

Lore Hühn

*Fichte und Schelling oder:  
Über die Grenze menschlichen Wissens*

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung charakterisiert den mit Fichte anhebenden deutschen Idealismus als eine philosophische Bewegung, bei welcher die späte Depotenzierung des Subjekts – scheinbar paradox – aus dessen früher Autonomisierung hervorgeht. Geht es dem deutschen Idealismus zunächst darum, Subjektivität als den alles tragenden Grund zu erweisen, so besteht von vornherein und nicht erst in seinem weiteren Verlauf die Notwendigkeit, diese ihrerseits in einem unvordenklichen Grund zu fundieren.

Diese Überlegung besagt nicht allein, der Idealismus nehme in seiner späten Gestalt Denkfiguren auf, die dessen philosophische Formation auf den Weg brachten und leiteten. Die Überlegung ist radikaler: Im Idealismus ist von Beginn an die Tendenz zu seiner Selbstaufhebung am Werk, insofern als schon dieser Subjektivität als Grund setzenden Philosophie die Erfahrung von Grenze und Ohnmacht eingezeichnet ist. Diese Grenze wird natürlich in der Frühphase anders erfahren und als eine andere thematisiert als in den nachfolgenden Perioden, gleichwohl bleibt festzuhalten, daß Fichte und Schelling von Anfang an – jeweils unterschiedlich – auf diese Grenze reflektieren.

Wie das Spätere im Früheren gegenwärtig ist – an diesem erkenntnisleitenden Interesse ist ebenso die Auswahl der herangezogenen Modelltexte orientiert wie der Aufbau der Arbeit insgesamt. Diese macht dreimal einen Schritt von Späterem zu Früherem zurück: Nach einer Einleitung (I) behandelt sie zunächst die Frühphilosophie Schellings (II) und erst dann die Frühphilosophie Fichtes (III), an die sich dessen Spätphilosophie (IV) anfügt. Dann setzt die Untersuchung wiederum an den Frühschriften Schellings an, um dessen »Spekulationen über die Grenzen der Philosophie«, wie sie vor allem in den »Philosophische(n) Briefe(n) über Dogmatismus und Kriticismus« (1795) niedergelegt sind, in den Blick zu bekommen (V). Schließlich geht die Arbeit von der Unterscheidung zwischen positiver und negativer Philosophie beim späten Schelling (VI) zurück auf die »Selbstkritik der negativen Philosophie« in den Erlanger Vorlesungen von 1820/21, welche noch zu Schellings mittlerer Phase, der Zeit seiner Weltalter-Philosophie, zu rechnen sind (VII).

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Hühn, Lore:**

Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens / Lore Hühn. –  
Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1994  
Zugl.: Berlin, Freie Univ. Diss., 1992/93  
ISBN 3-476-01249-2

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 1994 J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung  
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart  
Einbandgestaltung: Willy Löffelhardt  
Satz: Schäfer DHM Digital GmbH, Stuttgart  
Druck und Bindung: Franz Spiegel Buch GmbH, Ulm  
Printed in Germany

EIN VERLAG DER  SPEKTRUM FACHVERLAGE GMBH

Dieses letzte Kapitel ist der Fluchtpunkt der ganzen Arbeit, insofern Schelling in den Erlanger Vorlesungen die äußerste Konsequenz aus der Einsicht in die Grenze menschlichen Wissens zieht: Der Mensch erzeugt im Prozeß seines Wissen-Wollens eine zutiefst tragische Verstrickung, welcher er nicht anders als in ekstatischer Selbstnegation entkommen kann. Die Ekstasis der Erlanger Vorlesungen läßt sich als Ort einer kathartischen Verwandlung beschreiben, – ein Ort, an welchem der Mensch sich als frei, nämlich als frei von sich erfährt. Mit Hinblick auf diese Freiheitserfahrung überbietet Schelling zugleich die Gedankenfigur, welche wie kaum eine andere den nachkantischen Idealismus zu spekulativen Betrachtungen über die Grenze menschlichen Wissens herausgefordert hat, nämlich die Intellektuelle Anschauung. Die Ekstasis tritt bei ihm deren Nachfolge an, jedoch in einer Weise, die den Rahmen des Selbstbewußtseins sprengt, in welchen der ältere Leitbegriff eingefügt ist. Zwei Versionen von Intellektueller Anschauung hebt Schelling letztlich auf: diejenige Fichtes, welche – so die zeittheoretische Zuspitzung – eine »Zäsur in der Zeit« markiert, aber auch diejenige seiner eigenen Frühphilosophie, – diese vermag nur eine punktuelle, auf den Augenblick eingeschränkte »Suspension von der Herrschaft der Zeit« zu gewähren.

Intellektuelle Anschauung und Ekstasis – mit dem einen wie mit dem anderen Entwurf zieht Schelling die Konsequenz aus der an ihre Grenze gekommenen cartesianischen Tradition, die in allen ihren Versuchen einer Selbstbegründung menschlichen Wissens weit mehr behauptet hat, als sie wirklich ausweisen konnte. Diese Konsequenz besteht für ihn zunächst einmal in dem Schritt, mit seiner Version der Intellektuellen Anschauung das subjektivitätstheoretische Paradigma dieser Tradition zu kritisieren, es letztlich damit aber nur in um so subtilerer Weise zu stützen. Ungemein radikaler jedoch der nachfolgende Entwurf der Ekstasis, mit dem Schelling dieses Paradigma unterläuft, indem er es – so lautet seine zentrale und die mich hier leitende These – als Ausdruck für Selbstentfremdung zu Bewußtsein bringt, ja als eine im Modus der Selbstverkehrung sich entfremdete Freiheit decouvriert.

Der Frühidealismus erweist sich schließlich noch in einer anderen Hinsicht als Vorgeschichte des sich von sich selbst distanzierenden Idealismus. Die von Fichte angestoßene philosophische Bewegung kennzeichnet eine sich vertiefende Reflexion auf die Grenze menschlichen Wissens. Fichte artikuliert insofern schon in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) ein deutliches Bewußtsein dieser Grenze, als er Kants Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie durch die Aufhebung der theoretischen in die praktische überbietet. Das Handeln, das seine fundamentalphilosophische Stellung der Einsicht in die Begrenztheit des Wissens verdankt, spitzt Fichte zu einer Tathandlung zu, die überhaupt nur in ihrem Vollzug gewiß ist und sich diskursivem Denken entzieht. Sie ist das Konstrukt eines Unvordenk-

lichen, die paradoxe Setzung eines »hergestellten Ursprungs«, der sich nicht eigentlich in Besitz nehmen läßt. Bedingung der Möglichkeit alles Begreifbaren wird mit ihrem Entwurf das schlechthin Unbegreifbare. Dieser Entwurf steht als ganzer für die »Ortlosigkeit und diskursive Abgründigkeit« (W. Schulz) einer Subjektivität ein, welche von Beginn an ihre Grenze in sich hat. Diese im Anschluß an die von Walter Schulz in seiner »Metaphysik des Schwebens« gezeichnete Interpretationsperspektive erlaubt vor allem, Fichtes 1804 offenbar gewordene Wendung aus seinen eigenen Anfängen verständlich zu machen. Denn die Spätphilosophie Fichtes ist eine negative Theologie, die ungeachtet ihres Neins zur Absolutsetzung der neuzeitlichen Subjektivität auch eine Konsequenz aus der Unbegreiflichkeit des bloß »hergestellten Ursprungs« der Tathandlung zieht.

Es liegt auf der Hand, daß der späte Fichte, welcher sich weigert, das Absolute durch irgendein Prädikat zu bestimmen, ebensowohl in schroffem Gegensatz zu Hegels Theorie des absoluten Geistes steht wie zu Schellings Identitätssystem. Neu gegenüber diesen beiden – gleichzeitigen – Varianten des Idealismus und auch Fichtes eigener Frühphilosophie ist die Selbstnegation des Denkens, in der die Erfahrung einer nicht mehr bloß subjektinternen, sondern die neuzeitliche Subjektivität schlechthin entmächtigenden Grenze ihren radikalsten Ausdruck findet. Gleichwohl – so die hier leitende Prämisse – bleibt Fichte sich treu, sofern er die Ortlosigkeit dieser Subjektivität hier nur noch mehr von einem Absoluten her denkt, das selbst nichts als ein leerer Ort ist, kein tragender Grund. Mit der – von Heidegger inspirierten – Bestimmung des leeren und auch offenen Ortes und der Unterscheidung dieses Ortes vom Grund ist zugleich das Zentrum der Sprachphilosophie Fichtes und die ihr zugrundeliegende metaphysische Annahme gekennzeichnet, nämlich die der »Unaussprechlichkeit des Absoluten«. Ähnlich wie bei Jacobi bezeichnet diese Grundannahme eine Art Fluchtpunkt, von dem aus Fichte die Grenze nicht nur der Sprache, vielmehr die menschlichen Wissens insgesamt markiert.

Die vorliegende Untersuchung wurde im WS 1992/93 vom Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen. Allen, die mitwirkten, gilt hier der Dank. Besonderer Dank gilt meinen Lehrern Hans-Georg Rappl und Michael Theunissen für das große Vertrauen und die langjährige Unterstützung, mit der sie die Arbeit gefördert haben; Christian Iber, Brigitte Gensch und nicht zuletzt Christian Kupke für die kritische Aufmerksamkeit, mit der sie deren Entstehen begleitet haben; ebenso meiner Schwester Maria Hühn, die für die endgültige Fassung des Textes manchen wertvollen Hinweis gab. Danken möchte ich ferner dem Evangelischen Studienwerk »Villigst« für die finanzielle Unterstützung der Promotion und der VG Wort für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

## Inhaltsverzeichnis

|     |                                                                                                          |    |
|-----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I   | Einleitung . . . . .                                                                                     | 1  |
| 1   | Das Projekt einer Grundlegung neuzeitlicher Subjektivität . . . . .                                      | 1  |
| 1.1 | Exposition philosophischer Selbstbegründung und Kritik<br>der Tradition . . . . .                        | 1  |
| 1.2 | Das Verfahren der immanenten Kritik . . . . .                                                            | 3  |
| 2   | Selbstbezügliche Vernunftkritik bei Kant und Fichte . . . . .                                            | 5  |
| 2.1 | Die Kantische Vernunftkritik als Kritik »in allen ihren<br>Unternehmungen« . . . . .                     | 5  |
| 2.2 | Fichtes Radikalisierung der kritischen Selbstvergewisserung . . . . .                                    | 8  |
| 3   | Das platonische Chorismosmodell und seine idealistische<br>Überwindung . . . . .                         | 10 |
| 3.1 | Erneuerung der Substanzontologie durch Kant . . . . .                                                    | 10 |
| 3.2 | Hegels Kritik des substanzontologischen Rückfalls . . . . .                                              | 11 |
| 3.3 | Schellings Demontage des »Ding an sich« . . . . .                                                        | 15 |
| II  | Schellings Frühphilosophie . . . . .                                                                     | 19 |
| 1   | Schellings Fichte-Kritik . . . . .                                                                       | 19 |
| 1.1 | Kritik der Fichteschen Aneignungslogik . . . . .                                                         | 19 |
| 1.2 | Ontologische Erweiterung des Subjektivitätsbegriffes . . . . .                                           | 22 |
| 1.3 | Naturphilosophische Genetisierung des Fichteschen<br>Nicht-Ich . . . . .                                 | 25 |
| 2   | Metaphysikkritische »Läuterung« substratbestimmten Denkens . . . . .                                     | 28 |
| 2.1 | Selbstbewußtsein als Einheit von Selbstanschauung<br>und Selbstobjektivierung . . . . .                  | 28 |
| 2.2 | Die Idee der transzendentalen Vergangenheit<br>des Selbstbewußtseins . . . . .                           | 31 |
| 2.3 | Die Täuschungen des Verstandes . . . . .                                                                 | 34 |
| 2.4 | Selbstvergessenheit des theoretischen und Erinnerungsarbeit<br>des praktischen Philosophierens . . . . . | 37 |



|       |                                                                                        |    |
|-------|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| III   | Fichtes Frühphilosophie                                                                | 43 |
| 1     | Metaphysikkritische Entsubstantialisierung der spinozaischen Substanz                  | 43 |
| 1.1   | Die Selbstsetzungsfigur der Tathandlung                                                | 43 |
| 1.2   | Kritik an der Idee einer causa sui                                                     | 46 |
| 2     | Der Grundgedanke der Frühphilosophie                                                   | 51 |
| 2.1   | Das Ich als Prinzip der Philosophie                                                    | 51 |
| 2.2   | Das Paradox des »hergestellten Ursprungs«                                              | 53 |
| 3     | Der Gegenentwurf zum klassischen Reflexionsmodell                                      | 55 |
| 3.1   | Immanente Kritik der Reflexion                                                         | 55 |
| 3.2   | Die praktische Überwindung der reflexionslogischen Aporien                             | 57 |
| 3.3   | Die beiden Varianten des Reflexionsmodells                                             | 60 |
| 3.3.1 | Die erste Variante und ihre Kritik                                                     | 62 |
| 3.3.2 | Die zweite Variante und ihre Kritik                                                    | 65 |
| 3.4   | Fichtes Kritik der <i>Re</i> -flexion als Kritik der traditionellen Semantik           | 69 |
| 3.4.1 | Reflexives und gleichursprüngliches Verhältnis von Subjekt und Objekt                  | 69 |
| 3.4.2 | Reflexion als Verstandestätigkeit                                                      | 72 |
| 3.4.3 | Die (idealistische) Absage an die »klassische Korrespondenztheorie«                    | 74 |
| 3.5   | Die »Dynamisierung« des Subjekt-Objekt-Modells und das Problem der »letzten Synthesis« | 75 |
| 4     | Die Tathandlung                                                                        | 77 |
| 4.1   | Das »Nichts der Ichheit« als Interpretament der Tathandlung                            | 77 |
| 4.2   | Das Ich, dessen »Existenz bloss im Handeln besteht«                                    | 81 |
| 4.3   | Das Ideal radikaler Selbstanfänglichkeit                                               | 85 |
| 4.4   | Zur zeitgenössischen Kritik an der Tathandlung                                         | 86 |
| 4.4.1 | Die Kritik Hölderlins                                                                  | 87 |
| 4.4.2 | Die Kritik Schellings                                                                  | 88 |
| 4.5   | Die reine Tätigkeit jenseits von Bewußtsein und Selbstbewußtsein                       | 89 |
| 4.6   | Unbedingte Selbstsetzung als unvordenklicher Handlungsvollzug                          | 91 |
| 4.7   | Das Unbegreifbare als Bedingung der Möglichkeit alles Begreifbaren                     | 93 |
| 4.8   | Ortlosigkeit und diskursive Abgründigkeit des Prinzips neuzeitlicher Subjektivität     | 96 |
| 4.9   | Zirkuläre Unhintergebarkeit des absoluten Ich                                          | 98 |

|     |                                                                               |     |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5   | Die Intellektuelle Anschauung als Interpretament der Tathandlung              | 100 |
| 5.1 | Forderung und Entscheidung eines unbedingten Selbstvollzugs                   | 100 |
| 5.2 | Selbstanschauung als Zäsur in der Zeit                                        | 102 |
| 5.3 | Ekstatische Selbsterfahrung und archimedischer Punkt                          | 104 |
| IV  | Fichtes Spätphilosophie                                                       | 107 |
| 1   | Zum Verhältnis zwischen Früh- und Spätphilosophie                             | 107 |
| 1.1 | Selbstkorrektur und »Wende« gegen die eigene Ausgangsposition                 | 107 |
| 1.2 | Radikalisierende Kontinuität der Systementwürfe                               | 108 |
| 1.3 | Depotenzierung des Ich und Transzendenz des Absoluten                         | 110 |
| 2   | Der Grundgedanke der Spätphilosophie                                          | 111 |
| 2.1 | Die Konstruktion des Nicht-Konstruierbaren                                    | 111 |
| 2.2 | Die Selbstrelativierung reflexiven Wissens                                    | 113 |
| 2.3 | Das Absolute als das schlechthin »Andere«                                     | 115 |
| 3   | Begrifflicher und metaphorischer Ausdruck                                     | 116 |
| 3.1 | Die Notwendigkeit indirekter Redeweisen (über das Absolute)                   | 116 |
| 3.2 | Zur Metapherntheorie                                                          | 118 |
| 3.3 | Die strukturelle Verschränkung von metaphorischer und antinomischer Redeweise | 121 |
| 3.4 | Die Metapher des »Schwebens« der Einbildungskraft                             | 122 |
| 3.5 | Skepsis gegenüber der Leistung der Sprache                                    | 126 |
| 4   | Hegels Kritik der sprachtheoretischen Grundannahmen Fichtes                   | 128 |
| 4.1 | Hegels Kritik des platonischen Unaussprechlichen                              | 128 |
| 4.2 | Der »Schein« einer diskursiv nicht einholbaren Wahrheit                       | 129 |
| 4.3 | Hegels Kritik des »impliziten« Maßstabes der Fichteschen Sprachtheorie        | 131 |
| 5   | Die Kluft zwischen dem »Ausdruck« und der »Sache«                             | 132 |
| 5.1 | Unmittelbarkeit des Tuns und Mittelbarkeit des Sagens                         | 132 |
| 5.2 | Priorität der Sache vor dem Ausdruck                                          | 135 |
| 5.3 | Der ausgezeichnete Status des Absoluten                                       | 135 |
| 6   | Fichtes Kritik der »idealistischen Denkart«                                   | 136 |
| 6.1 | Gegen die idealistische Hypostasierung der Reflexion                          | 136 |
| 6.2 | Kritik der Identifizierung von Ort und Grund                                  | 138 |
| 6.3 | Subjektivität in der Selbstnegation des Denkens                               | 140 |

|       |                                                                                                                                                                                    |     |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| V     | Schellings Spekulationen über die Grenze der Philosophie . . . .                                                                                                                   | 143 |
| 1     | Theoretische und praktische Philosophie<br>in Schellings Frühschriften . . . . .                                                                                                   | 143 |
| 1.1   | Die Suspension metaphysischer Letztbegründung<br>und die Freiheit als das »höchste Prinzip« der Philosophie . . . .                                                                | 143 |
| 1.2   | Die Idee einer Wirklichkeit aus Freiheit . . . . .                                                                                                                                 | 145 |
| 1.3   | Der »archimedische Standpunkt« außerhalb der Welt . . . . .                                                                                                                        | 146 |
| 1.4   | Schellings Ausgang vom Unbedingten . . . . .                                                                                                                                       | 147 |
| 1.5   | Der wahre, in sich gründende Anfang . . . . .                                                                                                                                      | 150 |
| 1.6   | Das »System über allem System« . . . . .                                                                                                                                           | 152 |
| 2     | »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« . .                                                                                                                       | 155 |
| 2.1   | Die Konkurrenz um den Platz des Unbedingten zwischen<br>Kritizismus und Dogmatismus . . . . .                                                                                      | 155 |
| 2.2   | Der praktische Weg als »Vereinigungspunct« beider<br>Systemansätze . . . . .                                                                                                       | 157 |
| 2.3   | Der Primat praktischer Vernunft im Kritizismus . . . . .                                                                                                                           | 159 |
| 2.3.1 | Theoretische Philosophie als »Propädeutik« und »Prolepsis«,<br>praktische Philosophie als deren »Fundament« . . . . .                                                              | 159 |
| 2.3.2 | Der »Sprung« ins Praktische . . . . .                                                                                                                                              | 161 |
| 2.3.3 | Jacobis »salto mortale« in die Offenbarung als Gegenentwurf<br>zur (kritizistischen) Konzeption des »Sprungs« . . . . .                                                            | 162 |
| 2.4   | Die »relative« Überlegenheit des <i>Dogmatismus</i> . . . . .                                                                                                                      | 163 |
| 2.4.1 | Die »praktische« Überbietung des Kritizismus<br>durch die »Unphilosophie« Jacobis . . . . .                                                                                        | 164 |
| 2.4.2 | Die in der (dogmatischen) Forderung nach<br>»Selbstvernichtung« hinterlegte Vernunftkritik . . . . .                                                                               | 166 |
| 3     | Die (dogmatische) Forderung nach »Selbstvernichtung«<br>endlicher Subjektivität . . . . .                                                                                          | 167 |
| 3.1   | Der ontologische Primat des Absoluten im Endlichen . . . . .                                                                                                                       | 167 |
| 3.2   | Das »Absolute an sich« und das »Absolute in mir selbst« . . . .                                                                                                                    | 168 |
| 3.3   | Schellings Kritik an Fichtes praktischer Grundlegung<br>menschlicher Freiheit: Die Freiheit des »absoluten Ich«<br>als Ermöglichungsgrund der Freiheit des »empirischen Ich« . . . | 170 |
| 3.4   | Die »freie Nachahmung« des absolut freien Aktes »mitten«<br>in der Zeit . . . . .                                                                                                  | 171 |
| 4     | Die kritizistische Invektive gegen den Dogmatismus . . . . .                                                                                                                       | 173 |
| 4.1   | Schellings Kritik vereinigungsphilosophischer Positionen<br>der Selbsttranszendenz . . . . .                                                                                       | 173 |
| 4.2   | Die transzendentalphilosophische Revision<br>des »Selbstüberstiegs« . . . . .                                                                                                      | 175 |
| 4.3   | Schellings Spinoza-Kritik . . . . .                                                                                                                                                | 176 |

|       |                                                                                                                                                                           |     |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5     | Das spinozistische Erbe und seine subjektivitätstheoretische<br>Revision . . . . .                                                                                        | 177 |
| 5.1   | Die Intellektuelle Anschauung als »Anschauung des Ewigen<br>in uns« . . . . .                                                                                             | 177 |
| 5.2   | Die (identitätsphilosophische Fassung der) Intellektuellen<br>Anschauung als Anfang der »objektiven, von aller<br>Subjektivität befreiten Philosophie« . . . . .          | 178 |
| 5.3   | Die Suspension von der Herrschaft der Zeit als punktuelles<br>Ereignis und Schellings Kritik der »Schwärmer« . . . . .                                                    | 181 |
| 5.4   | Die Notwendigkeit einer »positiven« Überbietung<br>des Kritizismus . . . . .                                                                                              | 182 |
| VI    | Die Zweiteilung der Philosophie in eine positive<br>und eine negative . . . . .                                                                                           | 183 |
| 1     | Die Grenze negativen Philosophierens . . . . .                                                                                                                            | 183 |
| 1.1   | Die unergründbare Faktizität der Vernunft . . . . .                                                                                                                       | 183 |
| 1.2   | Kants Kritik der rationalen Theologie und der Fehlschluß<br>im »ontologischen Gottesbeweis« . . . . .                                                                     | 184 |
| 1.3   | Das transzendente Ideal der Vernunft und die Grenze<br>negativen Philosophierens . . . . .                                                                                | 186 |
| 2     | Die »positive« Überbietung der negativen Philosophie . . . . .                                                                                                            | 186 |
| 2.1   | Der hypothetische Charakter der negativen Philosophie . . . . .                                                                                                           | 186 |
| 2.2   | Das Nebeneinander von Erfahrung und Vernunft<br>in der negativen Philosophie . . . . .                                                                                    | 187 |
| 2.3   | Kant als Repräsentant negativen Philosophierens<br>und als Wegbereiter der positiven Philosophie . . . . .                                                                | 188 |
| 2.3.1 | Die »Wiederaufrichtung« der »gedemütigten Vernunft«<br>durch die positive Philosophie als Überbietung der<br>(kritizistischen) Idee praktischen Philosophierens . . . . . | 189 |
| 2.3.2 | Die Grenze der Kantischen »Transzendenz« . . . . .                                                                                                                        | 190 |
| 3     | Die »positive« Überbietung der negativen Philosophie<br>durch Jacobi . . . . .                                                                                            | 191 |
| 3.1   | Jacobis Kritik an der Kantischen Idee des Unbedingten<br>als dem diskursiv ermittelten »Letzten« . . . . .                                                                | 191 |
| 3.2   | Schellings Kritik an Jacobis »positiver« Überbietung<br>des Kantischen Kritizismus . . . . .                                                                              | 192 |
| 3.3   | Die Kritik an dem »salto mortale« in die schlechthinnige<br>Transzendenz des Glaubens . . . . .                                                                           | 192 |
| 4     | Die Selbstüberforderung der Vernunft in der negativen<br>Philosophie . . . . .                                                                                            | 194 |

|       |                                                                                                                        |     |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VII   | Schellings Selbstkritik in den Erlanger Vorlesungen<br>»Initia Philosophiae Universae« (1820/21) . . . . .             | 195 |
| 1     | Die Selbstverkehrung der »ewigen Freiheit«<br>und die Aneignung von Wissen . . . . .                                   | 195 |
| 1.1   | Die »Selbstaufgabe« des Wissens als »freie Geistes-<br>that« . . . . .                                                 | 195 |
| 1.2   | Der ontologische Primat der »ewigen Freiheit«<br>und die Negativität endlichen Wissens . . . . .                       | 197 |
| 1.3   | Das Paradox der Verzweiflung . . . . .                                                                                 | 199 |
| 1.4   | Das Endliche als Modus der Selbstverkehrung<br>des Absoluten . . . . .                                                 | 200 |
| 1.4.1 | Die »trügerische Logik« rationaler Wissensaneignung . . . . .                                                          | 200 |
| 1.4.2 | Die tragische Dimension des Aneignungsprozesses . . . . .                                                              | 202 |
| 1.5   | Die Macht der <i>arché</i> . . . . .                                                                                   | 202 |
| 1.6   | Die Notwendigkeit »ekstatischer« Selbstnegation . . . . .                                                              | 203 |
| 1.7   | Das »Lassen« von sich . . . . .                                                                                        | 204 |
| 2     | Ekstasis und Intellektuelle Anschauung . . . . .                                                                       | 206 |
| 2.1   | Ekstasis als Suspension von der Herrschaft des Wollens . . . . .                                                       | 206 |
| 2.2   | Die ekstatische Form der Selbstvergewisserung als Kritik<br>des (cartesianischen) <i>reditum in se ipsum</i> . . . . . | 207 |
| 2.3   | Die neuplatonische Konzeption der Ekstasis . . . . .                                                                   | 208 |
| 2.4   | Schellings Entwurf der Ekstasis als Selbstkritik<br>der Intellektuellen Anschauung . . . . .                           | 209 |
| 2.4.1 | Schellings Gleichsetzung beider Grenzbegriffe . . . . .                                                                | 209 |
| 2.4.2 | Die Ekstasis und der Verstrickungszusammenhang<br>des Wissens . . . . .                                                | 210 |
| 2.5   | Die tragische Grundlegung endlicher Subjektivität . . . . .                                                            | 211 |
| 2.5.1 | Die Ekstasis als Kritik am Paradigma des Selbstbewußtseins . . . . .                                                   | 211 |
| 2.5.2 | Die in der Ekstasis erstrebte kathartische Verwandlung<br>des Selbst . . . . .                                         | 212 |
| 3     | Die (autopoietische) Selbstermächtigung der ewigen Freiheit<br>und die »Folgen« . . . . .                              | 213 |
| 3.1   | Anamnetische Selbstvergewisserung und Erinnerung<br>des Transzendenten . . . . .                                       | 213 |
| 3.2   | Die ewige Freiheit als Mächtigkeit des<br>Selbstanfangenkönnens . . . . .                                              | 214 |
| 3.3   | Die Selbstverfehlung in der Selbsttäuschung der ewigen<br>Freiheit . . . . .                                           | 215 |
| 3.4   | Zurückmüssen und Nicht-Zurückkönnen: die endlose<br>Wiederkehr des Gleichen . . . . .                                  | 217 |
| 4     | Zum Verhältnis von wahrer und scheinbarer Zeit . . . . .                                                               | 218 |
| 4.1   | Die scheinbare Zeit als Zeit der innerweltlichen Geschichte . . . . .                                                  | 218 |

|     |                                                                                                                           |     |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2 | Das Schicksal der ewigen Freiheit in der scheinbaren Zeit:<br>Die endlose Wiederkehr des Gleichen . . . . .               | 219 |
| 4.3 | Der Mythos in Gestalt des Kronos . . . . .                                                                                | 220 |
| 4.4 | Die scheinbare Zeit als Verhinderung der wahren Zeit . . . . .                                                            | 222 |
| 4.5 | Strukturelle Entsprechung von Ekstasis und wahrer Zeit . . . . .                                                          | 223 |
| 4.6 | Schellings Erlanger Kritik an Fichte: Das Postulat<br>praktischen Strebens als Grundmuster der scheinbaren Zeit . . . . . | 225 |
|     | Literaturverzeichnis . . . . .                                                                                            | 227 |

# I

## Einleitung

- 1 Das Projekt einer Grundlegung neuzeitlicher Subjektivität
- 1.1 Exposition philosophischer Selbstbegründung und Kritik der Tradition

Die Frühgeschichte des deutschen Idealismus ist wesentlich durch die Gedankenfigur der *Intellektuellen Anschauung* geprägt. Die Schlüsselstellung, die ihr in der nachkantischen Transzendentalphilosophie zukommt, basiert auf der von Fichte vorgetragenen Kritik, mit der er die cartesianische Tradition über die ihr selbst verborgen gebliebenen Aporien des eigenen Paradigmas belehrte. Fichte hat in immer neuen Anläufen versucht, die eigentümlichen Schwierigkeiten dieses egologisch ausgerichteten Paradigmas auf immanente Weise zu beheben. Er gab unmißverständlich zu verstehen, daß der Begriff der Subjektivität, obgleich man sich seiner auf sehr nachdrückliche Weise, zumal für unterschiedlichste Sachverhalte bediente, nach wie vor zu den dunkelsten Begriffen in der ganzen Philosophiegeschichte zählt.

Der Entwurf der Intellektuellen Anschauung steht für beides ein, Exposition und Kritik: Ebenso wie er das die Neuzeit bestimmende Paradigma philosophischer Selbstbegründung exponiert, kritisiert er seine Auslegung durch die Tradition. Woran er positiv festhält, ist die Setzung *des* Prinzips, dem kein ontologischer oder theologischer Grund vorausliegt, dessen privilegierter Status vielmehr darin besteht, aus und durch sich selbst begründet zu sein. Die Figur des »aus-und-durch-sich-selbst«<sup>1</sup> kommt einer Verabschiedung all dessen gleich, was die traditionelle Metaphysik an Orientierungsmustern bereitstellt. In ihr bündelt und radikalisiert sich der metaphysikkritische Impuls der sich von der Vorgängigkeit eines ontologisch besetzten Ordnungsgefüges los-sagenden Subjektivität. Die gänzliche Voraussetzungslosigkeit ihres Vollzuges dementiert die Angewiesenheit auf externe Bindungen ebenso, wie sie von Grund auf die Möglichkeit eines substantiell zu denkenden Seienden bestreitet.

<sup>1</sup> Vgl. Schnädelbach (1977), S. 21ff.

Es wäre aber nur die halbe Wahrheit, wollte man betonen, daß die Figur unbedingter Selbstsetzung ihre provokative Stoßkraft aus der Abwehr<sup>2</sup> einer affirmativ besetzten Substanzontologie bezieht. Wiewohl diese Opposition immer mitzulesen ist, so geht sie doch keineswegs in ihr auf. Nicht minder wichtig ist die Frage nach dem Modus, *wie* man sich von der philosophischen Notwendigkeit metaphysischer Wahrheitsgarantien lösen kann und *wie* ohne ontologisch verbürgte Grundlagen epistemisch verbindliche Stabilisierung überhaupt sicherzustellen ist. Indes der Verdacht, dem die Forderung nach einem derart radikalisierten Selbstanfang sich von jeher ausgesetzt sah, nämlich eine Situation desaströser Orientierungslosigkeit heraufzubeschwören, insofern sie sich gegen eine Tradition definiert, aus der sie zugleich hervorgegangen ist, liegt durchaus nahe. Der Verdacht ist ernst zu nehmen, gibt er doch das Problem vor, das die Moderne als eine »geschichtliche Formation, die sich aus allen historischen Verbindlichkeiten gelöst hat«<sup>3</sup>, in konstitutiver Weise betrifft. Denn in dem Maße, wie die gänzlich auf sich gestellte Subjektivität alle Substanzmetaphysik von sich ausschließt, bürdet sie sich die Aufgabe auf, an die Stelle des einst Verbürgten zu setzen, was sich ausschließlich eigener Konstitution verdankt.

<sup>2</sup> Vgl. Habermas (1988), S. 16f.

Für Habermas lebt die Moderne aus dem Bruch mit der onto-theologischen Tradition, die in dem Maße, wie sie ihre Orientierungskraft einbüßt, die Moderne vor die Aufgabe stellt, »ihre Normativität aus sich (zu) schöpfen« (ebd.). Habermas, der in kritischem Anschluß an Blumenberg konstatiert, daß dieses »Sich-aus-sich-Schöpfen« nicht als Nullpunkt der Geschichte mißzuverstehen sei, insofern diese »nie von Grund auf neu anzufangen vermag«, läßt jedoch die Frage, wie das metaphysische Erbe in die Immanenz der Transzendentalphilosophie sich einschleicht, mithin überlebt, und in welcher Gestalt es zum Tragen kommt, unausgeleuchtet. Der Metaphysikbezug kritischen Philosophierens bleibt indes bei weitem unterbestimmt, sofern man nur den destruktiven Impuls im Auge hat, nicht aber reflektiert, daß schon bei Kant das metaphysikkritische Geschäft der K.d.r.V. zugleich als »Propädeutik« (K.d.r.V., B 25f.) einer künftigen Metaphysik auftritt. Kant stellt eine auf dem Boden kritischer Vernunft geläuterte Metaphysik in Aussicht, ihm schwebt vor »die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, (...)«. (Vgl. Kant Werke Bd. VI, S. 604f.) Schelling – ob nun zu Recht oder Unrecht, dies muß hier nicht diskutiert werden – entdeckt in dieser der Kritik der Vernunft gewachsenen, alle Dogmatismen hinter sich lassenden Metaphysik eine Präfiguration dessen, was er in Abgrenzung zur negativen eine positive Philosophie nennt. (Schelling SW X, S. 74f.) Für ihn zeigt sich bereits bei Kant, daß mit der von der antiken Ontologie ausgehenden Tradition europäischer Metaphysik nicht fertigzuwerden ist, insofern man sie bloß subjektivitätstheoretisch substituiert. Sie gehe weit über das hinaus, was sich in Restriktion auf die kritische Selbstreflexion neuzeitlicher Subjektivität auflösen oder suspendieren ließe. Habermas blendet diese höchst spannungsreiche Bezugnahme auf die metaphysische Herkunftsgeschichte ebenso aus, wie er dem Problem ihrer verdeckten Präsenz innerhalb kritischen Philosophierens – Theunissen spricht von der »heimlichen Metaphysik der Transzendentalphilosophie« (1978, S. 52) – wenig Beachtung schenkt.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 31

## 1.2 Das Verfahren der immanenten Kritik

Insofern die Konstitution von Subjektivität jedoch nicht im »Niemandland« zwischen dogmatischer Metaphysik und kritischer Transzendentalphilosophie verläuft, so als ob sich der Tradition wie mit einem Handstreich zu entledigen wäre, bleibt sie in mehr als einer Hinsicht auf ihre metaphysische Herkunftsgeschichte verwiesen; und dies nicht allein, weil sie von Anfang an in der Gefahr steht, durch zu hohe Ansprüche an sich, durch heillose Selbstüberforderung sich den Boden unter den Füßen zu entziehen. Hinzu kommt das Problem, daß die alten metaphysischen Vorgaben unter neuen Begriffen unaufgeheilt wiederkehren, sofern sie nicht ihrerseits erkenntniskritisch unter die Lupe genommen und analysiert werden. Schon damit nicht das, was längst überwunden schien, unbemerkt wiederauftaucht, ist es dem Prozeß dieser Konstitution nicht freigestellt, einen bloß äußerlichen Standpunkt der Tradition gegenüber einzunehmen.<sup>4</sup> Letzten Endes hat er gar keine andere Wahl, als in seinem Denken gegen die Metaphysik sich an ihrer Geschichte<sup>5</sup> so zu beteiligen, daß er sich auf sie einläßt und durch innere Radikalisierung an ihre Grenze vorstößt.

Daß anders als im Durchgang immanenter Kritik die Destruktion onto-theologischer Vorgaben nicht in Angriff genommen und betrieben werden

<sup>4</sup> Die Haus- und Baumentaphorik gibt nicht erst für Kant den Leitfaden vor, anhand dessen er den Zusammenhang von »Systembau« und »Neubeginn« vorzugsweise expliziert. (Vgl. M. Sommer (1977), S. 128ff.) Descartes schreibt: »Endlich genügt es nicht, das Haus, in dem man wohnt, nur abzureißen, bevor man mit dem Wiederaufbau beginnt, und für Baumaterial und Architekten zu sorgen oder sich selbst in der Architektur zu üben und außerdem den Grundriß dazu sorgfältig entworfen zu haben, sondern man muß auch für ein anderes Haus vorgesorgt haben, in dem man während der Bauzeit bequem untergebracht ist.« (Descartes »Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung«. Übers. L. Gäber, Hbg. 1978, S. 18); vgl. ferner Schellings Abwandlung dieser Metapher, SW I, S. 399f.

<sup>5</sup> Nietzsche hat in der verlängerten und radikalisierten Linie eines solchen Selbstvergewisserungsprozesses eine »rückläufige Bewegung«, eine Umkehr gefordert, die aus der Überwindung positiver Metaphysik allererst resultiert. Welchen Preis man zu zahlen hat, wenn man dabei stehenbleibt, sich nur »von der Metaphysik befreien« zu wollen, führt Nietzsche unter dem Titel »Einige Sprossen zurück« im ersten Hauptstück von »Menschliches, Allzumenschliches« sehr eindrücklich vor Augen: »Die eine, gewiß sehr hohe Stufe der Bildung ist erreicht, wenn der Mensch über abergläubische und religiöse Begriffe und Ängste hinauskommt und zum Beispiel nicht mehr an die lieben Englein oder die Erbsünde glaubt (...): ist er auf dieser Stufe der Befreiung, so hat er auch noch mit höchster Anspannung seiner Besonnenheit die Metaphysik zu überwinden. Dann aber ist eine rückläufige Bewegung nötig: er muß die historische Berechtigung, ebenso die psychologische in solchen Vorstellungen begreifen, er muß erkennen, wie größte Förderung der Menschheit von dorthin gekommen sei und wie man sich, ohne eine solche rückläufige Bewegung, der besten Ergebnisse der bisherigen Menschheit berauben würde. – In betreff der philosophischen Metaphysik sehe ich jetzt immer mehrere, welche an das negative Ziel (daß jede positive Metaphysik Irrtum ist) gelangt sind, aber noch wenige, welche einige Sprossen rückwärts steigen; man soll nämlich über die letzte Sprosse der Leiter wohl hinausschauen, aber nicht auf ihr stehen wollen. Die Aufgeklärtesten bringen es nur soweit, sich von der Metaphysik zu befreien und mit Überlegenheit auf sie zurückzusehen: während es doch auch hier, wie im Hippodrom, nottut, um das Ende der Bahn herumzubiegen.« (Nietzsche, »Menschliches, Allzumenschliches« (Aph. 20). In: Nietzsche Werke I, S. 462)

kann, hat sodann einen systematischen, aus dem Paradigma der Selbstkonstitution unmittelbar erwachsenden Grund: Denn dieser Prozeß, der kein Jenseits mehr zuläßt, der keine Möglichkeit hat, auf etwas anderes als sich selber auszuweichen, dieser Prozeß bleibt auf sich selbst verwiesen, d. i. darauf, via kritischer Revision zu setzen und zu erzeugen, worüber die Tradition fraglos verfügen zu können glaubte. Weil er allererst stiftet und generiert, was seither unangefochten galt, ist für ihn schlechthin entscheidend, daß er das, wogegen er sich zuvor bestimmte, in die Immanenz seines Vollzuges integriert und via Revision in ein *Resultat* autonom begründeter Selbstsetzung verwandelt. Nichts wäre unangemessener, als einen solchen Prozeß in die Nähe der Figur einer creatio ex nihilo zu rücken, so als ob dieser an einem Nullpunkt von Geschichte sich selbst gleichsam neu erschüfe.<sup>6</sup>

Man wird vielmehr sagen dürfen, daß die zu überwindende Dependenz nicht einfachhin qua Setzung zu bewältigen und hinter sich zu bringen ist, sondern *als* zu überwindende die negative Basis behält, die das Projekt einer Grundlegung neuzeitlicher Subjektivität trägt und durchherrscht; mehr noch, welche die innere Dynamik ausmacht, die diesem Projekt in seinen ständigen Überbietungen und Selbstkorrekturen inhäriert. Darin forciert sie zugleich den Prozeß einer sich offenkundig überschlagenden Selbstkritik, die auf eine immer konsequenter Destruktion all dessen drängt, was die transzendentalphilosophischen Operationen intern an substrathaften Vorgängigkeiten reproduzieren. Dabei handelt es sich um einen Prozeß, der den Maßstab seiner Kritik in sich trägt und jeweils aufs neue die eigene immanente Argumentation auf metaphysische Grundannahmen hin befragt, zumal dann, wenn sie diese unreflektiert übernimmt. Er ist von Anfang an darauf angelegt, nicht in einem Fluchtpunkt zu terminieren, so als ob das kritische Geschäft dogmatisch abzuschließen wäre. Denn daß dieser Prozeß am Ende eine andere Gestalt als die ontologisch-substratbestimmten Vorlagen aufzuweisen haben wird, liegt ebenso auf der Hand wie die Notwendigkeit, daran gemessen zu werden, ob es in seinem Vollzug nicht wiederum zu Hypostasierungen kommt, die zu überwinden er erklärtermaßen angetreten war. Die erkenntniskritische Pointe liegt mithin darin, daß die Suspendierung substratbestimmten Denkens dem Bestreben nach Rückgewinnung eines verbindlichen Bezugssystems nicht widerstreitet, sondern – strenggenommen – es allererst

ermöglicht. Diesem Prozeß obliegt mit der Destruktion ontologischer Grundmuster gleichermaßen die Aufgabe, die Geltung sicheren Wissens zu gewährleisten. Nicht von ungefähr taucht die programmatische Forderung einer kritischen Selbstprüfung des Vernunftgebrauchs in der Nachfolge Kants stets wieder auf.<sup>7</sup> Sie gibt die Maxime vor, die ein für allemal verbietet, den Erkenntnisprozeß unanalysiert zu belassen und gegen Selbstproblematisierungen abzuschirmen.

## 2 Selbstbezügliche Vernunftkritik bei Kant und Fichte

### 2.1 Die Kantische Vernunftkritik als Kritik »in allen ihren Unternehmungen«

Kants programmatisches Diktum<sup>8</sup>, die Vernunft müsse sich »in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen«<sup>9</sup>, ist in mehr als einer Hinsicht für die Systementwürfe des deutschen Idealismus maßgeblich geblieben. Selbst dort, wo sie über Kant hinausgehen und Kritik an ihm üben, geschieht es in Orientierung und Radikalisierung seiner erkenntnistheoretischen Haltung, die auf eine absolute Selbstrechtfertigung aller ihrer Schritte (»in allen ihren Unternehmungen«) pocht. Die von Kant initiierte Vernunftkritik, welche zunächst mit der Begründung und Begrenzung von Geltungsansprüchen hin-

<sup>7</sup> So hat Herder sehr entschieden vor dem Mißverständnis gewarnt, mit Kants Kritiken sei die Selbstkritik der Vernunft an ein Ende gekommen und könne ad acta gelegt werden. Selbstkritik wird von ihm emphatisch als ständig aufs neue zu leistende Aufgabe bestimmt, eine Aufgabe, die er im Anschluß, aber auch in Überbietung Kants dadurch definiert, daß mit ihr nicht in schlecht dogmatischer Manier, d. i. endgültig und ein für allemal fertig zu werden ist. »Die Vernunft wird sich kritisieren und jede Kritik derselben muß sich gefallen lassen, kritisiert zu werden, solange Vernunft und Kritik ist.« (Herder, Werke, hrsg. B. Suphan Bd. 21 (1881), S. 23).

<sup>8</sup> Für Kant ist das erkenntniskritische Unternehmen ab ovo mit dem aufklärerischen Emanzipationsbestreben verbunden, im Gebrauch des eigenen Verstandes die Herrschaft nicht durchschaubarer Abhängigkeitsverhältnisse zu destruieren. Diese Destruktion geschieht jedoch auf dem Wege einer kritischen Selbstprüfung der aufgeklärten Vernunft, in der die Aufklärung über sich und die Grenzen ihrer Möglichkeiten aufgeklärt wird. Wie sehr die an völliger Transparenz ausgerichtete epistemische Selbstbegrenzung der ersten Kritik mit praktischen, Autonomie intendierenden Interessen koinzidiert, ja von ihnen getragen und durchherrscht wird, macht Kant bereits in der ersten Vorrede zur ersten Auflage der K.d.r.V. deutlich, in der er völlig offen (vgl. Koselleck (1976), S. 101) den Herrschaftsanspruch der auf sich gestellten Vernunft zu einer Art Gerichtshof inthronisiert, vor dem sich Staat, Religion nicht anders als das gnoseologische Instrumentarium der eigenen Erkenntniskritik verantworten müssen: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.« (Kant, K.d.r.V., A XI (Anm.))

<sup>9</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 766

<sup>6</sup> Für Adorno liegt die Aktualität des Kantischen Kritizismus gerade darin: »Es ist also nicht an der Philosophie zu fingieren, daß sie alles rein aus sich selbst schöpfen würde. Im Gegenteil, gerade das gehört zu den Illusionen der Philosophie, die sie zu zerstören hat. (...) Die Philosophie ist also nicht die Auflösung oder die Negation des Gehalts der Bindungen, jedenfalls nicht notwendig und nicht a priori, aber sie ist die selbständige Prüfung eines jeglichen vorgegebenen geistigen Inhalts, und wenn das Kantische Denken heute aktuell ist, wenn der Begriff Kritizismus einen weiteren Sinn hat als den, den er als Ort und Stelle in der Kantischen Erkenntniskritik besitzt, dann ist es genau hier.« (Adorno 1973, S. 127); ferner vgl. Habermas (1988), S. 16, 26ff.

sichtlich der Erkennbarkeit des Seienden anhebt, soll die »Quellen und Grenzen«<sup>10</sup> jedweder apriorischen Erkenntnis klären. Wenn auch das »beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis«<sup>11</sup> im Dienst einer sich selbst begrenzenden Vernunft steht, die die Reichweite und die Zuverlässigkeit ihres kognitiven Instrumentariums »nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen« (ebd.) ausleuchtet, so geht doch das kritische Geschäft über eine bloß geltungstheoretische Selbstbeschränkung<sup>12</sup> hinaus. Wenn Kant betont, die Vernunft habe sich nicht mit den Gegenständen, wie sie an sich selbst sind, sondern »mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll«<sup>13</sup>, zu beschäftigen, so intendiert er von Anbeginn, Kritisierendes und Kritisiertes gleichermaßen in einen Prozeß zu verwickeln, der sich (zumindest der Möglichkeit nach<sup>14</sup>) jeweils aufs neue dem Verfahren einer »prüfenden und musternden Durchsuchung« aussetzen und stellen muß.

Mit der Forderung, die Vernunft müsse sich »in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen«<sup>15</sup> (Herv. d. V., L. H.) und »nichts« sei »so wichtig (...)«, daß es »sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung(...) entziehen dürfte«<sup>16</sup>, hat Kant freilich mehr inauguriert, als sich auf einmal erledigen und definitiv hinter sich bringen ließe. Was in dieser programmatischen Formel zur Sprache kommt, ist der wohl forcierteste Ausdruck für eine erkenntnistheoretische Haltung, die nicht dabei stehenbleibt, die Voraussetzungen und Begriffe, welche in den jeweiligen Erkenntnisprozeß immer schon eingegangen sind, unbefragt<sup>17</sup> zu unterstellen, sondern Anspruch darauf erhebt, sie ihrerseits erkenntniskritisch zu analysieren. Daß eine solche Analyse ihren Namen jedoch nur verdient, insofern sie sich selbst dem eigenen Para-

<sup>10</sup> Vgl. ebd., B 25

<sup>11</sup> Vgl. ebd., A XI

<sup>12</sup> Vgl. Schnädelbach (1977), S. 109f.

<sup>13</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 25

<sup>14</sup> Entgegen der Selbstinterpretation des späten Kant, der mit der K.d.r.U. sein ganzes kritisches Geschäft für abgeschlossen hält (vgl. Kant Werke X, S. 77ff.), konzediert er an ausgezeichneter Stelle in der Transzendentalen Dialektik, daß der »Schein transzendentaler Urteile« nicht durch einmalige Kritik beseitigt und als »Blendwerk« entlarvt werden könne. Auch betont er die Unvermeidlichkeit, diese Kritik »jederzeit« zu wiederholen, d. i. einer erneuten Prüfung auszusetzen: »Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, (...) die der menschlichen Vernunft unhindertreulich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.« (Kant, K.d.r.V., B 354f. (Hervorhebung d. V., L. H.))

<sup>15</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 767

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Die Wurzel des Übels aller dogmatischen Metaphysik – zumindest im terminologisch pejorativen Sinne, wie Kant selbst diesen Begriff vor allem im Blick auf den Rationalismus gebraucht – liegt darin, daß sie »ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens« vorgeht und »nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen« beansprucht. (Kant, K.d.r.V., B V)

digma unterwirft, d. i. ihre eigene Metatheorie im Sinne einer kritischen Selbstauslegung impliziert, hat Kant zum Fluchtpunkt des Verfahrens einer »transzendentalen Reflexion«<sup>18</sup> erklärt. In seiner Nachfolge avanciert sie zum Maßstab, an dem sich entscheidet, wie es mit der geforderten Selbstprüfung, die sich ja auf die Vernunft »in allen ihren Unternehmungen« erstrecken soll, in Wahrheit bestellt ist. Ihr proprium<sup>19</sup> liegt darin, die Explikationsmittel transzendentaler Kritik nicht unthematisch bloß zu verwenden, sie mithin als neutrale Operatoren zu vernachlässigen, sondern ihre gnoseologische Leistungsfähigkeit wirklich unter die Lupe zu nehmen.

Wie sehr Kant mit seiner Option einer selbstbezüglich operierenden Vernunftkritik – einer Kritik, die ohne eine Anwendung auf ihr eigenes Tun nicht nur unzureichend, sondern gar nicht bestimmt wäre – den eigenen Systemansatz übersteigt und damit der weiteren philosophischen Entwicklung Vor-

Mangelnde Selbstreflexion auf das, was die Vernunft, zumal in ihrem aktuellen Vollzug, längst im Gebrauch hat, – dieser in der Nachfolge Kants in jeweils verschärfter Form von Hand zu Hand gereichte Vorwurf hat eine seiner Wurzeln in der Kantischen Auseinandersetzung mit den Folgen und Grenzen dogmatischer Metaphysik. Der Überbietungsgestus, mit dem dieser Vorwurf fortwährend erneuert wird, zeugt davon, daß der Prozeß sich radikaliserender Selbstkritik, wie er für das idealistische Selbstverständnis geradezu typisch ist, von dem kritischen Impuls lebt, dogmatische Relikte zurückzudrängen und zu destruieren. Vgl. Adorno (1973) 46f.

<sup>18</sup> Kants Theorie der »transzendentalen Reflexion«, welche die K.d.r.V. im »Amphibolie«-Kapitel als Anhang zur Transzendentalen Analytik behandelt, nimmt eine Schlüsselrolle insofern ein, als sie in einer Art Anwendung der Kantischen Kritik auf diese selbst das Augenmerk auf die Explikationsmittel richtet: Diese gelte es nicht bloß instrumentell einzusetzen, d. i. als bedeutungsleere Operatoren unter den Tisch fallen zu lassen, sondern nach Kant ist hier der Akzent auf die Implikationen zu legen, welchen diesen Explikationsmitteln inhärieren. Auch wenn Kant in seinem eigenen philosophischen Geschäft weit hinter dem zurückbleibt, was er zum Thema Transzendente Reflexion ausführt (vgl. Schnädelbach (1977), S. 63), so stellt er doch die Weichen für eine sich radikaliserende Erkenntniskritik, die bewußt auf die Strukturen und die Mittel reflektiert, in denen diese Kritik sich vollzieht. Daß eine solche Reflexion über keinen »archimedischen Punkt« außerhalb ihrer selbst verfügt, sich auf keinen vermeintlich gesicherten Standpunkt höherer Ordnung beziehen kann, sondern immer schon ein Instrumentarium in Anspruch nehmen muß, das dem selbstkritischen Verständnis zufolge erst zu sichern wäre, macht eine der grundsätzlichen logischen Schwierigkeiten aus, deren Klärung in der Folge sich zu einem zentralen Punkt idealistischen Systemdenkens ausgeweitet hat.

Unterhalb dieser grundsätzlichen Schwierigkeit läßt sich bereits die bei Fichte mit aller Massivität einsetzende Kritik des mittlerweile schon klassisch zu nennenden »Reflexionsmodells« ebenso beobachten wie der anfangs durchgängig denunziatorische Gebrauch des Terminus »Reflexionsphilosophie« durch den frühen Hegel und Schelling. Augenfällig ist, daß diese Kritik in ihrem Kern gar nichts anderes und Geringeres intendiert, als die Mechanismen freizulegen, vermöge derer es zu Vergegenständlichungen und abstrakten Fixierungen kommt. Stein des Anstoßes ist die folgenschwere Unbekümmertheit, mit der die Tradition auf methodisch etablierte Verfahrensmuster zurückgriff und sich damit einem begrifflichen Instrumentarium auslieferte; ja es als methodisches Fundament voraussetzte, ohne diese Voraussetzung selbst erkenntniskritisch zu analysieren. Das »Muß« zu einer solchen Analyse wird nicht allein durch das Motiv bestimmt, überlieferte Abhängigkeiten zurückzudrängen und auszumerzen, sondern erwächst – wohlbermerkt in Radikalisierung Kantischer Erkenntniskritik – aus der (aufgewiesenen) Gefahr, diese in transzendentalphilosophischem Gewande gerade zu etablieren.

<sup>19</sup> Schnädelbach (1977) rekonstruiert am Leitfaden einer historischen Typologie des Reflexionsbegriffs das die cartesianische Tradition bestimmende Theorem einer Selbstbegründung philosophischen Wissens. Kants »Transzendente Reflexion« ist der Fluchtpunkt einer sich radikaliserenden Erkenntniskritik, die Schnädelbach als eine »Anwendung cartesianischen Philosophierens auf sich selbst« (96) bestimmt.



schub leistet, stellt nicht zuletzt Fichte unter Beweis, gerade indem er Kant anlastet, »überhaupt zu wenig über sein Philosophiren selbst philosophirt zu haben (...).«<sup>20</sup>

## 2.2 Fichtes Radikalisierung der kritischen Selbstvergewisserung

Fichte hält sich zugute, die erkenntniskritischen Auspizien der Kantischen Option sich weitaus mehr zu eigen zu machen, als dieser selbst sie in seinen Augen zu erfüllen imstande war. Gerade darin, daß er ihm ankreidet, sie nicht konsequent genug im Blick auf das eigene Denken umgesetzt und vorange-trieben zu haben, radikalisiert er das auf (kritische) Selbstvergewisserung hin angelegte Projekt. Er hält ihm in dieser Radikalisierung die Treue, denn der Überbietungsgestus widerstreitet nicht, sondern gehorcht der immanenten Selbstbegründungslogik des an vollständiger Durchsichtigkeit ausgerichteten Programms.

Kant hat mit seinem berühmten Imperativ »Sapere aude! Habe Mut, dich deines *Eigenen* Verstandes zu bedienen!«<sup>21</sup> auch und nicht zuletzt den »wahr(en) Philosoph(en)« im Visier, der seinem Namen allerdings *nur dann* alle Ehre mache, wenn er in der Lage sei, »als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft (zu) machen.«<sup>22</sup> Was Kant mit dem Appell, sich des *eigenen* Verstandes zu bedienen – für ihn »der Wahlspruch der Aufklärung« schlechthin –, auf den Plan gerufen hat, erfährt durch den Topos der Unterscheidung zwischem dem Geist und dem Buchstaben seiner Philosophie eine wirkungsgeschichtlich außerordentlich folgenreiche Interpretation.<sup>23</sup>

Bereits unter seinen philosophischen Mitstreitern in den frühen neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, allen voran Reinhold<sup>24</sup>, macht diese Unterscheidung die Runde, gerade weil in ihr die Überzeugung sich ausdrückt, daß um der kritischen Intentionen willen Skepsis den Mitteln gegenüber geboten ist, die Kant selbst zu ihrer Verwirklichung bereitstellen konnte und faktisch bereitgestellt hat. Diese Unterscheidung läßt indes ein deutliches Bewußtsein von den Grenzen erkennen, die der Transzendentalphilosophie in

ihrer Kantischen Version gezogen, genauer so gezogen sind, daß keiner der Nachfolger Kants den Gewinn gefährden oder preisgeben wollte, der dem ganzen neuzeitlichen Erkenntnisprojekt dadurch zuwächst, nur solches als legitim gelten zu lassen, was der eigene Verstand als vernünftig anerkennen kann. Mit dieser Diktion hat Kant selbst den Maßstab geliefert, den seine idealistischen Nachfolger schwerlich außer acht lassen konnten, sofern sie sich selbst nicht den Boden unter den Füßen entziehen wollten. Die Spannung freilich, die zwischen den überlieferten Buchstaben und dem besteht, was in ihnen (zumal unzulänglich) ausgedrückt wird, befestigt sich in der Überzeugung, daß der (kritizistische) Geist nur unter Revision seiner (Kantischen) Buchstaben gerettet werden könne. Denn – so Fichte – »nach dem *Geiste* zu erklären ist man wohl genöthigt, wenn es mit der Erklärung nach dem Buchstaben nicht recht fortwill.«<sup>25</sup>

Die Konkurrenz, in der die Systementwürfe im Übergang vom transzendentalen zum spekulativen Idealismus darum streiten, eine immer präzisere Klärung der Voraussetzungen des Erkenntnisprozesses herbeizuführen, wird geradezu von dem metaphysikkritischen Impuls unterhalten, keine Voraussetzung außen vor zu lassen, sie vielmehr allesamt im Rahmen kritischer Selbstrechtfertigung zu virtualisieren und zu definieren. Dieser Impuls zeugt von der Gewißheit, jede äußere Bezugnahme in den Prozeß der Kritik hineinnehmen und auf dem Wege ihrer Revision zu einem *Movens* der eigenen Entfaltung<sup>26</sup> verwandeln zu können. Das treibende Motiv, das hinter einer solchen »Inversion« sich verbirgt, rechnet ganz offenkundig mit der Möglichkeit

der Vernunft stehengebliebenen Freunden der Kritischen Philosophie, den sektirisch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten« (Reinhold (1789), S. 156 Anm.), macht Schule. Sie wird vor allem unter den Tübinger Stiftsfreunden Hegel und Schelling zu einer Art Kampfformel, mit der sie Kant vor einer orthodoxen Vereinnahmung, d. i. einer Lektüre wie der Storr'schen oder Süßkind'schen bewahren wollen. Gegen deren Ansinnen, durch die Hintertür der Postulatenlehre die überkommene theologische Dogmatik – gleichsam unter praktisch verbrämnten Vorzeichen – (wieder) auferstehen zu lassen, machen sie deutlich mit dem »Geist« der praktischen Philosophie Front. (Vgl. Henrich (1986/87), S. 78f.; ferner Sandkaulen-Bock (1990), S. 32f.)

Schelling hält sich zugute, jedenfalls behauptet er von sich, »daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern nur, was er *meiner Einsicht nach* wollen mußte, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte.« (Schelling SW I, S. 375)

<sup>25</sup> Und Fichte fährt fort: »Kant selbst legt (...) keinen grossen Werth auf seinen Buchstaben, und in der Vorrede zur zweiten Aufl. der Kritik der r. Vft. (...) empfiehlt er selbst, seine Schriften nach dem *Zusammenhange* und nach der *Idee im Ganzen*, also nach dem *Geiste und der Absicht*, die einzelne Stellen haben können, zu erklären.« (SW I, S. 479 (Anm.))

<sup>26</sup> Fichte hat diesen für den Systemgedanken der Transzendentalphilosophie schlechthin entscheidenden Punkt, demzufolge es nichts gibt, was sich nicht innerhalb ihrer entfalten ließe, auf die Formel gebracht: »Überhaupt, welches ist denn der Inhalt der Wissenschaftslehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muss in ihr selbst begründet seyn, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus etwas ausser ihr erklärt werden, zu welchem, ausser ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: die Wissenschaftslehre ist transzendentaler Idealismus.« (Fichte SW I, S. 474)

<sup>20</sup> Vgl. Fichte, J. G.: Brief an Reinhold vom 4. Juli 1797. In: Fichte, J. G., Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Gesammt und hg. von Hans Schulz, 2 Bde., 2. vermehrte Aufl., Leipzig 1930, Brief Nr. 291, 1. Bd., S. 562f.

<sup>21</sup> Kant Werke XI, A 481f.

<sup>22</sup> Vgl. Kant Werke VI, A 28

<sup>23</sup> Vgl. Horstmann (1991), S. 49ff.

<sup>24</sup> Die von Reinhold bereits im ersten Buch seines »Versuch(s) einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens« in Umlauf gebrachte Haltung, sich »sowie allen nicht beim Buchstaben der Kritik



einer restlosen Auflösung substratbestimmter Vorgängigkeiten in der Negativität des Denkens selbst.<sup>27</sup> Die innere Dynamik dieser Auflösung tritt sukzessive an der, wie es K.-H. Haag nennt, »Zersetzungsgeschichte des Dings an sich«<sup>28</sup> hervor – einer Geschichte, die in zunehmender Radikalisierung von Fichte, Schelling und Hegel gestaltet wird.

### 3 Das platonische Chorismosmodell und seine idealistische Überwindung

#### 3.1 Erneuerung der Substanzontologie durch Kant

Bekanntermaßen war Kants Begriff des Ding an sich von Anfang an<sup>29</sup> dem Verdacht ausgesetzt, einem jenseits aller Subjektivität liegenden substratum das Wort zu reden. Man mag sich scheuen, an diesen »Gemeinplatz« zu erinnern, doch er gibt – wie sich bereits den idealistischen Selbstinterpretationen entnehmen läßt – die Folie vor, auf der die latente Präsenz des vorkritischen Erbes in der Immanenz der Transzendentalphilosophie zu Bewußtsein kommt. Diese Präsenz führt insofern zu einer aporetischen Situation, als Kant gerade dort, wo er im Begriff ist, sich von der klassischen Substanzontologie zu lösen, sie zugleich auf dem eigenen Boden erneuert. Kants Unvermögen,

<sup>27</sup> Der Vorwurf, ohne dogmatische Restbestände nicht auszukommen, wirkt als Motor einer sich permanent überbietenden Selbstkritik, über die – wie W. Schulz es formuliert – sich die »Tendenz, den Gegenstand immer mehr in seinem Bestimmtheitsein sich erschöpfen zu lassen« (Schulz (1975) S. 55), entwickelt. Daß diese wirkungsgeschichtlich außerordentlich folgenreiche Tendenz nicht auf die Problematik der Konstituiertheit der Dinge und die Auseinandersetzung um die Idee irreduziblen Seins im Idealismus beschränkt ist, sondern bis hin zur philosophischen Grundlegung marxistischer Geschichtsbetrachtung (Lukacs) und Heideggers Metakritik der idealistischen »Demontage« des Dings an sich wirksam ist – dies hat vor allem Haag in ihren wesentlichen Etappen beleuchtet. (Vgl. Haag (1983), S. 190ff.; ferner vgl. Adorno (1970), S. 308ff.)

<sup>28</sup> Haag (1983), S. 192; vgl. W. Schulz (1981), S. 18

<sup>29</sup> Vgl. die von Fichte in der »Zweite(n) Einleitung in die WL« (1797) geführte Debatte »Hat Kant wirklich die Erfahrung, ihrem empirischen Inhalte nach, durch etwas vom Ich Verschiedenes begründet?« (Fichte SW I, S. 480ff.)

Kants Restriktion der Erkenntnis auf das, was »nur« Erscheinung ist, wird – wie sich an den idealistischen Selbstverortungen ablesen läßt – zur Negativfolie, zum »Punkt des Anstoßes, über welchen die Kantsche Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern mußte. Man drängte sie gleich anfangs, entweder dieses Ding an sich auch noch wegzuerwerfen, d. h. sich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen notwendigen Vorstellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß diese verschiedenen Elemente sich schlechterdings nicht zusammen denken lassen. (...) Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die [in Fichte zur Wirkung kommende, L. H.] Einsicht, daß, wenn es eine Erkenntnis der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das Existierende selbst sich a priori einsehen lasse, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen.« (Schelling SW XIII, S. 50f.)

Herr des Problems einer (subjektivitätstheoretischen) Substituierung zu werden, manifestiert sich am augenfälligsten darin, daß er die platonische Chorismos-Theorie in kritizistischem Gewande<sup>30</sup> reetabliert.

Kant selbst intendiert mit der Unterscheidung zwischen dem, wie die Dinge an sich selbst und wie sie als Erscheinungen sind, den Verzicht, sie positiv bestimmen zu können. Die Kritik, die »das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst«<sup>31</sup>, konfrontiert uns vor allem mit »unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst«.<sup>32</sup>

Erscheinungen und Verstandesgesetze haben nach Kant »ganz verschiedene Quellen«<sup>33</sup>, die nicht aufeinander reduziert noch auf ein sie umgreifendes Ganzes hin überschritten werden können. Gerade weil es in seinen Augen zu verhindern gilt, das intelligible Ansichsein der erscheinenden Dinge in ihrer verstandesgesetzlichen Strukturiertheit aufgehen zu lassen, schreibt er die Dichotomie beider Erkenntnisstämme – Sinnlichkeit und Verstand – als unhintergebar fest. Doch daß der Verstand die Bedingungen, unter denen er die Sinnlichkeit begreifen kann, nicht zu Bedingungen der Sinnenwelt selbst erklären, sie nicht verwechseln oder identisch setzen darf, beschränkt die Reichweite seiner Kompetenz entscheidend: Gefordert ist nichts weniger als der Verzicht einer affirmativen Bestimmung der *essentiae rerum*.<sup>34</sup>

#### 3.2 Hegels Kritik des substanzontologischen Rückfalls

Der Stein des Anstoßes liegt aus idealistischer Sicht darin, daß Kant somit den Chorismos zwischen Ding an sich und Erscheinung für unüberbrückbar erklärt.<sup>35</sup> Die Provokation geht davon aus, »hinter« den Erscheinungen ein mit den Weißen unverrückbarer Invarianz versehenes Substrat (*»etwas vom Ich Verschiedenes«*<sup>36</sup>) zu exkludieren, das nicht nur unvollkommen, sondern

<sup>30</sup> Theunissen (1978) spricht hier im genaueren von dem »als Platonismus wirksam gewordene(n) Phaidon Denken« (ebd., S. 322); ferner Iber (1990), S. 62

<sup>31</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B XXVII

<sup>32</sup> Vgl. ebd., B XXIX

<sup>33</sup> Vgl. Kant Werke V, A XIX (Anm.)

<sup>34</sup> Vgl. Haag (1983), S. 68

<sup>35</sup> G. Prauss hat in der gegenwärtigen Kantdeutung den (idealistischen) Vorwurf, die ganze Konstruktion des »Dings an sich« laufe auf eine »Hypostasierung der metaphysischen Hinterwelt« zu, wohl am prononciertesten erneuert. G. P.: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn (1974), S. 23ff.; vgl. ferner A. Schubert, Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Königstein/Ts. (1985), S. 209ff.

<sup>36</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 480

überhaupt nicht zugänglich ist. Da dieses Substrat *von außen* den Spielraum subjektiver Verfügung eingrenzt, mehr aber noch Selbstbeschränkung nur auf dem Boden äußerlichen Beschränktwerdens<sup>37</sup> zu denken erlaubt, zementiert es die Angewiesenheit auf eine immer schon vorhandene, unzugängliche Entität. Es gerät jedoch zunehmend in Konflikt mit der Einsicht, daß die Grenze der Erkenntnis nichts der Erkenntnis gegenüber Fremdes ist, vielmehr sich restlos ihrer Formierung verdankt. Gerade weil Kant die Angewiesenheit auf ein den Verstandesfunktionen nicht zugängliches, pures Ansichsein fest schreibt, hat er keine andere Wahl, als die »Wahrheit als ein absolutes *Jenseits* für das Erkennen«<sup>38</sup> aus dem kategorialen Formzusammenhang des Denkens auszugrenzen.

Hegel vor allem kann nicht verwinden und wird nicht müde, als Rückfall in überkommenen Dogmatismus zu tadeln, daß Kant die Unerkennbarkeit des Dings an sich und die Seite seiner Erkennbarkeit zu Extremen polarisiert und damit in schlecht metaphysischer Manier auseinanderreißt, was »dies-seits« und was »jenseits« dem Erkennen angehört. Beinahe noch gravierender schlägt für Hegel in negativer Weise zu Buche, daß Kant einen aus der aristotelischen Tradition des *hypokeímenon* sich herschreibenden Dingbegriff<sup>39</sup> restituiert, den er »ungeläutert« übernimmt, gerade indem er sich an der Vorstellung eines vorhandenen Substrats orientiert, – eines Substrats, das allen Erscheinungen unwandelbar zugrunde liegen und sich gleichgültig als ihre »intelligible Ursache« in ihnen erhalten soll. Der Kern des Hegelschen Einwands ist genau folgender: ein solches Substrat ist immer schon kategorial bestimmt und formiert, auch und zumal dann, wenn es wie bei Kant als unbekannte Ursache der Erscheinungen auftritt.

Was Kant für unerkenntnisbar ausgibt, desavouiert Hegel als unzulässige Hypostase einer von den eigenen Aktivitäten abstrahierenden Subjektivitätsstruktur<sup>40</sup>. Er nimmt das von Kant als ein ins »Jenseits« Ausgegrenzte in die Immanenz kritischer Vernunft hinein, indem er auf den Akt des Ausgrenzens selbst, in welchem das Denken nicht nur von der Bestimmtheit alles Seienden, sondern von sich als Ganzem<sup>41</sup> absehe, reflektiert. Wie halbherzig Kant das Projekt einer Kritik des »Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller

<sup>37</sup> Vgl. Schulz (1975), S. 29

<sup>38</sup> Vgl. Hegel Werke Bd. 6 (WL II), S. 500

<sup>39</sup> Vgl. Günther (1978), S. 131ff.; ferner Schubert (1985), S. 227f.

<sup>40</sup> »Das Ding-an-sich (...) drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert* wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt – das völlige *Abstraktum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits*; das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usw. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *caput mortuum* selbst nur das *Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere *Identität* seiner selbst sich zum *Gegenstande* macht.« (Hegel Werke Bd. 8, S. 120f. (Enz. § 44))

<sup>41</sup> Vgl. Theunissen (1978), S. 114f.; Kesselring (1981), S. 68ff.

Erkenntnisse«<sup>42</sup> in praxi realisiert, stellt Hegel – durch Radikalisierung des dem Kritisierten selbst immanenten Prinzips – als Inkonsequenz<sup>43</sup> deutlich heraus. Die diesem Prinzip innewohnende Tendenz, sich rigoros dem eigenen Paradigma zu unterwerfen, vollzieht Hegel gerade mit seinem Vorwurf, Kant vernachlässige die korrespondenztheoretischen Implikationen seines Chorisimosmodells, infolgedessen der im Ding an sich anwesende Gedanke prästabiliert Harmonie<sup>44</sup> unanalysiert wirksam bleibe.

Die »heimliche« Präsenz dieses erkenntniskritisch nicht untersuchten Erbes in der Immanenz des transzendentalphilosophischen Geschäfts bekundet sich schon für den Hegel der Schrift »Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie« (1801) darin, daß Kant die ontologische Grundlage der Erscheinungen zu einer zweiten Welt hypostasiiert<sup>45</sup> und damit das tue, was er überwinden möchte. Das Grundtheorem der kritischen Erkenntnistheorie, nur demjenigen Objektivität zukommen zu lassen, welches durch den »Actus der Spontaneität«<sup>46</sup> hervorgebracht ist, setzt Kant der Tendenz, wenn auch nicht der Intention nach selbst außer Kraft, insofern er auf ursprünglich vorhandene Dinge rekurriert. Der Widerspruch<sup>47</sup> zwischen transzendentaler Erzeugung und ursprünglicher Vorhandenheit, welcher als »Riß« durch den Kantischen Dingbegriff gleichsam »mitte« hindurchgeht, wird von Hegel aufgelöst, indem er alle Vorhandenheit wiederum auf ihre subjektive Konstituierung zurückführt. Daß es kritischem Philosophieren nicht freisteht, sich den eigenen Aktivitäten »selbstvergessen« zu überlassen, verschafft sich nach einhelliger idealistischer Überzeugung<sup>48</sup> in der Bewußtlosigkeit über die Genese ihrer Erkenntnisgegenstände Geltung, d. i. in

<sup>42</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., A XII

<sup>43</sup> Für Hegel (1801) ist die ganze Konstruktion des Dings an sich ein Relikt aus vorkritischer Zeit, – ein Lapsus, der höchstens auf das Konto »der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien« gehe, keinesfalls aber »ihrem Prinzip oder Geist« geschuldet (Hegel Werke Bd. 2, S. 10) sei. Die hermeneutische Maxime, einen Autor »besser zu verstehen, als er sich selbst verstand« (Kant, K.d.r.V., B 370), welche Hegel in der Differenzschrift im Blick auf Kant ganz offenbar befolgt, hat im übrigen Kant selbst als ab und an zu praktizierendes Muß für den interpretatorischen Umgang, ob nun »im gemeinen Gespräch« oder in der »Schrift« (ebd.), seinen Lesern anempfohlen.

<sup>44</sup> Vgl. Kant hat sich entschieden dagegen ausgesprochen, durch die Einführung der Leibnizschen prästabilierten Harmonie die Einheit von Erkennen und Sein zu garantieren. Eine solche Identität sei einzig und allein einem göttlichen Intellekt eigen. Kants Brief an M. Herz vom 26.5.1789 XI, S. 52; Günther (1978), S. 131; ferner Schubert (1985), S. 214f., 223; Baum (1986), S. 156

<sup>45</sup> Vgl. Hegel Werke Bd. 2, S. 9f.

<sup>46</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 130ff.

<sup>47</sup> Vgl. Haag (1983), S. 157

<sup>48</sup> Mit einer die ganze Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ansichsein hinter sich lassenden Diktion verlangt Schelling: »Es ist nicht etwa, darum zu thun, zu beweisen, daß wahr sey, was er [der Verstand, L. H.] für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. (...) Zu diesem Behuf ist es notwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unserer geistigen Tätigkeit aufgeschlossen, (...), sondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, daß, was bloß in unserem Anschauen Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektirt wird.« (Schelling SW III, S. 352)

der Annahme, es handle sich bei ihnen um subjektunabhängige, für sich bestehende Substrate. Wie Hegel kritisch vermerkt, habe Kant mit seiner »Ding an sich-Hypothese« diese Annahme ontologisch unterbaut, ja in Wahrheit sitze er einer projektiven Verselbständigung eines vorhandenen Dinges auf.

Es ist nun aber keineswegs so, als ob Kant dem Vorwurf eines Rückfalls in vorkritischen Dogmatismus<sup>49</sup> nichts entgegenzusetzen hätte und nicht bestrebt wäre, ihm den Wind aus den Segeln zu nehmen. Vorhandenheits-ontologischen Assoziationen versucht er alleine schon insofern einen Riegel vorzuschieben, als er die Hypothese des Ding an sich zu einer notwendigen Implikation des Erscheinungsbegriffs depotenziert, wobei er alles daransetzt, diese Implikation nicht zu mehr als zu einem bloß problematisch zu unterstellenden Noumenon werden zu lassen: »Es folgt (...) natürlicher Weise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist.«<sup>50</sup>

Dieses »etwas«, welches als notwendig angenommen werden muß (immer dann nämlich, wenn die Sinne affiziert werden, muß es etwas geben, das sie affiziert), bestimmt Kant als eine von aller möglichen Erfahrung unabhängige, intelligible Ursache, die den Erscheinungen<sup>51</sup> zugrunde liegen müsse.<sup>52</sup> So sehr er sich auch darum bemüht, die Vorhandenheit eines solchen »etwas«

Ähnlich Fichte, der hinsichtlich seiner Anspruchshaltung dem philosophischen Mitstreiter Schelling hier in nichts nachsteht: »Aber im gemeinen Bewußtseyn erscheint es uns, als ein Ding, daß außer uns unabhängig von uns vorhanden ist. Hier darf man nicht bloß sagen, dies ist Täuschung, sondern es muß erklärt werden, woher es komme, daß wir etwas, was unser Produkt ist, ansehen als etwas, was nicht unser Produkt ist, und es ausdrücklich so charakterisieren.« (Fichte, Nachgelassene Schriften, a.a.O., (1937), S. 47)

<sup>49</sup> Dieser Vorwurf ist nicht auf Kant beschränkt, sondern wird in seiner Nachfolge in ständig radikaler und sublimierender Form von Hand zu Hand gereicht. Adorno wertet die ihm innewohnende Tendenz zur Radikalisierung als Signum für »einen Prozeß der permanenten fortschreitenden Aufklärung«, resp. der »Selbstreflexion von Aufklärung«: »Kant, der den Begriff des Dogmatischen nun auf die Rationalisten übertragen hat, ist in einem gewissen Sinne schon seinen unmittelbarsten Nachfolgern, etwa Fichte, selber wieder dogmatisch gewesen, (...). Man könnte in diesem Sinn überhaupt die gesamte Geschichte der Philosophie als einen Versuch, als einen immer mehr fortschreitenden, aber zugleich in gewissem Sinn auch immer wieder vergeblichen und scheiternden Versuch betrachten, ihrer dogmatischen Elemente sich zu entäußern; wenn man die Geschichte der Philosophie insgesamt als einen Prozeß der permanenten fortschreitenden Aufklärung oder wenigstens der Selbstreflexion von Aufklärung auffaßt, dann wäre sozusagen der Gegenpol dazu dieses dogmatische Element.« (Adorno (1973), S. 46)

<sup>50</sup> Kant, K.d.r.V., A 251

<sup>51</sup> Wenn das nicht der Fall wäre, so »würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.« (Kant, K.d.r.V., B XXVI)

<sup>52</sup> Cassirer hat den Gedanken der Fremdurprünglichkeit der Erscheinungswelt in Beziehung zum Erkennen gedeutet, dessen »Funktion je nach dem Standpunkt, den das Wissen (...) selbst erreicht hat, in verschiedenem Lichte erscheinen« könne: »So kann er (der Begriff des Ding an sich, L. H.) zunächst als Korrelat für die »Passivität« der Sinnlichkeit auftreten, um sodann zum Gegenbild der objektivierenden Funktion des reinen Verstandesbegriffs und schließlich zum Schema des regulativen Prinzips der Vernunft zu werden.« (E. C. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Darmstadt (1974), S. 759)

auf ein residuales Minimum zurückzudrängen, indem er von einem bloß problematisch anzunehmenden Noumenon redet, über das sich nicht sagen lasse, »ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei«<sup>53</sup>, – in der Optik seines idealistischen Kritikers Hegel schrumpft dieses durch Mehrdeutigkeiten<sup>54</sup> geradezu schillernde »Etwas« auf die Selbstwidersprüchlichkeit eines Dings zusammen, welches sich als immer schon von dem verursacht erweist, das es allererst verursachen soll.

Hegel schreibt: »Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden und das rein spekulative Prinzip aus dem Übrigen herausgehoben wurde, was der rasonierenden Reflexion angehörte (...). Daß die Dinge an sich (wodurch nichts als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist) wieder hypostasiert und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, gesetzt, – (...) worden sind, (...), – diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Prinzip oder Geist.«<sup>55</sup>

### 3.3 Schellings Demontage des »Ding an sich«

Schelling hat die Aporie von transzendentaler Erzeugung und ursprünglicher Vorhandenheit unverblümt als »offenen Widerspruch« gebrandmarkt. Er stellt in provozierender Form unter Anklage, daß eine solche »vor und außer dem Erkenntnisvermögen« anzusiedelnde intelligible Ursache der Phänomene nicht hält, was sie verspricht, denn bei genauerem Hinsehen (»hinten-nach«) entpuppt sie sich als immer schon vom Formzusammenhang des Denkens übergriffen und kategorial bestimmt.<sup>56</sup> »Hier ist also ein offener Widerspruch; denn einerseits soll jenes Unbekannte, X, der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß; weil es erst deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererseits können wir doch nicht umhin, diesem Unbekannten ein Verhältniß zum Erkenntnisvermögen zu geben, es z. B. als Ursache des Sinneneindrucks zu bestimmen.«<sup>57</sup> Insofern sind wir »wollend oder nicht« genötigt, das zu tun, was gerade vermieden werden sollte, nämlich »den Begriff der Ursache an(zu)wenden« (ebd.).

<sup>53</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 345

<sup>54</sup> Kants »Changieren« im Gebrauch des Terminus Ding an sich führt Adorno im wesentlichen auf zwei Bedeutungen zurück: die »unbekannte Ursache unserer Erscheinungen« und das »Gesetz (...), nach dem unsere Erscheinungen immanently im Sinne ihrer Konstituiertheit durch Subjektivität miteinander zusammenhängen.« (Adorno (1974) S. 57; hierzu auch Prauss (1974) S. 36ff.; Schubert (1985) S. 209ff.)

<sup>55</sup> Hegel Werke Bd. 2, S. 9f.

<sup>56</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 49ff.

<sup>57</sup> Ebd., S. 49

Schelling betreibt die Demontage des Ding an sich in dem Bewußtsein, es mit einer Art »letzten Bastion« überkommener Metaphysik<sup>58</sup> zu tun zu haben. Die Strategie dieser Demontage folgt der Kantischen Diktion, mittels verschärfter Selbstreflexion auf das eigene Erkenntnisvermögen sich Transparenz über sein jeweiliges Tun zu verschaffen. Sie geht einher mit der Thematisierung der Aktivitäten, in denen diese Selbstreflexion angestrebt und praktiziert wird. Sie wird vor allem bestimmt von der Überzeugung, daß der Schlüssel zur Dechiffrierung des Scheins bloßen Ansichseins einzig und allein »in uns«<sup>59</sup>, im »innere(n) Triebwerk unserer geistigen Tätigkeit«<sup>60</sup> aufzufinden ist.

Schelling wertet von Beginn an die Vorstellung einer *natura naturata*, die nur als gegeben, nicht aber als gemacht erscheint, als Ausdruck eines Denkens, das den Vollzug seines Objektivierens nur post actum als Objektiviertes<sup>61</sup> erfaßt. Die Evidenz subjektunabhängigen Ansichseins, die Kant selbst mit seiner »Ding an sich-Hypothese« zementiert, dechiffriert das Jenen-

<sup>58</sup> Obzwar Schelling – aus der Warte des Identitätssystems – moniert, Kant habe den intelligiblen Grund der sinnlichen Erfahrung »auf ewig von aller Erkenntnis ausgeschlossen«, so schlägt dieser Chorismos jedoch – wie sich einer im ersten Band von Plitt (1869) abgedruckten Textstelle entnehmen läßt – zugleich in das gerade Gegenteil um, nämlich die »Idee eines durch keinen Gegensatz beschränkten, nicht mehr weder sinnlichen noch übersinnlichen, eines wahrhaft unendlichen Erkennens« (s. u.). Dort sagt Schelling über Kant folgendes: »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 Erkenntniß 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 Erkenntniß ausgeschlossen war (...); (...) durch den entschieden 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 Übersinnlichen 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.« (Vgl. Plitt. Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bd. Leipzig 1869/1870. Hier: 1. Bd. (1775–1803), S. 150f.)

<sup>59</sup> Schelling SW III, S. 349

<sup>60</sup> Vgl. ebd., S. 352

<sup>61</sup> »Die *Natur* als bloßes *Produkt* (*natura naturata*) nennen wir *Natur* als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die *Natur* als *Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur* als *Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie).« (Schelling SW III, S. 284)

Die von Spinoza terminologisch übernommene Unterscheidung von *natura naturans* (*Natur* als Subjekt, als reine Produktivität) und als *natura naturata* (*Natur* als Objekt, geronnene, stillgestellte Produktivität) spielt in den naturphilosophischen Entwürfen Schellings, zumal denen, die auf der Ebene der Transzendentalphilosophie anzusiedeln sind, eine Schlüsselrolle (vgl. Schelling SW IV, S. 91). Sie fungiert als eine Art Grundmuster, das erlaubt, eine (dynamische) Hervorbringung zu denken, die immer zugleich auch eine Selbsthervorbringung beschreibt. »Das Dynamische ist für die Physik eben das, was das Transcendentale für die Philosophie ist, und dynamisch erklären heißt in der Physik eben das, was transcendental erklären in der Philosophie heißt. (...) Alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subjekt der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist.« (Schelling SW IV, S. 75)

ser »System (...)« (1800) als geronnenes Produkt einer Genesis<sup>62</sup>, die es erlaubt, »in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die *innere* Beschränktheit unserer *eigenen* freien Thätigkeit«<sup>63</sup> zu erblicken. Sowohl mit Blick auf Kants Ding an sich, aber auch auf Fichtes Konstruktion des Nicht-Ich<sup>64</sup> hält Schelling dem »System (...)« zugute, zeigen zu können, wie »die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen (...) aus dem reinen Selbstbewußtseyn sich entwickelt (...)« und dabei »ohne irgend eine äußere (!) Affektion«<sup>65</sup> auskommt.

Die Option, alles, was ist, auf seine generierenden Bedingungen zurückzuführen, avanciert indes unter der Programmformel einer »Genetisierung«<sup>66</sup> zur bestimmenden Maxime idealistischer Erkenntniskritik. Es ist in erster Linie Schelling, der in einer Fichte überbietenden Radikalität einklagt, alles vermeintlich Fremdgegebene verdanke sich einer im Resultat stillgestellten Genesis, mithin von vornherein subjektiver Sedimentierung. Diese Seite des Projektes, über welche sich die metaphysikkritische »Läuterung« substratbestimmten Denkens vollzieht, steht im Mittelpunkt jener an der Wende zum 19. Jahrhundert geführten Kontroverse, die Fichte und Schelling zu den philosophischen Kontrahenten werden ließ, die sie schließlich wurden.

<sup>62</sup> »Die transzendente 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 Welt.« (Schelling SW I, S. 403)

<sup>63</sup> Schelling SW III, S. 379 (Herv. d. V., L. H.)

<sup>64</sup> Fichte, dessen Konstruktion des Nicht-Ich ebenfalls in dem Ruf stand, ohne ein hypostasiertes Jenseits nicht auszukommen, beeilt sich nicht umsonst, die dogmatische von der (eigenen) kritischen Version des Dingbegriffs abzuheben: »Im kritischen Systeme ist das Ding, das im Ich Gesetzte; im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist: der Kritizismus ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatismus *transzendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht.« (Fichte SW I, S. 120)

Fichtes Bemühen, die Annahme des Nicht-Ich auf einen »Anstoß« zu reduzieren, sie von allem freizuhalten, was sie auch nur in die Nähe substratbestimmter Seiendheit bringt, ist geradezu mit den Händen greifbar, zumal dort, wo es offensichtlich ist, daß er bewußt bei paradoxalen Formulierungen Zuflucht nimmt: »Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt seyn muss (...); das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloss in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existirt haben.« (Fichte SW I, S. 279) Infolgedessen ist das »Ding an sich« in der Wissenschaftslehre »nirgends und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will. Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich *im* Ding, das doch *nicht im* Ich seyn soll.« (ebd., S. 283)

<sup>65</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 378

<sup>66</sup> Vgl. K. Gloy (1981), S. 91

## II Schellings Frühphilosophie

### 1 Schellings Fichte-Kritik

#### 1.1 Kritik der Fichteschen Aneignungslogik

In den Münchener Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« (1827) findet sich eine bemerkenswerte Selbsteinschätzung, in der Schelling seine Frühphilosophie als »Versuch« wertet, »(...) den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur *durch* das Ich und *für* das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey.«<sup>67</sup>

Schelling umschreibt in dieser rückblickenden Selbstdarstellung die Position, die er ausgehend von seinen naturphilosophischen Schriften aus den späten 90er Jahren<sup>68</sup> im »System des Transzendentalen Idealismus« (1800) erstmals gegen Fichte bezogen und in der Folgezeit auch nicht mehr verlassen hat. Sie bildet die Basis seiner in den Jahren zwischen 1800 und 1801 manifest werdenden Abkehr von Fichte, die an der unterschiedlichen Bestimmung des Verhältnisses der Naturphilosophie zum ganzen transzendentalphilosophischen Systemaufriß greifbar wird.<sup>69</sup> Seinem Selbstverständnis nach beinhaltet

<sup>67</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 95

<sup>68</sup> Den Übergang zur Naturphilosophie vollzieht Schelling erstmals in den »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« (1797), in welchen sich die ersten Schritte einer Emanzipation der Naturphilosophie von der Transzendentalphilosophie finden, einer Emanzipation, die in aller Entschiedenheit in der Schrift »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen« (1801) hinterlegt ist.

In der »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« von 1799 bezeichnet Schelling jene bereits als eine »ganz eigne, von jeder andern ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaft.« (Schelling SW III, S. 280) Das Nebeneinander beider Systemteile, welches für die naturphilosophischen Schriften vor 1800 typisch ist, wird erst im »System (...)« (1800) – zumindest programmatisch – auf ein beide umgreifendes Prinzip zurückgeführt. Vgl. J. P. Lawrence (1989), S. 42ff.

<sup>69</sup> Schellings unentschlossenes Hin und Her zwischen der Etablierung der Naturphilosophie als einer eigenständigen Wissenschaft und der gegenläufigen Tendenz, sie bloß als entgegengesetzten Teil zur Transzendentalphilosophie zu denken, ist bestimmend für seine Schriften, die vor dem Einsatz der Identitätsphilosophie liegen. Er selbst konzediert in seinem Brief vom 19. Nov. 1800 an Fichte: »Jetzt aber, wie

die kritische Wende gegen die »Annihilation«<sup>70</sup> der Natur durch seinen philosophischen Mitstreiter jedoch keine pauschale Absage an das vom Prinzip der Subjektivität getragene Programm, sondern zielt umgekehrt auf dessen radikalisierte Überbietung. Letztere geht mit dem Anspruch einher, jenen dogmatischen Rest, die »Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, (...) in das Ich selbst« zu verlegen, so daß »(...) der Proceß ein völlig immanenter (wurde), in welchem das Ich nur mit sich selbst, (...),« beschäftigt war.<sup>71</sup>

Zu einem solchen Prozeß soll nach Schelling kein »Außerhalb« mehr möglich sein. Die Angewiesenheit auf schon Vorhandenes widerspricht dessen Systemanspruch in fundamentaler Weise. Denn gerade im totalen Verzicht auf jedwedes »Außerhalb« begründet er die ontologische Umdeutung des Selbstbewußtseins zu dem systemtragenden Prinzip. Schelling – so kann man vorausschickend sagen – geht die von Fichte eingeleitete Demontage des Ding an sich nicht weit genug. Dieser tradierte – so der Kern des Einwands – in seinem Eingeständnis, die Erscheinungswelt lasse sich nicht restlos aus der Sphäre der Subjektivität deduzieren<sup>72</sup>, die von Kant übernommene Unterscheidung von phänomenaler und noumenaler Realität, derzufolge wir die Welt in ihrem wahren An-sich nicht zu erkennen vermögen. Zwar schrumpfe dieser Chorisos in der Konstruktion des »Anstoßes« auf ein residuales Minimum zusammen, doch dieses »Minimum« ist Schelling Anlaß genug für eine vernichtende Kritik: Fichte halte an der unaufhebbaren Vorhandenheit der Natur nicht nur als der Grenze menschlicher Vernunft fest, sondern ihre

Sie wohl sehen, betrachte ich Natur- und Transscendentalphilosophie nicht mehr als entgegengesetzte Wissenschaften, sondern nur als entgegengesetzte Theile eines und desselben Ganzen, nämlich des Systems der Philosophie, die sich ebenso entgegengesetzt sind, wie bisher theoretische und praktische Philosophie.« Brief Schellings an Fichte (19.11.1800), hrsg. Schulz, S. 109f.

B. Sandkaulen-Bock (1990) hat das Schwanken Schellings in dieser Sache vorzüglich kommentiert, vgl. S. 146ff.

<sup>70</sup> Zum Begriff der »Annihilation« der Natur durch Fichte, vgl. Schellings Brief an Fichte vom 3. Okt. 1801. In: Fichte – Schelling. Briefwechsel. Hrsg. W. Schulz. Frkf. 1968, S. 139.

Schellings Kritik an Fichtes Naturphilosophie ist in der Forschung so häufig diskutiert worden, daß ich es hier bei einem Zitat belassen kann: »Allein es ist«, kritisiert Schelling, »als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte. Die Natur ist ihm in dem abstrakten, eine bloße Schranke bezeichnenden Begriff des Nicht-Ich, des völlig leeren Objekts, an dem gar nichts wahrzunehmen ist, als daß es eben dem Subjekt entgegengesetzt ist, – die ganze Natur ist ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckt, nicht für nöthig hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre.« (Schelling SW X, S. 90f.)

Zu Schellings Kritik an Fichtes Naturbegriff, vgl. R. Lauth (1975), S. 58ff.; (1985), S. 211ff.; B. Braun (1983), S. 29ff.; M. Frank (1985), S. 104ff.; J. P. Lawrence (1989), S. 42ff.; B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 93ff.

<sup>71</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 97.

<sup>72</sup> In der GWL (1794) ist die Setzung des absoluten Ich (§ 1) nur durch Einschränkung seiner Absolutheit ermöglicht: Entfällt die Schranke des absoluten Ich zu dem Nicht-Ich (§ 2), so entfällt in eins damit das Ich selbst.

Fremdursprünglichkeit gerade zu nichts weniger denn einer notwendigen Bedingung menschlicher Freiheitserfahrung.<sup>73</sup>

Schelling ist zunächst sehr viel »fichtescher« als Fichte<sup>74</sup> selbst, wenn er die Autonomie menschlicher Freiheit nicht der Botmäßigkeit einer Aneignungslogik ausliefert, über welche in der GWL gerade die menschliche Freiheit sich realisieren soll. Erinnert sei hier an den wohl prominentesten Satz, der für die Konzeption praktischen »Strebens« einsteht: »Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.«<sup>75</sup>

Dieses »Soll« enthüllt sich als Imperativ, den Horizont menschlicher Verfügungsgewalt fortwährend zu erweitern und jedes nur erdenkliche Objekt in ein Resultat eigener Erkenntnisleistung zu verwandeln. Dieser Prozeß ist unabschließbar, insofern die »Aneignung des Nicht-Ich nur den Blick freigibt auf ein neues bzw. ursprünglicheres Vorgegebenes, das den neuen Entwurf trägt.«<sup>76</sup> Dieser Prozeß kann sich evidentenmaßen nur dann erhalten, wenn die Natur als »Raum« für praktische Zwecksetzungen sich nicht aufheben läßt.

Das Konzept einer ständigen Überschreitung alles Seienden lebt mithin von einer Voraussetzung, die zugleich auf ein Minimum zurückzudrängen ist. Die Forderung, alles Vorgegebene ständig zu überschreiten und sich adäquater anzueignen, zehrt von einem unverfügbaren »Rest«, der sich stets aufs neue dem Zugriff menschlichen Handelns entzieht. Doch die Vorhandenheit dieses »Restes« kollidiert mit dem Anspruch, daß »alles nur durch das Ich und für das Ich« sei. Dieser Anspruch erstreckt sich offensichtlich nicht auf jedes nur mögliche Objekt, sondern macht vor dem Faktum des Nicht-Ich Halt.

Der Entwurf einer ständigen Überschreitung alles Seienden bleibt in konstitutiver Weise von dem abhängig, was er zu überwinden vorgibt. Gerade das ihm eingezeichnete »Muß« stets neuen Überschreitens besiegelt die Angewiesenheit auf die Natur als das unerschöpfliche Reservoir menschlicher Zwecksetzungen. Schelling geht darauf, eine solche vorhandenheitsontologische Annahme nicht nur stetig zu verringern, sondern gänzlich zu destruieren. Denn die Fichtesche Forderung, durch permanente Erweiterung des Spielraums subjektiver Verfügung alles, was sich menschlicher Freiheit entzieht,

<sup>73</sup> »Jener Satz: Alles ist nur durch das Ich und für das Ich, schmeichelt daher anfänglich zwar dem menschlichen Selbstgefühl und scheint dem innern Menschen die letzte Unabhängigkeit von allem Aeußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas Thrasonisches oder Großsprecherisches, solange nicht gezeigt ist, wie, auf welche Weise dieß alles, was wir als existierend anerkennen müssen, durch das Ich und für das Ich ist.« (Schelling SW X, S. 92)

<sup>74</sup> Vgl. hierzu Schellings Selbstdarstellung in der 22. Vorlesung, die er im WS 1832/33 in München gehalten hat. In: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 174ff., vor allem S. 182.

<sup>75</sup> Fichte SW I, S. 467.

<sup>76</sup> Vgl. Habermas (1954), S. 306.



auf ein Minimum zurückzudrängen, liefert diese dem Bestimmungszwang aus, noch nicht angeeignete in angeeignete Natur zu verwandeln.

## 1.2 Ontologische Erweiterung des Subjektivitätsbegriffes

Es ist bekannt, daß Schelling zeitlebens gegen das Fichtesche Ansinnen, die Natur zu einer bloß zu überwindenden Schranke menschlicher Freiheit herabzustufen, polemisierte. Doch die provokative Stoßkraft seiner Kritik wird nur verständlich, wenn man zugleich den veränderten Klang mithört, den der Begriff der Subjektivität bei ihm gewinnt. Schelling stellt sich zunächst ganz bewußt auf den Boden der kritizistischen Prämisse, nach der »alles nur durch das Ich und für das Ich« ist; allein auf ihrer Basis sei die Intention einer »Aus-söhnung des Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit« (s. o.) ins Werk zu setzen. Doch die alles entscheidende Differenz zu Fichte liegt von Beginn an darin, daß Schelling in diesem Grundtheorem zugleich die Möglichkeit einer systematischen Explikation des Selbstbewußtseins entdeckt, welches über das Ich als endliches hinausgeht.

Schellings These zufolge läßt dieses Theorem sich überhaupt nur sichern, wenn Fichtes Begriff des Ich als der obersten Ermöglichungsbedingung von Erkenntnis in Richtung auf ein ontologisches Strukturprinzip hin überschritten werde, das Natur und Geschichte gleichermaßen in sich begreife. Fichte hat »zuerst die Freiheit in ihr Recht eingesetzt. Dass er diese Lehre auf das menschliche Ich beschränkte, dies war seine individuelle Schranke. Denkt man sich diese hinweg, so hat er schon verkündet, dass alles durch Freiheit sei.«<sup>77</sup> Schelling intendiert ein Wirklichkeitsverständnis, das in allem die Signatur der Freiheit tragen soll.<sup>78</sup> Die Universalisierung der Freiheit, ihre Ausdehnung auf die Subjekt- wie auf die Objektseite wird bereits in seiner ontologischen Umdeutung des Subjektivitätsbegriffs greifbar. Doch mit diesem Fichte überbietenden Schritt kommt zugleich die eigentümliche Spannung zum Vorschein, welche Schelling in den Subjektivitätsbegriff dadurch einträgt, daß er den epistemischen Status des Selbst und seinen ontologischen, prinzipialen Anspruch in eine Figur zusammenzieht. Die letztlich nicht

zu transzendierende Bewußtseinsimmanenz des Selbst wird hier zur epistemischen Basis für einen Prozeß, nach dessen Maßgabe dieses seine Entstehungsbedingungen als Resultate des eigenen Werdens setzt.<sup>79</sup>

In der Freiheitsschrift (1809) bringt Schelling die »Erweiterung«<sup>80</sup> des Subjektivitätsbegriffs auf die prägnante Formel: »(...) daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen«, womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende) Idealismus Fichtes bestehen kann; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß »nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey.«<sup>81</sup>

Die ontologische Valenz dieses obersten Prinzips<sup>82</sup> bricht zunächst mit einem in der Immanenz des Bewußtseins verbleibenden Interpretationsmo-

<sup>79</sup> Den »Weg«, den er einschlug, um »ins Objektive zu kommen«, hat Schelling rückblickend als einen solchen charakterisiert, auf dem dem »bewussten Ich eine Vergangenheit zugrunde gelegt wurde, (...). Diese Vergangenheit war nicht als eine wirkliche gemeint, sondern der Sinn war, dass das Bewusstsein diese Momente als Momente seiner selbst voraussetzen musste. Damit war im Grunde alles erreicht, was Fichte wollen konnte. Die unorganischen Naturen sind (danach) noch nicht die erreichten Stufen des menschlichen Bewusstseins, aber sie sind Momente, auf denen das menschliche Bewusstsein beruht.« (Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 182)

<sup>80</sup> Die Abgrenzung zu Fichte beschreibt Schelling in der Einleitung zum »System des Transzendentalen Idealismus« (1800) selbst als eine solche »Erweiterung«: »Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transcendentalen 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, (...)« (SW III, S. 330). D. Jähniß führt dieses Programm, welches auf eine Ontologie von Natur und Geschichte aus einem Prinzip zielt, auf eine »zweifache Erweiterung« des Subjektivitätsbegriffs zurück, die sich einerseits an »der subjektiven Konzeption der Natur als eines sich selbst hervorbringenden Prozesses« festmache, andererseits »der objektiven Konzeption des Selbstbewußtseins als eines den Menschen übergreifenden Weltprozesses« zugrunde liege. Ausgangspunkt dieser Erweiterung ist die unmittelbare Selbstgewißheit des »Ich bins«, wie sie Fichte von allem Nicht-Ich abgrenzt. Vgl. D. Jähniß, (1966), S. 49; siehe ferner M. Frank (1985), S. 104ff.; B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 102ff.

<sup>81</sup> Schelling SW VII, S. 351

<sup>82</sup> Dieses findet sich keineswegs nur in den Schriften, die man gemeinhin zur Frühphilosophie zählt. In den Erlanger Vorlesungen (1821) bestimmt Schelling als »höchste(s) Gesetz des Universums«: »es soll nichts andres sein als ewige Freiheit. Jedes soll, was es ist, mit Freiheit sein. Was etwas ist, soll es nicht blindlings, sondern mit seinem Willen sein; (...)« (Schelling, Initia, a.a.O., S. 106). Und in der Freiheitsschrift (1809) heißt es: »Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. (...) Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen 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 korrelate 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.« (Schelling SW VII, S. 352)

<sup>77</sup> Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 182

<sup>78</sup> W. E. Ehrhardt (1984) hat wiederholt darauf insistiert, Schellings gesamte Philosophie als eine Einheit zu betrachten, nämlich als den Versuch, »die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Darstellung zu bringen« (ebd., S. 339). Dieser im Anschluß an B. Loer (1974) formulierten Position, nach der »Schellings Philosophie mit Recht als Kontinuum anzusehen sei« (ebd., S. 146), liegt die Einsicht zugrunde, daß das Verhältnis »von Freiheit und Natur« von den frühesten Schriften an »entscheidend für den Aufbau der Strukturtheorie des Absoluten« (ebd., S. 153) geblieben ist. Diese stets gleichbleibende Fragestellung spreche für eine Kontinuität in den Phasen seiner philosophischen Entwicklung.

dell. Doch spricht Schelling von diesem Prinzip als einem solchen, das am Paradigma eines zugrundeliegenden Ich gewonnen ist, obgleich es dieses zugleich übersteigt. Denn das menschliche Ich soll gerade in seinem theoretischen und praktischen Weltbezug sich von diesem her allererst erfassen lassen. Im theoretischen Weltbezug findet das Ich seine Vorstellungen durch die Objekte als notwendig bestimmt, im praktischen hingegen schreibt es sich zu, diese allererst zu setzen. Schelling kritisiert an Fichte vor allem, er habe unter Hinweis auf den Primat praktischen Setzens diese Differenz »gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten«<sup>83</sup> versucht, statt sich um eine wirkliche Vermittlung zwischen dem sich abhängig erfahrenden (theoretischen) Ich und dem sich ermächtigenden (praktischen) Ich zu bemühen.

Die von Schelling in Aussicht gestellte »Aussöhnung des Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit«<sup>84</sup> ist in Wahrheit eine Aussöhnung, welche der Erfahrung realgeschichtlicher Subjektivität Rechnung trägt, die nämlich durchaus von Voraussetzungen dependiert, über die sie nicht verfügen kann und deren Geschichte gerade nicht in jedem Augenblick völlig neu beginnt, so als ob sie sich an einem wie auch immer zu denkenden Nullpunkt befände. »Die Meinung dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, daß das Ich die Dinge außer sich *frei* und *mit Wollen* setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhänge. Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken – wenn auch nicht von

<sup>83</sup> Was Fichte »gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht«, ist nach Schelling nichts Geringeres als die Frage nach dem konstitutiven Zusammenhang von realgeschichtlicher und absoluter Subjektivität. (Schelling SW X, S. 93) Daß das »wirkliche oder empirische Bewußtsein« sich eine »Außenwelt« voraussetzen muß, ohne die es sich nicht als das, was es ist, bestimmen kann, habe Fichte mit dem unaufgebbaren, gleichwohl abstrakten Hinweis, »alles (sei) nur *durch* das Ich und *für* das Ich« (ebd., S. 92), vom Tisch gefegt, statt nach einer wirklichen Vermittlung zwischen dem sich als abhängig erfahrenden empirischen Ich und dem autopoietisch zur causa sui sich ermächtigenden absoluten Ich überhaupt Ausschau zu halten. Zugespißt formuliert lautet der Kern des Schellingschen Einwands – wie er sich der Selbstverortung in den »Münchener Vorlesungen« entnehmen läßt –, Fichte habe genau das Problem wegretuschiert, welches zum Ausgangspunkt einer »genetischen« Erklärung des Selbstbewußtseins werden sollte. »Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, mußte ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe. Hier 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, also daß auf keinen Fall das *schon bewußte* Ich die Welt produciren kann. (...) Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transcendente Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transcendente Geschichte des Ichs führte.« (Schelling SW X, S. 93f.)

<sup>84</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 95

einem Ding an sich, wie es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, (...).«<sup>85</sup>

Gegen Fichtes ständige Grenzverwischungen macht Schelling gerade die alltägliche Erfahrung von einem »wirklichen oder empirischen Bewußtseyn« stark, das sich der »Außenwelt (...) nicht als einer von ihm selbst producirt, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seyenden bewußt seyn kann.«<sup>86</sup> Das empirische Ich, das die Abhängigkeit von einer »zugleich mit ihm da seyenden« Außenwelt nicht zu überschreiten vermag, dem es zutiefst widerstrebt, sich selbst zum Urheber alles möglichen und wirklichen Seienden zu ermächtigen, erfährt am Nicht-Ich nach Schelling keine unüberwindliche Schranke, sondern findet in ihm gerade seine ermöglichende Voraussetzung.

Die Frage, die Schelling mit dem naturphilosophischen, also dem theoretischen Teil, mit welchem das »System (...)« (1800) anhebt, zu beantworten sucht, ist mithin die, wie wir selbst<sup>87</sup> dahin gelangen, eine Perspektive einzunehmen, die es erlaubt, »in der objektiven Welt nichts ausser uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit«<sup>88</sup> zu erblicken. Die Antwort darauf entfaltet Schelling als Naturgeschichte, die er zugleich als Geschichte der Selbsterkenntnis von Subjektivität profiliert.

### 1.3 Naturphilosophische Genetisierung des Fichteschen Nicht-Ich

Dem »Grundvorurtheil, (...), daß es Dinge außer uns gebe«<sup>89</sup> – so der zentrale Vorwurf des frühen Schelling –, sei Fichte nicht Herr geworden. Zwar versichere dieser, Objektivität sei nicht nur nicht ohne, sondern gerade durch die sie konstituierende Subjektivität ermöglicht. Doch eine solche Versicherung bleibt in Schellings Augen solange eine Leerformel, bis nicht das »Wie« dieser Ermöglichung transparent gemacht ist.<sup>90</sup> »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 usw.) durch das Ich gesetzt sey, unbeantwortet. Es läßt sich auch dem hartnäckigsten Dogmatiker demonstrieren, daß die Welt doch nur in Vor-

<sup>85</sup> Ebd., S. 92f.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S. 93

<sup>87</sup> »Die eigentliche Aufgabe der Transcendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder kann *sich selbst* als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten.« (Schelling SW III, S. 483)

<sup>88</sup> Vgl. ebd., S. 379

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S. 343

<sup>90</sup> Vgl. D. Jähnig (1966), S. 49ff.



stellungen 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 Selbstbewußtseyn sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nöthig finde, (...)»<sup>91</sup>

Man darf in diesem Zitat ziemlich genau den Punkt angezeigt sehen, den Schelling kritisch gegen Fichte gewendet sehen will: Weil dieser die Frage, »wie denn das ganze System des Wissens (...) durch das Ich gesetzt sey«, nicht geklärt habe, bleibe sein »Beweis, daß alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse«<sup>92</sup>, unbefriedigend. Schellings Fingerzeig auf dieses »Wie«, den »Mechanismus« kognitiver Prozesse, zielt auf eine »genetische«<sup>93</sup> Ausrichtung des Fichteschen Beweisgangs. Er geht hier auf Fichtes Lehre von der unbewußt produzierenden Einbildungskraft zurück, die Schelling jedoch zu einer Theorie von Stufen unbewußt vollzogener Handlungen des Ich ausbaut. Ihnen sollen wiederum entsprechende Stadien in der Natur korrespondieren.<sup>94</sup>

Kennzeichnend für diese Korrespondenz ist indes, daß sie von der Struktur des absoluten Ich einbehalten bleibt. Letztere expliziert Schelling von Beginn an als einen Prozeß, zu dem es kein »Außerhalb«, mithin nichts gibt, was sich nicht seiner Formierung verdanke. Dezidiert als Fichte verabschiedet er die Vorstellung vom Ich als der formalen Bedingung für die Einheit des Wissens, indem er dem Ich den Status eines ontologischen Prinzips zuspricht: aus der Weise der Selbstobjektivierung des absoluten Ich soll die Wirklichkeitskonstitution überhaupt verstanden werden. Die Reichweite des Anspruchs erstreckt sich über das endliche Ich hinaus auf ein übergeordnetes Ganzes, das sowohl Natur wie Bewußtsein abdecken und umgreifen soll. Ein solches Ganzes ist somit vom Standpunkt des empirischen Ich aus entworfen, jedoch so, daß dieses sich selbst vom absoluten Ich her ermöglicht begreift. Abweichend von Fichte beharrt Schelling mit der Einführung des naturphilosophischen Teils als eines integralen Bestandteils des gesamten transzendentalphilosophischen Systemaufrisses vor allem auf der ontischen Vergangenheit des Seienden, einer Vergangenheit, die nicht zuletzt durch die epistemische Dimension menschlicher Subjektivität hindurchgreift.<sup>95</sup>

<sup>91</sup> Schelling SW III, S. 378

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 403

<sup>94</sup> R. Lauth (1984) hat sich um den Nachweis bemüht, daß eine solche naturphilosophische Konzeption schon bei Fichte angelegt sei; vgl. ferner W. Metz (1991), S. 331ff.

<sup>95</sup> »Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber – also dieses zu-sich-Kommens, das im Ich bin sich ausspricht, setzt ein außer- und von-sich-Gewesenseyn voraus.« (Schelling SW X, S. 94)

Die Geschichtlichkeit alles Seienden bindet Schelling an die Selbstvermittlung des absoluten Ich zurück, das den Prozeß seiner Objektivierung ebenso initiiert, wie es sich seiner Botmäßigkeit ausliefert. Dieses ist in seinem ontologischen Anspruch meilenweit von Fichtes »pragmatischer Geschichte des menschlichen Geistes«<sup>96</sup> entfernt.<sup>97</sup> Für Fichte wäre es ein schier unerträglicher Gedanke, der Natur eine Tendenz zur Selbstorganisation<sup>98</sup> zuzusprechen und in ihr das Prinzip zu verorten, das in seinen Augen einzig und allein auf der Seite des Subjekts zu finden ist. Die Forderung an den Menschen, solange zu handeln, bis denn »alle Materie das Gepräge seiner [des Menschen, L. H.] Einwirkung trage«<sup>99</sup>, stülpt der Natur von außen jenen Handlungscharakter über, der ihr nach Schelling ursprünglich inhäriert.

Eine Grundannahme des Schellingschen Modells ist hingegen folgende: Die Selbstvermittlung des absoluten Ich durchläuft in der Abfolge der Naturentwicklung eine Gesamtheit von logisch vorgeprägten Möglichkeiten, an deren sukzessiven Entfaltung sich seine Potentialität ablesen läßt. Doch dieser Prozeß ist nicht ein solcher, nach dessen Maßgabe sich das absolute Ich einfach nur ausdifferenziert und an Bestimmtheit gewinnt. Schelling orientiert diese Bewegung letztlich zwar an der Figur der Selbstunterscheidung, mithin daran, daß das absolute Ich sich von sich unterscheidet und in dieser Unterscheidung sich zugleich auf sich bezieht. Der springende Punkt, an dem er zeitlebens festhalten wird, liegt jedoch anderswo: Selbstobjektivierung setzt er von vornherein mit Selbstverkehrung gleich. Der Verlust der Dimension ursprünglicher Freiheit, die Schelling späterhin als die Potentialität reinen Seinkönnens<sup>100</sup> autonomisieren wird, zeichnet den Wirklichkeitsentwurf entscheidend aus, demgemäß schon im Jahre 1800 das »Sein (...) überhaupt nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit«<sup>101</sup> ist. Die Perspektive, gerade die Natur nicht als gegebene, vielmehr als durch den Verlust der (absoluten) Freiheit er-

<sup>96</sup> Fichte SW I, S. 223

<sup>97</sup> Schelling hat auch späterhin immer wieder hervorgehoben, durch eine »Tendenz zum Geschichtlichen« hin sich von Fichte emanzipiert zu haben. »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 Ich. Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber – also dieses zu-sich-Kommens, das im Ich bin sich ausspricht, setzt ein außer- und von-sich-Gewesenseyn voraus.« (SW X, S. 94)

<sup>98</sup> »Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich.« (Schelling SW I, S. 386)

<sup>99</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 415

<sup>100</sup> Vgl. S. 213 dieser Arbeit

<sup>101</sup> »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.« (Schelling SW III, S. 379)

möglichst und damit als gewordene<sup>102</sup> zu begreifen, birgt von vornherein ein den status quo sprengendes Moment in sich.<sup>103</sup>

## 2 Metaphysikkritische »Läuterung« substratbestimmten Denkens

### 2.1 Selbstbewußtsein als Einheit von Selbstanschauung und Selbstobjektivierung

Im Gestus subjektivitätstheoretischer Überbietung profiliert der junge Schelling die Natur als einen dynamischen Prozeß, der die Seite *am* Selbstbewußtsein kennzeichnet, welche in Form reiner Produktivität nicht ins Bewußtsein tritt, vielmehr sich ihm entzieht. Die Vorstellung von ihr als einer unabhängigen Außenwelt entsteht dem Ich durch Handlungen, die es in einer Weise vollzieht, daß es sich actualiter, als Vollziehendes nicht erfaßt. Schelling gibt deutlich zu verstehen, es entspreche der »Eigenthümlichkeit unserer Natur«<sup>104</sup>, von sich als Vollziehendem zu abstrahieren. Diese Selbstabstraktion übt im »System (...)« in mehr als einer Hinsicht eine schlechthin entscheidende Funktion aus. Sie gibt das Paradigma vor, nach dem Schelling den Fortgang theoretischen Philosophierens<sup>105</sup> – also den naturphilosophischen Teil, mit dem das »System (...)« einsetzt – organisiert: »Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Han-

<sup>102</sup> Vgl. hierzu B. Loer (1974), S. 25ff.

<sup>103</sup> W. E. Erhardt (1984) hat völlig zu Recht in seiner Kritik der materialistischen Schelling-Forschung darauf insistiert, Schellings gesamte Philosophie als eine Einheit zu betrachten, nämlich als den Versuch, »die Wirklichkeit der Freiheit überall zur Darstellung zu bringen« (ebd., S. 339). Dieser im Anschluß an B. Loer (1974) formulierten Position, nach der »Schellings Philosophie mit Recht als Kontinuum anzusehen sei« (ebd., S. 146), liegt die Einsicht zugrunde, daß das Verhältnis »von Freiheit und Natur« von den frühesten Schriften an »entscheidend für den Aufbau der Strukturtheorie des Absoluten« bleibe (ebd., S. 153).

<sup>104</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 352.

<sup>105</sup> Schelling stellt rückblickend in der Abhandlung »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie« (1801) klar heraus, daß die »Abstraktion von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt« (Schelling SW IV, S. 87f.), der Schlüssel dafür ist, den Einsatz der Naturphilosophie innerhalb des »Systems des Transzendentalen Idealismus« (1800) verorten zu können. Aus identitätsphilosophischer Perspektive resümiert er: »Selbst in dem System des Idealismus mußte ich, um einen theoretischen Theil zu Stande zu bringen, das Ich aus seiner eignen Anschauung herausnehmen, (...) – mit Einem Wort es als *Bewußtloses* setzen. – Aber das Ich, insofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich; denn Ich ist nur das Subjekt-Objekt, insofern es sich selbst als solches erkennt.« (Ebd., S. 88) Genau dieses – »sich selbst als solches« – Erkennen leistet das in seine Produktionen involvierte Ich nicht, es ist in seine Produktion gänzlich verloren. Diese Absorption ist aber zugleich auch *conditio sine qua non* dafür, daß der Prozeß ständiger Selbstobjektivierung eine Entwicklung in Gang bringt, über die »die ganze Natur sich bis zum Bewußtseyn potenzirt(e); (...)« (Schelling SW IV, S. 79)

delns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen.«<sup>106</sup> Dieses »Mißlingen« steht nicht für ein einmaliges, sondern für ein beständiges Selbst-Verfehlen ein, in dem ein auf sich selbst (»in actu«) nicht achthabendes Ich unter die Herrschaft all dessen gerät, was es selbst generiert hat. Die »unwillentliche Verstrickung des Ich in seine Produktionen«<sup>107</sup> treibt den Prozeß einer fortwährenden Selbstentäußerung ebenso voran, wie sie das Ich immer mehr dessen Herrschaft ausliefert.

Was Schelling als Erfahrung einer ständig mißlingenden Selbstanschauung begreift, bleibt letztlich an das Selbstvergewisserungsstreben eines zugrundeliegenden Ich zurückgebunden, dem unter der Hand ein »Produkt« entsteht, das nicht von ihm intendiert war. »Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selber anschauen.«<sup>108</sup> Diese Selbstanschauung<sup>109</sup>, welche »sich« in ihrem Gegenbild nie in actu, sondern im derivierten Modus der Vergegenständlichung gegenwärtig wird, erfährt stets aufs neue, nicht anders als in verobjektivierter Form, gleichsam über den »Umweg« eines Gegenstandes sich auf sich beziehen zu können. Terminus ad quem ist jedoch nicht das geronnene »Produkt«, dieses zwingt im Gegenteil zu einer fortwährenden Selbstentäußerung, sondern der Vollzug des Objektivierens selbst. Das Ich *muß* sich entäußern und zu einem Gegenstand machen, denn unter den Auspizien der Anschauung kann es einzig und allein vermittels eines von ihm unterschiedenen Objektes sich auf sich beziehen. Die Folie, auf der der junge Schelling das Prinzip einträgt, welches erlaubt, die Naturgeschichte zugleich als Geschichte der Selbsterkenntnis von Subjektivität zu lesen, ist damit umrissen: Seinem Grundgedanke zufolge ist Selbstbewußtsein als eine Struktur zu fassen, die in ihrer Selbstanschauung sich *zugleich* objektiviert.<sup>110</sup> »Es fragt sich also: ob eine Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, daß sie nur in *Einem* Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das *sich selbst* anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschauete wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstel-

<sup>106</sup> Schelling SW III, S. 536.

<sup>107</sup> Vgl. Korsch (1980), S. 86.

<sup>108</sup> Schelling SW III, S. 455.

<sup>109</sup> »Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes besteht, so antworten wir: in der Tendenz sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, *sich selbst*.« (Schelling SW I, S. 380, 401)

<sup>110</sup> Nur so ist verständlich, daß für Schelling die »vollendete Theorie der Natur (...) diejenige seyn (würde), kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. – Die todtten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todtte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt.« (Schelling SW III, S. 341)

lung und des Gegenstandes finden wir also *in uns selbst* (...) Bei allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das *Seyn* desselben mit meiner *Vorstellung* vermittelt werde?<sup>111</sup>

Dem Ich inhäriert von Beginn an ein wie auch immer zu präzisierendes Sich-Wissen, ohne das es sich als das, was es nicht sein will, gar nicht fassen könnte. Seine Struktur entspricht mithin der Geiststruktur<sup>112</sup>, welche bereits in den »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus« (1796/97) thematisiert wurden. Doch die Selbstanschauung des Ich steht nicht für eine Struktur ein, die darin aufginge, reine Beziehung auf sich und nichts außerdem zu sein. Der Versuch, sich seiner im Spiegel der eigenen Objektivationen zu vergewissern, verfehlt, was er ergreifen will, und jede weitere Objektivierung potenziert nur eine solche Verfehlungsstruktur. Schelling hat den Schritt einer Selbstobjektivierung als irreversibel ausgewiesen, einen Schritt, in welchem das Ich sich einer Entwicklung ausliefert, über die es nicht Herr zu werden vermag, obgleich es sie selbst initiiert und trägt.

Eine solches Selbstverhältnis, das immer auf etwas anderes denn es selbst geht, ist bereits in der Natur als Produktivität wirksam. Diese greift durch unsere kognitiven Aktivitäten in der Weise hindurch, als sie bei aller Objekt-konstitution am Werk ist, wiewohl sie selbst nicht zu Bewußtsein kommt. »Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir *Bewußtseyn*. Das Objekt ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewußtseyns, es ist da, ohne mein *Zuthun*.«<sup>113</sup>

Es ist bereits gesagt: Dieses Prinzip ist an dem Modell eines zugrundeliegenden Ich gewonnen, das sich von sich unterscheidet und in dieser Unterscheidung sich zugleich auf sich bezieht. Doch das, wodurch diese Unterscheidung zu einer Selbstunterscheidung wird, erschließt sich nicht aus der Sicht theoretischen Philosophierens; diese Vermittlung stellt sich vielmehr hinter dem Rücken des in seine Produktionen verlorenen Ich allererst her.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Schelling SW I, S. 365f.

<sup>112</sup> In den »Abhandlungen (...)« setzt Schelling das Werden des Geistes mit der Natur gleich, Selbst- und Objektanschauung gehen restlos ineinander auf. Die Einheit von Epistemologie und Organologie ist hier der Fluchtpunkt der ganzen Abhandlung:

»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 Welt.« (SW I, S. 403) Und ferner: »Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst.

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand: Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, (...), worauf die Realität unseres *ganzen* Wissens beruht, darthun zu können, *erweisen* lassen, daß der Geist, indem er *überhaupt* Objekte anschaut, nur *sich selbst* anschaut.« (SW I, S. 366)

<sup>113</sup> Schelling SW I, S. 442

<sup>114</sup> »Da die Intelligenz, solange sie anschauend ist, mit dem Angeschauten Eins und von demselben gar nicht verschieden ist, so wird sie zu keiner Anschauung ihrer selbst durch die Produkte gelangen kön-

Niemand anderes denn das Ich selbst läßt den Versuch einer Selbstvergewisserung mißraten. Gerade weil es sich in die Quere kommt und gegenüber den eigenen Selbstabstraktionen mit Blindheit geschlagen ist, gerät die Natur »jenseits des Bewußtseyns«<sup>115</sup> – in ein Jenseits freilich, welches als Abstraktionsprodukt doch immer Resultat subjektiver Sedimentierung bleibt. Dieser Befund bestätigt nun aber nicht nur, daß aus der Immanenz des Bewußtseins nicht auszuscheren ist. Er fordert Schelling zufolge vielmehr dazu heraus, die dieser Immanenz inhärierende Reduplikation des Subjektes in ein absolutes und ein empirisches Ich deutlich zu konturieren, deutlicher jedenfalls, als etwa Fichte es getan hat.<sup>116</sup>

## 2.2 Die Idee der transzendentalen Vergangenheit des Selbstbewußtseins

»Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transcendente Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transcendente Geschichte des Ichs führte.«<sup>117</sup> Die Idee einer transzendentalen Vergangenheit des Ich findet sich zum ersten Mal<sup>118</sup> in Schellings »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« (1797), eine Idee, nach der in der Natur die Antwort darauf zu suchen ist, was wir einmal waren und wie wir zu dem geworden sind, was wir sind. Der Rückgang in die verschütteten Schichten menschlicher Vergangenheit hat jedoch nichts mit der Beschreibung einer realen Genese zu tun; die anvisierte »Vergangenheit war nicht als eine wirkliche gemeint, (...).«<sup>119</sup> Dieser Rückgang geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern wird von Schelling als Suche unternommen, in der der Mensch sich an die Natur als den ihn ermöglichenden Grund erinnert, um so die Kluft zu überwinden, die

nen, ehe sie *sich selbst* von den *Produkten* abgesondert hat, und da *sie selbst* nichts anderes als die bestimmte *Handlungsweise* ist, wodurch das *Objekt* entsteht, so wird sie zu sich selbst nur dadurch gelangen können, daß sie ihr Handeln als solches absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, oder, was dasselbe ist, vom *Producirten*.« (Schelling SW III, S. 505)

<sup>115</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 94

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 92ff.

<sup>117</sup> Ebd., S. 93f.

<sup>118</sup> Schelling SW I, S. 383

<sup>119</sup> Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 182

Fichte in seinen Augen absolut setzt; die Kluft nämlich zwischen Natur und Geschichte.<sup>120</sup>

Schelling hat vor allem in seinem frühen Münchener Rückblick (1827) eine solche – auf den Erinnerungsbegriff fokussierte – Interpretationsperspektive auf das »System (...)« (1800) eingenommen, welche der Konstruktion der »transzendentalen Vergangenheit« des Selbstbewußtseins eine entscheidende Rolle beimißt. Doch eine solche von Schelling retrospektiv nahegelegte Fokussierung findet sich so im »System (...)« (1800) selbst nicht. Man darf hier auch strategische Motive vermuten. Denn Schellings spätere Selbstinterpretation ist vermutlich in nicht unerheblichem Maße von der Absicht motiviert, sich eindeutiger gegen Fichte abzugrenzen, als dies sich anno 1800 wirklich nachweisen läßt. Denn darin scheint es zunächst so, als ob Schelling zusätzliche Argumentationsfiguren beibringen wolle, um die »Lücke« schließen zu können, die sich in seinen Augen bei seinem »Vorgänger«<sup>121</sup> dadurch auftat, daß dieser dem dogmatischen Glauben an die Existenz einer subjektunabhängigen Welt nicht auf den Grund gegangen sei.

»Die erste Welt, wenn es erlaubt ist so sich auszudrücken, d. h. die durch das bewußtlose Produciren entstandene, fällt jetzt mit ihrem Ursprung hinter

<sup>120</sup> Das »Bedürfnis« nach Selbstvergewisserung setzt der junge Schelling, nicht anders als sein Stiftsfreund Hegel, mit dem »Bedürfnis« nach Philosophie gleich. Dieses »Bedürfnis« (Schelling SW II, S. 14) entspringt aus der »Entzweiung« von Natur und Mensch. »Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt (...), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion; von nun an trennt er was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein eigenes Objekt wird) sich selbst von sich selbst.« (Schelling SW II, S. 13)

Philosophie nimmt von einer solchen »Entzweiung« (Schelling SW V, S. 115) zunächst ihren Ausgang und sie strebt bewußt oder unbewußt danach, diese wieder aufzuheben und sich dadurch überflüssig zu machen, daß sie die Bedingungen aufhebt, unter denen sie selbst entstanden und notwendig war. (Vgl. W. Wieland (1975), S. 256ff.)

Die auf ihre eigene Selbstaufhebung zustrebende Philosophie rückt Schelling in die Perspektive des dem Homerischen Sagenkreis entlehnten Motivs des *telephos*, eines Motivs, das Heilung durch das, was verletzt, verspricht. Philosophie entzweit nicht nur, sondern unter dem Primat einer noch zu schaffenden Zukunft arbeitet sie auf eine neue Vermittlung von Natur und Mensch hin. Der Philosoph wird mithin zum Arzt, »der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseins wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht.« (Schelling SW XIII, S. 365)

Eine der Schellingschen Naturphilosophie korrespondierende Gedankenfigur liegt der Hegelschen Differenzschrift (1801) zugrunde. »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie«, heißt es dort. (Hegel Werke Bd. 2, S. 22)

Vergleichbar sind beide Konstruktionen insofern, als sie übereinstimmend Philosophie auf die grundlegende Erfahrung der Entzweiung verpflichten, aus der heraus in ihren Augen die Moderne zu einem Verständnis ihrer selbst gelangt. Gleichzeitig betonen die Jugendfreunde in später nie wieder erreichter Einmütigkeit, ihr »philosophische(s) Prinzip« sei es, »die Entzweiung aufzuheben« (ebd., S. 34).

Zur Hegelschen Begründung der Moderne aus dem Geist der Entzweiung, vgl. vor allem Habermas (1988), S. 26f.; ferner S. 34ff.

<sup>121</sup> Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 182

das Bewußtseyn gleichsam. Die Intelligenz wird also auch nie unmittelbar (!) einsehen können, daß sie jene Welt gerade ebenso aus sich producirt, wie diese zweite, deren Hervorbringung mit dem Bewußtseyn beginnt.«<sup>122</sup>

Zunächst scheint es so, als ob der Grat zwischen jener ersten und zweiten Welt, zwischen Natur und Geschichte schmal sei. Tertium comparationis ist der Akt des Hervorbringens selbst, der über die Differenz von unbewußt und bewußt hinaus strukturgleiche Valenzen<sup>123</sup> herzustellen erlaubt. Doch Schelling betont auch, daß die Intelligenz das Werden dieser »ersten Welt« nie unmittelbar wird einsehen können, gerade weil sie aus dem Bannkreis des Bewußtseins nicht ausbrechen kann<sup>124</sup>, und »einmal in die Zeit versetzt« hat sie jenen »außer aller Zeit fallenden« Akt, der »alle Zeit erst konstituiert«<sup>125</sup>, nicht mehr vor, sondern hinter sich.

Wohlwissend, »daß ich durchgängig nur mit meiner eignen Konstruktion zu thun habe«<sup>126</sup>, inszeniert er den Rückgang auf die Natur als Modus einer defizienten<sup>127</sup>, einer jedenfalls (noch) nicht als bewußt zu qualifizierenden Beziehung des Ich auf sich selbst. Ohne mit einem Wort an der prinzipiellen Unhintergebarkeit immer schon etablierter Subjektivitätsstrukturen<sup>128</sup> zu

<sup>122</sup> Schelling SW III, S. 537f.

<sup>123</sup> »Das Ich, einmal in die Zeit versetzt, ist ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung; nun steht es allerdings in seiner Gewalt, diese Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der absoluten Unterbrechung jener Succession beginnt alles Philosophiren, von jetzt an wird dieselbe Succession willkürlich, die vorher unwillkürlich war; aber woher weiß der Philosoph, daß dieser in die Reihe seiner Vorstellungen durch Unterbrechung gekommene Akt derselbe sey mit jenem ursprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einsieht, daß das Ich nur durch eignes Handeln entsteht, wird auch einsehen, daß mir durch die willkürliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche nur das Ich entsteht, nichts anderes entstehen kann, als was mir ursprünglich und jenseits aller Zeit dadurch entsteht.« (Schelling SW III, S. 396)

Schelling unterstellt nicht nur eine Kommensurabilität, sondern eine völlige Strukturgleichheit zwischen dem, was mir »mitten in der Zeitreihe« und was mir »ursprünglich und jenseits aller Zeit (...)« entsteht. Es sei letztlich »nichts anderes«. Diese Strukturgleichheit, welche nicht einfach gegeben ist, sondern sich allererst über die ausgezeichnete Selbsterfahrung radikaler Selbsttranszendierung stellt, hat Schelling in das Zentrum seiner Konzeption der intellektuellen Anschauung gestellt.

<sup>124</sup> »Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen sind, was bleibt denn noch als Erklärungsgrund eines bestimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daß, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und selbst die Schranken, kraft welcher es Intelligenz ist, hinwegnehme, ich doch den Grundcharakter des Ichs, daß es sich selbst zugleich Subjekt und Objekt ist, nicht aufheben konnte.« (Schelling SW III, S. 483)

Dieser »Grundcharakter« tritt stets störend dazwischen, wenn die Intelligenz »sich ihrer selbst als bewußtlos producierend bewußt werden (soll). Dies ist unmöglich, und nur darum erscheint ihr die Welt als wirklich objektiv, d. h. ohne ihr Zutun vorhanden.« (Ebd., S. 537)

<sup>125</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 396

<sup>126</sup> Vgl. Schelling SW IV, S. 91

<sup>127</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 341

<sup>128</sup> Bezeichnenderweise beteuert Schelling hier wie anderwärts, die Naturphilosophie operiere keineswegs »unterhalb« des Niveaus der Transzendentalphilosophie, sondern sei nur, wenn man von dieser ausgehe, zu erschließen. Mit seinen ständigen Bemühungen zur Integration des naturphilosophischen Teils – sowohl in das transzendentalphilosophische, aber auch in das identitätsphilosophische System – reagiert er in erster Linie auf Fichtes (Zirkel-)Vorwurf, er gehe von der Möglichkeit einer Ableitung der

rütteln, zielt er auf dieses »Noch-nicht-Bewußte«, welches freilich als das Andere des Bewußtseins »sein Maß«<sup>129</sup> in dem von Schelling so bezeichneten »vollständigen Bewußtseyn«<sup>130</sup> hat.

»Das Selbstbewußtseyn ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet.«<sup>131</sup> Dies zu betonen ist aber nur sinnvoll, wenn man im gleichen Atemzug hinzufügt, daß für Schelling die Struktur empirischer Subjekte durchaus hintergebar<sup>132</sup> ist, insofern ihr eine unvordenkliche Genesis in Gestalt einer transzendentalen Vergangenheit zugrunde liegt. Die transzendente Geschichte des Ich, welche in Form des »apriorischen Perfekts« mit der Geschichte empirischer Subjekte eng verflochten ist, statuiert Schelling als denkbildend, weil er nur so glaubt, die Ursprungsdimension wirklich erschließen zu können, in der diese sich von jeher vorfinden.

### 2.3 Die Täuschungen des Verstandes

Nach einem vergleichbaren<sup>133</sup> Typus der Reflexion, die Hegel als eine bloß äußere bezeichnet und deren Charakteristikum es ist, von ihren eigenen Aktivitäten völlig zu abstrahieren, geht Schelling im »System des Transzendentalen Idealismus« vor, welches mit einem ganz und gar in das »Objekt der

»Natur aus der Intelligenz und hinwiederum der Intelligenz aus der Natur« aus. Die Ungereimtheit, in die Schelling gerate, liege mithin darin: »Nun kann nicht umgekehrt das Ich wieder aus dem erklärt werden, was anderswo durchaus aus ihm erklärt wird.« (Brief Fichtes an Schelling (31.05.1801), hrsg. Schulz, S. 125)

<sup>129</sup> Vgl. Sandkaulen-Bock (1990), S. 99

<sup>130</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 536

<sup>131</sup> Ebd., S. 108

<sup>132</sup> »Das reine Selbstbewußtseyn ist ein Akt, der außerhalb aller Zeit liegt und alle Zeit erst konstituiert; das empirische Bewußtseyn ist das nur in der Zeit und der Succession der Vorstellungen sich erzeugende.« (Schelling SW I, S. 375, vgl. ferner SW III, S. 537)

<sup>133</sup> Es liegt mir fern, die Hegelsche, in der Logik zumindest gar nicht mehr an phänomenologischen Erfahrungsgehalten (Werke Bd. 6 (Logik II), S. 30) orientierte Konzeption der »äußeren Reflexion« vorzeitig mit einem Entwicklungsmodell gleichzusetzen, das – wie das Schellingsche (1800) – ausdrücklich in Orientierung an dem Modell eines zugrundeliegenden Ich gewonnen ist. Hegel, der hier in der Tat über andere interpretatorische Explikationsmöglichkeiten als etwa Schelling verfügt, stellt eine solche Orientierung in Abrede. Obgleich er dies tut, insofern »Reflexion« ihm zufolge auf dem Niveau der »Logik« nicht mehr als Eigenschaft oder Funktion *an* einem bereits etablierten Ich-Substrat auftritt, sondern ohne eine solche Bezugnahme auszukommen sich anschickt, ergeben sich – trotz eines solchen fundamentalen »Bedeutungswandels von Reflexion« (Jaeschke (1978), S. 95) strukturelle Berührungspunkte allein schon über die gemeinsame Ausgangsfrage, nämlich diejenige nach dem Modus, *wie* der Schein subjektunabhängigen Ansichseins entsteht. Vgl. Düsing (1969); Jaeschke (1978), S. 104ff.; Theunissen (1978), S. 113f.; Kesselring (1984), S. 72ff., 88ff.; Schubert (1985), S. 69; Iber (1990), S. 133f.

Handlung« verlorenen, »selbstvergessenen« Ich<sup>134</sup> einsetzt – einem Ich, das den Weg einer stufenweise sich steigernden Selbstobjektivierung zurücklegt, *ehe* es die Stadien dieses Weges als Formen begreift, *in* denen sich die Potentialität seines eigenen Tuns manifestiert und vergegenständlicht. Nur so ist »die unendliche Welt (...) nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.«<sup>135</sup>

Entscheidend ist hier vor allem anderen, daß Schelling ein zunächst bewußtlos operierendes Ich in einen Prozeß verwickelt, der darüber aufklären soll, inwiefern es selbst bei aller Objektkonstitution am Werk<sup>136</sup> ist und stets auf Strukturen trifft, die sich von jeher subjektiver Formierung<sup>137</sup> verdanken. Dieser Prozeß verwandelt sich unversehens in eine Art Selbstaufklärung<sup>138</sup>, indem Schelling – auf der Matrix einer »Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtseyn kommt«<sup>139</sup> – gerade solchem zu Bewußtsein verhilft, welches zuvor blind vollzogen und als Aktuosität bloßen Tuns vernachlässigt wurde. Daß die vermeintliche Subjektunabhängigkeit einzig und allein auf das Konto subjektiver, wenn auch undurchschaubarer Aktivitäten (»das *Ich selbst* sieht es nicht«<sup>140</sup>) geht, es sich folglich um sedimentierte Formen einer im Resultat erloschenen Genesis handelt, klagt Schelling in aller Deutlichkeit ein. Er klagt es vor allem gegenüber einem Verstandesdenken ein, dessen Manko gerade in dem Glauben besteht, sich auf anschaulich gegebene Dinge (»außer uns Vorhandenes«<sup>141</sup>) nicht anders beziehen zu können als auf etwas, dessen Ansichsein es von sich und

<sup>134</sup> Vgl. Schellings Ableitung des »Ich als völlig blinde Thätigkeit«. (Schelling SW III, S. 379; ferner Schelling SW X, S. 92f.)

<sup>135</sup> Schelling SW I, S. 360

<sup>136</sup> »Das Ding an sich ist also nichts anderes, als der Schatten der ideellen, über die Grenze hinausgegangenen Thätigkeit, der dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfen wird, und insofern selbst ein Produkt des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an sich für reell ansieht, steht auf demselben Standpunkt, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment steht. Das Ding an sich entsteht ihm durch ein Handeln, das Entstandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entstanden ist. Das Ich also ist ursprünglich unwissend darüber, daß jenes Entgegengesetzte sein Produkt ist, und es muß in dieser Unwissenheit bleiben, solange es in den magischen Kreis eingeschlossen ist, den das Selbstbewußtseyn um das Ich beschreibt; (...)« (Schelling SW III, S. 422)

<sup>137</sup> In bewußter Abgrenzung zu Fichte schreibt Schelling bereits in den »Ideen zu einer Philosophie der Natur« (1797): »Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* notwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht nur *ausdrücke*, sondern *selbst realisire*, und daß sie nur insofern Natur sey und Natur heiße, als sie dieß thut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn.« (Schelling SW II, S. 55f.)

<sup>138</sup> W. Wieland (1975) hat zu Recht hervorgehoben, Schellings Naturphilosophie sei »ihrem Ansatz und ihrer Intention nach zugleich eine Selbstkritik der Philosophie überhaupt« (ebd., S. 256) und entspringe »einem auf die Spitze getriebenen Zweifel gegenüber dem Sinn und den Möglichkeiten der Philosophie überhaupt« (ebd., S. 274).

<sup>139</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 93

<sup>140</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 610

<sup>141</sup> Vgl. ebd., S. 352

durch sich niemals erreiche. Daß es sich gleichwohl auf diese als auf etwas bezieht, *vermittelt* dessen es sich auf sich bezieht, macht Schelling im Rahmen einer kritischen Reflexion auf das Tun des Verstandes als »Täuschung« klar. Entscheidendes Implikat der Kritik ist die Darstellung, wie der Schein zustande kommt, menschliches Erkennen bleibe ab ovo im Horizont der unüberbrückbaren Differenz zwischen dem, wie die Dinge an sich und für es selbst sind, befangen. »Es ist nicht etwa darum zu thun, zu beweisen, daß wahr sey, was er [der Verstand, L. H.] für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken (...).

Zu diesem Behuf ist es nothwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unserer geistigen Thätigkeit aufgeschlossen, (...), sondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigenthümlichkeit unserer Natur es nothwendig ist, daß, was bloß in unserem Anschauen Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektirt wird.«<sup>142</sup>

Schelling reklamiert, die Frage nach der »Unvermeidlichkeit« einer solchen Täuschung insofern beantworten zu können, als er eine Verständigung des Denkens über sich und seine Herkunft im Lichte eines Entwicklungsmodells herbeiführt, in das die eigene Genese<sup>143</sup> miteingeht und in welchem bewußt auf diese reflektiert wird.

Eine solche Reflexion vermag prinzipiell nur einen solchen Standpunkt einzunehmen, von dem aus sie dem Verstand seine Defizite nachzuweisen versucht. Sie hält ihm seine Bornierungen vor, jedoch so, daß sie diese zugleich zu Momenten, zu einem überwundenen Stadium der eigenen Genese depotenziert. Sie deckt dergestalt Strukturen auf, denen sie zugleich folgt, denen sie zumindest solange folgt, wie sie sich einer Thematisierung ihrer Selbstabstraktionen widersetzen. Schellings Grundgedanke folgend ist von einem anfänglich blind operierenden Ich auszugehen, dem im Prozeß fortwährender Selbstobjektivierung immer aufs neue entgeht, unter der Hand eine (scheinbar) unabhängige Außenwelt zu formieren. Und in eins damit, daß Schelling den Produktivitätscharakter dieser Formierung zur Sprache bringt, legt er das

<sup>142</sup> Ebd.

<sup>143</sup> Die Frage, wie das zunächst bewußtlos produzierende, »objektive Ich selbst auf den Standpunkt des Philosophirenden« (Schelling SW X, S. 98) sich fortbestimmt, zielt in Wahrheit auf die Genese des eigenen philosophischen Standortes. Schelling hat im Rückblick auf das »System des Transzendentalen Idealismus« (1800) eine solche Selbstinterpretation in den Münchener Vorlesungen (1827) an mehr als einer Stelle nahegelegt: »die Aufgabe der Wissenschaft ist, daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn – selbst mit Bewußtseyn zurücklege.« (Ebd., S. 95)

Schon in seinen frühen naturphilosophischen Abhandlungen besteht Schelling darauf, daß Philosophie ihrer Intention nach immer zugleich Kritik ihrer selbst sei: »Philosophie ist nicht etwas, was unserem Geiste ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist.« (Schelling SW II, S. 11)

Prinzip frei, das der Verstand nur im derivierten Modus der Vergegenständlichung zu Gesicht bekommt und darum als Prinzip verfehlt: »Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen.«<sup>144</sup> Dieses »Mißlingen« unterhält und verbürgt indes nicht nur den Fortgang theoretischen Philosophierens, sondern treibt als praktische Konsequenz das in seine Produktionen verlorene Ich zugleich bis zu dem Punkt, an dem es »vom Produciren sich völlig losreißen (muß)«<sup>145</sup>, um seiner Botmäßigkeit nicht ganz und gar zu erliegen. Die Abkehr von aller »fremden Anschauung«<sup>146</sup> ist die *conditio* dafür, daß es sich auf sich zurückwendet und den Vollzugscharakter, die Aktualität seines eigenen Handelns als das erinnert, was seither und stets aufs neue dem »Vergessen« anheimgefallen war. »Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das *Handeln selbst* vergessen; das Philosophiren ist auch ein *Handeln*, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges *Selbstanschauen* in diesem Handeln.«<sup>147</sup>

## 2.4 Selbstvergessenheit des theoretischen und Erinnerungsarbeit des praktischen Philosophierens

»Selbstvergessenheit« (»über dem Objekt der Handlung das *Handeln selbst* vergessen«) ist die zunächst schon durch Fichte geprägte Formel<sup>148</sup>, auf die Schelling den Vorwurf mangelnder Selbstreflexivität münzt.<sup>149</sup> Denn in Wahrheit beruht das »Vergessen«, von dem hier die Rede ist, auf dem Akt einer *Selbstabstraktion*, in welchem das Denken die konstitutive Leistung seines Vollzuges unterschlägt und somit gar nicht dahin kommt, die täuschende Evidenz vorfindlich gegebener Dinge als vom Subjekt gemachte zu durchschauen. Dieses »Gemachtsein«<sup>150</sup> betont Schelling gegenüber einem bewußtlos agierenden Handeln, das sich distanzlos seinen Aktivitäten überläßt.

<sup>144</sup> Schelling SW III, S. 536

<sup>145</sup> Vgl. ebd., S. 500

<sup>146</sup> Vgl. ebd., S. 374

<sup>147</sup> Ebd., S. 345

<sup>148</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 349; ferner Fichte SW II, S. 343f.

<sup>149</sup> In seinem Brief vom 19. Nov. 1800 stellt Schelling die von ihm angestrebte Übereinstimmung deutlich heraus: »Dem seye wie ihm wolle, so glauben Sie, daß, wenn ich mich von Ihnen zu entfernen scheine, es nur geschieht, um mich Ihnen vollkommen zu nähern, und lassen Sie mich nur immer von der Kreislinie, in die Sie sich mit der Wissenschaftslehre einschließen müssen, in einer Tangente fortgehen, ich werde früher oder später, und, wie ich gewiß hoffe, mit vielen Schätzen bereichert in Ihren Mittelpunkt zurückkehren, und dadurch Ihrem System eine Ausdehnung geben, die es ohne dieß meiner Überzeugung nach nicht erlangt hat.« (Schelling an Fichte, hrsg. Schulz, S. 111)

<sup>150</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 422



Die Natur, so hebt Schelling nachdrücklich hervor, kommt durch die die gesamte theoretische Philosophie konstituierende Selbstabstraktion des Ich von sich zustande. Und mit gewissem Recht kann man sagen, die praktische Philosophie macht rückgängig, was die theoretische ermöglichte, insofern sie postulativ einklagt: »die Intelligenz selbst muß vom Produciren sich völlig losreißen, wenn das Bewußtseyn entstehen soll.«<sup>151</sup> Dieses Loslösung, »vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt«<sup>152</sup> und »aus fremder Anschauung in seine eigne« tritt<sup>153</sup>, unterläuft die Handlung, durch die das Ich selber im Akt der Abstraktion sich als Handelndes verfaßt<sup>154</sup>. Zugespißt formuliert: Es obliegt praktischem Philosophieren, sich des eigenen Vergessens zu erinnern, eines Vergessens, durch welches theoretisches Philosophieren gerade zustande kam. Diese Erinnerungsarbeit vollzieht sich in einem praktischen Selbstverhältnis jedoch nach Maßgabe einer doppelten Abstraktion, die Schelling selbst als »absolute Abstraktion«<sup>155</sup> deklariert: Während das Ich auf dem Boden theoretischen Philosophierens von sich in statu actuali abstrahierte, abstrahiert das Ich auf dem Boden praktischen Philosophierens von dem Resultat dieser ersten Abstraktion, es wendet sich auf sich zurück, indem es von allem objektiv Seienden außer ihm absieht. Stellte sich die Idee absoluter Spontaneität in der Optik praktischen Philosophierens als Inbegriff eines unmittelbaren Selbstbezugs dar, so gestaltet sie sich, rückbezogen auf den Bereich theoretischen Philosophierens, zu dem Versuch aus, in den Manifestationen geronnener Subjektivität diejenige Potentialität freizulegen, die unter der Ägide der Verobjektivierung verschüttet liegt. Die in einer solchen Ablösung vollzogene »Rückentäußerung« schließt dem Ich allererst auf, trotz aller Wandlungen und in allen Fremdbeziehungen mit sich identisch zu sein. Die auf dem Boden praktischer Philosophie vollzogene Rückwendung auf sich bringt ans Licht, was im Horizont der theoretischen im dunkeln blieb: Das Ich ist nicht zwanghaft einem Naturzusammenhang unterworfen, sondern ist in gewissem Sinne agens seines gesamten Prozeßverlaufes. Es fungiert sowohl als Subjekt als auch als Objekt dieses Verlaufes, eine Differenz, die einzig und alleine davon abhängt, ob

seine »Theilhabe« sich in der Weise eines bewußten oder unbewußten Vollzuges realisiert. »Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtseyn produktiv; bewußtlos produktiv in der Weltanschauung, mit Bewußtseyn in dem Erschaffen einer ideellen Welt. Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf, dadurch, daß sie die bewußtlose Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewußten entsprossen annimmt (...).«<sup>156</sup>

Die Grenze verläuft mithin keineswegs im »Niemandland« zwischen Natur und Geschichte, sondern geht mitten durch das Ich selbst hindurch. Der Mensch ist »Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses«<sup>157</sup>, gleichzeitig aber auch Anfang einer »völlig andern und neuen über der Natur sich erhebenden und über sie hinausgehenden Welt, der Welt des Wissens, der Geschichte, und des menschlichen Geschlechts ...«<sup>158</sup> Es wäre eine irrige Annahme zu meinen, diese über die Natur hinausgehende Welt bliebe einseitig an einer bewußtlos vollzogenen Naturgeschichte ausgerichtet, sie wäre gleichsam deren bewußtes Supplement und Korrelativ. Umgekehrt macht Schelling gerade stark, die Natur werde allererst und nur dann im Menschen geschichtlich, wenn der Akt des »Sich-Lossagens« von allem bloß Gewordenen die Natur zu seinem Anderen werden läßt. Was für die Weltalter – Philosophie in radikalierter Form gilt, kann bereits anno 1800 exemplarisch studiert werden: »Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr.«<sup>159</sup>

Eigentliche Vergangenheit sei mithin nicht das, was bloß geworden ist, trete nicht einfach ein, sondern sei vielmehr herzustellen. Dieser Imperativ, der im Zentrum der Schellingschen Weltalter-Philosophie steht<sup>160</sup>, aber bereits im »System(...)« antizipiert ist, rechnet mit der praktischer Subjektivität zugeordneten Fähigkeit, die Faktizität vorgegebener Strukturen zu durchbrechen, sich von ihnen freizumachen und neue zu stiften. Das Stiftungsgeschehen selbst, in welchem der Mensch sich als Anfangspunkt zeitlicher Prozesse erfährt, wird zur conditio, von der her die (Wieder-)Aneignung des in Vergessenheit Geratenen sich vollzieht. Es wiederholt nicht einfach das Gewordene, das aufgrund seiner eidetischen Gestalt, einem ursprünglichen »Positivum«, sich überhaupt nachahmen ließe. Sondern durch »freie Nachahmung« soll man sich »mitten in der Zeitreihe« an jenen »ursprünglichen und absolut freien«

<sup>151</sup> Ebd., S. 500

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 532

<sup>153</sup> Vgl. ebd., S. 374

<sup>154</sup> »Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das Handeln selbst vergessen; (...).« (Ebd., S. 345) Dies ist gleichbedeutend damit, daß »im gemeinen Wissen das Wissen selbst (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, (...).« (Ebd.)

Alle diese von Schelling traktierten Grundfiguren der »Selbstvergessenheit« und des »Selbstverlustes« dienen dazu, das die theoretische Philosophie gleichsam organisierende eine »Grundvorurtheil, auf welches alle andern sich reduciren,« (ebd., S. 343) auf der Grundlage seiner Entstehungsgeschichte aufzuklären. Dieses »Grundvorurtheil« ist nämlich »kein anderes, als daß es Dinge außer uns gebe; (...).« (Ebd.)

<sup>155</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 532

<sup>156</sup> Ebd., S. 271

<sup>157</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 118

<sup>158</sup> Vgl. Schelling SW XI, S. 400

<sup>159</sup> Schelling WA, S. 119

<sup>160</sup> Vgl. Wieland (1956), S. 30ff.



Akt<sup>161</sup> erinnern, jedoch so, daß der Nachahmende selbst sich auf ein Geschehen hin überschreitet, genauerhin auf einen »außer aller Zeit« fallenden Akt, »durch welchen alle Zeit erst konstituiert wird.«<sup>162</sup> Im Vollzug einer solchen Selbsttranszendierung – und nur in diesem Vollzug – geht er über sich hinaus, und weil er »die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist (er) fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; (...).«<sup>163</sup>

Die Aufgabe, in der Gegenwart allererst einen Anfang mit der Vergangenheit zu machen, hat zur Prämisse, an die Erinnerung des Vergangenen die Vorwegnahme der Zukunft anzuschließen. Mit jener Prämisse zeichnet sich eine Denkfigur ab, die Schelling zur Grundannahme des in den WA entfalteten Modells der Erzählung ausweiten wird, dergestalt der erinnernde Rückgang in die Vergangenheit einen Rückgang auf ein (möglicherweise) nie Dagewesenes vollzieht. Um in Übertragung einer Kierkegaardschen Gedankenfigur<sup>164</sup> zu reden: diese Erinnerungsarbeit bleibt unverstanden, wenn man nicht sieht, wie sie in eins mit ihrer Wendung »nach rückwärts« zugleich sich »nach vorwärts« richtet. Denn sie legt in der Vergangenheit die schöpferischen Potentiale frei, die – von dem Druck einer (imaginären) Entwicklungslogik befreit – es als Möglichkeiten einer zu stiftenden Gegenwart allererst zu entdecken gilt. Daß Schelling um 1800 der Kunst und nicht allein praktischer Philosophie die Aufgabe zudenkt, dem Vergessen der Herkunft der Dinge entgegenzutreten, ist mehr als eine »geniale Verlegenheitslösung«<sup>165</sup>, wie W. Schulz in seinem berühmten Diktum glauben machen will.

Doch worauf es hier nur ankommt: Schelling geht davon aus, unter Hinweis auf die – für die theoretische Philosophie geradezu kennzeichnende – Abstraktion des Ich von sich, den »Mechanismus«<sup>166</sup>, die innere Dynamik einer stufenweise sich entwickelnden Naturgeschichte aufdecken zu können, – einer Geschichte, die aus einer bewußtlosen Produktion<sup>167</sup> des menschlichen Geistes hervorgeht und die offenkundig sich aus unbewußten Quellen speist, welche dem Menschen nicht von vornherein zur Disposition stehen, sondern die er sich in dem Maße erschließt, wie er sich Transparenz über die epistemische Beschaffenheit seiner »Handlungen« verschafft. »Jeder kann«, sagt deshalb Schelling, »sich selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten.«<sup>168</sup>

<sup>161</sup> Schelling SW III, S. 396

<sup>162</sup> Vgl. ebd.

<sup>163</sup> Vgl. Schelling WA, S. 119

<sup>164</sup> Vgl. Kierkegaard. Die Wiederholung, hrsg. L. Richter. Frankfurt 1984, S. 7

<sup>165</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 132

<sup>166</sup> Vgl. Schelling SW III, S. 378

<sup>167</sup> Vgl. Schelling SW II, S. 55

<sup>168</sup> Schelling SW III, S. 483

Ich fasse zusammen: Die Einsicht, das vermeintlich Fremdgegebene verdanke sich einer zum Stillstand gebrachten, zur Gegenständlichkeit geronnenen Genesis, mithin von vornherein subjektiver Formierung, steht im Zentrum des Prozesses, der auf die metaphysikkritische »Läuterung« substratbestimmten Denkens zielt. Doch dieser Prozeß erschöpft sich keineswegs in der Kritik »äußerer« ontologischer Prämissen. Wiewohl er mit der Suspension ansichseiender Positivität anhebt, so gehen die erkenntniskritischen Intentionen weiter. Sie haben Teil an dem übergreifenden Projekt, dem die Aufgabe obliegt, die Begründung zuverlässigen Wissens zu gewährleisten und zu sichern. Und gerade weil diesem Projekt als ganzem die Annahme zugrunde liegt, daß *aus* der Kritik interne Stabilität und Verbindlichkeit allererst erwachsen und zu gewinnen sind, und diese nicht in Form eines wie auch immer zu präzisierenden fundamentum certum et inconcussum vorausgesetzt werden können, nimmt es nicht wunder, weshalb die Gegebenheitsweise dieser Voraussetzung das alles beherrschende Thema ist, welches die Philosophie im Übergang vom transzendentalen zum spekulativen Idealismus wie kein anderes zum Problem erhoben und kontinuierlich verfolgt hat. Der metaphysikkritische Impetus einer Entsubstantialisierung<sup>169</sup>, über den dieses ganze Projekt grundlegend vermittelt ist, gilt indes nicht nur der ansichseienden Positivität des Ding an sich, sondern greift auch und nicht zuletzt auf das Ich selbst über. Nicht allein außerhalb und jenseits, sondern *in* der obersten Ermöglichungsbedingung von Erkenntnis selbst wird in der Nachfolge Kants der letzte, aber entscheidende »Rest« Ontologie gehoben und freigelegt.

<sup>169</sup> Vgl. Haag (1983), S. 92

### III

## Fichtes Frühphilosophie

#### 1 Metaphysikkritische Entsubstantialisierung der spinozaischen Substanz

##### 1.1 Die Selbstsetzungsfigur der Tathandlung

Fichte begegnet schon vom Ansatz seiner Philosophie her dem Verdacht einer substantialen Auslegung des Ich. Er tritt nicht nur dem Versuch, das Ich auf ein substantiell Erstes hin zu überfragen, entgegen. Eine ebenso entschiedene Absage erteilt er der Vorstellung, die apriorische Selbstgewißheit eines zugrundeliegenden Ich könne als schlechthin vorhanden vorausgesetzt werden und taue so zur Basis epistemisch verbindlicher Erkenntnissicherung. Fichte läßt keinen Zweifel daran, daß diese Voraussetzung<sup>170</sup>, auf die sich die cartesianische Tradition als ein unhintergebares Fundament aller Erkenntnis<sup>171</sup> beziehen zu können glaubte, ihrerseits substrathafte Züge trägt und vorhandenheitsontologische Reminiszenzen weckt. Der Impetus, substanzmetaphysische Anleihen zu vermeiden, tritt bei Fichte aber nicht nur in dieser Kritik zutage. Er schlägt vor allem und eklatanterweise auf die Struktur zurück, die er als principium und definiens der GWL (1794) zugrunde legt: Die auf dem Boden praktischer Philosophie entworfene Idee der »Tathandlung« lebt geradezu davon, substrathafte Fixierungen, wenn auch nicht auszuschalten und aufzuheben, so doch ihnen nicht unterworfen, sondern entzogen zu sein. Sie widerstreitet einer substantialen Auslegung vor allem in der Hinsicht, daß sie die Bedeutung absoluter Substantialität, verstanden als Hypostase in sich verharrender Beständigkeit, ins gerade Gegenteil verkehrt.

»Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns.– Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Hand-

<sup>170</sup> Vgl. K. Cramer (1974), S. 600f.

<sup>171</sup> Vgl. H. Fahrenbach (1966), S. 64ff.

lung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; (...).«<sup>172</sup>

Mit dieser vielzitierten und von jeher kontrovers<sup>173</sup> ausgelegten Definition der Tathandlung beansprucht Fichte, auf die Frage nach der Unüberbietbarkeit eines systemtragenden Letzten eine Antwort zu geben. Evidentermaßen funktionalisiert er hier die spinozaische Substanzkonzeption in ausgezeichnete Weise als Folie zur Profilierung und Legitimierung seines eigenen Ansatzes.<sup>174</sup> Modo negativo setzt er sie ein, um die Idee der Tathandlung in aller

<sup>172</sup> Fichte SW. I, S. 96

<sup>173</sup> Die Frage nach dem Status des Selbstverhältnisses des im § 1 der GWL (1794) thematischen absoluten Ich löste schon zu Lebzeiten Fichtes eine Kontroverse aus. Sie ist aktuell geblieben und hat sich zu einem Kernproblem der Fichte-Interpretation ausgeweitet. K. Gloy unterscheidet in ihrem 1984 vorgelegten Aufsatz »Die drei Grundsätze aus Fichtes ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ von 1794« (In: Philos. Jb. 91, S. 289–307) zwei Grundpositionen, die in der Forschungsdiskussion bestimmend geworden sind: Erstens die mit den Namen Kroner (Von Kant bis Hegel. Tübingen 1921, S. 400ff., ferner S. 431f.) und Radermacher (Fichtes Begriff des Absoluten. Frankfurt 1970) verbundene Auslegungsperspektive, welche die durch Fichte selbst nahegelegten, aus der spinozistischen Tradition her bekannten Prädikationen des Absoluten (causa sui, ens necessarium, omnitudo realitatis) stark macht und ihre theologisch konnotierten Bedeutungsgehalte ausbeutet.

Der Gleichsetzung von Absolutem und absolutem Ich pflichten – wenn auch vermittelt, weil unter Einbeziehung des § 5 der GWL – Autoren wie Heimsoeth (Fichte. München 1923, S. 147ff.), vor allem auch Janke (Fichte. Sein und Reflexion. Berlin 1970, S. 76) bei, welche das Selbstsetzungstheorem des § 1 als allererst herzustellendes, unerreichbares Ideal praktischen Sollens projizieren.

Davon abzuheben ist die zweite Interpretationsrichtung, die von einer restlosen subjektivitätstheoretischen Reformulierung derjenigen Kategorien ausgeht, die schon von der onto-theologischen Tradition als Kandidatinnen für das Absolute gehandelt und eingesetzt wurden. Diese Position, die mit den Namen Henrich (Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt 1967), Pothast (Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt 1971), Cramer, K. (»Erlebnis« – Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In Hegel-Studien (Beiheft S. 11)), Gloy (s. o.) und Stolzenberg (Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung. Stuttg. 1986) nur unzureichend gekennzeichnet ist, entdeckt in den ersten drei Grundsätzen ein Modell, das den »Grundsachverhalt« Selbstbewußtsein so expliziert, daß eine erkenntnistheoretische Aufklärung von Wahrheit ihren Ausgang nehmen kann.

W. Metz (Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991) hat diesen Interpretationsmöglichkeiten eine weitere an die Seite gestellt, die sich der von Gloy vorgezeichneten Alternative, das absolute Ich entweder mit dem Absoluten umstandslos gleichzusetzen oder aber seine Struktur im Ausgang vom und in Orientierung am Phänomen Selbstbewußtsein zu explizieren, nicht füge. Ersteres – so Metz – liefe darauf hinaus, daß man den Ichcharakter des absoluten Ich unterschläge, letzteres, daß man seinem Absolutheitsstatus nicht Rechnung trüge. Metz profiliert den Deutungsansatz Schraders (Empirisches und absolutes Ich. Stuttg.-Bad Cannstatt 1972) und in dessen Nachfolge seinen eigenen als Gegenmodell zu Henrich, dem er vorhält, die praktische Dimension des Selbstsetzungstheorems hoffnungslos zu unterschätzen, resp. den praktischen Primat mit dem phänomenologischen Befund theoretischen Selbstbewußtseins in unzulässiger Weise zu konfundieren. (Vgl. Metz, a.a.O.; S. 203ff.) Es ist nun in der Tat das nicht zu unterschätzende Verdienst Schraders, – im Horizont einer subjektivitätstheoretischen Begründung menschlichen Wissens – aufgezeigt zu haben, wie wenig die Frage nach einer bloß theoretischen, d. i. nicht zirkulären Beschreibung des Selbstbewußtseins dem in § 1 der GWL thematischen actus purus autopoietischer Selbstsetzung gerecht wird. Hierauf wird im Verfolg dieser Arbeit noch ausführlich einzugehen sein.

<sup>174</sup> Fichte selbst billigt die Deutung seines Ansatzes als spinozistisch in Schellings Schrift »Vom Ich (...)«. In seinem Brief vom 2.7.1795 schreibt er an Reinhold: »Besonders lieb ist mir sein [Schellings, L. H.] Hinsehen auf Spinoza: aus dessen System das meinige am fügichsten erläutert werden kann.« (Fichte, Briefwechsel, a.a.O., Bd. 1, S. 481 (Nr. 246))

Schärfe von dem Theoriemuster Spinozas abgrenzen zu können, von dem dieser annimmt, es sei imstande, die vakante Stelle des absolutum anzutreten und auszufüllen. Zum Gegenentwurf wird sie, weil sie in wohl kaum steigerbarer Weise die Struktur, die Spinoza von Anfang an so organisiert, daß einzig von ihr her sich die Mannigfaltigkeit des Wirklichen begreifen und definieren lasse, nicht dogmatisch zu einer aller Subjektivität jenseitigen Positivität hypostasiert, sondern völlig in die Dynamik reinen Tätigseins aufhebt. Strukturell geht dem die restlose Auflösung substantieller Bestimmungen in die Aktivität praktisch zu denkender Subjektivität<sup>175</sup> voraus. Zu akzentuieren ist die Radikalität, mit der Fichte diese reductio auf den Vollzug sich selbst setzenden Handelns betreibt. Der springende Punkt, auf den er abstellt, ist die Setzung eines autarken, in sich gründenden Handelns<sup>176</sup> – eines Handelns, nicht depotenziert zu einer Eigenschaft oder Fähigkeit *an* einem bereits etablierten Ich-Substrat, vielmehr umgekehrt als eine Struktur gefaßt, von welcher aus Subjektivität allererst ermöglicht wird. Unbestreitbar versucht Fichte, diese in der Idee der Tathandlung fokussierte Struktur von substanzmetaphysischer Prävalenz freizuhalten und sie gegen die vorkritische Tradition der *prima philosophia* zu wenden, ja sie im Gegenzug zu ihr zu profilieren.

Mit der in der Tathandlung sich aktualisierenden Selbstsetzungsfigur restituiert Fichte keinen kosmologischen Schöpfungsakt, noch redet er einer affirmativ ausmachbaren, d. i. positiv bestimmbaren Substantialität das Wort. Gleichwohl spielen die aus der vornehmlich spinozistischen Tradition her bekannten Kandidaten<sup>177</sup> für das absolutum herein, zwar nicht in der Weise, daß Fichte sie einfachhin überträgt, wohl aber in seiner Bezugnahme auf sie, welche zum Ziel hat, im Interesse verbindlicher Erkenntnissicherung für die Etablierung von Subjektivität als ein schlechthin voraussetzungsloses und unhintergebares Prinzip diese Kandidaten zu nutzen. Was sich unter subjektivitätstheoretischen Auspizien als Aktus purer Selbstsetzung präsentiert, steht zwar in der Nachfolge des ursprünglich kosmologisch usurpierten Grundgedankens der *causa sui*, nichts wäre aber verkehrter, wollte man beides über einen Leisten schlagen, so als ob Fichte über die Hintertür einer Ontologie der Schöpfung<sup>178</sup> huldigte und beabsichtigte, sie gleichsam solip-

<sup>175</sup> Haag (1983), S. 68ff.

Haag hat die wohl von Fichte am radikalsten vorangetriebene Auflösung von Substantialität in Subjektivität auf die für die kritische Transzendentalphilosophie insgesamt bestimmende Tendenz zurückgeführt, »Substanzbegriffe durch Funktionsbegriffe« (ebd.) zu ersetzen.

<sup>176</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 64

<sup>177</sup> Vgl. K. Gloy (1982), S. 28f.

<sup>178</sup> Die von Bagessen vorgelegte Interpretation des ersten Grundsatzes der GWL (1794) ist – wie K. Gloy ((1984), S. 290) nicht zuletzt im Blick auf die theologische Vereinnahmung Fichtes bemerkt – nicht ohne Nachfolger geblieben: »Sein [Fichtes, L. H.] erster Satz ist wirklich ein göttlicher, kein menschlicher Grundsatz. Ich bin, weil ich bin! So kann nur das reine Ich ausrufen; und das reine Ich ist nicht Fichte, ist nicht Reinhold, ist nicht Kant: das reine Ich ist Gott.« (Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitge-

sistisch verbrämt wieder auferstehen zu lassen. Die Beobachtung, daß die Selbstsetzungsfigur ohne Anleihen bei der Tradition der *causa sui* gar nicht auskommt, sondern diese in *nuce* realisiert, kann nicht vorbei an der alles entscheidenden Differenz, wie Fichte diese Figur sich aneignet, d. i. in dieser Aneignung zugleich subjektivitätstheoretisch substituiert.

## 1.2 Kritik an der Idee einer *causa sui*

Spinoza hat in seinem Hauptwerk, der »Ethik«, die Eine unendliche Substanz als Gott bestimmt, über den hinaus grundsätzlich nicht gefragt werden kann, gerade weil aus ihm alles Wirkliche sich soll herleiten lassen. »Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird; das heisst das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dings bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen.«<sup>179</sup> Nicht ein Wirkliches, sondern *das* Wirkliche ist erfragt, das nach Maßgabe der *causa sui* ist, was es erzeugt, und erzeugt, was es ist. Es ist *ens necessarium*, dessen *essentia* zugleich seine *existentia* involviert (*id, cuius essentia involvit existentiam*). Die erfragte Struktur des Absoluten ist sodann dadurch definiert, daß sie losgelöst und unabhängig von der Dependenz eines anderen schlechthin in sich (*a se et non in alio*) ist und in gar keiner Weise unter die Botmäßigkeit einer Relation oder in Beziehung zu etwas anderem denn sie selbst gebracht werden kann.<sup>180</sup> In der Nachfolge der aristotelischen *ousia* wird sie bestimmt als »*id, quod in se est, et per se concipitur*«. Ihre radikale Beziehungslosigkeit erstreckt sich sowohl auf den ontologischen Status des *in se esse* (*id, quod in se est*), welches das *in alio esse* ausschließt, als auch auf den noetischen des Durch-sich-Begriffenwerdens<sup>181</sup> (*et per se concipitur*), welches als *supremum genus* dadurch ausgezeichnet ist, nicht eines anderen Begriffes zu bedürfen, um gebildet zu werden.<sup>182</sup>

nossen, hg. H. Schulz (1923), S. 15) Nicht zuletzt Schiller ist in die Phalanx der Kritiker einzureihen, die in Fichtes erstem Grundsatz die Hybris entdecken, aus der theologischen Tradition hereinspielende Zuschreibungen Gottes mit denen empirischer Subjektivität in unzulässiger Weise konfundieren zu wollen. In brieflichen Äußerungen Schillers an Goethe im Herbst 1794 – zu einem Zeitpunkt, an dem der praktische Teil der GWL (vgl. M. Tielkes (1973), S. 18ff.) bezeichnenderweise noch nicht gedruckt war – schreibt Schiller: »Nach den mündlichen Aeußerungen Fichtes's, denn in seinem Buch [= theoretischer Teil der GWL, L. H.] war noch nicht davon die Rede, ist das Ich auch durch seine Vorstellungen erschaffend, und alle Realität ist nur in dem Ich. Die Welt ist ihm nur ein Ball, den das Ich geworfen hat, und den es bey der Reflexion wieder fängt! Sonach hätte er seine Gottheit wirklich declared, wie wir neulich erwarteten.« (Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, hg. H. Schulz (1923), S. 27, 47f.)

<sup>179</sup> Ethica I, Def. III: »Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.«

<sup>180</sup> Vgl. K. Cramer (1985), S. 155ff.

<sup>181</sup> Vgl. K. Cramer (1977), S. 527ff.

<sup>182</sup> Vgl. M. Franz (1986/87), S. 104

Die spinozaische Substanzdefinition, welche in der Figur der *causa sui* allem anderen als der Zuschreibung statischer Inseitität das Wort redet, steht als Ganzes für den Versuch ein, das Universum nicht als nicht enden können-de Reihe von Ursache und Wirkung, mithin dissoziiert, sondern von einer letzten Ursache her vollendet zu denken. Wiewohl diese letzte Ursache keiner weiteren mehr untersteht, sondern sich selbst (*essentia*) als daseiend (*existentia*) hervorbringt, somit alles, was sie ist, in sich enthält und aus und durch sich aufbringt, sodann sinnvoll nicht mehr hinterfragt oder auf etwas anderes denn sie selbst zurückgeführt werden kann – wiewohl sie dies alles ist, so ist sie dies aber nicht nur. Denn sie ist nicht nur die letzte Ursache, vielmehr zugleich auch die erste, insofern sie in wohl kaum überbietbarer Manier autopoietischer Selbstermächtigung die eigene Voraussetzungslosigkeit zur *einzigsten* Voraussetzung ihrer selbst erklärt. Mehr aber noch, insofern Spinoza sie zu *der* Voraussetzung schlechthin erhebt: Die Mannigfaltigkeit des Vielen läßt sich nicht nur nicht ohne (*ouk aneu*) sie, sondern überhaupt nur durch (*diā*) sie begründen und verstehen.<sup>183</sup>

Der monistische Grundgedanke<sup>184</sup>, das raum-zeitlich begrenzte Viele in Beziehung auf das zu begreifen, was einzig von und aus sich wirklich ist, vollzieht in ausgezeichneter Weise die Idee der *omnitudo realitatis*, welche *alle* Realität in sich enthält und unter sich begreift, gerade weil sie *jegliche* Negativität und Diskursivität von sich ausschließt. In dieser der »negativen Theologie« strukturell vergleichbaren Fundierungsrelation, derzufolge das im »eingeschränkten Sinne Wirkliche im uneingeschränkt Wirklichen fundiert«<sup>185</sup> wird, spricht sich für Fichte, nicht anders als für Schelling und Hegel<sup>186</sup>, das

<sup>183</sup> Vgl. K. Cramer (1985), S. 152

<sup>184</sup> Zur näheren Charakterisierung dessen, was unter der – mit dem Namen Spinoza verbundenen – Konzeption des Monismus zu verstehen ist, vgl. Horstmann (1990), S. 22ff.

<sup>185</sup> Vgl. Horstmann (1991), S. 271

<sup>186</sup> Soweit man ihre keineswegs einheitliche Bezugnahme auf die monistische Einheitslehre auch mustert, in dem Vorwurf, Spinoza bringe gerade das nicht zuwege und verfehle, was seiner Philosophie den Namen des Pantheismus eingetragen hat, nämlich die Immanenz der Dinge in Gott wirklich zu denken, kommen sie überein. »Diese [Spinozas, L. H.] Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt (...) nach Spinoza je Gott genannt werden.« (Schelling SW X, S. 64)

Hegel hat die hierin zutage tretende Selbstwidersprüchlichkeit aufs deutlichste zugespitzt, indem er die spinozistische Substanz als eine solche begreift, »wohin alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt«, wo ferner »alles Leben in sich verkommt.« (Hegel Werke Bd. 20, S. 167) Die über den Ausschluß ihrer Prädikate generierte Selbständigkeit Gottes schlägt, gerade weil sie keinerlei interne Bestimmtheit zuläßt, in die Leere heillosen Oszillierens, den »Abgrund der Substanz« um. (Ebd.) Für Hegel steht nicht nur die Selbständigkeit des Endlichen auf dem Spiel, sondern zugleich die Absolutheit des Absoluten selbst. Sein Einwand: Spinoza vermeint zwar ganz in der Tradition der negativen Theologie den Absolutheitsstatus des Absoluten durch Ausschluß jedweder Objektbestimmtheit und Diskursivität zu sichern, verfehlt ihn aber im Selbstwiderspruch einer Struktur, die allererst über das, was sie ausschließt, sich selbst definiert. Diese enthält keineswegs nur die Negation ihres Anderen, sondern wird über und durch diese allererst gebildet.

proprium wie auch die crux der spinozaischen Konzeption aus. Das Wirklichkeitsmonopol der Einzig-Einen Substanz spielt in der inneridealistisch geführten Auseinandersetzung um die Etablierung des systembegründenden absolutum eine Schlüsselrolle. Nicht umsonst scheint keiner der genannten Philosophen an Spinozas »Ethik« als der Folie, vor der man jeweils den eigenen Ansatz profiliert, vorbei zu können.

Was Fichtes Bezugnahme auf die monistische Einheitslehre angeht, so ist für sie die durch Spinoza in die Metaphysik eingeführte, wenn auch in ihren Konsequenzen keineswegs ausgeleuchtete Idee der *causa sui*<sup>187</sup> schlechthin entscheidend. An die Stelle der bei Spinoza vorgängig seienden Substantialität Gottes setzt Fichte keine anschaulich erfahrbare Wesenserkenntnis. Vielmehr bricht Fichte mit jeder Art positiv ausmachbarer Präsenz, wie sie für kosmologische Ursprungs- und Vorgängigkeitsfiguren typisch ist, gerade indem er das durch Spinoza bereitgestellte Operationsmuster der *causa sui* beerbt, jedoch so, daß er es zugleich gegen seine dogmatische Vereinnahmung wendet und verteidigt.

Die Tathandlung tritt in mehr als einer Hinsicht die Nachfolge der spinozaischen Substanz an. Sie realisiert die erfragte Struktur einer unverursachten Ursache, die verursacht, was sie ist, und ist, was sie verursacht. In ihrem Vollzug fallen Ursprung und Telos ebenso in eins, wie sie die unmittelbare Einheit von Voraussetzen und Sich-Vorausgesetztsein (actualiter) realisiert. Fichte statuiert die Tathandlung als gänzlich substratlosen Prozeß derart, daß dieser rein gar nichts in der »Hinterhand« behält, was sich als etwas ihm gegenüber Verschiedenes festhalten oder fixieren ließe. »Das Ich geht hier absolut zu werke, – es ist ein durch sich selbst begründeter Akt der Freiheit, es ist ein absolutes Anfahren, ein Herausgehen eines neuen Aktes, ein Schaffen aus nichts. Man kann daher diese Thätigkeit eine reale Thätigkeit nennen, weil sie ein Hervorbringen, ein Schaffen durch sich selbst ist.«<sup>188</sup>

Unbedingt ist der Entwurf der Tathandlung für Fichte mithin nicht allein in dem semantisch naheliegenden Sinn der Independenz von aller Fremdbestimmtheit. Der stark zu lesenden Figur von »Selbsterstellung« – die gänzlich auf sich gestellt sich restlos selbst initiierten Aktivitäten verdankt – bedient Fichte sich in ausgezeichnete Weise, gerade weil diese Figur sich anbietet, der praktischer Subjektivität zugesprochenen Fähigkeit des reinen Anfangenkönnens zur Darstellung zu verhelfen.

Man darf indes vermuten, daß Hegel nicht umsonst auffallend häufig betont, Spinoza sei »selbst an der Schwindsucht« (ebd.) gestorben, denn in dieser – am Leitfaden der desaströsen Logik »reflexionslogischer Selbständigkeit« gewonnenen – Diagnose spricht sich Hegels vernichtendes Urteil über die spinozistische Lehre gleichsam in Reinform aus. Daß diese Kritik nicht Hegels einziges und letztes Wort in dieser Sache ist, steht auf einem anderem Blatt, über das jedoch in dieser Anmerkung nicht zu handeln ist.

<sup>187</sup> Vgl. W. Schulz (1957), S. 63; ferner W. Schulz (1975), S. 308

<sup>188</sup> Fichte GA IV, S. 2; 44

Gelesen im Blick auf die spinozaische Vorlage, beinhaltet die subjektivitätstheoretische Auslegung dieser traditionell kosmologisch konnotierten Operationsfigur doch zugleich eine massive Kritik. Fichtes Einwand ist nämlich genau der, Spinoza ziele wohl auf ein allen Dingen zugrundeliegendes absolutum, verfehle es aber, weil er es zu einem jegliche Subjektivität hinter sich lassenden »etwas, das ist«<sup>189</sup> positiviere und somit in schlecht metaphysischer Manier zu einem Seienden ontologisiere. »Was ihn [Spinoza, L. H.] auf sein System trieb, lässt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorbringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfnis getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann.«<sup>190</sup>

Die Erwartungen, die Fichte an den Entwurf der Tathandlung knüpft, sind die denkbar höchsten. Dieser soll in Wirklichkeit das bloße Versprechen der spinozaischen Substanz einlösen, nämlich die Option des Aus-und-durch-sich-selbst-Seins in einer Weise zu realisieren, daß die vakante Stelle der »höchste(n) Einheit in der menschlichen Erkenntnis« überhaupt erst ausgefüllt werden kann.

Fichte kreidet Spinoza zunächst an, seine Substanz sei gar nicht, was sie sein sollte, verdanke sich vielmehr in Wahrheit einer projektiven Verselbständigung eines bloß vorhandenen »etwas«.<sup>191</sup> Das Skandalon der spinozaischen Konzeption liegt in seinen Augen darin, das absolutum der Botmäßigkeit dessen preiszugeben, wogegen es sich als solches definiert. Der sich hier auftuenden Gefahr, daß die Idee des Absoluten sich von derselben Bedingtheit wie alle anderen vorhandenen Entitäten auch betroffen zeigt, und somit die Differenz entfällt, kraft welcher sie sich vor anderen möglichen Objekten als absolutum auszeichnet, schiebt Fichte von Anfang an einen Riegel vor, insofern er die Tathandlung für jede Form einer Objektivierung ungreifbar macht. Dem Verdacht der Vergegenständlichung steuert er durch den *actus purus*

<sup>189</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 101

<sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> Fichte profiliert auch in der WL (1804) seinen eigenen Ansatz in Abgrenzung zu Spinoza: »Dieß war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht *Dualismus* sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung einmahl vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war Spinoza: (...) Nur tödtete er dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = *Sein* ohne *Leben*, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, welches die W.=L. als Transzendental=Philosophie hineinführt.« (Fichte WL (1804), S. 76)

einer (unvordenklichen) Selbstsetzung entgegen, die zu vollziehen einzig und allein praktischer Subjektivität obliegt. Mit kritischem Seitenblick auf Spinoza gewandt, gibt Fichte unmißverständlich zu verstehen, die metaphysische Frage nach dem Grund alles Seienden sei immer schon verfehlt, sofern man glaube, ihre Beantwortung der Ägide theoretischer Vernunft anvertrauen zu dürfen.

Evidenterweise begreift Fichte den Rückgang auf den Grund von Subjektivität nicht als Rückgang auf ein substantiell zu denkendes Erstes, von dem Spinoza noch vermeinte, in der Suche nach letztthinniger Verankerung menschlichen Wissens ausgehen zu müssen. Die Tathandlung avanciert vielmehr zum genauen Gegenteil substratbestimmter Seiendheit, weil Fichte nur so hofft, die durch ihren Entwurf interpretierte letztinstanzliche Prinzipialität des Ich sichern zu können.

Indes liegt der Einwand<sup>192</sup> nahe, Fichte nehme gerade in dem Bestreben, (vorhandenheitsontologisches) Substratdenken zu kritisieren und zu vermeiden, bei autopoietischen Selbstermächtigungsfiguren Zuflucht, welche gleichsam unter umgekehrtem Vorzeichen den Hypostasen verpflichtet bleiben, die zu überwinden er angetreten war. Der Verdacht, der sich hier unweigerlich aufdrängt, nämlich der, Fichtes Philosophie eile nicht ohne Grund der Ruf eines bloß »umgekehrten Spinozismus«<sup>193</sup> voraus, trage also letztlich den Stempel von dem, was sie umzukehren gedenke<sup>194</sup>, läßt sich nicht so ohne weiteres von der Hand weisen. Denn die Schwierigkeiten sind nicht zu übersehen, mit denen Fichte seinen eigenen Ansatz belastet und mit denen er in der Tat zu kämpfen hat, eben »weil er daran glaubte, auf die Abhängigkeit des Selbst alleine von sich und auf seine Beschreibung als autosuffiziente Tätigkeit keinesfalls verzichten zu können«.<sup>195</sup>

Ich fasse zusammen: Die Tathandlung vollzieht in aller Radikalität das gegen Spinoza gewendete Verdikt, hinter dem zurückgeblieben zu sein, worum es dem Anspruch nach in der »Ethik« ging: die Substanz als ab-solutum so zu fassen, daß sie losgelöst und unabhängig von der Dependenz eines anderen (a se et non in alio) schlechthin in sich ist (id, quod in se est) und nur durch sich selbst begriffen (et per se concipitur) werden kann. Die ontologische Zuschreibung der Inseitität und die erkenntnistheoretische Dimension des Durch-sich-Begriffenwerdens – diese beiden, durch ein neutrales »et« verbundenen Definitionssegmente, welche Spinoza in der Ethik (I,3) als koinzi-

<sup>192</sup> Haag hat diesen Einwand treffend so pointiert: »Die bloße Ersetzung reinen Seins durch reine Tätigkeit, eines Substanzbegriffs durch einen Funktionsbegriff, impliziert keine inhaltliche Veränderung des Weltprinzips. Auch in seiner transzendentalphilosophischen Umdeutung gelangt es nicht über ‚das (bestimmende) ewige Eine‘ hinaus.« Vgl. Haag (1983), S. 93

<sup>193</sup> Vgl. Schelling SW X, 162 (Anm.)

<sup>194</sup> Zur strukturellen Kritik abstrakter Umkehrungsfiguren, vgl. M. Theunissen (1977), S. 175f.

<sup>195</sup> Vgl. Henrich (1970), S. 280f.

dierende Seiten ein und desselben Substanzbegriffs<sup>196</sup> zu lesen versucht, zieht Fichte in *eine* Figur zusammen, wobei er in wohl kaum überbietbarer Weise das *in se esse* auf den Akt praktischer Selbstsetzung reduziert und so das als absolut apostrophierte Ich exponiert. Über diese reductio vollzieht Fichte die metaphysikkritische Option einer Entsubstantialisierung<sup>197</sup>, welche in einer gänzlich substratlosen Handlung terminiert und bezeichnenderweise nicht auf ein dem Ich gleichsam eidetisch innewohnendes opakes »Selbst« zielt. Doch inwiefern kann der Entwurf der Tathandlung leisten, was er seinem Anspruch nach leisten muß, wenn es ihm denn wirklich obliegen soll, – um in der Sprache des Fichteschen Textes zu reden – »die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorzubringen« (s. o.)?

## 2 Der Grundgedanke der Frühphilosophie

### 2.1 Das Ich als Prinzip der Philosophie

Den Platz der bei Spinoza unbedingt gedachten Substanz besetzt Fichte mit keiner affirmativ verfaßten Entität, mit keinem deistischen Gott, wie etwa Jacobi, auch mit keiner begrifflich fixierbaren oder anschaulich erfahrbaren Wesenserkenntnis. Umgekehrt muß man sehen, daß Fichte in seinen gemeinhin der Frühphilosophie zugerechneten Schriften in aller Deutlichkeit den Standpunkt bezieht, dem Ich sei die vakante Stelle eines schlechthin unhintergehbaren Prinzips alles Seienden zuzusprechen. Was dieses Ich jedoch zu einem Prinzip macht, entspricht nicht dem phänomenologischen Befund eines zugrundeliegenden Ich, sondern bezeugt sich einzig und allein im actus purus einer (unvordenklichen) Selbstsetzung. Die auf dem Boden praktischer Philosophie anzusiedelnde Tathandlung (§ 1) GWL 1794), die nach Maßgabe der causa sui ist, was sie erzeugt, und erzeugt, was sie ist, bricht mit jeder nur erdenklichen (vorhandenheitsontologischen) Vorstellung eines Ich-Substrats. »Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist.«<sup>198</sup>

<sup>196</sup> Vgl. M. Franz (1986/87), S. 102ff.

<sup>197</sup> Vgl. Haag (1983), S. 92f.

<sup>198</sup> Fichte SW I, S. 440

Nimmt man das von Fichte bis in seine späten Schriften<sup>199</sup> hinein verteidigte proprium und novum seiner frühen Subjektivitätstheorie ernst, nämlich ohne substrathaften Rest und jenseits aller Objektivierung die Tathandlung zu exkludieren, so bleibt gar keine andere Wahl, als diese Handlung freizuhalten von Vorgaben, die nicht über eben ihren Vollzug zu ermitteln und zu generieren sind.<sup>200</sup> Daß dieser Vollzug kein Sein in der »Hinterhand« behält, sondern sich restlos aus dem speist und unterhält, was in der Aktuosität seiner Setzung liegt, zeichnet ihn wesensmäßig aus. Freilich ist der Einwand naheliegend, ein solcher Akt vollziehe sich nicht ganz so voraussetzungs- und bestimmungslos, wie die Tathandlung am Ort ihrer ersten Explikation (§ 1, GWL 1794) glauben macht; er ist allein schon deshalb zu prüfen, weil nicht irgendein Handlungsvollzug, vielmehr nichts Geringeres als die Konstitution des Ich im Sinne eines letzthinnigen und systemtragenden Prinzips, in dem theoretische und praktische Vernunft gleichermaßen gründen, zur Debatte steht. W. Schrader hat völlig zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Frage nach »dem Ich als Prinzip der Philosophie« immer schon verfehlt ist, sofern sie als Frage nach einem »Grundphänomen menschlichen Wissens«<sup>201</sup> diskutiert wird. »Die Frage, die daher legitimerweise an Fichte gestellt werden kann, lautet deshalb nicht, ob durch jenen Satz, das Ich setze schlechthin sein Sein, das Phänomen Selbstbewußtsein in begrifflich angemessener Weise gefaßt, sondern ob durch die Explikation des Begriffs der Tathandlung die Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein hinreichend bestimmt ist.«<sup>202</sup>

Fichte antwortet auf diese Frage, indem er gerade eine solche Struktur profiliert, die beansprucht, ohne anderwärts verbürgte Prämissen auszukommen, mithin aus sich heraus und nicht aus einem Anderen zu sein. Indem sie keiner weiteren Voraussetzung mehr untersteht, vielmehr sich selbst (essentia) als daseiend (existentia) hervorbringt, sodann alles, was sie ist, aus ihrem Vollzug nimmt und generiert, reklamiert sie in der Nachfolge der spinozistischen Substanz den Platz des absolutum.

Die Tathandlung führt die Entontologisierung des Prinzips vor Augen, auf das sich die vorkritische Metaphysik noch als definitiv ausmachbaren Bestimmungsgrund beziehen zu können glaubte. Fichte betreibt eine solche Entontologisierung aus dem Interesse heraus, eine affirmativ besetzte Substanzmetaphysik ein für allemal zu verabschieden. Und wie bereits gesagt, es drängt sich hier der Verdacht auf, daß die von Fichte vorgeführte Auflösung substantieller Gehalte in die Virtualität bloßen Handelns in das Fahrwasser

der autopoietischen Selbstermächtigungsfiguren gerät, die zu suspendieren er sich gerade vorgenommen hatte.

Wogegen er zunächst und vor allem anschreibt, ist die Vorstellung vom sub-iectum als einer Grundlage, die von aller Veränderung<sup>203</sup> unberührt sich als positivum erhält – ein positivum, an dem (akzidentelle) Veränderungen gleichgültig nur verlaufen. Mit dem Entwurf der Tathandlung, welche das subiectum restlos in die Substratlosigkeit purer Selbstsetzung auflöst, kehrt Fichte das aristotelische Modell des unbewegten Bewegers<sup>204</sup>, der alles andere bewegt, selbst aber ruhig und in sich verharrend bleibt, schlechterdings um. Daß die Tathandlung dieses Modell in das Gegenteil seiner traditionellen Bedeutung verkehrt, nötigt an sich schon zu der Frage, ob ihr Entwurf dieses Modell wirklich hinter sich läßt und überwindet oder ob sie – gerade in der Form der Verkehrung – von seinen Prämissen abhängig bleibt.

## 2.2 Das Paradox des »hergestellten Ursprungs«

Weil Fichte Anleihen bei der Substanzontologie definitiv zu vermeiden sucht, hebt er darauf ab: Subjekt und Handlung sind nicht voneinander unterschieden oder zu trennen, sondern definieren ein und dasselbe Geschehen. Das Ich ist reine, sich selbst setzende Tätigkeit und nichts außerdem. Es ist nichts vor oder außerhalb dieser Tätigkeit, sondern geht gänzlich ein in einen Prozeß, den es initiiert und stiftet, trägt und unterhält, aus dem es zugleich aber auch hervorgeht. »Es ist sehr nöthig, den Begriff der Thätigkeit sich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem absoluten Setzen des Ich durch sich selbst enthalten ist; (...).«<sup>205</sup>

Um erst gar nicht in die Spaltung von Subjekt und Objekt zu geraten, konzipiert Fichte eine Handlung, die keiner Substrate bedarf, vielmehr alles, was sie ist, aus sich selbst nimmt und herstellt. Sie widerstreitet von Grund auf dem Versuch, das Ich zu einer (apriorischen) Konstitutionsbedingung zu hypostasieren, die als solche außerhalb dessen bleibt, was sie konstituiert. »Es [das Ich, L. H.] ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch diese Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe.«<sup>206</sup>

Alle theoretischen Anstrengungen Fichtes zielen darauf, das Paradoxon, das sich hinter diesem »zugleich« verbirgt, wirklich als solches zu denken:

<sup>199</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 136; vgl. ferner Fichte SW X, S. 194

<sup>200</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 134

<sup>201</sup> Vgl. H. W. Schrader (1981), S. 107

<sup>202</sup> Ebd., S. 115

<sup>203</sup> »Nur durch das sich selbst Setzen wird das Ich – es ist nicht vorher schon Substanz – sondern setzen als setzend ist sein Wesen, (...)« (Fichte: Nachgelassene Schriften a.a.O., S. 357)

<sup>204</sup> Vgl. Aristoteles, Met. 1073a, 26–34

<sup>205</sup> Fichte SW I, S. 134

<sup>206</sup> Ebd., S. 96



Das Ich geht als Apriori in den Prozeß ein, aber nur so, daß es sich zugleich als dessen Aposteriori erweist und herstellt. Es ist unmittelbar und ursprünglich, zugleich aber auch vermittelt und nachträglich, wobei Fichte den Akzent darauf legt, daß diese Oppositionen nicht – nach Maßgabe von »erst-dann-Beziehungen« – ein temporal getrenntes Nacheinander bilden, sondern in derselben Hinsicht ursprünglich und unmittelbar sind, wie sie die Negation jeglicher Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit in sich enthalten. Das Ich ist sodann nicht Folge noch Voraussetzung seines Vollzuges, es kennzeichnet diesen selbst.<sup>207</sup>

Fichte wehrt mithin die Vorstellung, das Ich als schlechthin vorhanden vorzusetzen, ebenso wie den Versuch ab, es als Ursprung zu fixieren. In einem gänzlich anderen Sinn, ja in klarer Opposition gegen die Annahme eines vorgängigen Ausgangspunktes akzentuiert und fordert er, das Ich als »ursprünglich durch sich selbst gesetzt« (s. u.) zu denken. Ursprünglich ist das Ich indes nur, insofern es als und durch den Akt der Tathandlung definiert wird. Ursprünglich kann es sodann nur in dem Sinne genannt werden, als eben dieser Akt seine eigene Ursprünglichkeit stiftet und generiert. Ursprung und Vermittlung sind in diesem Akt unauflöslich verschränkt. Fichtes Option, diesen Ursprung als hergestellt und vermittelt zu denken, bezeugt einmal mehr, mit welcher Radikalität er selbst den letzten Rest an Positivität zu tilgen und auszumerzen versucht. Um es paradox zu formulieren: die Evidenz eines vorgängigen Ursprungs besteht in einem solchen Akt nur im Modus seiner Destruktion. Diese Evidenz speist sich aus keiner arché, sondern lebt geradezu davon, diese von innen heraus zu dementieren. Die Tathandlung reformuliert zwar die aristotelische Metaphysik durchherrschende Figur der *arché*<sup>208</sup>, auf deren Begrifflichkeit sie sich emphatisch einläßt, jedoch so, daß sie in radikaler Weise mit dem ihr eingezeichneten Primat vorgängiger Präsenz bricht.

»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 eines 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

<sup>207</sup> Schelling hat es in seiner Fichte-Interpretation auf diesen Nenner gebracht: »Das Ich ist nur im Akte des Selbstbewußtseins, es ist nichts außer ihm. Mit dem Akte ist es. Und weil es nur in diesem Akte ist, so ist es vor demselben nicht und setzt sich in diesem Akte selbst als bloße Potenz voraus.« (Schelling: Philosophie der Offenbarung (1841/42). Hrsg. M. Frank, Frankfurt 1977, S. 112)

<sup>208</sup> Vgl. Aristoteles, Met., 983b 7

Aristoteles kennzeichnet diejenige Form des Anfangs als arché, die nicht zufällig am Anfang steht, sondern die im Sinne eines Prinzips über den weiteren Fortgang entscheidet. Klaus Heinrich hat dieser ursprungslogischen Figur eine eingehenden Untersuchung gewidmet. Vgl. K. Heinrich, Tertium datur. Dahlemer Vorlesungen I, Ffm. 1981, S. 60ff.

diesen Act, und lediglich durch ihn, (...), wird das Ich *ursprünglich* für sich selbst.«<sup>209</sup>

Das Paradox des »hergestellten Ursprungs«<sup>210</sup> spielt Fichte gegen das Paradigma eines zugrundeliegenden, immer schon mit sich vertrauten »Selbst« in aller Deutlichkeit aus. Die diesem Paradox eingeschriebene Alterität, derzufolge das Ich, um selbst sein zu können, unentwegt aus sich herausgehen muß, verbietet jedwede (reduktionistische) Ursprungserklärung, welche darauf zielt, das Ich zu einem unwandelbaren Fixum zu hypostasieren.

### 3 Der Gegenentwurf zum klassischen Reflexionsmodell

#### 3.1 Immanente Kritik der Reflexion

Liest man mit, wovon Fichte sich abgrenzt, wenn er den internen Bewegungsablauf der Tathandlung nicht als ein wohl unterschiedenes Aus-sich-Herausgehen und In-sich-Zurückkehren auslegt, sondern als ein Geschehen, in dem »Ausgangspunkt«, »Träger« und »Produkt« in eins fallen, so ist klar: Er profiliert hier den Gegenentwurf zum mittlerweile schon »klassisch« zu nennenden Reflexionsmodell. Es ist mit den Händen greifbar, daß er schon von seinen sprachlichen Mitteln her alles aufbietet, um gerade dem skandalon der cartesianischen Selbstbewußtseinstheorien zu entgehen. Was das Reflexionsmodell betrifft, so ist für ihn klar angebbare, woran es gescheitert ist: Die crux dieses Modells, ein zugrundeliegendes Ich, das allererst über den Vollzug eines reflexiven Zurückwendens ermittelt werden soll, in einer *petitio principii* immer schon zu beanspruchen, resultiert aus einer sehr grundsätzlichen und folgenreichen Prämisse – einer Prämisse, die Fichte nicht nur nicht mitträgt, sondern die er erklärtermaßen auszuschalten versucht, nicht zuletzt, weil mit ihr die Aporien von Anfang an vorgezeichnet sind und damit dieses Modell besiegelt ist. Worin diese Prämisse besteht, ist letztlich schon gesagt: Die Vorgängigkeit eines immer schon vorhandenen Ich läßt dieses Modell völlig unangetastet bestehen, insofern es die Differenz zwischen dem, dem etwas bewußt ist, und dem, was ihm bewußt ist, festschreibt, statt diese Festschreibung selbst auf die sie ermöglichenden Bedingungen hin kritisch zu hinterfragen.

Fichte hat als erster und am entschiedensten die cartesianische Tradition damit konfrontiert, in allen ihren Versuchen einer Selbstrechtfertigung philo-

<sup>209</sup> Fichte SW I, S. 458f.

<sup>210</sup> Zur strukturellen Analyse dieses Figur, vgl. Theunissen (1978), S. 201ff.; A. Schubert (1985), S. 157ff.; ferner W. Menninghaus (1987), S. 119f.

sophischen Wissens mehr zu behaupten, als sie tatsächlich, zumal mit ihren begrifflichen Mitteln, ausweisen kann. Fichte klagte vor allem ein, sie sei eine wirkliche Begründung ihres ureigensten Prinzips schuldig geblieben. Dieser wirkungsgeschichtlich außerordentlich folgenreiche Einwand trifft den vermutlich empfindlichsten Nerv eines philosophischen Programms, das die Struktur von Selbstbewußtsein aufs nachdrücklichste als letzte Basis möglicher Erkenntnis und Garantin zweifelsfreier Evidenz beansprucht. Diese Struktur weder beschreiben noch rechtfertigen zu können, sie aber gleichzeitig mit der Forderung nach völliger Selbstdurchsichtigkeit zu überfrachten, das ist der Kern dieses Einwands.

Daß der Cartesianismus letztlich an der begrenzten gnoseologischen Leistungsfähigkeit seiner Operationsmittel scheiterte, hat Fichte nicht abstrakt proklamiert, sondern aus der immanenten Kritik des »klassischen« Reflexionsmodells entwickelt. Mit dem Nachweis, dieses Modell, auf das er die neuzeitliche Philosophie samt und sonders verpflichtet, trage zur Klärung von Selbstbewußtsein nichts bei, ja im Gegenteil, es erliege den Aporien reflexiver Selbstbegründung, hat Fichte eine Wende in der philosophischen Auslegung von Selbstbewußtsein eingeleitet. Er selbst machte auch keinen Hehl daraus, einen Schlußstrich unter all die »Sophisterei«, die »bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zu(m) Grunde«<sup>211</sup> lag, gezogen zu haben.

Er betonte mit aller Schärfe, daß nur durch eine fundamentale Revision des vorgegebenen Reflexionsmodells die Frage nach dem Prinzip von Subjektivität sinnvoll gestellt werden könne. Fichte hat dies ausdrücklich zur Maxime seiner eigenen Philosophie erklärt und dementsprechend in immer neuen Anläufen nach Möglichkeiten gesucht, die Aporien reflexiven Selbsterfassens zu überwinden. Diese geben im pejorativen Sinne die Folie vor, auf der er seine fundamentale Kritik am Cartesianismus vorträgt. Ob es ihm endgültig gelungen ist, an welchem Punkt seine Kritik in eine überlegene Explikation von Selbstbewußtsein umschlägt, oder ob umgekehrt der Vorwurf zutrifft, daß sein eigener Ansatz von dem Modell eingeholt wird, von dem er sich doch gerade zu emanzipieren beansprucht, ist eine Frage von allergrößtem Gewicht. Sie hat nicht von ungefähr die Auseinandersetzung mit Fichte nachhaltig und von Anfang an geprägt. Denn von ihrer Beantwortung hängt ab, wie es mit seiner Option darauf, eine grundsätzliche Neuorientierung in der Philosophie tatsächlich einzuleiten, bestellt ist.

<sup>211</sup> Vgl. Fichte: Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 256

### 3.2 Die praktische Überwindung der reflexionslogischen Aporien

Man scheut sich fast an die sattsam bekannten Aporien des Reflexionsmodells zu erinnern, die seit der grundlegenden Studie von Dieter Henrich »Fichtes ursprüngliche Einsicht« aus dem Jahr 1966<sup>212</sup> zum kleinen Einmaleins der Forschungsrichtung gehören, in der Fichte als *der* Theoretiker menschlichen Selbstbewußtseins diskutiert wird.<sup>213</sup> Dennoch zeigt gerade die durch Henrich provozierte Debatte, wie notwendig die exegetische Arbeit am Fichteschen Text selbst ist. Gerade die jüngsten Veröffentlichungen, allen voran die von Jürgen Stolzenberg (1986) und Wilhelm Metz (1991), bestätigen den Eindruck, demzufolge eine ganze Reihe von Interpreten statt mit Fichte selbst sich primär mit ihren eigenen Prämissen und Projektionen *auf* diesen auseinanderzusetzen. Stolzenberg klagt ein, Fichte werde letzten Endes deshalb auf das Modell verpflichtet, das zu überwinden er angetreten war,<sup>214</sup> weil man sich nicht hinreichend auf die Immanenz der Gedankenfiguren einlasse. Daß Fichte die Schwachstellen dieses Modells markiert, gleichzeitig aber mangelnde Konsequenz bei ihrer Überwindung walten läßt, über dieses – wiederum in der Nachfolge von Henrich<sup>215</sup> vorgetragene – Verdikt herrscht weitgehend Konsens. Soweit man die mit den Namen D. Henrich<sup>216</sup>, U. Pothast<sup>217</sup> und M. Frank<sup>218</sup> nur unzureichend gekennzeichnete Forschungsperspektive auch mustert, Fichte wird von allen der Vorwurf gemacht, letztlich genau die Aporien zu reproduzieren, deren Überwindung er zeitlebens intendiert habe. Jürgen Stolzenberg<sup>219</sup> hat in seiner – am Leitfaden der Fichteschen Entwürfe

<sup>212</sup> D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer. Frankfurt 1966, S. 188ff.

<sup>213</sup> Vgl. K. Cramer: »Erlebnis«. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: Stuttgarter Hegeltag 1970. Hrsg. H.-G. Gadamer. Bonn 1974, S. 537–603

<sup>214</sup> J. Stolzenberg: Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung. Stuttgart 1986, S. 175ff.

<sup>215</sup> D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer. Frankfurt 1966, S. 211f.

<sup>216</sup> D. Henrich: Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie. In: Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Hrsg. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (FSH. – G. Gadamer). Tübingen 1970, S. 257ff.

<sup>217</sup> U. Pothast: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt 1971, v. a. S. 48ff.

<sup>218</sup> M. Frank: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Frankfurt 1986, v. a. S. 60ff.

<sup>219</sup> J. Stolzenberg mit seiner Monographie »Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung«. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02. Stuttgart (1986)) kommt das Verdienst zu, die über die GWL hinausgehende Bedeutung des Manuskripts »Eigne Meditationen über Elementar-Philosophie« (1793/94) für die Entwicklung des – von Reinhold übernommenen – Begriffs der Intellektuellen Anschauung herausgestellt zu haben. Die Doppelfunktion der Intellektuellen Anschauung, Objektivität und ursprüngliche Selbstbezüglichkeit als Momente einer Selbstsetzungsfigur zu denken, exemplifiziere, so die Grundthese, Fichte am Leitfaden der Operation des »absoluten Bestimmens« – einer Operation, welche das Modell für Selbstunterscheidung par excellence abgebe. (Vgl. ebd., S. 127f.) Dieses Modell ermögliche, den Begriff des Ich nicht nur als transzendente Möglichkeit objektiver Wahrheit vorauszusetzen, sondern diese Voraussetzung ihrerseits als Moment einer Bewegung zu explizieren, die sich durch ihren eigenen Vollzug in eine Differenz zu sich als Vollzug setze. (Vgl. ebd., S. 159f.) Selbstdifferenzierung sei nicht gleichbedeutend mit der Vorstellung reiner Agilität, die sich

zur Intellektuellen Anschauung orientierten – Untersuchung die sprachanalytische Fichte-Kritik, als deren prominenteste Vertreter er Ulrich Pothast (1971) und Ernst Tugendhat (1979) exponiert, darüber belehrt, daß sie »selber gar nicht über eine angemessene Einsicht in die Verfassung desjenigen Gedankens verfügt, dem ihre Kritik gilt: Ihren Einwänden liegt eben diejenige Auffassung des Sachverhalts des Selbstbewußtseins zugrunde, gegen die sich die von ihr kritisierte Theorie richtet.«<sup>220</sup>

Seine Metakritik macht plausibel, daß die von Pothast überzeugend herausgearbeiteten Schwächen des herkömmlichen Reflexionsmodells den Fichteschen Ansatz nur in der Weise betreffen, als sie nicht gegen ihn auszuspielen, sondern allererst aus ihm zu gewinnen wären. Die Diskussion einer nicht zirkulären Beschreibung selbstbezüglichen Wissens, die Pothast selbst mit seinem Vorschlag forciert hat, nämlich Bewußtsein als »gänzlich objektiven Prozeß ohne ein Moment eines wissenden Selbstbezuges«<sup>221</sup> zu lesen, erweist sich somit als ein implantiertes Problem, über das Fichte jedenfalls immer schon hinaus ist, weil er erst gar nicht den Versuch unternimmt, den Sachverhalt eines »wissenden Selbstbezuges« auf das Modell einer zweistelligen Relation zu verpflichten, in dem denkendes Ich und gedachter Gegenstand abstrakt fixiert und zu logisch austauschbaren Momenten nivelliert werden.<sup>222</sup> Fichte geht es, zumal mit dem Entwurf der Tathandlung, um nichts anderes, als die-

aller begrifflichen Fixierung und Verdinglichung widersetze, impliziere vielmehr ihrerseits die Konstitution einer ursprünglichen Objektivität. Beide gehörten als Momente zu einem Bestimmungsprozeß, denn – so Stolzenberg weiter – »der Vollzug der ursprünglichen Konstitution von Objektivität selber ist es, durch den der Begriff des Ich oder des Selbstbewußtseins interpretiert wird.« (Ebd., S. 235)

Der Objektbezug des Bewußtseins solle in eins mit der begrifflichen Rekonstruktion eines möglichen Selbstbezugs von Bewußtsein dargestellt werden, und Fichte gelinge dies, insofern »das Prinzip der Wissenschaftslehre selber darin bestehe, die ursprüngliche Konstitution von Objektivität und darin zugleich (!) die ursprüngliche Konstitution von Selbstbezüglichkeit zu sein.« (Ebd. (Herv. d. V., L. H.)) Dieses »Zugleich« – so läßt sich hinzufügen – will einen Einwand außer Kraft setzen, der im Anschluß an Hegels Fichte-Kritik wiederholt vorgebracht wurde; nämlich den, Fichte reduziere die Struktur von Selbstbewußtsein auf den Charakter bloßer Selbstbezüglichkeit und definiere sich nachgerade durch den Gegensatz zu einer Beziehung, die sich auf Anderes, auf Gegenstände richte. Ist jedoch Selbstbewußtsein nur qua Ausschluß von Andersheitsbezug das, was es ist, so wird unterschlagen, daß die Beziehung auf Anderes konstitutives Moment der Beziehung auf sich ist. (Vgl. ebd., S. 254)

Stolzenberg hat die Schwierigkeiten, in die Fichte sich in seinen zahllosen Anläufen, Selbst- und Objektbezug in eine Setzungsfigur zusammenzuziehen, verstrickt, an den Texten der *WL nova methodo* und der Darstellung der *WL 1801/02* verfolgt und auf das Konzept hingewiesen, das mit dem Titel der Intellektuellen Anschauung ab ovo verknüpft ist: die *explicatio* des Ich als »Beschreibung eines Nicht Beschreibbaren«. (Vgl. ebd., S. 170f., 376f.) Die antinomische Struktur einer solchen Beschreibung spielt jedoch nicht nur in den Entwurf der Intellektuellen Anschauung hinein, die Fichte zudem als praktischen Selbstvollzug auslegt. Eine Schlüsselrolle mißt Fichte ihr vor allem im Blick auf das »Schweben« der produktiven Einbildungskraft bei. Mehr aber noch wird sie bestimmend für den gewaltigen Einsatz an Metaphern, die Fichte in seinen späten Schriften als Umschreibungen für die Struktur des absolutum einsetzt.

<sup>220</sup> Jürgen Stolzenberg (1986), S. 4; vgl. ferner S. 175ff., 215ff.

<sup>221</sup> Vgl. Pothast, (1971), S. 17

<sup>222</sup> Vgl. Fichtes Polemik gegen dieses Modell in seinem »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre« (1797). In: Fichte SW I, S. 525ff.

ses Modell, das Pothast faktisch unangetastet beläßt<sup>223</sup>, kritisch zu hinterfragen und als völlig untauglich zur Explikation eines »wissenden Selbstbezuges« zu desavouieren.

Ähnlich W. Metz, der mit Schrader gegen die ganze – von Tugendhat als »Heidelberger Schule«<sup>224</sup> betitelte – Diskussion um die Aporien einer reflexionslogischen Auslegung menschlichen Selbstbewußtseins die praktische Grundlegung des Fichteschen Ansatzes als die schlechthin entscheidende Dimension seiner Philosophie herausstreicht.<sup>225</sup> Daß jene praktische Dimension in der mittlerweile über drei Jahrzehnte andauernden Diskussion keine nennenswerte Rolle gespielt habe, ja hoffnungslos unterschätzt worden sei, zeige sich schon bei Henrich, für den es nicht mehr als eine *façon de parler* (>historische Begleitmusik«<sup>226</sup>) sei, wenn Fichte mit dem Satz »Das Ich setzt schlechthin sich selbst« »der Freiheit den radikalsten und auch pathetischsten Ausdruck gegeben«<sup>227</sup> habe.

Kern des Einwands ist, daß die Frage nach dem praktischen Primat der in der Tathandlung aktualisierten Selbstsetzungsfigur von derjenigen nach einer bloß theoretischen, d. i. nicht zirkulären Beschreibung des Selbstbewußtseins verschluckt, resp. mit ihr in unzulässiger Weise konfundiert werde. Wie wenig indes eine einseitige, bloß theoretische Ausrichtung interpretatorisch wirklich austrage, zeige sich schon an dem immensen Begründungsanspruch, den Fichte dem in § 1 der *GWL* thematischen absoluten Ich aufbürde: die auf dem Boden praktischer Philosophie entworfene Selbstsetzungsfigur avanciert hier zu dem Prinzip, das gleichermaßen für theoretische und praktische Vernunft konstitutiv ist.<sup>228</sup> Zudem steht dieses Prinzip unter der Forderung, in Gestalt eines praktischen Vollzuges die Stelle auszufüllen, welche die metaphysische Tradition mit den von ihr bereitgestellten Kandidaten für eine letztinstanzliche Grundlegung alles Seienden reklamiert hatte. In Überbietung Schraders wird mit W. Schulz zu betonen sein, daß Fichte die Kandidaten nicht einfach austauscht, vielmehr aus den philosophiegeschichtlich vorgegebenen Hypostasierungen und Scheinbegründungen dergestalt Konsequenzen zieht: »Die ontologische Metaphysik beruht auf der Hypostasierung einer Überwelt oder eines absoluten Subjekts, sei dieses nun als Gott oder absoluter Geist bestimmt. (...) Die Metaphysik ist es selbst, die die Destruktion ihrer Ansätze durchführt.«<sup>229</sup>

<sup>223</sup> Vgl. Pothast, (1971), S. 39ff.

<sup>224</sup> Vgl. Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt 1979, S. 53

<sup>225</sup> W. Metz: Kategoriededuktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt (1991), S. 203ff.

<sup>226</sup> Ebd.

<sup>227</sup> Vgl. W. Metz (1991), S. 207ff.; vgl. ferner Henrich (1982), S. 70f.

<sup>228</sup> Vgl. Schrader (1972), S. 17ff.

<sup>229</sup> W. Schulz (1985), S. 317

Die in der Fichte-Forschung zumeist diskutierte Alternative einer gelingenden oder scheiternden Beschreibung des Sachverhalts Selbstbewußtsein läßt das Fichte wirklich umtreibende Problem eigentümlich unausgeleuchtet: Die praktische Metaphysik soll leisten, was die theoretische nicht vermag, nämlich den intelligiblen Grund alles Seienden freizulegen. Die Ortlosigkeit dieses Grundes, welche Fichte zunächst als Spontaneität reiner Selbsttätigkeit denkt, ist dem Entwurf der Tathandlung in einer Weise eingezeichnet, die deutlich werden läßt, daß »weder die Überwelt noch das absolute Ich haltgebende Konstituenten sind.«<sup>230</sup> Fichtes – von W. Schulz als »Metaphysik des Schwebens«<sup>231</sup> ausgewiesener – Ansatz »muß daher die haltlose Subjektivität zum Ausgangspunkt nehmen. Dieser Standort ist also vermittelt durch die Aufhebung der traditionellen Metaphysik. Er weist, wenn man so will, indem er die ontologische Metaphysik negiert, auf die Ausgangslage hin, aus der die Metaphysik als Ausweg entsprang.«<sup>232</sup>

### 3.3 Die beiden Varianten des Reflexionsmodells

Die Rückgewinnung der bei Fichte aufgeworfenen Frage nach der Basis, an die das cartesianische Paradigma die transzendente Rechtfertigung des Objektivitätsanspruchs von Erkenntnis knüpft, geht über das hinaus, was sich allein aus einer Untersuchung der gnoseologischen Leistungsfähigkeit des Reflexionsmodells entnehmen läßt. Es wird zu zeigen sein, inwiefern Fichte sich nicht nur von diesem Modell distanziert, indem er auf immanente Weise seine spezifischen Mängel freilegt, sondern zugleich im Begriff ist, die philosophische Notwendigkeit einer Vorentscheidung zu revidieren, die dieses Modell fraglos voraussetzt – die Vorentscheidung<sup>233</sup> nämlich, am Modell eines

<sup>230</sup> Ebd.

<sup>231</sup> Ebd., S. 310ff.

<sup>232</sup> Ebd., S. 317

<sup>233</sup> Vgl. K. Cramer: »Erlebnis«. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: Stuttgarter Hegeltage 1970. Hrsg. H.-G. Gadamer. Bonn 1974, S. 537–603

Diese Abhandlung ist der Versuch einer Rehabilitation Fichtes, dessen Selbstbewußtseinstheorie sie gerade darin verteidigt, daß sie diese vor ihrer nachidealistischen Kritik und Überbietung ins Recht zu setzen versucht. Cramer, der eine ganze Reihe von Autoren des Neukantianismus und der Phänomenologie über die ihnen selbst verborgen gebliebenen theoriegeschichtlichen Ursprünge ihrer Selbstbewußtseinstheorien belehrt, geht immer wieder auf Fichte zurück, von dem er zeigt, daß *mit* und *aus* ihm zu gewinnen wäre, was *gegen* ihn gewendet wird. Ihren Einwänden liegt zumeist diejenige Explikation des Ichbegriffs zugrunde, von dem Fichte gerade im Begriff ist, sich zu distanzieren und zu lösen. Schon dies unterstreicht die Notwendigkeit einer Reinterpretation der usurpierten Schriften. Cramer macht deutlich, daß, gerade weil man sich nicht hinreichend auf Fichte und die von ihm kritisierten Positionen einläßt, man das von ihm erreichte Niveau unterbietet und »hinter« ihn zurückfällt. Mit diesem Befund setzt sich Cramer fernerhin von all denen ab, die in Fichte nur den Theoretiker sehen, der zeitlebens an der Problematik einer nicht zirkulären Beschreibung des Ich arbeitete und an

zugrundeliegenden Ich eine Struktur gewinnen und ermitteln zu wollen, die tauglich ist, den objektiven Status unserer Erkenntnis abzusichern und zu fundieren.

Doch zunächst: Mit welchen Argumenten bestreitet Fichte die Tauglichkeit der Reflexion zur Begründung von Selbstbewußtsein?

dieser Problematik letzten Endes auch scheiterte. Weit davon entfernt, dieses Scheitern als finalen Fluchtpunkt zu begreifen, legt Cramer Bruchstellen und Tendenzen in der Philosophie Fichtes frei, die in der Fortentwicklung über Hegel hinaus allererst zum Tragen kommen. Diese Bruchstellen sind Teil einer ständig sich potenzierenden Selbstkorrektur, die nicht nur zu immer neuen Fassungen der WL führt, sondern auch der weiteren philosophischen Entwicklung dadurch Vorschub leistet, daß sie eine Kritik provoziert, die nur noch »im Gegenzug gegen die cartesianische Tradition« (S. 600) begriffen werden kann, obgleich sie – wie Cramer ausdrücklich betont – aus einer inneren Radikalisierung ihres Ansatzes erwachsen ist.

»Was man Hegels Vollendung des Cartesianismus nennen kann, besteht gerade in seinem Versuch, die Struktur ‚Ich‘, die in der von Descartes ausgehenden Tradition entweder unanalysiert geblieben war oder nur regressiv bestimmt werden konnte, in einer dieser Tradition schlechthin *fremden* Weise zu problematisieren und dadurch zu Begriff zu bringen.« (ebd.).

Die über die Hegelsche Logik vermittelte Kritik, die Selbstgewißheit eines zugrundeliegenden Ich nicht fraglos als »Ausgangspunkt einer Theorie des Wissens« (ebd.) vorauszusetzen, sondern diese Voraussetzung *vermittelt* der und *in* den Formbestimmungen des Wissens zu thematisieren, ist der *point de vue*, über den Cramer beide Idealisten in Beziehung setzt und miteinander konfrontiert. Den entscheidenden Schritt, mit dem Hegel über die cartesianische Tradition, letztlich aber auch über Fichte hinausgeht, bestimmt er als die Auflösung dieser »Selbstgewißheit in ein Wissen von ihrer Bestimmtheit« (ebd., vgl. hierzu v. a. Theunissen (1978, S. 52) und Schubert (1985, S. 38)). Hegel bricht sehr viel entschiedener als Fichte mit der Vorentscheidung, eine erkenntnistheoretische Aufklärung von Wahrheit sei auf der Basis eines und in Orientierung an einem zugrundeliegenden Ich zu gewinnen. Gerade weil er das »Selbst« des Selbstbewußtseins nicht losgelöst, sondern *im* Zusammenhang seiner Reflexionsbestimmungen enthalten denkt, verschiebt sich für ihn die Frage nach diesem »Selbst« in Richtung auf eine *logische Struktur*, die keiner »Rückerinnerung an das subjektive Ich« bedarf. Zumindest schreibt Hegel ihr zu, ohne eine solche auszukommen. (Vgl. Chr. Hackenesch (1987), S. 173ff., 255ff.)

Die Entschiedenheit, mit der Hegel diese Struktur von allem freizuhalten beansprucht, was an ein zugrundeliegendes, endliches Ich erinnert, kommt gerade dort zum Ausdruck, wo er die Schwierigkeit beleuchtet, mit der Fichte in der Tat zu kämpfen hatte, – der Schwierigkeit nämlich, klar zwischen dem zu trennen, was das Ich kennzeichnet, insofern es als zugrundeliegender phänomenologischer Befund und insofern es als eine Struktur angesprochen wird, welche als Prinzip unter dem Titel »absolutes Ich« alles Wissen begründet.

»Die Bestimmung des reinen Wissens als Ich führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjektive Ich mit sich, dessen Schranken vergessen werden sollen, und erhält die Vorstellung gegenwärtig, als ob die Sätze und Verhältnisse, die sich in der weiteren Entwicklung vom Ich ergeben, im gewöhnlichen Bewußtsein, da es ja das sei, von dem sie behauptet werden, vorkommen und darin vorgefunden werden können. Diese Verwechslung bringt statt unmittelbarer Klarheit vielmehr nur eine um so grellere Verwirrung und gänzliche Desorientierung hervor; nach außen hat sie vollends die größten Mißverständnisse veranlaßt.« (Hegel Werke Bd. 5, S. 77)

Es wird in dieser Arbeit zu belegen sein: Fichte schreibt gegen diese »Verwechslung« an, indem er das Ich als Tathandlung von dem abhebt, was das Ich als eine »Tatsache« auszeichnet. Daß bereits in der GWL 1794 die durch die »Tathandlung« interpretierte Struktur des absoluten Ich einem am Modell des Bewußtseins gewonnenen Ich widerstreitet und über eine solche epistemische Grundlage hinaustreibt, gilt es jedoch im Auge zu behalten, zumal in dieser Trennung sich eine Transzendierung des Ichbegriffs auf eine Struktur hin anbahnt, die Fichte ganz bewußt ohne Rückbezug auf ein phänomenologisches Selbst profiliert.

Cramer läßt offen, ob Hegel mit seiner Intention, Assoziationen an ein empirisches Ich gar nicht erst aufkommen zu lassen, sondern die Funktionszuschreibung von Selbstbeziehung ab *ovo innerhalb* des Strukturzusammenhangs der Reflexion zu reformulieren, in der Tat zu einer überlegenen Explikation des-

Fichtes Kritik richtet sich gegen die Annahme, Selbstbewußtsein könne am Leitfaden des Reflexionsmodells, d. i. nach Maßgabe eines »Zurückgehen(s) des Denkens auf sich selbst«<sup>234</sup> verstanden werden. Er unterscheidet zwei Varianten dieses Modells.

### 3.3.1 Die erste Variante und ihre Kritik

Die Reflexionsphilosophie in ihrer *ersten* Variante: Sie geht davon aus, daß jeder Fall eines »Bewußtseins von sich« in der Struktur eines ursprünglichen Bewußtseinsmodus, dem »Bewußtsein von etwas« fundiert ist. Ihr zufolge *entsteht* Selbstbewußtsein, indem ein Ich sich auf sich statt auf einen Gegenstand zurückwendet. Und aus diesem »statt« ergibt sich für sie die entscheidende Bedingung, von Selbst- und nicht etwa von Gegenstandsbeußtsein zu reden.<sup>235</sup>

Dieser Unterscheidung liegt die Annahme zugrunde, ein Ich sei ursprünglich an die Struktur bloßer Gegenständlichkeit entäußert, und es bedürfe einer ausgezeichneten »Situation«, um eine solche durchgängige Fixierung zu durchbrechen. Und weiter: Selbstbewußtsein schreibe sich als »abkünftiger Modus« von einem Bewußtsein her, dessen Bestimmung es sei, sich auf Gegenstände und nicht auf sich selbst zu beziehen. Dem Akt eines reflexiven Zurückwendens auf sich schließlich verdanke das Ich, sich ein Wissen um das eigene Selbst zuzuschreiben. Erst ein solcher Fall, in dem es sich selbst zum Objekt setze, in dem es also die Position einnehme, welche zuvor von dem Gegenstand besetzt gewesen sei, lasse hervortreten, was ihm einen besonderen Status vor anderen möglichen Sachverhalten sichere: Kenntnis um das Selbst, das es ist.

Diese Kenntnis kommt ihm demnach nicht ursprünglich zu, sondern erschließt sich aus einem Abstraktionsvollzug, in welchem es die Menge aller möglichen und wirklichen Gegenstände von sich ausschließt. Indem es diese jedoch von sich ausschließt, schließt es gerade die Voraussetzung aus, durch die ein Ich, das stets bei anderem ist, definiert wird, nämlich in intentione recta auf »etwas« bezogen zu sein. Was die erste Variante des Reflexions-

sen gelangt, worum sich Fichte – unter Beibehaltung des Ichbegriffs – unermüdlich bemühte. Wodurch der Subjektivitätsbegriff zu dem Prinzip eines philosophischen Systems qualifiziert wird, diese Frage beantwortet aber bereits Fichte in einer Weise, die nicht an dem Modell eines zugrundeliegenden Ich gewonnen werden kann und sich auch nicht auf seiner Basis abdecken läßt. Es wird mithin auch Cramer gegenüber zu betonen sein, daß die Trennungslinien so fein säuberlich, wie er sie zwischen Fichte und Hegel mitunter zieht, nicht verlaufen.

<sup>234</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 524

<sup>235</sup> Vgl. Fichte: Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 148; ferner: Fichte: SW I, S. 473

modells betrifft, so geht sie davon aus, daß nicht nur *nicht ohne*, sondern *durch* das »Losreißen« von einem durchgängigen Objektbezug ein Bewußtsein *entsteht*, von dem gelten soll, daß es als eigenes Selbst angesprochen werden kann. Doch was ist einem Bewegungsvollzug zu entnehmen, in dem das Ich nicht nur in der Subjekt-, sondern auch in der Objektstellung auftritt? Was trägt ein solches Zurückwenden zu einer Theorie der Genese von Bewußtseinsstrukturen bei?

Zunächst wird vorausgesetzt, daß ein Ich nicht auf irgendeinen Gegenstand Bezug nimmt; es selbst ist vielmehr der Gegenstand, auf den es sich bezieht. Wie gesagt, nicht ein Ich, sondern das ihm Eigene soll erfaßt werden. Freilich bringt es eine solche Selbstzuschreibung nur zuwege, wenn es zuvor mit sich vertraut<sup>236</sup> und überdies willens, mithin dazu »disponiert« ist, in der derivierten Form eines Objekts »sich« entdecken, d. i. die Spontaneität des eigenen Bewußtseinsvollzuges in dieser Form repräsentiert sehen zu wollen.<sup>237</sup> Eine solche Reidentifikation ist jedoch nur einem Erkenntnissubjekt zugänglich, das immer schon um das, was es ist, wissen muß, um sich in der Stellung eines Objektes als das entdecken zu können, was es ist.<sup>238</sup> Daß das Ich – um eine solche Reidentifikation überhaupt bewerkstelligen zu können – eine kognitive Leistung vollbringen muß, deren Resultat bereits vorausgesetzt war, legt die Haltlosigkeit dieser ersten Variante frei. Denn offensichtlich soll diese Leistung aus einem Vollzug gewonnen werden, den sie ihrerseits ermöglicht. Es handelt sich hier evidentermaßen um eine Explikation, die im vitiosen Sinne des Zirkels etwas durch sich selbst definiert, insofern die Möglichkeit zu dieser Selbstidentifizierung einem solchen Vollzug vorausliegt statt *durch* und *in* ihm zu geschehen.

Entsprechend klagt Fichte ein: Man muß ein immer schon mit sich selbst vertrautes Ich – außerhalb und unabhängig – unterstellt haben, denn ohne dieses zu unterstellen, käme gar keine Vermittlung – mit welchem Objekt auch immer – zustande; es oszillierten vielmehr die Momente Subjekt und Objekt so, daß jede Bestimmtheit erlöschen würde, und beide sich in purer Verwechselbarkeit auflösten. Weit davon entfernt, den logisch privilegierten

<sup>236</sup> »Es ist klar, daß wir zu dem Bewußtseyn unseres Bewußtseyns, dem Gefühl von uns selbst nicht anders gelangen, als indem wir uns von etwas außer uns unterscheiden. Dieses Etwas ist ein Mannichfaltiges Unendliches, in dem wir selbst mit begriffen sind. Die Begriffe von Einem, von Vielem und von Allem, nebst ihren Grundeigenschaften und Verhältnissen, müssen also in jedem, auch dem schwächsten Bewußtseyn, schon gegeben seyn, und, dem Wesentlichen nach, unter allen möglichen Verwandlungen des Individui dieselbigen bleiben.« (Jacobi Werke 2, S. 262)

<sup>237</sup> Hölderlin hat ebendiese Frage seinem Fragment »Urtheil und Seyn« zugrunde gelegt: »Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber in wieferne als dasselbe?« (Hölderlin StA IV, S. 217)

<sup>238</sup> »Wie aber kann das Selbstbewußtsein wissen, daß es sich selber ergriffen hat, wenn durch eine Reflexion des Ich ein Ich-Objekt zustandegekommen ist? Offensichtlich kann es dies nur, wenn es zuvor schon von sich weiß.« (D. Henrich (1966), S. 195)

Status des Ich gegenüber anderen Objekten auszuweisen, werde von dieser ersten Variante – so Fichte – eine stets schon in Anspruch genommene Struktur eines »sich seiner selbst bewußt« seienden Ich vorausgesetzt, ohne je dahin zu kommen, diese Voraussetzung überhaupt thematisieren zu können.

Fichte hält dagegen, daß jeder Bezug – auf welches Objekt auch immer – ein Ich voraussetzt, das, indem es auf etwas Bezug nimmt, zugleich auf sich Bezug nimmt. Inwiefern an diesem »zugleich« keine noch so eindringlich beschworene Abstraktion vorbeiführt, dafür hat Fichte – in deutlicher Anlehnung an Kant – die nachhaltigsten Argumente geliefert.<sup>239</sup> Das Ansinnen, dies im Sinne einer genetischen Aufklärung »hinterfragen« zu wollen, führt Fichte auf eine »Verwirrung zwischen dem Ich als *Subject* und als *Object* der Reflexion«<sup>240</sup> zurück. An seiner Antwort auf die Frage »Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstsein kam?« läßt sich dies exemplarisch studieren: »Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstsein nie abstrahieren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen.«<sup>241</sup>

Diese Antwort richtet sich gegen Versuche, Selbstbewusstsein als (erzeugungslogisches) Resultat eines Reflexionsvollzuges zu begreifen. Der Akt des »Zurückgehen(s) des Denkens auf sich selbst« trägt in keiner Weise dazu bei, den Ursprung von menschlichem Selbstbewusstsein aufzuklären, vielmehr offenbart er einen »fehlerhaften« Zirkel, durch den das allererst zu Begründende in einer *petitio principii* immer schon vorausgesetzt ist. Und dadurch handelt sich eine am Reflexionsmodell orientierte Auslegung von Selbstbewusstsein den Vorwurf logischer Fehlerhaftigkeit ein, da sie diesen Zirkel nicht gewahrt bzw. tendenziell unterschlägt.

Fichte hält dieser ersten Variante einer Erklärung von Selbstbewusstsein vor, dem Zirkel erlegen zu sein, weil sie ihn als solchen gar nicht identifiziert habe. Davon legt gerade seine Reaktion auf »alle Fragen von der obigen Art« (»Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstsein kam?« (ebd.)) ein beredtes Zeugnis ab. Unter Hinweis darauf, man könne von allem, nur eben »nie« – wie Fichte sagt – von dem eigenen Selbstbewusstsein abstrahieren, beurteilt er Fragen nach dessen »Anfang«<sup>242</sup> als unsinnig. Es ist mithin Fichte, der immer

<sup>239</sup> »Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf und ist erst nun *Etwas*, ein Objekt; das Bewusstsein bekommt in dieser Form ein Substrat, welches *ist*, auch ohne wirkliches Bewusstsein, (...). Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: Was war damals das Ich; d. h. was ist das Substrat des Bewusstseins. Aber auch dann denkt man unvermerkt das *absolute Subject*, als jenes Substrat anschauend, *mit hinzu*; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahiert zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst.« (Fichte SW I, S. 97)

<sup>240</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 97

<sup>241</sup> Ebd.

<sup>242</sup> »Aber zum Wesen der Vernunft gehört es schlechterdings, daß ich mich als frei setze. Wie ist dieses möglich? Heißt dieses: es gibt einen Zustand meiner Intelligenz, wo ich nicht frei bin, und (...) gehe aus

wieder auf das Theorem der Unhintergebarkeit des Ich<sup>243</sup> rekurriert – eines Ich, das sich im beständigen Zirkel aller Aussagen, worauf sie ihrerseits sich auch immer beziehen mögen, spiegelt und insofern aus keinem Reflexionsakt ausgeblendet werden kann.

### 3.3.2 Die zweite Variante und ihre Kritik

Die Reflexionsphilosophie in ihrer zweiten Variante: Sie beansprucht den Akt des »Zurückgehens des Denkens auf sich selbst«<sup>244</sup>, um die Sonderstellung des Selbstbewusstseins theoretisch auszuweisen: Selbstbewusstsein sei nicht ein Sachverhalt unter anderen, sondern allen möglichen Sachverhalten gegenüber dasjenige, dem etwas als Sachverhalt gilt. Unter allen erdenklichen Fällen komme nur ihm zu, etwas als bewußt zu qualifizieren. Und es ist die Annahme der hier zur Disposition stehenden Theorie, daß ein bereits vorhandenes, dennoch sich selbst unthematisches Ich im Modus reflexiven Selbsterfassens ein ausdrückliches Wissen von sich gewinne. Unter Hinweis auf eine Bewegung, in der das Ich Anfangs- und Zielpunkt, Subjekt und Objekt sei, wird sodann die Reflexion auf diese für privilegiert erklärt, die Synthesisfunktion des Ich, jenes ansonsten anonym bleibende »Sich« in die Form expliziter Bestimmtheit zu bringen.

Zwar entfällt bei dieser zweiten Variante von Reflexionsphilosophie der Anspruch auf eine reale Genese, also darauf, den möglichen Ursprung von Selbstbewusstsein rekonstruieren zu wollen, dennoch gilt auch ihr die Reflexion als geeignet, die Struktur eines wissenden Selbstbezuges aufzuklären. Im Zurückwenden auf sich gewinne das Ich insofern ein Wissen von sich, als es einen Gegenstand gegenüber habe, der nicht von ihm unterschieden sei; und diese Bewegung gebe deshalb Auskunft über die Beschaffenheit des Ich, weil in ihr Wissendes und Gewußtes identisch seien<sup>245</sup>, – so zumindest lautet die bereits erfolgte Strukturbeschreibung dessen, worin Selbstbewusstsein bestehen soll. Auch diese Lesart hat Fichte – wie folgt – befragt: Was verleiht der

dem Zustand des Objekts über in den Zustand der Intelligenz? Dieses kann es nicht heißen; denn so lange ich nicht Bewußtsein habe, bin ich nicht Ich. Ein solcher Übergang vom Zustande der Gebundenheit in den der Freiheit läßt sich nicht denken, denn ich müßte schon vorher Bewußtsein haben (...) So ist es offenbar, denn niemand weiß den Anfang seines Bewußtseins. Wir müßten uns des vorherigen Zustandes bewußt sein, da wir kein Bewußtsein hatten, dies ist (ein) Widerspruch.« (Fichte: Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 148)

<sup>243</sup> Vgl. M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Frankfurt. 1986

<sup>244</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 524

<sup>245</sup> »Ich und der äußere Gegenstand sind zwei verschiedene, das Denkende und das Gedachte. Denke ich mich, so sind auch zwei; aber beide sind dasselbe (...).« (Fichte: Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 191); vgl. Fichte SW I, S. 524



räumlichen Metapher des Sichzurückwendens die Dignität, grundlegende Ausdrucksform von Selbstbewußtsein zu sein? Desweiteren: Wie erlangt das Ich selbst ein Wissen davon, daß es als Denkendes mit dem, worauf es sich bezieht, identisch ist? Vermöge welcher Eigenschaften bringt es eine solche (Re-)Identifikation überhaupt zuwege?

Offensichtlich nimmt auch diese am Reflexionsmodell orientierte Auslegung von Selbstbewußtsein mehr in Anspruch, als sich an diesem Modell überhaupt ausweisen läßt. Denn ein Subjekt muß, um überhaupt zu wissen, daß das, worauf es sich bezieht, es selbst ist, bereits wissen, was es ist. Es muß sich mit dem, was es in der Objektstellung, also in der Hinsicht ist, in der es sich zu einem Gegenstand macht, so identifizieren, daß es sich darin gewahrt. Wie leicht zu sehen ist, enthält diese Identifizierung ihrerseits eine folgenreichere Vorentscheidung: Sie gelingt nur insofern, als das Subjekt sich seiner nicht in der Stellung des Subjekts vergewissert, sondern in der derivierten Form bloßer Gegenständlichkeit. Sowie es sich als Moment einer Relation erfaßt, hat es sich aber schon um die eigene Selbstpräsenz gebracht und im »Ausdruck«<sup>246</sup>, wie Fichte sagt, festgestellt. Anders gewendet: Wenn man es als Relat einer Relation fixiert, so verfehlt man genau die Position, die es actualiter als Subjekt einer Relation definiert.<sup>247</sup> Denn statt mit einem Gegenstand zusammenzugehen, von dem gelten soll, er sei mit ihm identisch, reproduziert es in sich eine Differenz, die es als Subjekt immer schon abhebt von dem, wovon es Subjekt ist.

Weit davon entfernt, den logisch privilegierten Status dieses Subjekts auszuweisen, bringt der Akt eines reflexiven Zurückwendens nur bei, was schon in dem Subjekt selbst hinterlegt ist. Das hier thematische Modell kommt erst gar nicht dahin, mögliche Bedingungen für eine Struktur anzugeben, welche als eigenes Selbst angesprochen werden kann. Die Strukturbeschreibung des Selbstbewußtseins als Möglichkeitsbedingung von Gegenstandsbewußtsein mißrät, weil sie unthematisch lassen muß, daß und inwiefern Bewußtsein von *etwas* stets Bewußtsein von *sich* voraussetzt. Die zweite Variante intendiert Selbstbewußtsein, gewinnt aber nur einen Fall von Gegenstandsbewußtsein, – ein Prozeß, der dieser Explikationsvariante nur widerfährt, ohne daß sie seiner überhaupt gewahr wird. Insofern sie die Verhältnisbestimmung von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein gar nicht in den Blick zu nehmen in der Lage ist, bleibt die Frage außen vor, wie es möglich ist, daß *etwas* Objekt für ein Bewußtsein wird, wie dieses sich also Gegenstände als die seinen zuzuschreiben vermag. Damit – so Fichtes Befund – bleibt auch der zweite Versuch, Selbstbewußtsein als Vollzug von Reflexion zu

explizieren, auf der Strecke angesichts der Widersprüchlichkeit, in die er sich verwickelt.

Um nur einen Textbeleg, dem sich eine Reihe anderer hinzufügen ließe, herauszugreifen:

»Du bist – deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *ge-dachten* Ich. Aber damit du dies könntest, muss abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höheren Denkens seyn, um *Object* des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstseyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen *Object* das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. – (...) Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht erklären.«<sup>248</sup>

Schon der Umstand, daß die von Fichte nachgezeichnete Selbstvergewisserung nicht als Selbstbezug *eines* numerischen Subjekts ausgewiesen werden kann, sondern über sich hinaus in einer infiniten Iteration auf einen weiteren Bezugspunkt (eines »höheren Denkens«) weist, läßt auf die Schwierigkeiten des Versuchs schließen, dem es erklärtermaßen um das geht, was Fichte in diesem Zitat als wissenden Selbstbezug anvisiert: »Du bist – deiner dir bewusst, sagst du« (ebd.).

Man könnte hier noch einmal fragen, warum dieser Versuch in einem infiniten Regreß endet, hätte man nicht zumindest einen Teil der Antwort bereits gehört. Gescheitert ist er deshalb, weil der Reflexion eine ausschließlich in ihrer eigenen Struktur liegende Möglichkeit zugesprochen wurde, das Phänomen eines wissenden Selbstbezuges zu explizieren. Eine solche Möglichkeit bestreitet Fichte folgendermaßen: Darin, daß auf die Instanz eines »höheren Denkens« hin der jeweilige Reflexionsakt überschritten und ebendiese Instanz immer aufs neue in Anspruch genommen werden muß, bekundet sich die innere Unzulänglichkeit des Versuchs, die Vorstellung des eigenen Subjektseins als Relat einer Subjekt-Objekt-Relation zu fixieren und sodann anzunehmen, sie sei darin angemessen repräsentiert. Ein solcher Versuch bewegt sich ganz offensichtlich im Kreis: Er gibt für eine begriffliche Weiterbestimmung aus, was im Grunde schon immer feststand: »Jedes *Object* kommt zum Bewusstseyn lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden *Subjects*, mir bewusst sey.«<sup>249</sup>

<sup>246</sup> Vgl. Fichte: Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 579

<sup>247</sup> Vgl. M. Frank (1986), S. 118

<sup>248</sup> Fichte SW I, S. 526f.

<sup>249</sup> Ebd., S. 526



Diese – in deutlicher Anlehnung an Kants Konstruktion der Transzendentalen Apperzeption<sup>250</sup> formulierte – Einsicht gilt mithin für »jedes Object« und jeden Fall, damit auch für den ausgezeichneten, wo ein auf sich reflektierendes Bewußtsein sein eigenes Objekt ist. Es liegt in der Konsequenz dieser zweiten Variante von Reflexionsphilosophie, Selbstbewußtsein weder als Ergebnis einer Selbstidentifikation noch als einen Sachverhalt zu beschreiben, der sich wesensmäßig vor anderen möglichen Inhalten des Denkens auszeichnet.<sup>251</sup> Daß dieser Sachverhalt in der Lage ist, sich Gegenstände als die seinen zuzuschreiben und sich darin von ihnen zu unterscheiden, wird somit als Frage gar nicht erst aufgeworfen. Der Akt einer Selbstobjektivierung reproduziert – wie jeder andere Objektbezug auch – eine Differenz zwischen dem, dem etwas bewußt ist und dem, was bewußt ist, statt diese Differenz als Vollzug einer Selbstunterscheidung überhaupt zur Sprache zu bringen.

Was die reflexionslogische Auslegung von Selbstbewußtsein in einer endlosen Aneinanderreihung von Genitivbildungen (»Bewusstseyn von dem Bewusstseyn unseres Bewusstseyns« (s. o.)) anstrebt, erweist sich in Wahrheit als vergebliches Hinterherlaufen, als Suche nach der Evidenz eines Selbstverhältnisses, das stets schon vorliegen muß, sofern ein Ich auf sich selbst reflektiert. Wodurch dieses Ich zu dem wird, was es ist, läßt sich in keinem Fall nach Maßgabe einer Relation ermitteln, für deren Vollzug es selbst allererst die letzte Bedingung angibt. Die Reflexionsphilosophie verkennt dies und kommt erst gar nicht dahin, die Struktur dieser Bedingung überhaupt in den Blick zu nehmen.

»Wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können.« (s. o.)

Fichtes Vorwurf, ein »wirkliches Bewusstseyn« nicht ermitteln zu können, handelt sich die Reflexionsphilosophie dadurch ein, daß sie den Sachverhalt Selbstbewußtsein auf das Modell einer zweistelligen Relation verpflichtet, in dem denkendes Ich und gedachter Gegenstand abstrakt fixiert und zu logisch austauschbaren Momenten nivelliert werden. So verfehlt sie gerade den Sonderstatus, den sie laut Anspruch dem Ich als Subjekt einer Relation supponiert.

<sup>250</sup> »Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewußt, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem anderen zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Prinzip steht a priori fest, und kann das *transzendente Prinzip der Einheit* alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung), heißen.« (Kant: K.d.r.V., A 116f.)

<sup>251</sup> Mit Tugendhat ließe sich hier sagen: Sie faßt »sowohl das intentionale Bewußtsein im allgemeinen wie das Selbstbewußtsein im besonderen überhaupt als eine Relation von etwas zu etwas« auf. (Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt. 1979, S. 155f.)

### 3.4 Fichtes Kritik der Re-flexion als Kritik der traditionellen Semantik

Fichtes Absage an das »klassische« Modell läuft letztlich auf eine kritische Analyse der traditionellen Semantik von Prä- und Re- hinaus – einer Semantik, welche die metaphysische Tradition angeleitet hat und sie selbst da noch zu ereilen scheint, wo sie sich von dieser Tradition zu distanzieren sucht: »Reflexion kann nur bedeuten, daß ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht wird.«<sup>252</sup>

Fichte durchbricht diese Semantik<sup>253</sup> – in der ihr eigenen Sprache – auf einen Akt hin, der als solcher sich keinem Vor und Nach beugt, vielmehr in seiner terminologischen Prägung noch die Erinnerung daran bewahrt, was er durchzustreichen versucht.

Fichtes »Kritik der semantischen Illusion«<sup>254</sup> gilt in besonderer Weise der optischen Metapher der »Reflexion«, allein schon deshalb, weil diese bis in ihre sprachliche Prägung hinein so etwas wie ein sukzessiv eintretendes »Zurückgehen«<sup>255</sup> auf sich suggeriert.<sup>256</sup>

#### 3.4.1 Reflexives und gleichursprüngliches Verhältnis von Subjekt und Objekt

Vorbehalte gegen das Reflexionsmodell anmeldend, welches versäumt, die eigenen Operationen, zumal die im Erst-dann-Verhältnis angesprochenen Implikationen, auf ihren immanent-zeitlichen Sinn hin zu befragen, analysiert Fichte das Scheitern der klassischen Selbstbewußtseinsphilosophie: »In jedem Bewusstseyn also wurde Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel.«<sup>257</sup>

Beide Varianten der am Reflexionsvollzug orientierten Theorie begehen ein und denselben Fehler: Ihnen ist gemeinsam, auf der Folie des linearen Nach-

<sup>252</sup> D. Henrich (1966), S. 193

<sup>253</sup> Vgl. W. Mennighaus (1987), S. 87ff., 125ff.

<sup>254</sup> Daß Fichtes Philosophie der Sprache wesentlich »Kritik der semantischen Illusion« sei, stellt vor allem W. Janke in seinen »Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache« heraus. (Vgl. W. Janke (1981), S. 51ff.). Was die semantische Illusion des Re- angeht, vgl. insbesondere Fichtes Polemik der »Sprachzeichen«: »Die Sprachzeichen nemlich sind durch die Hände der Gedankenlosigkeit gegangen, und haben etwas von der Unbestimmtheit derselben angenommen; man kann durch sie sich nicht sattem verständigen.« (Fichte SW I, S. 523)

<sup>255</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 524

<sup>256</sup> Vgl. ebd., S. 523

<sup>257</sup> Ebd., S. 527

einanders Subjekt und Objekt abstrakt (»jedes als ein besonderes«) zu fixieren und aus dem prozessualen Zusammenhang ihres stets schon aufeinander Verwiesenseins herauszulösen. Fichte bezieht keine wie auch immer geartete Gegenposition zum Reflexionsmodell, sondern nimmt dieses gerade darin beim Wort, daß er sich auf den unvermittelten Gegensatz von Subjekt und Objekt einläßt und diesen – gleichsam von innen heraus – zu »verflüssigen« sucht; denn erfordert sei – so Fichte –, »daß man etwas findet, bei dem das Bewußtsein Objekt und Subjekt zugleich wäre (...).«<sup>258</sup>

Die von Fichte vorgeschlagene Transposition der Sukzession in die Gleichzeitigkeit beider Momente<sup>259</sup> zielt offenkundig darauf, Subjekt und Objekt miteinander ursprünglich zu vermitteln, so daß es zu keinem logischen Primat des einen gegenüber dem anderen kommt, vielmehr beide nur *im* Verhältnis zueinander das sind, was sie sind. »Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat.«<sup>260</sup>

In dieser gleichursprünglichen Beziehung kann keines der Momente zu einem übergreifenden stilisiert werden, sondern die Beziehung selbst wird restlos von der gegenseitigen Vermittlung der Bezogenen getragen. »Ich ist dasjenige, was nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.

Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, (...), geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, dass sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind.«<sup>261</sup>

Die Vermittlung von Subjekt und Objekt erfolgt indes nicht äußerlich, sondern sie ereignet sich gleichsam »mitten« durch die Extreme hindurch. So wenig die Relata als abkünftige Modi einer sie übergreifenden Einheit auftreten, sowenig sind sie *über* ein Drittes aneinander entäußert. Denn soll das »Band« die wirkliche Einheit ihrer Momente und nicht ein nur von außen hinkommendes abstractum sein, so bedeutet dies, daß es vollständig – als durch seine Momente konstituiert – beschreibbar ist. Gleichwohl repräsentiert

es in der Hinsicht ein Drittes, als es die Beziehung der Unterschiedenen als Grund ihre Einheit ermöglicht. Fichte inauguriert letztlich ein Geschehen, das über keinen Fluchtpunkt außerhalb der eigenen Prozessualität verfügt, sondern sich einzig und allein in seinem und durch seinen Vollzug realisiert. Das »Band« – traditionell das prädikative Sein der Copula im Urteil<sup>262</sup> bezeichnend – wird von Fichte im starken Sinne des Wortes als »Synthesis«<sup>263</sup> gedacht: als ein nexus von Subjekt und Objekt, der ihre Verbindung allererst herstellt und stiftet und nicht als compositio die Relata bloß äußerlich aufeinander bezieht.<sup>264</sup>

Fichte begreift die Beziehung von Subjekt und Objekt als ein Geschehen, dessen innere Dynamik sich jedweden Stillstand sowie jeder Form von Vergegenständlichung entzieht. »Daraus, daß das Ich Subjekt und Objekt zugleich ist, aus diesem ersten höchsten Satz geht alles übrige hervor.«<sup>265</sup>

Nicht um ein äußerlich bleibendes In-Beziehung-Setzen ansonsten getrennter Relata ist es Fichte zu tun, vielmehr um die Prozessualität eines unhintergehbaren Zusammenhangs, in dem jedes der Momente in bezug auf sein Anderes ist, was es ist. »Also Subject ist das, was nicht Object ist, und weiter hat es bis jetzt gar kein Prädicat; und Object ist das, was nicht Subject ist, und weiter hat es bis jetzt auch kein Prädicat.«<sup>266</sup> Subjekt und Objekt *bestehen* jeweils nur *in* der Differenz zueinander – einer Differenz, aus der es schlechterdings kein Ausscheren in die Positivität reinen Für-sich-Seins<sup>267</sup> (mehr) gibt. Fichte zeichnet diese Alterität so in die Struktur des Subjekt-Objekt-Modells ein, daß es nichts in ihr gibt, das sich nicht durch das, was es nicht ist, bestimmen ließe. Insofern die Momente nur *in* dieser Relation und *nur* in ihr sind, präfiguriert Fichte die Zirkularität eines Prozesses, in dem die abstrak-

<sup>258</sup> Vgl. Theunissen (1978), S. 391

<sup>263</sup> Fichte folgt hier weitgehend Kant, der zu Beginn der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in dem Abschnitt »Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt« erklärt: »Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen« (Kant, K.d.r.V., B 130). Die »Vorstellung der synthetischen Einheit« ist nach Kant eine Urteileinheit, welche den Begriff der Verbindung, also von Prädikaten im Urteil »allererst möglich« macht. Sie ist ein »Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft«, und als ein solcher kann sie nicht als eine Handlung begriffen werden, die von etwas Gegebenem ausgeht oder als etwas Gegebenes zu fassen ist: »(...) unter allen Vorstellungen (ist) die *Verbindung* die einzige (...), die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist.« (Kant, K.d.r.V., B 130)

<sup>264</sup> Platon schwebt im »Timaios« eine solche Vermittlung vor: »Daß sich zwei Bestandteile alleine ohne einen dritten wohl verbinden, ist nicht möglich; denn ein bestimmtes Band in der Mitte muß die Verbindung zwischen beiden schaffen. Das schönste aller Bänder ist aber das, welches sich selbst und das Verbundene, soweit möglich, zu einem macht.« (Platon. Timaios, S. 31b,c)

<sup>265</sup> Fichte, Nachgelassene Schriften, S. 399

<sup>266</sup> Fichte SW I, S. 189

<sup>267</sup> Hegel hat eine sehr eindringliche Metapher für die Unzulänglichkeit reinen Fürsichseins gewählt: »Das Objekt ist, so gesetzt als außer dem Subjekt und an ihm selbst als einem Außereinander, teils das ruhige Nebeneinander des Raums, teils das unruhige Werden im Nacheinander der Zeit. (...) (Die Dinge durch diese Bestimmtheit in Zeit und Raum und durch einander nach ihren Bestimmungen sind gefangen und im allgemeinen Kerker.)« (Hegel Werke Bd. IV, S. 44)

<sup>258</sup> Vgl. Fichte, Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 356

<sup>259</sup> »Die Ichheit besteht in der absoluten Identität des subjectiven und des objectiven (...), wird gesagt. Nicht das subjective, noch das objective, sondern – eine Identität ist das Wesen des Ich; (...). Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben jene Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem vornehmen, die in diesem Begriffe *nicht* vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich. – So denken wir nie beides zusammen, sondern *neben* und *nach einander*; und machen durch dieses *Nacheinanderdenken* wechselseitig eins von dem anderen abhängig.« (Fichte SW IV, S. 42, (Herv. d. V., L. H.))

<sup>260</sup> Fichte SW I, S. 528

<sup>261</sup> Fichte SW II, S. 442

ten Alternativen vermieden werden, das unvermittelte Hin und Her zwischen denkendem Subjekt und gedachtem Objekt zum Verschwinden gebracht und aufgelöst wird. Fichte hält an der Irreduzibilität des Subjekt-Objekt-Modells durchaus fest, kritisiert jedoch die Hypostasierung seiner Momente. Weshalb die Reflexionsphilosophie in Gänze einem vitiosen Zirkel erliegt, verdankt sich sodann nicht der Zirkularität als solcher, sondern der Tatsache, die darin besteht, die diesen Prozeß konstituierenden Momente als schlechthin vorhanden vorausgesetzt und gegeneinander fixiert zu haben.<sup>268</sup>

Was Fichte mit der Annahme einer gleichursprünglichen Angewiesenheit von Subjekt und Objekt intendiert, ist strukturell mit der Figur der Tathandlung verwandt. In beiden Fällen umkreist Fichte die Zirkularität eines Voraussetzungsverhältnisses, in dem jedes der Momente an sein jeweils Anderes immer schon entäußert ist und sich in der Hinsicht als ursprünglich erweist, als es diese seine eigene Ursprünglichkeit austreicht. Man kann zusammenfassend sagen: Fichte entdeckt in dem Paradox »hergestellter Ursprünglichkeit« eine Interpretationsfolie, die es ihm erlaubt, aus den Aporien des unreflektiert vorausgesetzten Gegensatzes von denkendem Ich und gedachtem Gegenstand herauszukommen.

### 3.4.2 Reflexion als Verstandestätigkeit

Fichtes Verdikt über die Tauglichkeit der Reflexion zur Erklärung von Selbstbewußtsein überschneidet sich augenfällig mit der allgemeinen Geringschätzung, die der Reflexionsbegriff im Frühidealismus<sup>269</sup> genießt. Ähnlich wie Schelling<sup>270</sup> und der junge Hegel<sup>271</sup> stempelt er die Reflexion zu einer nachträglichen, äußerlichen Verstandestätigkeit, er mißt ihr mithin keine konstitu-

<sup>268</sup> Vgl. Schubert (1985), S. 189; Iber (1990), S. 137.

<sup>269</sup> Vgl. K. Düsing (1969), S. 105ff.

<sup>270</sup> Die wohl prominenteste Stelle findet sich in den »Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft«: »Die bloße Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Daseyn im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tötet. (...) Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet.« (Schelling SW II, S. 13f.)

<sup>271</sup> »Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung: sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt.« (Hegel Werke Bd. II, S. 28) Für Hegel hat die Reflexion als Prinzip des Verstandes die Bedeutung einer (noch) defizienten, aufzuhebenden Erkenntnisform, die über sich auf das spekulative Geschäft der Vernunft hinaustreibt. Daß diese – vor allem in der »Differenzschrift« und in »Glauben und Wissen« – augenfällige, pejorative Konnotation nicht Hegels letztes Wort in Sachen Reflexion darstellt, vgl. die entwicklungsgeschichtlich ausgerichtete Untersuchung von W. Jaeschke (1978), S. 85ff.; ferner A. Schubert (1985), S. 68ff.; Chr. Hackenesch (1987), S. 11ff., 207ff.; Chr. Iber (1990), S. 133ff.

tive, sondern lediglich eine reproduktive Funktion bei: insofern sie bei dem ansetzt, welches bereits vorhanden ist, erfährt sie sich in Ansehung ihrer Erkenntnisgegenstände nicht als selbsttätig setzend, sondern als leidend; sie »sucht« ihre Gegenstände auf, ohne das Gesuchte als selbst hervorgebracht begreifen zu können.<sup>272</sup>

<sup>272</sup> »Es wird sich zeigen, dass man in der Reflexion, vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion gegebenes, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewusst werde. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Production nicht bewusst werden.« (Fichte SW I, S. 234)

Fichte legt den Reflexionsterm (§ 4 GWL) auf eine rein reproduktive Verfahrensweise fest. Er würde sich (vermutlich) einverstanden erklären können mit der Darstellung eines Phänomens, mit dem Hegel im zweiten Teil der Logik den Abschnitt »äußere Reflexion« einleitet. Signum der äußeren Reflexion ist es: Sie geht »schlechthin von einem gegebenen, ihr fremden Unmittelbaren aus und betrachtet sich als ein bloß formelles Tun, das Inhalt und Stoff von außen empfangt und für sich nur die durch ihn bedingte Bewegung sei.« (Hegel Bd. 6 (WL II), S. 31)

Dieses Zitat scheint auf den ersten Blick zu bestätigen, was auch Fichte immer geltend gemacht hat: Die Reflexion setzt bei bereits Vorhandenem an. Ihr bleibt die Einsicht in die Herkunft der Dinge – Hegel redet von einem »fremden Unmittelbaren«, Fichte von einem »Fund« (SW I, S. 124) – versagt.

Während Fichte dieses Zitat als Beleg dafür werten würde, die Reflexion ab ovo in die Grenzen bloßen »Auffindens« zu verweisen, referiert Hegel eine Position, die er für korrekturbedürftig hält: Für ihn ist dies vermeintlich »gegebene« und »fremde Unmittelbare« ein durch die Tätigkeit der Reflexion Gewonnenes und Formiertes. Nur einem Denken, das gegenüber dem eigenen Denkvollzug mit Blindheit geschlagen ist, scheint das »fremde Unmittelbare« als ein subjektunabhängiges Substrat und nicht als das, was es in Wahrheit ist, nämlich das Resultat vergegenständlichter Erkenntnisstrukturen. (Vgl. Theunissen (1978), S. 260ff.) Pointiert gesagt: Hegel interpretiert diesen Schein nicht als genuin der Verfaßtheit der Reflexion eigen, sondern diagnostiziert ihn als Kennzeichen eines defizitären Modus der Reflexion, die – als äußerliche – sich über den Prozeß des eigenen Tuns keine Rechenschaft abzulegen vermag. Im weiteren verwickelt er die Reflexion in einen Prozeß, der sie darüber belehrt, daß ihre Aktivitäten den Grund aller Objektkonstitution ausmachen. (Vgl. Kesselring (1981), S. 157f.)

Diesen Schritt geht Fichte freilich nicht: Er bestreitet, die Reflexion sei zu einer solchen Selbstaufklärung überhaupt fähig, Hegel traut ihr aber zu, sich zu der Einsicht fortbestimmen zu können, daß sie immer nur mit sich, mit Strukturen zu tun hat, die ihre eigenen sind. (Vgl. Theunissen (1978), S. 306)

Für Fichte hingegen ist die Reflexion geradezu dadurch definiert, sich des »Vermögens (...) der Produktion« (s. o.) gar nicht bewußt werden zu können. Fichte und Hegel dürften mithin schwerlich darin übereinkommen, welche Funktion der Reflexion beizumessen ist, wenn es darum geht, sich »des Vermögens (...) der Produktion« (s. o.), welches bei aller Objektkonstitution am Werk ist, inne zu werden.

Diese exemplarische Gegenüberstellung läßt die radikale Uminterpretation erkennen, die der Reflexionsbegriff innerhalb des Idealismus erfahren hat. Hegel bedient sich dieser Operationsfigur, zumal in der Reflexionslogik, zwar in extensiver Weise, in Wahrheit hat diese Figur aber einen solch »radikalen Bedeutungswandel« (Jaeschke (1978), S. 95) hinter sich, daß sie sich – übertrieben formuliert – ins genaue Gegenteil ihrer (frühidealistischen) Bedeutung verkehrt.

»Es ist aber hier nicht, weder von der Reflexion des Bewußtseins noch von der bestimmteren Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von der Reflexion überhaupt die Rede.« (Hegel Werke Bd. 6 (WL II), S. 30f.) Hegel nimmt zwar auch die (»äußerliche«) Reflexion in den Blick, der »wie es eine Zeitlang Ton in der neueren Philosophie war, alles Üble nachgesagt und sie mit ihrem Bestimmen als der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise angesehen wurde (...)« (ebd., S. 31), doch er nimmt sie so in den Blick, daß er zugleich ihre (frühidealistische) Kritik unter die Lupe nimmt – eine Kritik, die er ihrerseits als defizienten Modus in eine »absolute Reflexion« (ebd.) überführt.

A. Schubert spricht im Anschluß an Jaeschke ((1978), S. 94ff.) und Theunissen ((1978), S. 325ff.) von einem »epistemologischen Bruch« (Schubert (1985) S. 75) innerhalb des Reflexionsbegriffs, den er im

Im Gegenzug avanciert die Tathandlung zu einer Art Grenzbegriff, den Fichte als Maßstab verwendet, um von ihm aus die Reflexion als äußerlich bleibendes In-Beziehung-Setzen relativieren oder – mit der späteren Formel gesprochen – auf eine bloße »Synthesis post factum«<sup>273</sup> herabstufen zu können. Die Tathandlung legt eine reflexionskritische Perspektive auf die Leistung und Möglichkeit theoretischer Kompetenz. Sie vermittelt vor allem die Erfahrung, daß auf dem Felde theoretischer Evidenz die Reflexion ihres eigenen Grundes nicht innerwerden kann, wie sie überhaupt von praktischen Voraussetzungen dependiert, von denen sie in konstitutiver Weise abhängt, die sie aufs nachdrücklichste beansprucht, ohne sie mit ihren Mitteln bestimmen noch gar herstellen zu können. Daß die Reflexion nur im Modus der Verfehlung sich ihres Grundes versichern kann, hat Fichte als treibendes Motiv für den Übergang des theoretischen Teils der GWL (1794) in den der praktischen Philosophie entfaltet und als eines seiner stärksten Argumente für den Primat praktischer Philosophie<sup>274</sup> immer wieder ausgespielt. »Das Ich kann sich nicht durch Reflexion als frei setzen, dies ist ein Widerspruch, und auf diesem Wege könnten wir nie zu der Annahme kommen, dass wir frei seyen; (...)«.<sup>275</sup>

### 3.4.3 Die (idealistische) Absage an die »klassische Korrespondenztheorie«

In Fichtes pejorativer Charakterisierung der Reflexion als einer ab ovo vergegenständlichenden Verstandestätigkeit schwingt vor allem die (idealistische)

wesentlichen darauf zurückführt, daß Hegel ohne Rückbezug auf ein zugrundeliegendes Ich eine »objektive logische Struktur« (Schubert (1985), S. 66) entfalte, die sich über den Zusammenhang von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion allererst konstituiere: »Doch im Vollzug der Darstellung hat sich die Problematik der Reflexion gegenüber der Metaphysik vom Subjekt zur Struktur verschoben. Der Terminus ‚Bewegung von Nichts zu Nichts‘ (WL II, S. 25) steht hierfür ein und markiert das neue Problem, die Reflexion als reine, subjekt- und substratlose, in sich bewegte Strukturalität zu denken.« (Schubert (1985), S. 72; vgl. ferner Chr. Iber (1990), S. 131ff.

<sup>273</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 29

<sup>274</sup> Fichte gibt unmißverständlich zu verstehen, die Forderung nach einer hinreichenden Begründung alles Seienden lasse sich einzig und allein als praktische Realisierung »absoluter Spontaneität« erfüllen. Der Primat praktischer Vernunft ist indes keineswegs komplementär gegen das Theoretische eronnen, so als ob es darum gehe, im Praktischen eine Sphäre unumschränkter Freiheit gegen die Notwendigkeit theoretischen Vernunftgebrauchs zu statuieren. Wenn Fichte sagt, daß das »praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache« (SW I, S. 126) und »die Vernunft selbst nicht theoretisch seyn (könne), wenn sie nicht praktisch sey« (SW I, S. 264), so bedeutet dies: Es obliegt praktischer Subjektivität, die metaphysische Option auf philosophische Letztbegründung menschlichen Wissens zu realisieren, d. i. sie nimmt von vornherein die angestammte Sache theoretischen Philosophierens selbst in die Hand. Die Grenze theoretischen Vernunftgebrauchs hat Fichte (s. SW I, S. 265) von vornherein als Scheitern, als Scheitern der »Reflexion« exponiert.

<sup>275</sup> Fichte SW I, S. 371

Absage an die Tradition der klassischen »Korrespondenztheorie«<sup>276</sup> mit, derzufolge wahre Aussagen nur durch eine Angleichung der Reflexion an das ihr Vorgegebene zustande kommen. Was der Reflexion als Erkenntnisgegenstand kohäriert, qualifiziert diese Theorie als ein solches Substrat, welches unabhängig davon, daß auf dieses reflektiert werde, Bestand in sich habe. Und seine Objektivität verdanke sich nicht der konstituierenden Aktivität eines Subjektes, sondern sei durch sein bloßes Daß-Sein immer schon verbürgt.

Es liegt in der Konsequenz eines solchen Ansatzes, die Differenz zwischen dem, wie die Dinge an sich selbst, und der Art und Weise, wie sie für unser Erkenntnisvermögen sind, festzuschreiben, statt diese Differenz ihrerseits nach den Bedingungen ihres Zustandekommens zu befragen. Fichte läßt sich auf diesen Typus von Reflexion ein, stellt aber unmißverständlich die Grenze heraus, die seiner Erkenntnistätigkeit dadurch vorgezeichnet ist, daß er den jeweiligen Gegenstand in einer ausschließenden Unterscheidung von allen anderen isoliert, ohne jedoch den relationalen Kontext zu bedenken, kraft dessen der Gegenstand überhaupt als dieser und nicht als ein womöglich anderer angesprochen werden kann. Einen Gegenstand als diesen bestimmten anzusprechen bedeutet zugleich, sein Gegenteil auszuschließen. Ebenso setzt ein Unterscheidungsprozeß ein Feld möglicher Bedeutungen voraus, hinsichtlich derer dem Gedanken des Unterscheidens überhaupt ein Sinn beigelegt werden kann. Es erübrigte sich, auf diesen basalen Sachverhalt eines Abstraktionsvollzuges, der jeglichem Ausgrenzen und Unterscheiden zugrunde liegt, hinzuweisen, zählte dieser nicht zu den Voraussetzungen, die von dem Reflexionsmodell unterschlagen werden.

### 3.5 Die »Dynamisierung« des Subjekt-Objekt-Modells und das Problem der »letzten Synthesis«

Doch bei aller Plausibilität, die Fichte im Blick auf die Dynamisierung der abstrakten Fixierungen des Reflexionsmodells für sich verbuchen kann, ergeben sich doch Zweifel, ob die Tathandlung, die er zur Überwindung dieses Modells konzipierte, nicht ihrerseits im Horizont des Gegensatzes von setzendem und gesetztem Ich letztlich befangen bleibt. Der in der Nachfolge Hegels<sup>277</sup> (schulbildend) tradierte Verdacht<sup>278</sup>, Fichte sei selbst in seiner Kritik des klassischen Modells von diesem noch abhängig, hat sich nicht ganz ohne Grund als so überaus zählebig behaupten können.

<sup>276</sup> Vgl. J. Habermas (1973), S. 211ff.; A. Kulenkampff (1970), S. 52

<sup>277</sup> Vgl. Hegel Werke Bd. 2, S. 11ff.

<sup>278</sup> Vgl. Kroner (1977), Bd. I, S. 510f.

Hegels Kritik gilt der Prämisse eines vorausgesetzten Subjektbegriffs, der sich nicht über den Zusammenhang seiner Denkbestimmungen definieren, sondern aller Bestimmtheit enthoben diesem zugrunde liegen soll. Daß Fichte dieses sub-iectum nicht statisch fixiert, sondern umgekehrt in die Substratlosigkeit eines Prozesses überführt, ehrt zwar die Absicht, vorhandenheitsontologische Annahmen zu vermeiden, ändert aber – aus der Hegelschen Perspektive – nichts daran, daß er dieses subiectum zu einem Apriori hypostasiert, das nur unter Ausschluß jeglicher Bestimmtheit und Vermittlung als das gedacht werden kann, was es in Wahrheit ist. Die Vorentscheidung, Subjektivität nur losgelöst von den Relationen ihres Wissens zu explizieren und nur qua Abstraktion von dessen Formzusammenhang als Prinzip zu etablieren, bleibt bei Fichte in der Tat völlig unangetastet. Was diese Vorentscheidung angeht, so bewegt sich auch der Entwurf der Tathandlung ganz im Horizont des Ansatzes, der durch Descartes<sup>279</sup> vorgezeichnet ist. Es handelt sich wohlwemerkt um eine grundsätzliche, durchaus strittige<sup>280</sup> Entscheidung, die Fichte hier mit der Tradition teilt: Die Struktur von Subjektivität *abgeschattet* von der Bestimmtheit ihres Wissens zu thematisieren und wie in der Tathandlung als ausgezeichneten Handlungsvollzug zu autonomisieren, läuft letztlich darauf hinaus, sie reduktionistisch als einfachen Punkt abstrakter Selbstbeziehung festschreiben zu müssen. Gleichgültig, ob man sie dann als opake Selbstgewißheit voraussetzt oder aber – wie in der Tathandlung, resp. der durch sie interpretierten Intellektuellen<sup>281</sup> Anschauung – als Vollzug einer ausgezeichneten Selbsterfahrung begreift, die Schwierigkeit bleibt, in diese

<sup>279</sup> Vgl. K. Cramer (1970), S. 598ff.

<sup>280</sup> Es ist Hegel, der der Transzendentalphilosophie, zumal derjenigen Fichtescher, aber auch Kantischer und Schellingscher Provenienz, vorwirft, das metaphysische Erbe des Cartesianismus fraglos zu reproduzieren. Er kreidet ihnen an, die Vorstellung des Ich zu einer apriorischen Voraussetzung zu hypostasieren, welche außerhalb der Vermittlung der durch sie konstituierten Denkbestimmungen bleibt. Hegels Kritik gilt der Prämisse eines vorausgesetzten Subjektbegriffs, der sich nicht über den Zusammenhang seiner Denkbestimmungen definiert, sondern – seiner enthoben – diesem lediglich äußerlich als substratum zugrunde liegt. M. Theunissen, der in diesem Zusammenhang von der »heimlichen Metaphysik der Transzendentalphilosophie« (Theunissen (1978), S. 52) spricht, faßt in dieser Formel die Stoßrichtung der Hegelschen Kritik zusammen. Hegel pointiert in der »Wissenschaft der Logik« seinen eigenen Ansatz der Reflexionslogik in bewußter Abhebung zu der am Paradigma des Bewußtseins orientierten Ich-Philosophie: »Es ist hierbei noch die wesentliche Bemerkung zu machen, daß, wenn an sich wohl Ich als das reine Wissen oder als intellektuelle Anschauung bestimmt und als Anfang behauptet werden könnte, es in der Wissenschaft nicht um das zu tun ist, was an sich oder innerlich vorhanden sei, sondern um das Dasein des Innerlichen im Denken und um die Bestimmtheit, die ein solches in diesem Dasein hat.« (Hegel Bd. 5, WL I, S. 78) Hegel wirft Fichte vor, den Ichbegriff letztlich fraglos zu unterstellen, statt diese Voraussetzung in ein Wissen seiner Bestimmtheit aufzulösen und mittels dieser Bestimmtheit zu thematisieren. Zu diesem Kritikpunkt, der an den Nerv der Fichteschen Konstruktion geht, vgl. Theunissen (1978), S. 52; K. Cramer (1970), S. 593; K. Cramer (1979), S. 220f.; Schubert (1985), S. 71ff.

<sup>281</sup> Es ist bekannt, daß der Begriff der Intellektuellen Anschauung, welchen Fichte in den »Eigenen Meditationen über Elementar Philosophie« (1793/94) und der Rezension des »Aenesidemus« erstmals verwendet, in der GWL (1794) offenkundigerweise nicht fällt, gleichwohl er in den beiden Einleitungen

Struktur die Beziehung auf Anderes<sup>282</sup> als konstitutives Moment des eigenen Selbstbezuges überhaupt einzeichnen und darin verankern zu können. Fichte hatte mit dieser Schwierigkeit immer aufs neue zu kämpfen und vermochte den Vorwurf nie ganz auszuräumen, er definiere Subjektivität nach Maßgabe eines letztlich im Leeren kreisenden, auf eine Tautologie hinauslaufenden »Selbst«bezuges. Daß die Tathandlung in die Bestimmungslosigkeit heillosen Oszillierens umzuschlagen drohe, daran ist nach Henrich im wesentlichen Fichtes Überzeugung schuld, »auf die Abhängigkeit des Selbst alleine von sich und auf seine Beschreibung als autosuffiziente Tätigkeit keinesfalls verzichten zu können«.<sup>283</sup>

Diese Prämisse schlägt vor allem in seinen Versuchen durch, die konstitutive Einheit des Zusammenhangs allen Wissens in einer »letzten Synthesis« zu fundieren, wohlwemerkt als dessen Prinzip und Inbegriff und nicht als seine Negation.<sup>284</sup>

Die Beobachtung, der von Fichte vorgenommene, kaum noch mit stabilen Identitätsrelationen konnotierbare letzte Schritt in den Grund der Subjektivität stehe in der Gefahr, in die Bestimmungslosigkeit heillosen Oszillierens umzuschlagen, ist in mehr als einer Hinsicht von Bedeutung. Denn die völlige Voraussetzungslosigkeit der Tathandlung evoziert in der Tat die Angewiesenheit auf das Gegebensein eines Anderen denn sie selbst. Daß »Fichte bereits auf die Erkenntnis stößt, daß ein absolutes Ich in sich selbst zur Haltlosigkeit verurteilt ist«<sup>285</sup>, hat W. Schulz nicht ohne Grund als Kernproblem der Fichteschen »Metaphysik des Schwebens« profiliert. Hierauf wird an geeigneter Stelle zurückzukommen sein.

## 4 Die Tathandlung

### 4.1 Das »Nichts der Ichheit« als Interpretament der Tathandlung

Fichte profiliert die »Tathandlung« als den die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie verbürgenden und stiftenden Akt. Dieser Akt läßt sich nicht zu einer Tätigkeit an einem bereits etablierten Ich-Substrat depo-

zur WL (1797), dem »Versuch einen neuen Darstellung der Wissenschaftslehre« (1797), ferner der WL nova methodo (1800) und der Darstellung der WL (1801/02) wiederum eine Schlüsselrolle einnimmt. Zur Entstehung und Entwicklung des Begriffs Intellektuelle Anschauung im Kontext der einzelnen Schriften bei Fichte, siehe J. Stolzenberg, Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung, Stuttgart, 1986

<sup>282</sup> Vgl. K. Cramer (1970), S. 598; ferner Cramer (1979), S. 216

<sup>283</sup> Vgl. Henrich (1970), S. 280f.

<sup>284</sup> Vgl. K. Cramer (1979), S. 223

<sup>285</sup> Vgl. W. Schulz (1985), S. 309

tenzieren, gerade weil er eine solche »Thatsache«<sup>286</sup> allererst ermöglichen soll. Der springende Punkt des ganzen Entwurfs liegt im Entzug eines solchen Substrats, ja die Tathandlung widerstreitet zutiefst dem (vorkritischen) Ansinnen, menschliches Wissen könne letztinstanzlich in einem affirmativ besetzten substratum verankert werden, gleichgültig nun, ob man dieses in der Weise eines substantiell zu denkenden fundamentum oder als »stabilen Identitätskern« zu positivieren sucht.

Das durch die Tathandlung interpretierte Ich ist keine einfach gegebene Vorstellung noch ein Gedanke, dessen Inhalt auf dem »Actus reiner Spontaneität«<sup>287</sup> schlechthin nur beruht. Über diese Alternative geht Fichte hinaus, insofern er die Tathandlung als einen Handlungsvollzug zeichnet, der wesensmäßig dadurch definiert ist, nicht von der Vorgängigkeit eines subjectum zu dependieren. Die Pointe liegt im Verzicht, in der entschiedenen Abwehr jeder Art von Vorgängigkeit, die außerhalb des Handlungsvollzuges bereits verbürgt und etabliert ist.

Fichte bezieht damit eine dezidierte Gegenposition<sup>288</sup> zu allen Versuchen, die – um in der Terminologie von 1794 zu sprechen – das Ich als »Thatsache«

<sup>286</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 91ff.

<sup>287</sup> Die entsprechende Parallelstelle bei Kant in der K.d.r.V. lautet: »Diese Vorstellung [das: *Ich denke*, L. H.] aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption* (...) oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann« (Kant, K.d.r.V. B 132).

Insofern die Vorstellung des »Ich denke« nicht »als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden« kann, mithin keine einfach *gegebene* Vorstellung ist, ist sie durch den »Actus der Spontaneität« *gemacht*, also durch sich selbst hervorgebracht. Daß sie – gerade weil sie alle anderen Vorstellungen muß begleiten können – ihrerseits durch diese nicht begleitet werden kann, terminiert in der Folgerung: der Gedanke des »Ich denke« kann durch keine Vorstellung unmittelbar repräsentiert werden.

Das Problem, welches Kant in B 132 aufgibt, ist nun aber, wie dieses »Hervorbringen«, durch das die Form und der Inhalt des Gedankens »Ich« erzeugt werden, vorzustellen ist. Die Frage, auf welche Weise das Ich sich selbst als »Sich-Hervorbringendes« begleitet, wenn es – was unaufgebar ist – denn über ein Bewußtsein seines Hervorgebrachteins verfügen soll, läßt die K.d.r.V. unbeantwortet. K. Cramer hat auf die Schwierigkeit dieser Stelle sehr eindrücklich hingewiesen, denn der Gedanke des »Ich denke« ist ein »ursprünglicher« auch »in dem Sinne, daß alle Versuche einer genetischen Aufklärung seines Zustandekommens scheitern müssen, und doch kein Zweifel daran bestehen kann, daß er *hervorgebracht* werden muß.« Vgl. K. Cramer (1986), S. 70f.

Es ist unschwer zu sehen, daß Fichte mit dem Entwurf der Tathandlung, resp. mit der durch ihn interpretierten intellektuellen Anschauung genau dieses Problem aufnimmt, nämlich das der Vergewisserung des »Actus der Spontaneität«, welcher die unmittelbare Einheit von Sich-Voraussetzen und Sich-Vorausgesetzsein in ausgezeichneter Weise zu realisieren sucht.

<sup>288</sup> Die Gefahr, die daraus erwächst, den Doppelstatus des Ich als Faktum und Prinzip, als Ort und Grund, als »Thatsache« und »Tathandlung« zu konfundieren, hat Fichte immer wieder – und zwar überdeutlich – vor Augen geführt. Vgl. vor allem Fichte WL (1804), S. 136ff.

In den GWL reflektiert Fichte diesen Doppelstatus in der Differenz von »Tathandlung und »Thatsache«, indem er herausstreicht, der Akt des sich setzenden Ich könne nicht auf die Evidenz subjektiven Denkens reduziert oder nach seiner Maßgabe interpretiert werden. Freilich bewegt diese Differenz sich ab ovo im Horizont der letztlich nicht zu transzendierenden Bewußtseinsimmanenz menschlicher Subjektivität. Es sind immer empirische Subjekte, die in der ersten Person Singular sich der Prinzipien ihrer

mit dem der »Tathandlung« vermengen<sup>289</sup> und so nolens volens den (praktischen) Primat der in der Tathandlung aktualisierten Selbstsetzungsfigur – der »Genesis« – einziehen. Die Forderung nach völliger »Genetisierung«<sup>290</sup>, wonach es nichts geben darf, das dieser nicht zu unterwerfen sei, erstreckt sich für Fichte auch und zumal auf den Subjektivitätsbegriff selbst. Seiner These gemäß muß Subjektivität, die sich selbst zum Prinzip ihrer selbst konstituiert, sich das Vermögen »absoluter Spontaneität«<sup>291</sup> nicht nur zuschreiben, überdies sogar sich durch dieses Vermögen allererst definieren lassen.

Fichte besteht mit Nachdruck darauf, dieses »durch« im strikten Sinne seiner Bedeutung zu lesen. Der in der Idee »absoluter Spontaneität« sich realisierenden Figur unbedingten »Aus-und-durch-sich-selbst-Seins«<sup>292</sup> mißt Fichte in mehr als einer Hinsicht eine schlechthin entscheidende Rolle bei: Daß Subjektivität ohne die Zuschreibung von Spontaneität sinnvoll nicht zu begreifen ist, radikalisiert er dahin, sie durch diese Zuschreibung und nur durch diese zu definieren. Die praktischer Subjektivität immer schon zugesprochene Fähigkeit, Anfänglichkeit zu stiften, ist mithin keine Bestimmung unter einer Reihe anderer, sondern avanciert zum definiens des Prinzips, welches in gleicher Weise für theoretische und praktische Vernunft, für Theorie und Handeln konstitutiv ist.<sup>293</sup> Diese Radikalisierung markiert weit über Fichte hinaus ein Novum; nicht zuletzt Schelling hat dies immer wieder anerkannt und als bahnbrechenden Schritt gegenüber der philosophischen Tradition verteidigt.

Es ist hilfreich, hier an dessen noch in der Spätphilosophie beibehaltene Interpretation<sup>294</sup> der Tathandlung zu erinnern, hebt sie doch auf das Kernproblem des ganzen Entwurfs ab: »Fichte sagt: die Ichheit ist nur *ihre eigne That*, ihr eignes Handeln, sie ist *nichts* abgesehen von diesem Handeln, und nur *für sich selbst*, nicht *an* sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden. Wie rein spricht sich die uralte Lehre der

Erkenntnis versichern. »Dies, dass der endliche Geist notwendig etwas absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur *für ihn* da sey (ein notwendiges Noumen sey), ist derjenige Cirkel, den er in das unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.« (Fichte SW I, S. 281)

<sup>289</sup> »Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkommt, ob die Philosophie von einer Thatsache ausgehe, oder von einer Tathandlung (d. i. von einer Tätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *That* wird). Geht sie von der Thatsache aus, so stellt sie sich in die Mitte des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden; geht sie von der Tathandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.« (Fichte SW I, S. 468)

<sup>290</sup> Vgl. K. Gloy (1981), S. 90ff.

<sup>291</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 369

<sup>292</sup> Vgl. W. Schulz (1972), S. 352ff.

<sup>293</sup> Vgl. Schrader (1972), S. 17ff.

<sup>294</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 92; siehe auch SW VI, S. 43f.



ächten Philosophie in diesem zum Princip der Welt gemachten *Nichts* der Ichheit aus, und in welchem Gegensatz mit der Unphilosophie, welche vor diesem Nichts zurückbeugend seine Realität in einem Substrat, (...) einem Stoff zu fixiren strebt!«<sup>295</sup>

Schelling spricht von der Tathandlung als dem genauen Gegenteil dessen, was das Ich kennzeichnet, insofern es substrathaft fixiert wird. Schon die Rede vom »Nichts der Ichheit«, welche auf nichts Geringeres als den »Grund der ganzen Endlichkeit« zielt, steht zu allen Interpretationsansätzen quer, die in unermüdlicher Regelmäßigkeit der Tathandlung eine positive Orientierung an dem phänomenologischen Befund eines zugrundeliegenden Ich<sup>296</sup> nachweisen wollen oder die gar verneinen, in ihrem Entwurf ein schon als reflexiv zu qualifizierendes Selbstverhältnis<sup>297</sup> ausmachen zu dürfen.

<sup>295</sup> Schelling SW VI, S. 43f.

<sup>296</sup> M. Frank darf als prominentester Verfechter einer solchen Orientierung gelten, insofern er Fichtes Kritik am Reflexionsmodell, Selbstbewußtsein lasse sich nicht als reflexives Verhältnis zwischen Gliedern einer Relation deuten, als Plädoyer dafür nimmt, dieses Modell auf die Evidenz eines immer schon »Mit-sich-Vertrautseins« hin überschreiten zu dürfen. Die untrügliche Selbstgewißheit, die stets dann vorliegt, wenn man von sich in der ersten Person Singular spricht, deutet Frank – in radikaler Abwendung vom Reflexionsmodell – als völlig irrelational. Mit der in der Tathandlung aktualisierten Selbstsetzungsfigur sei die Vorgängigkeit eines stets »mit sich bekannten« Ich deshalb strukturell verwandt, weil beide Sachverhalte nicht aus dem Vollzug einer Selbstidentifizierung hervorgehen, sondern diesem unverfügbar zugrunde liegen würden. (Vgl. M. Frank (1986), S. 60ff., 90f.)

Mit dieser Konfundierung jedoch beraubt Frank den Fichteschen Ansatz seiner wirklichen Radikalität, welcher weder bei der Vorhandenheit eines »mit sich vertrauten« Ich stehenbleibt noch bei einem wie auch immer zu präzisierenden Haltepunkt – in oder außerhalb des Ich – Zuflucht nimmt. Frank verscherzt gerade das Provokative der Tathandlung, daß sie nämlich den Rückgang auf den Grund von Subjektivität bis hin zum »Nichts der Ichheit« (Schelling), also bis zur Unbegreiflichkeit dessen treibt, wodurch dieser Begründungsgang selbst getragen wird.

Frank erkennt die Spannung, die auszutragen der Tathandlung darin obliegt, daß sie als der »ichlose Grund« des Ich (vgl. Henrich (1970), S. 282) sich anschickt, das Ich als voraussetzungsloses, sich selbst setzendes Prinzip allererst zu statuieren und zu sichern. In seiner 1972 in München erschienenen Arbeit »Das Problem ›Zeit‹ in der deutschen Romantik« schreibt Frank die Koinzidenz von ursprünglichem Sich-selbst-Setzen und wissender Bezugnahme auf diese Selbstsetzung geradezu fest. Vermutlich in Verwechslung der GWL von 1794 und der WL von 1797 heißt es: »Durch den Satz: ›das Ich setzt sich‹ schlechthin sich selbst als sich setzend: (Fichtes Wissenschaftslehre 1794)(?) scheint das Kantische Problem zunächst gelöst: 1. ist das Phänomen des Selbstbewußtseins nicht nur beschrieben, sondern genetisch erklärt durch einen Akt, der selber keinen Grund hat (und mit Freiheit vollzogen werden muß), der vielmehr das Wissen von sich als Grund (des Wissens von sich als Grund des Wissens) selbst ursprünglich hervorbringt: Das Ich setzt sich; 2. ist das Wissen, das das Ich von sich als Subjekt-Ich jeder Selbstreflexion hat, erklärt, es setzt sich und erkennt 3. die Identität seiner selbst als eines Hervorgebrachten, sich Habenden, mit sich selbst als Tätigungsgrund.« (ebd., S. 136f.)

<sup>297</sup> Der von mir verfolgte Interpretationsansatz steht zu demjenigen quer, den etwa Inciarte in seiner 1970 in Bonn erschienenen Arbeit »Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus« favorisiert. Inciarte geht dort davon aus, daß »die Tathandlung (...) selbst bereits Spontaneität und Rezeptivität« (37) in sich enthalte, ja nach Maßgabe eines auf sich reflektierenden Ich auszulegen sei. Metz hat völlig zu Recht darauf verwiesen, daß mit dieser Vorentscheidung eine gewichtige Weichenstellung für das Mißverstehen der produktiven Einbildungskraft bei Fichte anno 1794 verbunden ist. (Vgl. Metz, a.a.O., S. 224) Implantiert scheint mir auch die These F. Baders, der den § 1 der GWL nach Maßgabe einer »in sich gedoppelte(n) Inversion eines einzigen Reflexionsbogens« dahin auslegt, daß »dem ersten Grundsatz

Dagegen geht Schelling vor allem darin mit Fichte d'accord, daß dem Ich die vakante Stelle eines schlechthin unhintergehbaren Prinzips alles Seienden (»Grund der ganzen Endlichkeit«) nur zugesprochen werden könne, wenn man – zugespitzt formuliert – von all dem abstrahiere, wodurch ein Ich ausgezeichnet ist. Schon im sogenannten »Älteste(n) Systemprogramm des deutschen Idealismus«<sup>298</sup> findet sich die Rede vom »Nichts der Ichheit« als dem Interpretament der Tathandlung. Hier wie dort wird der Selbstsetzungsfigur des § 1 der GWL alle nur erdenkliche Hochschätzung entgegengebracht, weil Fichte mit ihrer Konzeption in aller Schärfe die Möglichkeit bestreitet, daß das Ich sich als »Prinzip *wissend* durch sich selbst begründen könne«.<sup>299</sup>

W. Schulz spricht denn auch von der Tathandlung als dem »reinen vorbewußten, ichlosen Aktus, der als die *Voraussetzung* des Ichs nicht in sich selbst zum Seienden erhoben wurde, sondern ein Unbedingtheitsmoment auf dem Grunde der Ichheit war, das in ihr als solches vorausgesetzt werden mußte.«<sup>300</sup> Diesem »vorbewußten, ichlosen« Aktus inhäriert indes von Beginn an ein über den Ichcharakter des Ich hinauschießender Bedeutungsgehalt, der – »für unser Bewusstseyn unerreichbar«<sup>301</sup> – auf einen ihm nicht verfügbaren »reinen Begriff der Thätigkeit«<sup>302</sup> hinweist.

## 4.2 Das Ich, dessen »Existenz bloss im Handeln besteht«

Es ist zunächst alles andere als selbstverständlich, daß Fichte eine Explikation des Ich versucht, die nicht an den Leistungen und Fähigkeiten subjektiven Denkens ausgerichtet und gewonnen ist. Eine ganze Reihe von logischen Implikationen und Bedeutungen, die an der ersten Person Singular hängen,

als Selbstbewußtsein das Gegensetzen und Vereinigen (seiner mit sich) selbst innerlich« sei. (F. Bader (1979), S. 13ff.)

Eine solche »hochkarätige«, Vereinigung und Entgegensetzung wechselseitig fordernde Vermittlungsfigur anzunehmen, widerspricht Fichtes Anliegen, die beiden schlechthin unbedingten Handlungen des absoluten Ich, in denen es sich selbst (§ 1) und das Nicht-Ich (§ 2) setzt, gerade nicht als sich gegenseitig implizierende Handlungen zu begreifen, sondern als Handlungen, die zunächst einmal auf einen Selbstwiderspruch zutreiben, der einzig und allein durch einen »Machtspruch der Vernunft« (Fichte SW I, S. 106) entschärft und behoben werden kann. Korsch hebt völlig zu Recht darauf ab, daß die beiden Handlungen des Setzens und Entgegensetzens sich wechselseitig paralysierten, sofern sie als logisch ebenbürtige Handlungen eines Ich gedacht würden. Ihm ist zuzustimmen, daß Fichte – das »Konzept der Widerspruchsvermeidung« befolgend – durch Quantifizierung (§ 3) das Ich jeweils nur so weit setzt, wie das Nicht-Ich nicht gesetzt ist. (Vgl. Korsch (1982), S. 52ff.)

<sup>298</sup> Vgl. Schelling, Briefe und Dokumente, Bd. I, a.a.O., S. 69

<sup>299</sup> Vgl. W. Schulz. Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen 1975, S. 330

<sup>300</sup> Ebd., S. 63

<sup>301</sup> Vgl. Fichte. SW I, S. 277

<sup>302</sup> Vgl. ebd., S. 134



wehrt er zunächst einmal ab. Ja, der Akt reiner Selbstsetzung, wie ihn die Tathandlung fordert, gewinnt allererst Konturen, wenn man dies als Kontrastfolie mit im Auge behält. Denn die Brisanz seines Entwurfs liegt in der *Abwehr* gerade des Modells, nach dem ein Ich immer schon vorliegen muß, um sich *auf sich* beziehen zu können. Nicht *über* die Evidenz einer solchen Vorgängigkeit soll sich das Ich in diesem Akt konstituieren, sondern der Konstitutionsakt selbst – und nur er – entspricht dem, was Fichte hier zu denken aufgibt. Das Ich, dessen »Existenz bloss im Handeln besteht«<sup>303</sup>, wird von dem Geschehen seiner Selbstsetzung völlig absorbiert. Insofern es ganz und gar darin aufgeht, bleibt kein irreduzibler Bewußtseinsrest »außen vor«, gleichgültig ob man ihn nun als prä- oder irreflexive »Vertrautheit mit sich« oder sonstwie als Form einer ab initio bestehenden »Selbsthabe« deklariert. Gerade umgekehrt muß man sehen, daß Fichte die Vorstellung eines stets schon verbürgten, stabilen »Identitätskerns« nicht nur nicht konserviert, sondern gänzlich zu verabschieden sucht. Denn Spontaneität, die sich selbst hervorbringt, ohne das von ihr Hervorgebrachte als geronnenes Resultat festzuhalten, ja die nachgerade dadurch definiert ist, jede Objektivierung von sich auszuschließen, ähnelt eher einem konturlosen Oszillieren, einem relationslosen Hin und Her, statt tauglich zu sein, stabile Formen von Selbstbeziehung – wie rudimentär auch immer gedacht – zu präfigurieren.<sup>304</sup>

Allein schon, um sich zu erhalten, ist eine solche Struktur unausgesetzt genötigt, den sie definierenden Vollzug ad infinitum zu wiederholen. Sie steht unter der Botmäßigkeit eines Prozesses, den sie stiftet und trägt, dem sie zugleich aber auch ausgeliefert ist. Weit davon entfernt, stabile Identitätsrelationen auszubilden, kann dem durch die Tathandlung interpretierten Ich nicht einmal die Qualität einer Vermittlungsleistung zugesprochen werden.<sup>305</sup> Der *actus purus* – rein für sich betrachtet – verweist auf eine in sich kreisende und letztlich haltlose Agilitätsstruktur, nicht aber auf ein basales »Beziehungsgeflecht«, das in irgendeiner Form nahelegt, von einem »Bewusstseyn« zu reden. »Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört, (...), zu Einem und eben demselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges, das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann.«<sup>306</sup>

<sup>303</sup> Vgl. ebd., S. 279

<sup>304</sup> »Dieser Handlung wird das Ich sich nie bewusst, und kann sich derselben nie bewusst werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflectirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn.« (Fichte SW I, S. 371)

<sup>305</sup> »Liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese constitutive Thätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist. (...) Demnach muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Princip in sich haben, über sich selbst zu reflectiren; (...).« (Fichte: SW I, S. 273f.)

<sup>306</sup> Fichte GA I, 2, S. 399

Die Frage drängt sich natürlich auf und ist nicht von ungefähr immer<sup>307</sup> kritisch gegen Fichte gewendet worden: Wie kann von einem Ich, vor allem einem *sich* setzenden, überhaupt die Rede sein, wenn die restlose Selbstaufgabe all dessen gefordert wird, wodurch das Ich zu einem solchen wird?

Fichte selbst hat die Minimalbedingung formuliert, ohne die von einem Bewußtsein sinnvoll gar nicht gesprochen werden kann. Und es bedarf keiner weiteren Erklärung, daß das durch die Tathandlung realisierte Ich weit davon entfernt ist, diese Minimalbedingung auch nur in Ansätzen zu erfüllen:

»Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.«<sup>308</sup>

Die vielzitierte Formel klagt nicht nur ein, daß das Ich das, was es ist, durch sich selbst setzt, sondern darüber hinaus auch, über ein *Wissen* um diese seine Selbstsetzung (*als* durch sich selbst gesetzt) zu verfügen. Ein solches Wissen wiederum steht unter dem »Gesetz der Reflexion«<sup>309</sup>, d. h. es ist nur über das, was es nicht ist, also die Sphäre des Nicht-Ich zu gewinnen. Denn nur im Blick auf das, was es nicht ist, kann sich das Ich als das, was es ist, bestimmen und realisieren. Wie gesagt, das durch die Tathandlung interpretierte Ich liegt weit »unterhalb« des Niveaus eines Selbstbezuges, der sich *über* seine »Veränderung« herstellt und definiert.<sup>310</sup>

Fichte wehrt ein solches durch ein Nicht-Ich *bedingtes* Selbstverhältnis deziert ab; er muß es den eigenen Prämissen gemäß auch abwehren, denn es gefährdet die Unbedingtheit gerade der Struktur, die er erklärtermaßen vor dem Prozeß ihrer Verendlichkeit bewahren will. Ihre Auszeichnung, *unbedingt* zu sein, wäre hinfällig, sobald sie von denselben Vermittlungen bestimmt und eingeholt würde, die sie allererst ermöglichen soll. Gerade um zu vermeiden, daß sie den Formbestimmungen endlichen Wissens erliegt, fordert Fichte ja, die Tathandlung in ihrer prinzipiellen Nichtobjektivierbarkeit

<sup>307</sup> Vgl. etwa R. Kroner: »Man kann das Gebrechen des Fichteschen Ich-Begriffes auch dadurch kenntlich machen, daß man den Begriff des Sichsetzens kritisiert. In Wahrheit liegt nämlich in ihm schon das Moment des Selbstbewußtseins, des Zurückkehrens zu sich, der Reflexion auf sich, und Fichte hätte nie vom absoluten Sichsetzen sagen dürfen, daß es zu einem reflektierten erst *werde*, indem es sich setzt als gesetzt. Die Verdoppelung des Setzens, die das Ich zum Ich macht, wird vielmehr schon in dem Sichsetzen gedacht: schon das absolute Ich ist ein aus sich Heraus- und zu sich Zurückgehendes, – wenn anders es ein *Ich* ist, wenn anders das Wörtchen – ›sich‹ – in der Verbindung Sich-setzen einen Sinn behalten soll.« (R. Kroner (1977), Bd. I, S. 510f.)

<sup>308</sup> Fichte SW I, S. 274

<sup>309</sup> Vgl. Fichte GA IV, 2, S. 41

»Nichts wird *erkannt*, was es sey, ohne uns das mit zu denken, was es *nicht* sey (...). Und eben diese Art unserer Erkenntnis, nemlich etwas mittelst des Gegensatzes erkennen heißt etwas *BESTIMMEN*.« Bestimmen heißt nach dem »Reflexionsgesetz«, etwas als ein bestimmtes ansprechen und damit sein kontradiktorisches Gegenteil ausschließen.

<sup>310</sup> »Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; (es hat kein Prädicat, und kann keins haben); es ist schlechthin, *was* es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären.« (Fichte SW I, S. 109)

festzuhalten. Schon um dieser Nichtobjektivierbarkeit willen setzt er alles daran, diese Struktur vor dem ständigen Rückgriff auf bereits Etabliertes zu bewahren; deshalb begreift er sie auch als Akt, – einen Akt, der sich eo ipso seiner Fixierung entzieht; ja mehr noch, den es als Akt geradezu auszeichnet, die Faktizität gegebener Strukturen zu durchbrechen und neue zu stiften.

So intendiert Fichte, die Tathandlung von allem freizuhalten, was über die Sphäre des Endlichen vermittelt und bedingt ist. Und es ist auch kein Zufall, daß er sie radikal von einem solchen Selbstverhältnis abgrenzt, das sich über einen möglichen Objektbezug allererst herstellt und bestimmt. Die Forderung nach restloser Selbstvermittlung, wie sie Fichte in der Setzung des absoluten Ich autonomisiert, ist jedoch evidentenmaßen nicht neu, sondern sie erinnert und forciert die Zuschreibung, auf der maßgeblich die privilegierte Sonderstellung beruht, die die Subjektivität bereits im cartesianischen Paradigma für sich reklamierte. Die Pointe der Tathandlung liegt in ihrer Voraussetzungslosigkeit: nicht auf die Transzendenz eines Ortes »jenseits« ihrer selbst zu verweisen, sondern zu beanspruchen, alles, was sie ist, aus und durch sich zu generieren. Damit reformuliert und radikalisiert sie den Definitionsgehalt des Begriffs Subjektivität, nämlich von keinem Grund außerhalb ihrer selbst zu dependieren, sondern sich selbst als ermöglichende und begründende Tätigkeit des eigenen Vollzuges zu realisieren.

Entscheidend ist, daß die Zuschreibung absoluter Kausalität<sup>311</sup>, die Fichte über die Tathandlung aktualisiert und die er in die auf dem Boden praktischer Philosophie entworfene Struktur eines absoluten Ich einzeichnet, keinem phänomenologischen Befund entspricht und weitaus radikaler angelegt ist, als sich durch die epistemische Basis eines zugrundeliegenden Ich abdecken ließe. Man verfehlt die Stoßrichtung des Arguments, wenn man übersieht, daß Fichte die Struktur, die er als Basis einer erkenntnistheoretischen Aufklärung von Wahrheit unterlegt, nicht am Paradigma eines reflektierenden Ich gewinnt, vielmehr umgekehrt die Frage stellt, ob dieses Paradigma wirklich das leistet, was es zu leisten vorgibt: nämlich eine Struktur zu explizieren, die in der Tat für sich reklamieren kann, sich aus sich heraus zu stabilisieren, mithin von keiner äußerlich gesetzten Voraussetzung zu dependieren, sondern alles, was sie ist, als integrales Moment ihres eigenen Vollzuges zu virtualisieren.

<sup>311</sup> Daß die »geforderte Causalität« sich auf »die absolute Wesenheit des Ich« (Fichte SW I, S. 254) gründet, bedeutet: Das Ich soll »allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt, und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht Ich seyn.« (Vgl. Fichte SW I, S. 249)

### 4.3 Das Ideal radikaler Selbstanfänglichkeit

Die Option auf ein nicht überbietbares In-sich-Gründen, über welches die letztinstanzliche Evidenz des Ichbegriffs einzig und allein abzusichern ist, bringt die Tathandlung verselbständigt zur Sprache. Fichte versucht ihren Vollzug von onto-theologischen Prämissen freizuhalten, ja er legt ihren Entwurf daraufhin an, die Figur radikaler Selbstanfänglichkeit gleichsam in Reinform zur Darstellung zu bringen. Daß dies nur um den Preis eines eklatanten Reduktionismus gelingt, mehr noch der »maximale« Grad an Auto-suffizienz durch den Verlust jeder auch nur andeutbaren Konkretion erkaufte ist, macht nun aber nur die eine Seite der Medaille aus, deren andere in dem immensen Begründungsanspruch aufzusuchen ist, den Fichte der Tathandlung aufbürdet. Mit dem Versprechen, daß wir Spinozas »höchste Einheit (...) in der Wissenschaftslehre wieder finden (werden); aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*«<sup>312</sup>, tritt Fichte bewußt das (monistische) Erbe seines Vorgängers an.

Freilich ist es ein Unterschied ums Ganze, wenn »die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis« nicht einfachhin gegeben, sondern in Form einer regulativen Idee als nie zu erreichendes Ideal nur mehr aufgegeben ist. Darin, daß mit diesem Ideal hic et nunc allererst ein *Anfang* zu machen<sup>313</sup> ist, bezeugt sich, inwiefern die Tathandlung die Nachfolge einer affirmativ besetzten Substanzmetaphysik antritt, nämlich insofern, als sie mit deren *Letztbegründungsoptionen* definitiv bricht.

»(...) Freiheit an sich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseyns und kann daher gar nicht in das Gebiet des Bewusstseyns gehören.«<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Das Zitat als Ganzes lautet: »Was ihn [Spinoza, L. H.] auf sein System trieb, lässt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist bloss darin, dass er aus theoretischen Vernunftgründen zu schliessen glaubte, wo er doch bloss durch ein praktisches Bedürfniss getrieben wurde: dass er etwas wirklich gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloss ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*.« (Fichte SW I, S. 101)

<sup>313</sup> Schelling stellt als Kernproblem der »Thathandlung« immer wieder heraus, daß sie als »Ort« ursprünglicher Zeiterfahrung in radikaler Weise einen unbedingten Anfang stiftet, einen Anfang, mit dem die dimensionierte Zeit von Vergangenheit und Gegenwart überhaupt erst beginnt. Der für Schellings Konzeption der Ekstasis schlechthin entscheidende Gedanke – die Neuschaffung der Vergangenheit – hat in Fichtes Inthronisierung einer ausgezeichneten Tat ihre Wurzeln: »Fichte erklärt es [das Ich, L. H.] als *Thathandlung*, und zeigte, wie das Ich auf keine Weise unabhängig von dieser Handlung (...) daseyn könne, sondern nur in diesem Akt des sich-selbst-Setzens, in welchem er nicht einen zeitlichen, auch nicht einen bloß vorübergehenden Anfang erkannte, der irgend einmal die Bewegung angefangen hätte, sondern den immer gleich ewigen Anfang – also daß, wo und wann man anfangen wollte, stets dieser Akt des sich-selbst-Setzens der Anfang seyn müsse.« (Schelling SW X, S. 92)

<sup>314</sup> Fichte SW VI, S. 305

Fichte appelliert in besonderer Weise an das praktische Subjektivität auszeichnende Vermögen radikaler *Selbstanfänglichkeit*, ja mehr noch, er schreibt ihm zu, die Einheit des Subjekts als eines denkenden und handelnden Wesens allererst zu gewährleisten. Daß der Mensch nicht an das gebunden ist, was er vorfindet, sondern immer aufs neue vor der Möglichkeit steht, »einen Zustand *von selbst* anzufangen«<sup>315</sup>, setzt Fichte an die Stelle des vormals positiv besetzten absolutum: »Man macht in unserem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag; aber man kann ihn im voraus versichern, dass er auch anderwärts keinen Boden finden werde, wenn er sich diesen nicht verschaffe, oder mit ihm sich nicht begnügen wolle. Es ist nothwendig, dass unsere Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumuthung verschont werde, den Menschen von aussen anzudemonstrieren, was sie selbst in sich erschaffen müssen.«<sup>316</sup>

#### 4.4 Zur zeitgenössischen Kritik an der Tathandlung

Der Rückgang auf den Grund von Subjektivität realisiert sich für Fichte in und als Vollzug einer exzeptionellen Handlung, einer Handlung, die er anno 1794 durch den Neologismus der Tathandlung interpretiert. Diese Figur hat wie kaum eine andere die Geschichte des Deutschen Idealismus bestimmt, gibt sie doch den Horizont vor, den Fichte aufspannt, um die Notwendigkeit einer intellektuellen Anschauung plausibel zu machen.

Zunächst ist jedoch die Beobachtung unumgänglich, daß diese Figur nichts gemein hat mit einer als bewußt zu qualifizierenden Beziehung des Ich auf sich selbst. Sie ist alles andere als mit einem am Phänomen des Bewußtseins aufgewiesenen Befund kompatibel, ja sie steht schlechterdings quer zu einem solchen. Denn unabweisbar weckt die Tathandlung eher Assoziationen an ein unkonturiertes Oszillieren, bei dem jedwede Bestimmtheit erlischt und entfällt, als daß sie nahelegt, so etwas wie ein (noch nicht bestimmtes) Selbstverhältnis zu präfigurieren oder gar Formen sich wissender Selbstreferentialität freizulegen.

Die Frage also bleibt nach wie vor bestehen: Was qualifiziert die Tathandlung zu dem Konstitutionsgeschehen von Ichheit, da Fichte doch nichts weiter als eine Struktur exponiert, die ohne internen Halt in sich kreist und die sich zu stabilen Identitätsrelationen nur *modo negativo* in Beziehung bringen läßt? Die Frage nach den Gründen, eine solche Struktur, die keinerlei interne

Differenzierung und Bestimmtheit aufbringt, gleichwohl als Ich zu kennzeichnen, hat nicht von ungefähr wie wohl kaum eine andere die Zeitgenossen Fichtes beschäftigt und in Atem gehalten.

##### 4.4.1 Die Kritik Hölderlins

Hölderlin hat sie sehr früh und wohl am entschiedensten gegen Fichte gewendet. In seinem auf den 26. Januar 1795 datierten Brief schreibt er an Hegel: »(...) – sein [Fichtes, L. H.] absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.«<sup>317</sup>

Die in diesem Brief vollzogene Ineinssetzung von (Fichtes) absolutem Ich und (Spinozas) Substanz<sup>318</sup> enthält in thetischer Kürze den Kern der Hölderlinschen Fichte-Kritik: Wenn das absolute Ich absolut sein soll, dann muß es eine Struktur aufweisen, die alles in sich begreift und ohne ein Gegenüber auskommt. Tritt es die vakante Stelle der *omnitudo realitatis* (»es ist alles«) an, dann kann ihm aber – so Hölderlin – kein Ich-Charakter zugesprochen werden; denn die Rede vom Ich ergibt nur unter der Voraussetzung von Entgegensetzung einen begreifbaren Sinn: »ein Bewußtseyn ohne Object ist aber nicht denkbar«, es käme einer *contradictio in adjecto* gleich, ein »Bewußtsein ohne Objekt« denken zu wollen. In »Urtheil und Seyn« heißt es: »Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtseins? 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 in wiefern 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.«<sup>319</sup>

Fichte verfehle das »Seyn, im einzigen Sinne des Worts«<sup>320</sup>, argumentiert Hölderlin, weil er es mit Identität, mit »Synthesis« von Subjekt und Objekt

<sup>315</sup> Vgl. Kant K.d.r.V., B 560f.

<sup>316</sup> Fichte SW IV, S. 26

<sup>317</sup> Hölderlin StA 6, S. 155f. (Br. Nr. 94)

<sup>318</sup> Vgl. P. Reisinger (1987), S. 24; ferner M. Wegenast (1990), S. 55ff.

<sup>319</sup> Hölderlin, StA 4, S. 216f.

<sup>320</sup> Vgl. Hölderlin, StA 3, S. 237

gleichsetze<sup>321</sup>. Synthesis und Analysis gehörten aber bereits dem »Urtheil« an, denn – so fährt Hölderlin fort – »im Begriff der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Object und Subject die Theile sind.«<sup>322</sup>

Die »Voraussetzung eines Ganzen«, welches nicht aus der Form des Bewußtseins, mithin nicht von den Spaltungsprodukten Subject und Object her definiert werden kann, nennt Hölderlin »Seyn schlechthin«. Von einem solchen kann nun aber nur die Rede sein, »wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist, mithin so vereinigt, daß gar keine Theilung vorgenommen werden kan, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll zu verletzen; (...) im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich.«<sup>323</sup>

Was sich bei Hölderlin offen, in einer Fichte überbietenden Radikalität als Transzendierung des absoluten Ich auf ein ihm vorausliegendes, unvordenkliches Sein<sup>324</sup> hin zu erkennen gibt, ist die Konsequenz aus dem Widerspruch, mit dem Fichte seine ganze Konstruktion – so die Kritik wie folgt – belastet: Er sichere nämlich entweder den Ich-Charakter des absoluten Ich unter Preisgabe seiner Absolutheit oder aber er zementiere dessen Absolutheitsanspruch durch Aufhebung aller Ichhaftigkeit. Dem Aufzeigen dieser Alternative, die Hölderlin in dem oben zitierten Brief an Hegel durchspielt, liegt seine Einsicht zugrunde, daß der Kritizismus in seinem höchsten Punkt in das gerade Gegenteil seiner selbst, nämlich in das »Seyn« des Dogmatismus umschlägt, ja (Fichtes) absolutes Ich und (Spinozas) Seyn – recht besehen – ein und dasselbe sind.

#### 4.4.2 Die Kritik Schellings

Ähnlich argumentiert Schelling, der den Hölderlinschen Verdacht, der Struktur des absoluten Ich inhärierte ein latenter Selbstwiderspruch, voll und ganz teilt. Ihre Übereinstimmung tritt augenfällig in der Schlußfolgerung zutage,

<sup>321</sup> Hölderlin knüpft hier vor allem an die durch Jacobi geprägte Spinoza-Rezeption im Tübinger Stift an: »Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort *Substanz* bezeichnet; und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß.« (Jacobi, »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn«. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789. In: Jacobi Werke 4, S. 127.) Zur Spinoza-Rezeption im Tübinger Stift, vgl. Henrich 1984/85, S. 15ff.; ferner Franz (1986/87), S. 102; Sandkaulen-Bock (1990), S. 36ff.

<sup>322</sup> Hölderlin, StA 4, S. 216

<sup>323</sup> Vgl. ebd., S. 216f.

<sup>324</sup> Vgl. M. Franz (1986/87), S. 104ff.

daß Fichtes Kritizismus in seiner extremen Zuspitzung auf eine Selbstaufhebung, mehr noch auf eine »Vereinigung« mit dem Dogmatismus zutreibe: »Ist der Kriticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengesetzte, zu seyn.«<sup>325</sup>

Schelling teilt zwar zunächst Fichtes Intention, in einer Art Gratwanderung die traditionell vorgegebenen Kandidaten des Absoluten in die Grundstruktur von Subjektivität hineinzunehmen und einzuzichnen, so etwa in der Schrift »Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« (1795). Doch hegt er letztlich – ähnlich wie sein Stiftsfreund Hölderlin – den Verdacht, die Struktur des absoluten Ich hebe sich aufgrund des ihm eigentümlichen Selbstwiderspruchs selbst auf. Schelling zeigt in den »Briefen über Kriticismus und Dogmatismus« (1795), inwiefern das absolute Ich als oberstes Prinzip des Kritizismus am Ende in sein Gegenteil, die »absolute Ruhe (= Seyn)« umschlägt und wie beide gegenläufigen Systeme in einem solchen »Vereinigungspunkt« koinzidieren. In seinem Brief vom 3. Oktober 1801 an Fichte gibt Schelling unzweideutig zu bedenken: »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 prädicirt werden kann, als von dem absoluten Raum, seinem Universalbild (...), von dem man nur sagen kann, daß er *ist*, nimmermehr aber, daß er thätig sei.«<sup>326</sup>

#### 4.5 Die reine Tätigkeit jenseits von Bewußtsein und Selbstbewußtsein

Allzu häufig wird bei der gegen Fichte gewendeten Argumentationsfigur jedoch übersehen, daß Fichte die Frage nach dem Ich-Charakter der Tathandlung sich selbst nicht nur vorgelegt, sondern als ureigenstes Grundproblem schon in der Wissenschaftslehre von 1794 exponiert hat. Man muß Fichte gar nicht gegen den Strich lesen, bereits in der GWL und zumal in der GWL von 1797 gibt er unmißverständlich zu verstehen, daß das als Tathandlung ausgelegte Ich nichts mit dem phänomenologischen Befund eines Selbstbezuges gemein hat, wie er immer dann vorliegt, wenn man von sich in der ersten Person Singular spricht. Fichte selbst hat stets betont, durch den *actus purus* der

<sup>325</sup> Schelling SW I, S. 329

<sup>326</sup> Schelling an Fichte (3.10.1801). In: Schelling Briefe II, S. 348f.

Tathandlung entstehe »kein Bewusstseyn, nicht einmal Selbstbewusstseyn«, und gerade »weil durch diesen blossen Act kein Bewusstseyn zu Stande kommt, wird ja fortgeschossen auf einen anderen Act, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht«.<sup>327</sup>

Wie bereits ausgeführt, kann dem durch die Tathandlung interpretierten Ich nicht einmal die Qualität eines Sich-auf-sich-Beziehens zugesprochen werden. Denn den Grund, wodurch dieser Selbstbezug zu einem solchen wird, kann das Ich »für sich« gar nicht realisieren.<sup>328</sup> So unstrittig es ist, daß es eine solche Selbstzuschreibung nicht von sich her aufbringt, so entscheidend ist auch, den Mangel nicht von vornherein als einen solchen dieser Struktur zu reflektieren. Der Maßstab, an dem die Tathandlung zu messen ist, ist nicht das Faktum eines sich immer schon wissenden Ich. Als terminus a quo fungiert nicht der phänomenologische Befund eines vorliegenden Ich, dessen Genese deskriptiv zu rekonstruieren wäre. Es wäre verfehlt, wollte man die Tathandlung in der Perspektive einer Theorie zur Genese von Bewußtseinsstrukturen diskutieren. Die Frage nach dem »Anfangspunkt«<sup>329</sup>, von dem aus eine Struktur als »Bewusstseyn« angesprochen werden kann, ist für Fichte ebenso abwegig wie der Versuch, Schichten des Ich freizulegen, um sie dann als basal oder abgeleitet, als primär oder sekundär klassifizieren zu können. Eine solche Hierarchisierung – zumal die von latenter und manifester Reflexivität – besiegelt gerade, wogegen Fichte dezidiert anschreibt: den Begriff von Subjektivität an ein zugrundeliegendes Ich-Substrat zu binden und nach Maßgabe dessen zu interpretieren, das doch gerade im Status seiner bloß faktischen Evidenz »hinterfragt« werden soll. »Es ist sehr nöthig, den Begriff der Thätigkeit sich hier ganz rein zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet werden, was nicht in dem absoluten Setzen des Ich durch sich selbst enthalten ist; (...).«<sup>330</sup>

Diese Tätigkeit bliebe bei weitem unterbestimmt, wollte man sie lediglich als irreflexive Voraussetzung eines Selbstverhältnisses lesen, das durch wei-

tere Zuschreibungen zu komplettieren und mit Bestimmungen gleichsam »anzureichern« und zu vervollständigen wäre. So evident es ist, daß sie reflexiv nicht einholbar ist, so evident ist es auch, daß sie keine primäre und basale Vorstufe markiert, die dann in einem endgültigen Selbstverhältnis terminiert. Die Bestimmung reflexiv unverfügbarer Selbsthabe taugt als Interpretationsfolie ebensowenig wie der Rekurs auf die faktische Evidenz subjektiver Selbsterfahrung. »Es ist hier nicht von dem Funde eines schon Fertigen, sondern von dem Funde eines durch ein freies Denken erst zu Erzeugenden die Rede. Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, (...)«.<sup>331</sup>

#### 4.6 Unbedingte Selbstsetzung als unvordenklicher Handlungsvollzug

Auf alle diejenigen Interpretationen, die den Vollzug unbedingter Selbstsetzung an ein vorgegebenes Ich-Substrat binden, stellt Fichte kritisch ab, wenn er den »Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*« im § 5 der praktischen Philosophie der GWL noch einmal erläutert und sich gegen jene Fehldeutung, die Grundstruktur eines phänomenologischen Befundes hier zu explizieren, verwahrt. Fichte gibt unmißverständlich zu verstehen, daß dieser Satz gar nicht auf etwas, was sich auch nur in die Nähe eines »wirklichen Bewusstseyn(s)« rücken lasse, angelegt sei: »Hier erst wird der Sinn des Satzes: *das Ich setzt sich selbst schlechthin*, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann.«<sup>332</sup>

Diese Textstelle ist ernst zu nehmen, spricht sie doch klar aus, daß die Ausrichtung an der Phänomenalität bloßer Identitätszuschreibungen sich von vornherein verbietet, da es Fichte gerade darum geht, eine Struktur freizulegen, die er offen halten will für die vakante Stelle eines systemtragenden Erkenntnisprinzips, in dem theoretische und praktische Vernunft gleichermaßen gründen. »Ich bin nicht durch mich selbst entstanden. Es wäre die höchste Ungereimtheit anzunehmen, dass ich gewesen sey, ehe ich war, um

<sup>327</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 459

<sup>328</sup> J. Stolzenberg weist zu Recht darauf hin, daß nach Fichte »diese Struktur an ihrem eigenen Ort hinsichtlich ihrer eigenen ursprünglichen Konstitution überhaupt nicht analysiert werden kann.« (Vgl. J. Stolzenberg (1986), S. 170)

<sup>329</sup> Fichte hat die Frage »Was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewusstseyn kam?« von vornherein verworfen. Seine Antwort spricht für sich: »Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewusstseyn nie abstrahiren: mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen.« (Fichte SW I, S. 97) Daß das Ich aus keinem Reflexionsakt, worauf er sich auch immer beziehen mag, ausgeblendet werden kann, – diese in deutlicher Anlehnung an die von Kant in der Transzendentalen Apperzeption vorgetragene Selbstvoraussetzungsstruktur des »Ich denke« (als derjenigen Vorstellung, die »alle andere(n) Vorstellungen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet« werden kann (vgl. K.d.r.V., B 132)) spielt Fichte gegen alle Versuche aus, die verneinen, unter Abstraktion des eigenen Erkenntnisvollzuges sich selbst als hintergebar bestimmen zu können.

<sup>330</sup> Fichte SW I, S. 134

<sup>331</sup> Fichte SW II, S. 365

<sup>332</sup> Fichte SW I, S. 277

mich selbst zum Daseyn zu bringen.«<sup>333</sup> Es wäre abwegig, wollte man das, was das Ich zu einem Prinzip macht, als aktuellen Vollzug einer »Handlung beschreiben, durch die sich das wirkliche Ich als solches realiter konstituiert.«<sup>334</sup> Seine Prinzipialität entspricht gerade nicht der Evidenz eines phänomenologischen Befundes, noch schöpft es seine Plausibilität aus der Vorgängigkeit alltäglicher Selbsterfahrung; ebenso wenig ist es aus der Gesamtheit menschlichen Wissens zu erschließen, sondern bezeugt sich allein in und als Vollzug einer unvordenklichen Selbstsetzung.

Liest man die Oppositionen, die der Tathandlung von Anfang an eingeschrieben sind, mit, so ist vor allem festzuhalten, daß Fichte die Fähigkeit des subjektiven Denkens, *auf* sich zu reflektieren, ebenso als Argumentationsfigur außen vor läßt wie die Grundstruktur der Reflexion, sich von sich zu unterscheiden und *in* dieser Unterscheidung sich auf sich zu beziehen. Er setzt alles daran, nicht auf ihrer Grundlage und nach Maßgabe ihrer Prämissen die Tragweite zu verdeutlichen, das Ich als substratlosen Handlungsvollzug auszulegen – einen Handlungsvollzug, der dadurch ausgezeichnet ist, ohne ein zugrundeliegendes Relatum auszukommen, gleichgültig ob man nun von diesem ausgeht oder auf es allererst hin tendiert. Den Rekurs auf eine solche Interpretationsfolie faßt Fichte gar nicht erst ins Auge, vielmehr organisiert er die Tathandlung von vornherein so, daß sie von keiner äußerlich gesetzten Voraussetzung dependiert, sondern die eigene Voraussetzungslosigkeit zur einzigen Voraussetzung ihrer selbst erhebt.

Wie gesagt, rein für sich betrachtet brächte die Tathandlung nichts weiter als die Idee »absoluter Spontaneität«<sup>335</sup> verselbständigt zum Ausdruck. Es geht aber um weit mehr als nur um die Aktuosität einer Handlung jenseits ihrer Objektivierung. Fichte stellt einen nicht anders denn als unvordenklich zu bezeichnenden Handlungsvollzug an die Spitze der GWL und reformuliert über die Unvordenklichkeit dieses Handlungsvollzuges den die cartesiansche Tradition insgesamt bestimmenden Anspruch einer Selbstbegründung philosophischen Wissens. Es ist bereits gezeigt, die Tathandlung spricht das Ich nicht nur als *Ort* menschlichen Wissens an, sondern sie qualifiziert es als *Grund*, d. i. als Mächtigkeit zur eigenen Selbstsetzung. Ihr Entwurf birgt in sich die Einsicht, daß dasjenige, wodurch dieser Grund zu einem absoluten, sich selbst tragenden Fundament menschlichen Wissens avanciert, nicht über eine unmittelbare Identifizierung mit dem gewonnen werden kann, was die Rede des »Ich bin« unterstellt. Die sich in der Abstraktion von allem Objektzusammenhang durchhaltende Invarianz eines sich wissenden Ich taugt

nicht zur epistemischen Basis für *das* Prinzip, dessen privilegium gerade darin besteht, aus und durch sich selbst begründet zu sein. Die letztinstanzliche Evidenz dieses Prinzips bindet Fichte ganz bewußt *nicht* an das Modell eines reflektierenden Ich, dessen untrügliche Selbstgewißheit letztlich immer wieder als Kriterium beansprucht wurde, um den objektiven Status von Denkinhalten verbürgen und rechtfertigen zu können. Dieses Modell ist – wie Fichte in seiner Kritik der Reflexionsphilosophie gezeigt hat – in allen seinen Versuchen einer Selbstrechtfertigung menschlichen Wissens gescheitert, gerade weil es die Voraussetzung eines zugrundeliegenden Ich nicht angetastet und hinterfragt hat. Diese Voraussetzung ist heillos überlastet, insofern sie für eine letztinstanzliche Fundierung menschlichen Wissens herhalten soll. Ihr zuzusprechen, sich auf sich als den Grund der eigenen Möglichkeit zu beziehen, hat Fichte nicht nur nie mitgetragen, sondern von jeher als Hypostasierung endlichen Selbstbewußtseins<sup>336</sup> kritisiert. Schon um einer solchen Hypostasierung nicht zu erliegen, fordert Fichte, die im cogito gelegene Evidenz nicht solcherart zu strapazieren, als ob in ihr die Rechtfertigung aller Wahrheitsansprüche hinterlegt sei, ohne wirklich geprüft zu haben, ob sie einen solchen Anspruch überhaupt erfüllen kann.

#### 4.7 Das Unbegreifbare als Bedingung der Möglichkeit alles Begreifbaren

Mit dem Entwurf der Tathandlung versucht Fichte, auf die Frage nach der Unüberbietbarkeit eines systemtragenden Letzten eine Antwort zu finden. Daß diese Antwort sich nicht mehr an einer bewußtseinstheoretischen Auslegung von Subjektivität ausrichtet, sondern faktisch über sie hinaustreibt, muß zugleich als Probe auf die Tragfähigkeit dieses Paradigmas verstanden werden. Seine Tauglichkeit und wirkliche Erklärungsleistung wird nicht zuletzt deshalb zum Problem, weil Fichte die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis so stellt, daß er die Reihe bedingten Wissens nicht einfach abbricht, sondern in einem letzten unbedingten Prädikat vollendet denkt.

<sup>333</sup> Fichte SW II, S. 179

<sup>334</sup> Schrader: »Überlegungen zur sprachanalytischen und transzendentalphilosophischen Ich-Theorie«. In: Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. K. Hamacher. Hamburg 1981, S. 115

<sup>335</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 369

<sup>336</sup> Fichte hat sich in sensu strictu dagegen verwahrt, den kontingenten, faktischen Ausgangspunkt des »Ich denke« als *Ort* der Selbstgewißheit mit dem *Grund* der Wahrheit zu identifizieren. In der WL (1804) erteilt er allen Versuchen, die die opake Selbstgewißheit eines zugrundeliegenden Ich als Kandidatin handeln, von der die erkenntnistheoretische Aufklärung von Wahrheit nicht nur ihren Ausgang nehme, sondern in der sie darüber hinaus auch unhintergebar gründen soll, einen klaren abschlägigen Bescheid: »Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verließest du in den Schein; und allenthalben, wo Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrthum«. Fichte WL (1804), S. 137



Die »letzte Synthesis« des Wissens als Abschluß im Rückgang auf immer allgemeiner werdende, schließlich nicht mehr hintergehbare Bedingungen des Erkenntnisprozesses bezieht ihre Bestimmung negativ aus dem von ihr Begründeten. Die »regressive« Suche danach, welche Bedingungen und Voraussetzungen stets schon in unseren Erkenntnisprozeß eingegangen und in Anspruch genommen sind, kann man mit Recht als treibendes Motiv der Wissenschaftslehre begreifen. Sie führt zu einer Hierarchisierung, die alles bedingte Wissen in einer einheitlichen Struktur, einem letzten Prädikat zu verankern sucht. Evident ist nur, daß eine solche Verortung und Fundierung auf in der Tat nicht zu leugnende Schwierigkeiten stoßen. Denn die Natur des »Letzten« bringt es mit sich, nur durch einen Kandidaten besetzt werden zu können, der – um Grund eines aus ihm herleitbaren Begründungszusammenhangs zu sein – keine positive Bestimmtheit aus dem bezieht, was er allererst bestimmen soll; denn dann wäre er selbst durch solches bedingt, welches er zu bedingen beansprucht. Das Kriterium der Voraussetzungslosigkeit ist für Fichte ebenso unaufgebbar wie die Forderung nach der Unbedingtheit einer Struktur, die unabhängig von allen äußeren Bedingungen sich selbst trägt und aus sich selbst heraus begründet ist. Diese Kriterien geben zugleich den Maßstab vor, an dem die Tathandlung und der mit ihrem Entwurf genuin verbundene Anspruch auf die vakante Stelle des absolutum zu messen sind. Dieser Platz läßt sich nur durch eine Struktur ausfüllen, die von dem, was durch sie begründet ist, nicht wiederum begründet werden kann. Den »absolut – ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens«<sup>337</sup> kann man somit nicht nach Maßgabe dessen ermitteln, für das er allererst die letzte Bedingung angibt, dessen Ermöglichungsgrund er ist. Ein solcher Grundsatz läßt sich folglich nicht erklären, weil er selbst die Basis einer jeden Erklärung bildet. Die Tathandlung ist nachgerade dadurch definiert, daß sie »unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.«<sup>338</sup>

Fichte setzt alles daran, die Tathandlung als ausgezeichneten Ort »jenseits« aller Beweis- und Bestimmbarkeit zu autonomisieren, damit jede Form eines begrifflichen Zugriffs eo ipso an ihr abprallt und in die Grenzen seiner Möglichkeiten verwiesen wird. Die Tathandlung bedarf keiner nachträglichen Legitimation durch die Reflexion, sie ist einer solchen – genau besehen – auch gar nicht fähig: Ihr »Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflectirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn.«<sup>339</sup> Sowenig

Fichte damit die Forderung nach einer rationalen Begründung menschlichen Wissens in einer irrationalen Entscheidung fundiert, so unumgänglich ist es, über die Tathandlung die Unbegreiflichkeit einer Struktur zu exponieren, die zugleich als Bedingung der Möglichkeit gesicherten Wissens fungiert. »Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es ist schlechthin, *was* es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären.«<sup>340</sup> Weil die Tathandlung nicht in Wissen aufgeht, nicht aus ihm erschlossen und abgeleitet werden kann und sich jedweder Diskursivität widersetzt, avanciert sie nicht nur zum Gegenmodell gegenüber aller fixierenden Verdinglichung und Reflexivität; ihre provokative Stoßkraft liegt vor allem darin, die Unbegreiflichkeit einer Struktur zu profilieren und darüber den absolut idealistischen Erkenntnisanspruch einer restlosen Selbstaufklärung menschlichen Wissens zu restituieren.

Wie gesagt, nicht trotz, sondern wegen ihrer Unbegreiflichkeit ist ein solcher Anspruch für Fichte überhaupt legitim. Denn die Unbegreiflichkeit der Tathandlung legt überhaupt erst diejenige der Subjektivität frei, dann nämlich, wenn diese in den Rang letztinstanzlicher Prinzipialität vorrückt. Die einzige Erklärbarkeit der Tathandlung lag von Anbeginn im Eingeständnis ihrer prinzipiellen Nichterklärbarkeit; eine Paradoxie, welche sich gerade auch im Wesensmerkmal ihrer Unvordenklichkeit widerspiegelt: Das, was ausgewiesen werden soll, kann einzig und allein im Modus seiner Nichtausweisbarkeit festgehalten werden. Die Tathandlung ist deshalb der Ort dieses Ausweises, weil sie ihre eigene Ortlosigkeit ständig und immer aufs neue vor Augen führt und damit jeden Versuch untergräbt, der davon ausgeht, sich auf diesen »Ort« als zugrundeliegendes substratum, als positiv ausmachbaren Bestimmungsgrund beziehen zu können.

Daß dieser Vollzug sich jeglicher Objektivierung entzieht und diskursiv nicht erreichbar ist, spricht in Fichtes Augen nicht gegen seinen prinzipialen Status, vielmehr wird ihm jener Status dadurch erst verliehen; auch steht er nicht trotz, sondern aufgrund seiner Unbegreiflichkeit im Zentrum des Fichteschen Versuchs einer subjektivitätstheoretischen Fundierung menschlichen Wissens. Der durch den Neologismus Tathandlung bezeichnete Konstitutionsakt bildet ein Drittes, jedoch ohne als solcher ausweisbar zu sein. Fichte erläutert in einem Brief vom 2. Juli 1795 Reinhold, der sich mit einer praktischen Auslegung des ersten Grundsatzes der GWL besonders schwer tat: »Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin *unbegreifliche*; dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich ihre Richtigkeit. Jedes *begreifliche* setzt eine höhere Sphäre voraus, in

<sup>337</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 91

<sup>338</sup> Ebd.

<sup>339</sup> Ebd., S. 371

<sup>340</sup> Fichte GA I, 2, S. 271

der es *begriffen* ist, und ist daher, gerade darum nicht das höchste, weil es *begreiflich* ist.«<sup>341</sup>

#### 4.8 Ortlosigkeit und diskursive Abgründigkeit des Prinzips neuzeitlicher Subjektivität

Daß »Fichte bereits auf die Erkenntnis stößt, daß ein absolutes Ich in sich selbst zur Haltlosigkeit verurteilt ist«<sup>342</sup>, hat W. Schulz als Kernproblem der Fichteschen »Metaphysik des Schwebens« profiliert. Doch worin liegt die Brisanz dieser Beobachtung?

Zunächst: Die Ort- und Haltlosigkeit des an die Spitze der GWL gestellten absoluten Ich bringt die durch und durch prekär und fragwürdig gewordene Ausgangslage zu Bewußtsein, in welcher das Prinzip neuzeitlicher Subjektivität steht. Da die einzige Möglichkeit seiner Ortsbestimmung im Eingeständnis seiner Ortlosigkeit liegt, sind die Selbstbegründungsbemühungen der ontologischen Tradition ins Reich des Scheins verwiesen. Doch Fichte verabschiedet diese nicht einfach. Vielmehr hält er umgekehrt deren Scheinbegründungen als solche präsent, gerade indem er die Iterativität des absoluten Ich als constitutivum seines ganzen Entwurfs exponiert.

Der mit dem absoluten Ich inaugurierte Neuansatz ist bis in die sprachliche Prägung seiner Konzeption hinein über die Aufhebung falscher Wahrheitsgarantien vermittelt, von Garantien, die nie das waren, was sie zu sein vorgaben, und – so läßt sich hinzufügen – auch gar nicht sein konnten. Nichts wäre unangemessener, als den unsicheren Zustand endgültiger Verortung, wie er im Vollzug der Tathandlung zum Vorschein kommt, lediglich als »Mangel« reflektieren zu wollen. Bahnbrechend ist Fichtes spekulativer Ansatz im Gegenteil dadurch, daß er diesen »Mangel« zugleich in ein »Positivum«<sup>343</sup> verwandelt. Mehr noch führt er überdeutlich vor Augen, wie allererst aus der Erfahrung des Verlustes substantiell verbürgter Wahrheiten und im Verzicht auf einen – wie auch immer zu präzisierenden – »Wesenskern« des Ich die Frage nach seinem Grund wirklich gestellt werden kann. »Die Metaphysik ist es selbst, die die Destruktion ihrer Ansätze durchführt. (...) Sie muß daher die haltlose Subjektivität zum Ausgangspunkt nehmen. Dieser Standort ist also vermittelt durch die Aufhebung der traditionellen Metaphysik. Er weist, wenn man so will, indem er die ontologische Metaphysik negiert, auf die Ausgangslage hin, aus der die Metaphysik als Ausweg entsprang.«<sup>344</sup>

Es wäre zunächst nur die halbe Wahrheit, wollte man die Betonung vornehmlich nur darauf legen, daß die Tathandlung sich einem diskursiven Zugriff entzieht. Obgleich sie sich ihm entzieht und ihn in die Grenzen seiner Möglichkeiten verweist, nimmt Fichte einer radikalen Verwerfung des metaphysischen Erbes insofern die Spitze, als er bewußt zu paradoxalen Figuren greift, die ab ovo mit dem eigenen Dementi behaftet sind. Solche Figuren forcieren einen selbstkritischen Umgang mit dem, was sie de facto zu leisten vermögen. Sie stellen die Grenze der eigenen Kompetenz nicht in Abrede, sondern zeichnen sie umgekehrt in ihre jeweilige Begrifflichkeit ein. So demonstriert die Tathandlung durchgehend die Unmöglichkeit, dem Anspruch auf eine systematische Selbstrechtfertigung von Erkenntnis zu genügen. Doch zugleich hält sie auch an diesem Anspruch fest, wenn auch im Modus seiner Nichterfüllbarkeit. Die Option auf Selbstbegründung menschlichen Wissens wird von ihr gegenwärtig gehalten, wenn auch unter dem Vorbehalt, theoretisch gar nicht einlösbar zu sein.

Weil der Begriff nichts austrägt, sondern immer schon zu spät kommt, gibt er freilich auch den Blick frei auf das, was er notwendig verfehlt: Die Unbegreiflichkeit des eigenen Grundes ist die einschneidende Erfahrung, die das Denken mit der Vorgängigkeit eines Geschehens konfrontiert, das es voraussetzen, nicht aber einsehen kann. Evidenterweise läßt die Tathandlung, insofern sie eine solche Erfahrung freilegt, zugleich die logische Inkonsistenz und Fehlerhaftigkeit all der Versuche<sup>345</sup> hervortreten, die dem Denken selbst zuschreiben, es könne die Gründe für das eigene Grundsein beibringen und aus sich heraus gewinnen. Daß eine solche Begründung sich zwangsläufig in den Strukturen bewegt, welche sie allererst zu ermöglichen und zu sichern beansprucht, daß sie die Erkenntnisprinzipien exponiert, denen sie bereits folgt, kurz daß das Definiendum das Definiens stets schon trägt, wird von Fichte

<sup>345</sup> Die von H. Albert (1980, S. 13ff.) auf die Formel des Münchhausen-Trilemmas gebrachte desaströse Wahl zwischen *petitio principii*, *infinitem Regreß* oder *Abbruch*, resp. Verzicht des Begründungsverfahrens ergibt sich als logische Konsequenz aus der Option, die Absolutheit des Wissens argumentativ so ausweisen zu wollen, daß sie in einem letzten Haltepunkt terminiert. Das Trilemma dementiert die Möglichkeit einer solchen letztinstanzlichen Sicherung menschlichen Wissens. Ihm zufolge muß entweder die begründende Instanz selbst begründet werden, dann aber ergibt sich ein *infiniter Regreß*; oder man erliegt einer zirkelhaften Begründung, die das, was sie zu erweisen sucht, immer schon unterstellt; oder aber – drittens – man bricht das ganze Begründungsverfahren abrupt ab, woraus wiederum der Verdacht des Dogmatismus und Dezisionismus resultiert.

Dieses Trilemma bringt auf eine Formel, ja spielt die aporetischen Varianten aus, die Fichte mit seiner Obsolenzklärung metaphysischer Letztbegründungsfragen freigelegt hat. Gerade darin konvergieren beide: Fichte erteilt allen Versuchen eine klare Absage, die eine transzendente Rechtfertigung des Objektivitätsanspruchs menschlicher Erkenntnis dadurch anstreben, daß sie auf einen jenseits des zu Begründenden liegenden Grund der Geltung zurückgehen. Daß Fichte mit diesem Bescheid nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet, mithin den Anspruch auf eine systematische Selbstrechtfertigung menschlichen Wissens preisgibt, steht auf einem anderen Blatt, über das in dieser Anmerkung nicht zu handeln ist.

<sup>341</sup> J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925, 1. Bd. S. 478, 2.7.1795 (Nr. 246)

<sup>342</sup> Vgl. W. Schulz (1985), S. 309

<sup>343</sup> Vgl. ebd., S. 419

<sup>344</sup> Vgl. ebd., S. 317

nicht nur nicht bestritten, sondern überdies sogar als transzendente Einsicht in die Unhintergebarkeit der Vernunft profiliert.

#### 4.9 Zirkuläre Unhintergebarkeit des absoluten Ich

In der GWL stellt sich der »Cirkel« so dar, »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 sey (ein nothwendiges Noumen sey) (...)«.<sup>346</sup>

Was Fichte mit der Formel des »ausser sich und dennoch für sich« als Aporie auszutragen sich anschickt, ist der Schwierigkeit geschuldet, welche zwangsläufig aus dem Anspruch erwächst, dem Ich die vakante Stelle eines schlechthin unhintergebaren Prinzips zuzuschreiben.

Fichte läßt keinen Zweifel daran, daß die für die Selbstexplikation von Erkenntnis symptomatische Zirkularität, Prinzipien immer schon in Anspruch nehmen zu müssen, die doch allererst zu sichern wären, sinnvoll nicht »hinterfragt« werden kann.

Fichtes Argument für die Unhintergebarkeit des Ich ist seit seinen frühesten Schriften bekannt: Das Bewußtsein kann nichts »ausser sich« setzen, ohne sich zugleich (voraus-)zusetzen, seine Geltung kann gar nicht bestritten werden, ohne in einen aktuellen Selbstwiderspruch zu geraten, denn es selbst ist der Maßstab, der festlegt, was Bestreiten heißt.<sup>347</sup> Dieser mannigfach und im Anschluß an Fichte weitlich traktierten Grundfigur inhäriert jedoch eine logische Schwierigkeit, die herausgestellt zu haben Fichte so manch einem seiner späteren Kritiker<sup>348</sup> voraus hat. Denn das Dilemma, »hinter« das Bewußtsein gehen zu müssen im Wissen darum, es gar nicht hintergehen zu

können, ist nach Maßgabe der Fichteschen Prämissen deshalb ein nicht anders als aporetisch ausdrückbarer Sachverhalt, weil Fichte beides gleichermaßen ins Recht zu setzen sucht: die Einsicht, daß das Ich sich aus und durch sich selbst begründen muß, alleine schon, um überhaupt voraussetzungslos operieren zu können, und die Erkenntnis, daß es mit diesem Selbstbegründungspensum hoffnungslos überfordert ist, zumal es in allen Versuchen, sich als Setzendes zu erschließen, schon gesetzt ist, – gesetzt nicht durch sich, sondern durch einen Grund, der in seinem faktischen Vollzug immer aufs neue sich ihm entzieht und so unverfügbar bleibt. Um mit W. Schulz zu sprechen: Daß »das Prinzip einer Philosophie *in dieser selbst* nicht zum Gegenstand gemacht werden kann, eben weil es *ihr* Prinzip ist«<sup>349</sup>, macht nur die eine Seite der Medaille aus, deren andere darin liegt, das Prinzip der Philosophie außerhalb von ihr gar nicht thematisieren zu können.

Weit davon entfernt, den Absolutheitsstatus des Denkens zu zementieren, legt Fichte hier den Punkt frei, an dem dieses nicht kontingenter-, sondern notwendigerweise kapituliert.

»Das Wissen erklärt sich selbst, als Wissen, d. h. es kommt in sich selbst auf etwas, das kein Wissen mehr ist, sondern eben der Erklärungsgrund des Wissens.«<sup>350</sup> Und Fichte fügt kurz und bündig hinzu, an diesem Erklärungsgrund gäbe es keinen anderen Ausweg, als daß »es sein Erklären einstellt.«<sup>351</sup>

Die Unbegreiflichkeit des eigenen Grundes exponiert Fichte als die Erfahrung, welche die Grenze festschreibt, die dem Denken und seiner sprachlichen Kompetenz gezogen ist. Diese Grenze verläuft jedoch nicht im »Niemandland« zwischen Ich und Nicht-Ich, sondern geht »mitten« durch das Ich hindurch. Offenkundigerweise nimmt diese Grenzerfahrung in der GWL eine Schlüsselstellung ein, insofern Fichte eine nicht anders denn als unvorstellbar zu bezeichnende Handlung an die Spitze des gesamten Systems stellt: eine Tathandlung, über die Fichte in dem bereits erwähnten Brief vom 2.7.1795 an Reinhold schreibt, daß »sie keinen Namen hat, die im Bewusstseyn nicht vorkommt, die unbegreiflich ist.«<sup>352</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen: Fichte treibt schon anno 1794 um einer subjektivitätstheoretischen Begründung menschlichen Wissens willen diese Begründung bis hin zur Unbegreiflichkeit dessen, was diesen Begründungsgang selbst trägt. Er ist jedoch weit davon entfernt, damit das Problem nach einer systemfähigen Basis für epistemisch verbindliche Erkenntnissicherung mit dem Verdikt des Irrationalismus belegen zu wollen. Man muß vielmehr

<sup>346</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 281

<sup>347</sup> Vgl. ebd., S. 97

<sup>348</sup> Die von Kuhlmann – im Anschluß an Apel – transzendentalpragmatisch gewendete Forderung einer Reflexion auf das, was als Bedingung der Möglichkeit im aktuellen Denk- und Sprechakt immer schon supponiert ist (vgl. Kuhlmann (1985), S. 24, ferner S. 75f.), bewegt sich in größerer Nähe zu Fichte, als Kuhlmann selbst sich eingesteht. Schon im Modus einfacher Lektüre hätte er der Fichteschen GWL die von ihm erwogene Möglichkeit entnehmen können, »die für die theoretische Einstellung konstitutive Selbstvergessenheit des Erkennenden, sein Abgeblendetsein von der eigenen subjektiven Praxis« (ebd., S. 80) zu überwinden, und zwar zugunsten einer »Konzeption der strikten Reflexion, bei der Subjekt und Objekt der Reflexion zusammenfallen müssen« (ebd., S. 313). Über die Schwierigkeiten, denen Kuhlmann seinen eigenen Ansatz mit dieser »Konzeption der strikten Reflexion« aussetzt, muß hier nicht gehandelt werden. (vgl. V. Hösele. Die Krise der Gegenwart und Verantwortung der Philosophie. München 1990, S. 120ff.) Freilich ist augenfällig, daß die methodische Maxime in transzendentalpragmatischem Gewande wiederauftaucht, die Fichte unter dem Titel der »Genesis« in den Mittelpunkt seiner Philosophie gerückt hat: »Nun frage ich aber höher: wie haben wir es denn gemacht, daß uns diese Einsicht entstanden? wir reflektiren daher gar nicht mehr auf den Inhalt, (...), sondern auf das *Verfahren*; fragen somit nach der Genesis.« (Fichte WL (1804), S. 51)

<sup>349</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 299

<sup>350</sup> Vgl. das Manuskriptfragment III zur »Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02«. In: Fichte. Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. Lauth und H. Jacob. Stuttg.-Bad Cannstatt 1962ff., Bd. II, 6, S. 67

<sup>351</sup> Ebd.

<sup>352</sup> J. G. Fichte Briefwechsel. Hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925, 1. Bd. S. 478, 2.7.1795 (Nr. 246)

sehen, daß Fichte, gerade weil er die metaphysische Frage nach dem Grund alles Seienden nicht theoretischem Erkennen anvertrauen kann, auf Grenzerfahrungen praktischer Subjektivität zugeht, in denen – wie in der Intellektuellen Anschauung – das *Daß* des eigenen Selbstvollzuges in seiner Undenkbarkeit zutage tritt.

## 5 Die Intellektuelle Anschauung als Interpretament der Tathandlung

### 5.1 Forderung und Entscheidung eines unbedingten Selbstvollzugs

Die Intellektuelle Anschauung, die freilich nicht in der GWL, wohl aber fortan als Interpretament der Tathandlung zum Zuge kommt, repräsentiert in exzeptioneller Weise einen solchen Versuch, der das, was theoretisch nicht zu erzwingen ist, einem praktischen Selbstvollzug *hic et nunc*<sup>353</sup> überantwortet. Auch wenn ein solch praktischer Selbstvollzug theoretisch nicht erzwungen werden kann, so ist er freilich veranlaßt.

»Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*.«<sup>354</sup> Und nur indem der Philosoph von sich aus zu einer solchen Anschauung seiner selbst anhebt, durchbricht er die Bewußtlosigkeit und vollzieht mit offenen Augen, »was er eigentlich denkt und von jeher gedacht hat, wenn er sich denkt.«<sup>355</sup>

Die Intellektuelle Anschauung deckt auf, was bei der Reflexion im dunkeln blieb: Jeder Versuch, das eigene »Sich« zu denken, »verändert« es, stellt es in einem Gegenstand fest. Fichte hebt immer wieder hervor, daß nur durch eine freie Ent-scheidung<sup>356</sup> ein solches Anschauungsgeschehen eingeleitet und einzig im Vollzug dieses Aktes ein Zugang zu jenem – ansonsten anonym bleibenden – Reflexivum gewonnen werden kann. Freilich ist es ihm keineswegs darum zu tun, ein von aller Vermittlung »unbeschädigtes«, opakes »Sich«, das allbegleitend menschlichen Vorstellungen zugrunde liegt, herauszuschälen. Die Idee der Intellektuellen Anschauung nimmt auf diesen »blinden Fleck« in der Reflexion Bezug, doch es obliegt ihr gerade als Aufgabe, das

<sup>353</sup> Vgl. Fichte SW IV, S. 26

<sup>354</sup> Fichte SW I, S. 463

<sup>355</sup> Ebd., S. 460; Fichte SW IV, S. 47

<sup>356</sup> »Wie verhält es sich dagegen mit dem Philosophen, als solchem? Jenes sich selbst construirende Ich ist kein anderes, als sein eigenes. Er kann den angegebenen Act des Ich nur in sich selbst anschauen, und um ihn anschauen zu können, muss er ihn vollziehen. Er bringt ihn willkürlich und mit Freiheit in sich hervor.« (Vgl. Fichte SW I, S. 459 f.)

Defizit zu markieren, das die Reflexion insofern stets hinterläßt, insofern diese allein im Modus der Nachträglichkeit festzuschreiben vermag, was sie actualiter jeweils aufs neue verfehlt.<sup>357</sup> Ihre untauglichen Versuche, dasjenige zu erfassen, was sich kraft unauflöslicher Einheit ihrem Zugriff entzieht, bilden modo negativo die Folie, vor der Fichte das Bild einer sich aller Objektivierung widersetzenden Intellektuellen Anschauung zeichnet.

Die Intellektuelle Anschauung aktualisiert die Forderung nach einem Selbstvollzug<sup>358</sup>, der auf gar keiner vorgängigen Wirklichkeit aufruht, sondern als völlig substratloser Prozeß alles, was er ist, aus sich heraus nimmt. »Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich.«<sup>359</sup> Schlechthin voraussetzungslos ist sie insofern, als der Anschauende keine von dem Angeschauten unabhängige Realität hat, sondern im »Act des Vollziehens« eine solche allererst herstellt. Es handelt sich um keine sinnliche Anschauung, denn als eine solche wäre sie auf Objekte verwiesen und somit bedingt. Eine hingegen schlechthin freie Anschauung<sup>360</sup> läßt sich nicht aus der Gesamtheit dessen ermitteln, worin menschliches Tun sich manifestiert, sondern bezeugt sich – unabhängig von allem *Wasgehalt* – im puren *Daß* des Handelns.<sup>361</sup> »Was Handeln sey, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen.«<sup>362</sup> Fichte meint sodann ein ausgezeichnetes Handeln, welches nicht nur an die Initiative dessen, der handelt, gebunden ist, sondern dieses Initiativvermögen als solches hervortreten läßt.

Die Forderung nach einer Intellektuellen Anschauung, in allem an die Idee der Tathandlung erinnernd, ergeht jedoch direkt an den Philosophierenden, den Fichte unmittelbar anspricht. »(...) von aussen dir anzudemonstrieren,

<sup>357</sup> Vgl. W. Wieland (1975), S. 259f.; M. Frank (1985), S. 56ff.; Menninghaus (1987), S. 103ff.

<sup>358</sup> »Also – die Intelligenz schaut sich selbst an, bloss als Intelligenz oder als reine Intelligenz, und in dieser Selbstanschauung eben besteht ihr Wesen.« (Fichte SW I, S. 530)

<sup>359</sup> Fichte SW I, S. 529

<sup>360</sup> Fichte schreibt am 2. Juli 1794 an Reinhold: »Das, was ich mittheilen will, ist etwas, das gar nicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann; was ich sage, soll nichts weiter thun, als den Leser so leiten, daß die begehrte Anschauung sich in ihm bilde. Wer meine Schriften studiren will, dem rathe ich, Worte Worte seyn zu lassen (...)« (J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925, 1. Bd. S. 477, 2.7.1795 (Nr. 246))

<sup>361</sup> Die ungebrochen voluntative und dezisionistische Valenz, die Fichtes Handlungsbegriff aufweist, hat seiner Philosophie – in der Nachfolge Kants – wohl nicht zu Unrecht den Vorwurf des Probabilismus eingetragen. Dem maßgeblich von Hegel vorgetragenen Einwand, Fichte entdifferenziere menschliches Handeln zu einer »reine(n) leere(n) Tätigkeit«, einem »reinfreie(n) Handeln« (vgl. Hegel Bd. 2, S. 397), befrage es mithin nicht auf seine Vernünftigkeit hin, ja vergesse über dem, daß gehandelt wird, die Maximen, nach denen gehandelt werden soll, läßt sich nur schwerlich etwas entgegensetzen. (Vgl. Hegel Werke Bd. 7 (§ 140), S. 284–286)

B. Lypp hat diesen probabilistischen Grundzug treffend auf diese Formel gebracht: »Probabilismus als Handlungslegitimation besteht darin, daß es keine Kriterien der Wahl für Rationalität gibt als den Gesichtspunkt, daß überhaupt gehandelt werden soll. Probabilismus ist gleichbedeutend mit der Willkürherrschaft der Gesinnung.« (B. Lypp (1972), S. 69)

<sup>362</sup> Fichte SW I, S. 461

was nur in dir selbst seyn kann, vermag ich nicht.«<sup>363</sup> Und es ist alles andere als unerheblich, daß er die Einlösung dieser Forderung der spontanen Initiative, vor allem dem freien Entschluß seiner Leser anheimstellt und überantwortet: »Jenes Selbstbewusstseyn dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln, und dann vom Objecte abstrahiren, und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genöthigt werden, dieses zu thun, und wenn er es auch vorgiebt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und, wie gefordert werde, dabei verfare. Mit einem Worte, dieses Bewusstseyn kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen.«<sup>364</sup>

Die ständig neu geforderte Entscheidung, in sich selbst zu erschaffen, was anderwärts nicht verbürgt und gefunden werden kann, ist die praktische Konsequenz aus den fehlgeschlagenen Versuchen der metaphysischen Tradition, sich in einem positiv ausmachbaren fundamentum zu verankern und zu stabilisieren. »Man macht in unserem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag; aber man kann ihn im voraus versichern, dass er auch anderwärts keinen Boden finden werde, wenn er sich diesen nicht verschaffe, oder mit ihm sich nicht begnügen wolle. Es ist nothwendig, dass unsere Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumuthung verschont werde, den Menschen von aussen anzudemonstrieren, was sie selbst in sich erschaffen müssen.«<sup>365</sup>

## 5.2 Selbstanschauung als Zäsur in der Zeit

Aus der Perspektive des Gescheitertseins der ontologischen Metaphysik, die in ihrer Option auf Letztbegründung einer vollkommenen Scheinsicherheit sich auslieferte, formuliert Fichte die Notwendigkeit, sich einen »feste(n) Standpunkt« mittels Intellektueller Anschauung allererst zu verschaffen. Wie gesagt, die Intellektuelle Anschauung ist – um in Übertragung einer Formulierung von W. Schulz zu sprechen – aus »der Erfahrung der Negativität, in der sich die Gebrochenheit des Selbstbewußtseins exemplarisch meldet«<sup>366</sup>, entstanden – einer Erfahrung, die die Haltlosigkeit des Subjekts nicht nur nicht leugnet, sondern zum Ausgangspunkt jenes ganzen Entwurfs erklärt: »Diese intellectuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunct für alle

Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus.«<sup>367</sup> Die verbindlichkeitsstiftende Kraft, welche Fichte der Grenzerfahrung der Intellektuellen Anschauung zutraut, speist sich aus dem ursprünglichen Erfassen eines spontanen Selbstvollzuges, in welchem das Ich sich als Vermögen, unbedingte Anfänglichkeit zu stiften, realisiert. »Das Ich geht hier *Absolut* zu werke, – es ist ein durch sich selbst begründeter Akt der Freiheit, es ist ein absolutes Anfangen, ein Herausbringen eines neuen Aktes, ein Schaffen aus Nichts.«<sup>368</sup>

Fichte redet von einem durch sich selbst begründeten Akt, denn nur in praxi bezeugt sich, daß der Mensch nicht an das gebunden ist, was er vorfindet, sondern beständig vor der Möglichkeit steht, die Faktizität gegebener Strukturen zu durchbrechen und neue zu stiften. *Frei* ist dieser Akt, weil er nicht durch heteronome Bedingungen oder irgendein Begehungsvermögen ausgelöst noch in einem Gegenstand stillgestellt wird. Der Wille, sich auf einen solchen Akt einzulassen, kann sich auf nichts anderes denn den eigenen freien Entschluß<sup>369</sup>, der alle anderen Bestimmungsgründe außer Kraft setzt, stützen. »Verstehen wir den Entschluß als ekstatische Selbsterfahrung des Menschen, so sehen wir ein, daß das Wozu des Entschlusses der entschließende Mensch selbst ist, der sich so in der Spannung von Vergangenheit und Gegenwart hält.«<sup>370</sup>

In Übertragung einer Interpretationsperspektive, die W. Wieland nahelegt, läßt sich sagen: Die Intellektuelle Anschauung zielt auf eine Zäsur in der Kontinuität alltäglicher Zeiterfahrung<sup>371</sup>, ja sie schließt dem Ich allererst auf, daß es dem Nacheinander immer neuer Jetztpunkte nicht ausgeliefert, sondern in ihnen mit sich identisch ist. Die Intellektuelle Anschauung intendiert beides zugleich: Distanz von der Homogenität des linearen Zeitverlaufs und Stiftung eines Anfangs in der Zeit. Was in diesem Stiftungsgeschehen gleichsam in Reinform zutage tritt, ist zunächst das praktische Subjektivität auszeichnende »Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen«<sup>372</sup>. Den unbedingten, in die Form eines Entscheidungsmomentes zusammengedrängten Willen zur eigenen Absolutheit stellt die Intellektuelle Anschauung unter Beweis, indem sie

<sup>367</sup> Fichte SW I, S. 466

<sup>368</sup> Fichte GA IV, S. 2; 44

<sup>369</sup> »Inwiefern sonach das Wollen ein absolutes und erstes ist, ist es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas ausser dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären; und diese Absolutheit desselben wäre es, die nach Abstraction von allem fremdartigen übrigbliebe (...) Wenn man sich (...) entschliesst, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären, und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsere einzige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt und gerichtet werden müsse, – wie denn eben auf diese Entschliessung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist – so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse: ich will selbstständig seyn, darum halte ich mich dafür.« (Fichte SW IV, S. 25f.)

<sup>370</sup> W. Wieland (1956), S. 33

<sup>371</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 460f.

<sup>372</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 560

<sup>363</sup> Ebd., S. 531

<sup>364</sup> Ebd., S. 429

<sup>365</sup> Fichte SW IV, S. 26

<sup>366</sup> Vgl. W. Schulz (1985), S. 317

einen Entwurf imaginiert, aus dem das Ich als – ständig dem Prozeß des eigenen Tuns unterliegende – Resultante hervorgeht. Sie repräsentiert die Wirklichkeit einer Potentialität, in welcher das Ich sich auf sich bezieht, ohne sich zugleich zu einem Gegenstand verobjektivieren zu müssen. Im Unterschied zur Reflexion, die auf Gegenstände Bezug nimmt und nur über den »Umweg« dieser Andersheit sich auf sich zu beziehen vermag, stellt die intellektuelle Anschauung ein solches Selbstverhältnis dar, das nur als Handlungsvollzug, »in actu« existiert. »Durch das Bewusstseyn seiner Absolutheit reißt das Ich sich selbst – von sich selbst – los, und stellt sich hin als selbstständiges.«<sup>373</sup>

### 5.3 Ekstatische Selbsterfahrung und archimedischer Punkt

Einem Interpretationsvorschlag des Erlanger Schelling<sup>374</sup> folgend kann man das in der Dynamik eines (punktuellen) Anschauungsvollzuges erfahrene Verhältnis als ein solches deuten, das sich auf sich bezieht, indem es über sich hinausgeht. Das »Muß« zu einer solchen Selbsttranszendierung zeichnet Fichte in der Tat in den Subjektivitätsbegriff ein, nämlich dergestalt, daß das Ich bei sich nur sein kann, wenn es aus sich herausgeht. Gerade weil es keine Stabilität in sich besitzt und sich auf nichts zurückziehen kann, worin es definitiv Halt findet, ist es gezwungen, sich einen solchen allererst zu verschaffen. Diese Aufgabe beinhaltet aber nichts weniger als die ständig neu geforderte Entscheidung, sich nicht aus einer faktisch vorhandenen Gegenwart zu verstehen, sondern sich selbst im Horizont einer erst zu schaffenden Zukunft zu entwerfen. Man würde die Pointe der intellektuellen Anschauung verfehlen, wollte man die in ihrem Entwurf freigelegte Struktur einer ekstatischen Selbsterfahrung zu einem Moment, zu einem Zustand depotenzieren, welcher die Subjektivität ab und an ereilt. Das Umgekehrte ist intendiert: Fichte be-

greift Subjektivität wesentlich von ihrer ekstatischen Selbsterfahrungsstruktur her, gerade weil sie die Verpflichtung auf eine Zukunft, mit der hic et nunc überhaupt erst ein Anfang zu machen ist, als Grundlegung von Subjektivität exponiert. Nicht umsonst betont Fichte: »Diese intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunct für alle Philosophie. Von Ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus.«<sup>375</sup>

Es ist sodann nicht zuviel gesagt, die Konzeption der intellektuellen Anschauung ist wohl zu den forciertesten Interpretationen zu zählen, die die Option einer systematischen Selbstrechtfertigung menschlichen Wissens erfahren hat. Daß diese Option sich gar nicht anders denn im Wissen um deren argumentative Nichtausweisbarkeit aufrechterhalten läßt, hat den Fichteschen Entwurf der intellektuellen Anschauung maßgeblich motiviert. Schon die Tathandlung kann man als Probe auf die Rechtmäßigkeit des Anspruchs lesen, Subjektivität lasse sich als Erkenntnisprinzip allein aus sich heraus stabilisieren und begründen. Fichte legt diesen Anspruch, der die durch Descartes initiierte Geschichte neuzeitlichen Philosophierens durchherrscht, keineswegs ad acta, sondern verteidigt ihn im Gegenteil, indem er seine Einlösung durch die Tradition verwirft. Fichte gibt unmißverständlich zu verstehen, daß diese ihre eigene Bodenlosigkeit nur verschleierte, wenn sie vermeine, sich in einem substantiell zu denkenden substratum Halt verschaffen zu können. Die Tathandlung führt überdeutlich die Unmöglichkeit vor Augen, einen »archimedischen Punkt« in der Erkenntnis positiv bestimmen zu können. Ihr Entwurf als solcher ist freilich Beweis genug, daß das theoretisch nicht Ausweisbare im vollen Bewußtsein seiner Nichtausweisbarkeit gleichwohl präsent gehalten werden soll. Fichte hält an dieser aporetischen Ausgangssituation fest, ja er konstruiert – provokativ formuliert – ein »Unding«, ein absolutes Ich, dem trotz seines Ich-Charakters kein Bewußtsein zukommt, das sich fernerhin aller Diskursivität widersetzt, obgleich es – zumal letztinstanzlich – diese stabilisieren soll.

<sup>373</sup> Fichte SW IV, S. 32

<sup>374</sup> Schelling hat in den Erlanger Vorlesungen als Nachfolgefigur der intellektuellen Anschauung den neuplatonisch vermittelten Begriff der Ekstase eingeführt. Schelling will mit dieser Nachfolgefigur deutlicher den auf Zukunft hin ausgreifenden Entwurfcharakter hervorheben, der bei der Selbstkonstitution des Ich qua intellektueller Anschauung als Bedeutungsschicht zwar mitschwinge, aber nicht angemessen expliziert sei: »Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle Anschauung*. Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt *sich verliert, außer sich* gesetzt ist: *intellektuelle Anschauung*, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann. Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß die Bezeichnung *Ekstase* gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer sich*, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt.« (Schelling, *Initia Philosophiae Universae*. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21. Hrsg. H. Fuhrmans. Bonn 1969, S. 39)

<sup>375</sup> Fichte SW I, S. 466



## IV

### Fichtes Spätphilosophie

#### 1 Zum Verhältnis zwischen Früh- und Spätphilosophie

##### 1.1 Selbstkorrektur und »Wende« gegen die eigene Ausgangsposition

Dieter Henrich<sup>376</sup> hat als Interpretationsperspektive nahegelegt, die Abfolge der Fichteschen Wissenschaftslehren als eine schrittweise sich vollziehende und jeweils sich überbietende Selbstkorrektur<sup>377</sup> zu lesen, welche Fichte an dem ersten Grundsatz seines Systems von 1794 anbringt. Daß man noch die späteren Wissenschaftslehren von der programmatischen Formel her deuten

<sup>376</sup> Vgl. D. Henrich. Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt 1966, S. 18; ferner Henrich. Fichtes »Ich«. In: D. H.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttg. 1982, S. 73ff.

<sup>377</sup> D. Henrich hat zunächst die Unmittelbarkeit und interne Reflexionslosigkeit in Fichtes »früher Lehre vom Sichsetzen des Ich« (Henrich (1966), S. 18f.) als entschiedene Absage an das Reflexionsmodell herausgestellt, zugleich aber auch betont, daß Fichtes »Gegensatz gegen die Reflexion« (ebd.) demselben Zirkel erliege, den er überwinden wollte: »Sie [die Lehre vom Ich (1794), L. H.] legt die Vorstellung nahe, daß – »Ich« – überall dort ist, wo ein Handlungsimpuls in sich zurückläuft, also – »Handeln auf sich« – ist. Dann wird das Wissen des Selbstbewußtseins gedacht als das Auftreffen des umgewendeten Aktes auf seine eigene Aktuosität. Man sieht nun leicht, daß sich nun Elemente der Reflexionstheorie in ihren Gegenentwurf einschleichen.« (Ebd., S. 20)

Nun mag es zwar sein, daß Fichtes Rede vom Ich, vom Zustandekommen des Ich als einem »Zurückgehen des Denkens auf sich selbst« (Fichte SW I, S. 524) die Vorstellung eines In-sich-Zurückgehenden vor dem Akt des Zurückgehens nahelegt, doch Fichte hat faktisch eine Bewegung gezeichnet, die gerade nicht ein zeitliches Nacheinander bildet, sondern eine ursprüngliche Konstitution *im* Zurückgehen vollzieht. (Vgl. W. Menninghaus (1987), S. 87) Zu einem vitiosen Zirkel kommt es nur dann, wenn man – wie Henrich Fichte immer unterstellt hat – »das Ich als identifizierende Selbstbeziehung«, mithin »als ursprüngliche Kenntnissnahme einer Tätigkeit von sich, die zuvor schon weiß, was ihr Wesen ist«, deutet. (Vgl. Henrich (1970), S. 281)

In Wahrheit liegt der springende Punkt der Tathandlung aber schon darin, daß sie sich gerade nicht zu einer Tätigkeit an oder auf etwas herabstufen läßt, sondern gänzlich substratlos, ohne Rückbezug auf ein subiectum, an dem sie verläuft, sich vollzieht. Am ehesten entspricht sie wohl dem, was Hegel mit der Metapher einer »Bewegung von Nichts zu Nichts« (Hegel Bd. 6, WL II, S. 25) einmal zu umschreiben versucht hat. Henrich räumt zwar ein, Fichte habe über die Fortentwicklung der neuen Darstellungen der WL »es sogar zustande gebracht, ihn [den Begriff vom Selbst, L. H.] zirkelfrei zu entwickeln, aber nur um den Preis einer Konstruktion, die phänomenal nicht mehr ausgewiesen werden kann und die er selbst niemals bis zu einem konsolidierten Ergebnis gebracht hat.« (Henrich (1970), S. 281)

kann, die Fichte gleich zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn aufstellte, bezeugt die Emphase, mehr aber noch die Schwierigkeiten, die ihm das Unterfangen bereitete, dem Ich die vakante Stelle eines systembegründenden Prinzips zuzusprechen. Es liegt in der Konsequenz dieser sich überschlagenden Systementwürfe, daß Fichte selbst die grundsätzliche Frage stellt, ob es denn überhaupt möglich sei, den Absolutheitsstatus des Selbstbewußtseins zu sichern, somit als eine Struktur zu explizieren, die in der Tat für sich reklamieren kann, schlechthin unhintergebar und Prinzip alles Seienden zu sein.<sup>378</sup> Und bekanntlich hat er diese Frage für sich mit der Entscheidung eines Transzensus *über* das Bewußtsein beantwortet.

Der späte Fichte hat alle Versuche, zumal die eigenen, verabschiedet, die dem Selbstbewußtsein den Status von Unüberbietbarkeit und Absolutheit einzuräumen sich anschicken. Wohl bemerkt Fichte, der in seiner Frühphilosophie wohl konsequenteste Verfechter einer vom Prinzip der Subjektivität getragenen Philosophie, spricht dieser wie jeder anderen Theorie ab, die Transzendenz des Absoluten bewußtseinsimmanent rekonstruieren oder auflösen zu können. Seine kritische »Wende« gegen die eigene Ausgangsposition zeichnet sich in seinen Schriften ab 1800 zunehmend ab.<sup>379</sup> Sie ist durch die Erkenntnis veranlaßt, daß eine subjektivitätstheoretische Begründung der Philosophie den Gedanken des Absoluten nicht nur verfehlt, sondern strenggenommen ausschließt.

Wenn Fichte zwar auch zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn entschieden den Standpunkt bezieht, dem Ich sei die vakante Stelle eines schlechthin unhintergebaren Prinzips alles Seienden zuzusprechen, so entspricht doch das, was dieses Ich zu einem Prinzip macht, gerade nicht dem phänomenologischen Befund eines zugrundeliegenden Ich, sondern bezeugt sich einzig und allein im actus purus einer (unvordenklichen) Selbstsetzung.

## 1.2 Radikalisierende Kontinuität der Systementwürfe

Fichte selbst hat keinen Zweifel daran gelassen, daß die Selbstsetzungsfigur des § 1 der GWL nicht nur anno 1794 eine Schlüsselrolle einnehme, vielmehr darüber hinaus als point de vue zu werten sei, der einen Brückenschlag zwi-

<sup>378</sup> Vgl. K. Gloy. Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik. In: ZfphF 36 (1982), S. 28f.

<sup>379</sup> Schon in der »Darstellung der WL« (1801) trennt Fichte in sensu strictu zwischen dem Absoluten und dem absoluten Wissen, wobei er letzteres als Manifestation, als Äußerung eines dem Wissen unzugänglichen Absoluten begreift. Vgl. Fichte SW II, S. 12f.; zum Problem der Datierung siehe die Einleitung von Lauth. In: Fichte. Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02. Hrsg. Lauth. Hamburg 1977

schen Früh- und Spätphilosophie verstatte. Deshalb betont er durchweg die Kontinuität und Bruchlosigkeit seines »Systems«, das von der GWL (1794) an keine wesentlichen Wandlungen<sup>380</sup> mehr durchgemacht habe.

Trotz dieser Selbsteinschätzung ist die Revision augenfällig, die Fichte an seiner Frühphilosophie anbringt, insofern er die Notwendigkeit eines Transzensus *über* das Bewußtsein und den ontologischen Primat eines nicht mit dem phänomenologischen Befund eines Selbstbewußtseins kompatiblen Absoluten herausstreicht. Gleichwohl hält Fichte – und dies nicht nur aus Gründen der Selbstdarstellung, etwa um einer eindeutigen »Linienführung« willen – bis in seine letzten WL sich zugute, daß die »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) als Präfiguration seiner späteren Systematik betrachtet werden kann. In der WL von 1804 findet sich eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Selbsteinschätzung, mit der Fichte zu belegen sucht, inwiefern die Konstruktion der Tathandlung in ihrem Kern bereits antizipiere, was in Gestalt der Spätphilosophie zum Dreh- und Angelpunkt avanciert.

»Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *prōton pseudos* der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine *Thathandlung*, zu deutsch, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, (...), *Genesis* benannt habe. (...) Sie hat dieses noch auf andere, eben so unzweideutige Weisen gezeigt: besonders an ihrem Grundpunkte, dem Ich. Sie hat nie zugegeben, daß dieses als *gefunden* und *wahrgenommen*, ihr Princip sei; als gefunden, ist es nie *reines* Ich, sondern es ist immer die individuelle Person eines Jeden, und wer da meint, es als rein zu *finden*, der befindet sich allerdings in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man, aus Unkunde des wahren Princip, der W.-L. auch vorgeworfen hat – sondern die W.-L. hat stets bezeugt, daß nur als *erzeugt* sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktionen, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch die Erzeugung *höher* liegen wird, als das Erzeugte.«<sup>381</sup>

Fichtes Selbstverortung spricht für sich: Die späten Entwürfe des »Systems« verschärfen eher eine Tendenz und verhelfen einer Konsequenz zum Durchbruch, die bereits in der GWL »von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an« virulent war. Wenn ich recht sehe, ist W. Schulz einer der wenigen, der Fichte in dieser Selbsteinschätzung überhaupt folgen konnte. In Hinsicht auf die Tathandlung – so W. Schulz – erklärt Fichte »hier unmißverständlich, daß die reine Tätigkeit, weil sie der Grund des Wissens ist, an ihr

<sup>380</sup> Fichte. Nachgelassene Schriften. Bd. 2. Schriften aus den Jahren 1790–1800, hrsg. H. Jacob. Berlin 1937, S. 20; ferner S. 211; vgl. auch Fichte WL (1804), S. 136

<sup>381</sup> Fichte WL (1804), S. 136

selbst nicht wißbar ist; das denkend vergegenständlichende Bewußtsein muß sie vielmehr als Grund *voraus* denken. Was Fichte hier erstmalig in der Wissenschaftslehre von 1794 ausspricht, ist das Grundproblem seiner Wissenschaftslehre überhaupt, und deren Entwicklung zeigt nun die Tendenz, die reine Tätigkeit immer entschiedener über das denkende Bewußtsein als dessen Ursprung zu setzen, aber eben nicht in einer äußerlichen Weise, sondern so, daß das Wissen sich selbst diese Tätigkeit vorausdenkt.«<sup>382</sup>

Mit der gemeinhin so apostrophierten »Wende« seiner Philosophie – so die These von W. Schulz – sei weniger ein Bruch, vielmehr eine Radikalisierung des Problems angezeigt, das bereits in der ersten systematisch ausgearbeiteten WL (1794) angelegt gewesen sei. Schon in dieser Schrift (1794) nimmt die Grenzerfahrung einer diskursiv nicht ausweisbaren Wahrheit eine Schlüsselstellung ein, insofern als die Tathandlung weder durch Bewußtsein, d. h. für Fichte durch Vergegenständlichung zu gewinnen ist noch in ihm, etwa vermittels des Gefühls oder im Glauben, erfahren werden kann; auch ist sie weder dem Begriff noch dem Erahnen zugänglich.

### 1.3 Depotenzenierung des Ich und Transzendenz des Absoluten

Die Gewichtungen haben sich in den WL nach 1800 augenfälligerweise verschoben; Fichte schreibt 1804: »Das Bewußtsein ist in seiner Ansichgültigkeit abgewiesen, ungeachtet zugestanden worden, daß wir aus demselben nicht herauskönnen. Wir absolute, d. h. auch hier in der WL.«<sup>383</sup> Fichte depotenziert das sich absolut setzende Ich zu einem relativen, indem er zeigt, daß es in allen seinen Versuchen, sich als *Setzendes* zu ergründen, immer schon gesetzt ist – gesetzt nicht durch sich, sondern durch einen Grund, der ihm schlechterdings transzendent ist. Ihm gegenüber bleibt es nur *Nachvollzug*, *Synthesis post factum*.

Damit schreibt er die metaphysische Vorentscheidung geradezu als Kluft fest, die zwischen jener diskursiv nicht erfahrbaren Transzendenz und dem klafft, was einzig und allein im Diskurs ausgesagt werden kann. Er läßt diesen Chorismos unangetastet bestehen, gerade indem er die Negativität diskursiven Wissens im Horizont der als »eigentlich« apostrophierten Wahrheit festschreibt.

»Zuvörderst, welches lediglich darum gesagt wird, um unsere Untersuchung zu leiten, ist durch den blossen Begriff eines absoluten Wissens so viel

<sup>382</sup> W. Schulz. Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen 1975, S. 330

<sup>383</sup> Fichte WL (1804), S. 142

klar, dass dasselbe nicht das *Absolute* ist. Jedes zu dem Ausdrucke: das absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen. (...) Wie es denn doch zugehe, dass wir, (...), das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, (...), wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben.«<sup>384</sup>

Fichte insistiert auf der Transzendenz des Absoluten, die er in Anlehnung an neuplatonische Grundfiguren als das Eine, das Singulum oder Unwandelbare umschreibt. Das Absolute ist die schlechthinige Negation aller relationalen Bestimmungen, nicht nur hinsichtlich der Differenz zu allem anderen (*héteron pantôn*), sondern auch in bezug auf sich selbst.<sup>385</sup>

## 2 Der Grundgedanke der Spätphilosophie

### 2.1 Die Konstruktion des Nicht-Konstruierbaren

Der Verzicht, das Absolute positiv bestimmen zu können, ist definiens seines ontologischen Primats. Die Struktur seiner diskursiv nicht ausweisbaren Wahrheit, welche als Prämisse der ganzen von Parmenides ausgehenden Tradition der »negativen Theologie« zugrunde liegt<sup>386</sup>, steht im Mittelpunkt der Fichteschen Spätphilosophie. Mit kritischem Blick auf Schellings Identitätssystem, welches eine spekulative Erkennbarkeit des Absoluten in Aussicht zu stellen sucht, schreibt Fichte in einem Brief vom 15.1.1802 an Schelling: »Das absolute Selbst aber ist kein Seyn, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben das absolute – und jedes zweite Wort ist von Übel.«<sup>387</sup>

Fichte hat den Gedanken des Absoluten, in der Nachfolge der im platonischen *Parmenides* verhandelten ersten Grundposition<sup>388</sup>, durch eine negative Ausgrenzung jeder möglichen Prädikation bestimmt. Das Eine in seiner tota-

<sup>384</sup> Fichte SW II, S. 12f.

<sup>385</sup> Vgl. K. Gloy. Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des »und«. Berlin 1981, S. 87

<sup>386</sup> Vgl. M. Theunissen. Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8., S. 5–6a. In: M. Th. Negative Theologie der Zeit. Frankfurt 1991, S. 89–130; ferner E. A. Wyller: Nicolaus Cusanus' »De non aliud« und Platons Dialog »Parmenides«. Ein Beitrag zur Beleuchtung des Renaissanceplatonismus. In: Studia Platonica. (FS H. Gundert) Hrsg. Klaus Döring und W. Kullmann. Amsterdam 1974, S. 239ff.

<sup>387</sup> J. G. Fichte Briefwechsel. Hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925, 2. Bd. S. 352, 15.1.1802, Nr. 483; wiederabgedruckt: Fichte – Schelling. Briefwechsel. Hrsg. W. Schulz. Frankfurt 1968, S. 153

<sup>388</sup> Platon: Parmenides. Hrsg. und übersetzt v. Hans Günter Zekl. Hamburg 1972, vgl. 137c–142a

len Beziehungslosigkeit unter Ausschluß des Mannigfaltigen<sup>389</sup> zu denken, exponiert Platon als Hypothese, die sich selbst widerspricht und aufhebt. Fichte ist weit davon entfernt, die Rechtmäßigkeit der platonischen Kritik, die erste Hypothese sei ein Ungedanke, in Abrede zu stellen. Im Gegenteil, er hält ganz bewußt an der Option, die Absolutheit des Absoluten qua Ausschluß aller Vermittlung zu sichern, fest, nicht trotz, sondern gerade wegen der Selbstwidersprüchlichkeit dessen, was hier zu denken ist. »Ich konstruieren daher ein durchaus nicht zu Construierendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu construieren ist.«<sup>390</sup>

Formulierungen wie diese zieht Fichte in ihrer paradoxen Zuspitzung heran, um das »Grundgesetz alles Wissens«<sup>391</sup> im Horizont eines dem Wissen unzugänglichen Absoluten eintragen zu können; denn wie gesagt, das Absolute, das durchaus nicht zu konstruieren ist, soll im vollen Bewußtsein seiner Unkonstruierbarkeit konstruiert werden. Es handelt sich folglich um eine Konstruktion, die das, was sie konstruiert, zugleich wieder dementiert und die gerade durch diesen *internen Widerspruch* zu erkennen gibt, daß das, was ausgedrückt werden soll, gar nicht ausgedrückt werden kann. Die antinomische Redeweise ist Ausdruck einer Notlösung. Sie verweist auf das Absolute als etwas, das auf adäquate Weise nicht erschlossen und durch kein noch so subtiles Instrumentarium sprachlich fixiert werden kann. Ebenso wenig wie es einer sprachlichen Darstellung fähig ist – es steht »jenseits der Möglichkeit meines Ausdrucks«<sup>392</sup> –, kann es zu einem Gegenstand möglicher Erkenntnis gemacht werden. Freilich gibt Fichte damit, daß das Absolute sich jedweder Prädikation entzieht und widersetzt, die Option als solche nicht preis. Gerade um der Inkommensurabilität des Absoluten willen bleibt nur übrig, durch die Negation aller denkbaren Prädikate hindurch seine Undenkbarkeit präsent zu halten: »Indirekt«, »uneigentlich«, bei welchem Ausdruck man auch immer »unbeholfen genug« Zuflucht nimmt, es handelt sich für ihn um eine Präsenz, die in keiner noch so erschöpfenden Analyse eingefangen wird und sich keiner vergegenständlichenden Aussage beugt. Gleichwohl schätzt Fichte die Forderung nach einer Theorie des Absoluten weder gering, noch läßt er sie gar fallen. Wenn er an ihr festhält, auch und vor allem im *Wissen um ihre Nichterfüllbarkeit*, so heißt dies zunächst, daß das Absolute nicht durch Vergegenständlichung zu erfassen ist.

<sup>389</sup> Vgl. K. Gloy (1981), S. 42ff.

<sup>390</sup> Fichte WL (1804), S. 23

<sup>391</sup> Vgl. ebd., S. 39; siehe auch Fichte SW X, S. 119

<sup>392</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 22

## 2.2 Die Selbstrelativierung reflexiven Wissens

Schon daran, daß der späte Fichte menschlichem Erkennen die Kraft und die Fähigkeit abspricht, über die eigenen Grenzen und Setzungen hinauszugehen, sie zu übergreifen, läßt sich ersehen, wie engführend er dessen Struktur nach Maßgabe endlicher Verstandestätigkeit auslegt und von ihr her denkt. Ohne beides vorschnell in eins setzen zu wollen, die strukturelle Übereinstimmung fällt ins Auge: Der Hiatus zwischen behaupteter absoluter Transzendenz und endlichem Wissen manifestiert sich als Selbstwiderspruch innerhalb des Bewußtseins<sup>393</sup>; genauer besehen realisiert er sich im Aushalten der Unrealisierbarkeit einer positiven Bestimmung des Absoluten. Endlichem Wissen obliegt die Aufgabe, seine eigene Nichtigkeit im Lichte einer Wahrheit zu propagieren, hinter der es als Erscheinung wesentlich zurückbleibt. Wiewohl es sich selbst dazu bestimmt, auf immer von dieser Wahrheit ausgeschlossen zu sein, so hat es an ihr teil, gerade indem es sich in der Weise negativ gegen sich verhält, daß es sich selbst zu einer »Nur«-Erscheinung relativiert. Die (indirekte) Präsenz dieses einzig und allein durch Ausschluß aller Vermittlungen eruierbaren Absoluten ist im Modus einer Selbstverkehrung<sup>394</sup> wirksam, die sich darin bezeugt, daß endliches Wissen auf seine Selbstaufhebung zutreibt, ja bewußt an ihr arbeitet. Den Keim seiner Selbstaufhebung trägt es von Beginn an in sich selbst. Entsprechend spricht bereits Hegel in der Differenzschrift von dem »Gesetz der Selbstzerstörung«, das die »Reflexion als Vermögen des Endlichen« an sich vollzieht, sofern sie sich zur (spekulativen) Vernunft fortbestimmt: »Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben.«<sup>395</sup>

Und Hegel redet konsequenterweise denn auch von der Antinomie als der »einzige(n) Weise der Reflexion, das Absolute darzustellen.«<sup>396</sup> Statt die eigene Endlichkeit in Abrede zu stellen, zeichnet diese Darstellung sie umgekehrt in den jeweiligen Sprachvollzug ein. Sie trägt damit ihrem strukturellen Unvermögen Rechnung, welches darin besteht, über das Absolute »adäquat« nur gebrochen, in Antinomien reden zu können. Sie nimmt damit ernst, gar

<sup>393</sup> Vgl. W. Düsing, Vernunftseinheit und unvordenkliches Dasein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie, hrsg. K. Gloy u. a., Bern. Frankfurt 1987, S. 112

<sup>394</sup> Henrich, Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In: D. H. Selbstverhältnisse, a.a.O., S. 158

<sup>395</sup> Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: Hegel Werke in 20 Bden, hrsg. Moldenhauer und Michel (1969ff.), Bd. 2, S. 28

<sup>396</sup> Vgl. ebd., S. 57

nicht in der Lage zu sein, ein positives Bild des Absoluten zu zeichnen. Der antinomischen Redeweise ist es eigen, über das Absolute nur in der Form »etwas« zu sagen, daß sie »nichts«<sup>397</sup> sagt. Wann immer sie im Sprechen das, was sie aussagt, zugleich wieder durchstreicht und dementiert, gehorcht sie der Forderung, das prinzipiell nicht Darstellbare im Modus seiner Undarstellbarkeit gleichwohl darzustellen.

Der dieser Darstellung inhärierenden Selbstrelativierung mißt Hegel deshalb eine Schlüsselrolle (»*einzig* (!) Weise der Reflexion, das Absolute darzustellen«, (Herv. d. V., L. H.)) bei, weil sie dem die eigene Endlichkeit realisierenden Verstandesdenken die Chance einräumt, nicht nur die Grenze der eigenen Kompetenz auszuleuchten, sondern zugleich bis zu dem »Standpunkt« vorzustoßen, an dem eine durch einen »Akt der Freiheit« und »Entschluß« initiierte Erhebung zur Spekulation unausweichlich wird.<sup>398</sup>

Wiewohl diese »Erhebung« theoretisch nicht zu erzwingen ist, so ist sie doch veranlaßt. Sie reagiert auf die in der antinomischen Rede sich zuspitzende und greifbar werdende Selbstwidersprüchlichkeit des Verstandes, der, indem er das Absolute von sich ausschließt, zugleich das ausschließt, kraft dessen er ist, was er ist, nämlich endlich.

Weniger terminologisch gewendet: Hinter dem Gestus der Selbstbescheidung verbirgt sich die aus reiner »Berührungsangst« vor einem »absoluten Jenseits« erwachsende Tendenz des Verstandes, sich dagegen zu definieren, woraus er hervorgegangen ist. Diese gegen den Verstand selbst ausschlagende, destruktive Tendenz hat ihre wohl forcierteste Interpretation in der Figur der »Selbstvernichtung der Reflexion« erfahren. Der junge Hegel<sup>399</sup> und ebenso Schelling<sup>400</sup> haben sie mannigfach eingesetzt, jedoch nicht allein als Folie, um die abstrakten Alternativen, in denen der Verstand sich bewegt, kritisieren zu können. Mehr noch läßt sich nach ihnen an dieser Figur exemplarisch studieren, bis wohin eine »negative Theologie« reicht und wo diese die ihr innewohnenden Erkenntnisrestriktionen – so Hegel – »aus eigener Kraft«<sup>401</sup> sprengt.

<sup>397</sup> Vgl. A. Kulenkampff. Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie. Stuttg. 1970, S. 44.

<sup>398</sup> Vgl. Hegel Bd. 2, S. 66f.

<sup>399</sup> Vgl. ebd., S. 28.

<sup>400</sup> Vgl. Schelling. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium der Wissenschaft. In: Schelling SW II, S. 14.

<sup>401</sup> Vgl. Hegel Bd. 2, 28.

### 2.3 Das Absolute als das schlechthin »Andere«

Hegels Schritt einer spekulativen Überwindung der »negativen Theologie«, ebenso Schellings Versuche einer restlosen Erkennbarkeit des Absoluten, wie sie in den Jahren nach 1801 in seinen Schriften zur Identitätsphilosophie niedergelegt sind, verwerfen kritisch jene Grundannahme, die Fichte – beinahe zeitgleich – zur Prämisse seiner Spätphilosophie erhebt. Denn schon in der 1801 erschienenen Wissenschaftslehre<sup>402</sup> hält Fichte sich zugute, das Absolute durch Ausschluß aller Negativität im Status schlechthinniger Andersheit zu belassen. Zu verhindern ist in seinen Augen gerade, das Absolute der Botmäßigkeit der Formbestimmungen auszuliefern, vermöge derer alle ontische Differenz entfällt, kraft welcher es sich als absolutum definiert. Daß der ontologische Primat des Absoluten dem Prozeß der Verendlichung preisgegeben wird, – dieser Gefahr steuert Fichte entgegen, zumal wenn er sich anschickt, die Spannung wirklich auszutragen, die mit der Unbegreiflichkeit des Absoluten als Problem aufgegeben ist.<sup>403</sup> In der WL (1804) heißt es: »Es, das Absolute, ist nicht an sich *unbegreiflich*: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität.«<sup>404</sup>

Fichte unterscheidet die Unbegreiflichkeit des Absoluten »an sich« von dem, woran das Denken seine Grenze erfährt, »wenn sich an ihm der Begriff versucht«. Es geht ihm folglich darum, das Wissen selbst an den Punkt zu führen, an dem es einer Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit nicht mehr ausweichen kann.

Gemäß der Grundannahme des von Fichte favorisierten Modells gibt erst im Scheitern der Begriff den Blick frei auf das, was er verstellt, worauf er zwar stets gerichtet war, dessen Wahrheitsgehalt er jedoch im Versuch zu enthüllen immer aufs neue verfehlt. Dieses Modell vermittelt vor allem die Erfahrung, daß der Begriff am Absoluten scheitert. Doch dieses Scheitern ist zugleich notwendig, um dessen Wirklichkeit überhaupt ausweisen zu können. Der Absolutheitsstatus des Absoluten ist eo ipso verletzt – so die Prämisse –, »wenn der Begriff sich an ihm versucht.« Das Versagen seiner Vollzugsbemühungen<sup>405</sup> ist Signum seiner Struktur.

<sup>402</sup> Vgl. Fichte SW II, S. 13.

<sup>403</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 36f.

<sup>404</sup> Ebd., S. 37.

<sup>405</sup> Es handelt sich hier um eine *communis opinio*, die Fichte vor allem mit Schelling, aber auch mit Friedrich Schlegel teilt. Schelling hat in strukturell vergleichbarem Kontext die Formel geprägt: »Jeder ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen: aber indem er es für die Reflexion fixieren will, verschwindet es ihm. Es umschwebt ihn ewig, aber er kann es nicht fassen. Es ist nur da, inwiefern ich es nicht habe, und inwiefern ich es habe, ist es nicht mehr da.« (Schelling IV, S. 257 A; vgl. ferner Schelling VI, S. 19)

Wenn der Begriff nur im Modus der Verfehlung die als unerreichbar apostrophierte Transzendenz umkreisen kann, so ist dies nur die eine Seite der Medaille, deren andere Seite darin liegt, daß das Absolute seinen privilegierten Sonderstatus einbüßte, sofern es sich auf eine wie auch immer geartete Darstellungsform einließe.

Das Denken, insofern es in aller Ausdrücklichkeit erfährt, das Absolute nicht erkennen zu können, wird nicht nur zu einer kritischen Analyse des eigenen kognitiven Instrumentariums herausgefordert, sondern auch dazu veranlaßt, die Unvordenklichkeit des eigenen Grundes anzuerkennen, nicht als etwas, was ihm entstammt, sondern als etwas, was ihm notwendig vorausliegt. Genauer gesagt, es wird dazu genötigt, eine Struktur anzuerkennen, die zwar *nicht ohne* subjektive Konstitutionsleistung aktualisiert und angesprochen werden kann, aber dennoch *nicht durch* sie herzustellen und zu ermöglichen ist. Es handelt sich um eine Struktur, an der menschliches Erkennen von jeher teilhat, die es evidentmaßen realisiert, keinesfalls aber konstituiert, sondern die in einem basalen Sinne unabhängig von seiner Kontingenz und Faktizität bleibt. Insofern ist diese Struktur nicht dessen Produkt, sondern kommt als agens seinen jeweiligen Handlungen immer schon zuvor.

### 3 Begrifflicher und metaphorischer Ausdruck

#### 3.1 Die Notwendigkeit indirekter Redeweisen (über das Absolute)

Fichte hat in Analogie und nach Maßgabe eines traditionsträchtigen Topos, der *Metapher des Lichtes*<sup>406</sup>, jene Struktur zu umschreiben versucht. Wissen ist nach Fichte »Erscheinung«, »Bild« oder – wie er auch sagt – »Nachconstruction«<sup>407</sup>, jedenfalls nicht der originäre Ort von Wahrheit. Es speist sich aus einer »Quelle«, an die es gebunden und auf die es verwiesen ist, aus der es die Evidenz einer Wahrheit bezieht, die ihm prinzipiell verborgen und transzendent bleibt. Es dependiert und ist einbehalten von einer Struktur, über die begrifflich nichts ausgemacht und entschieden werden kann, insofern jede Entscheidung sich immer schon in ihr bewegt und auf sie angewiesen ist.

Ähnlich Schlegel, für den die Unerkennbarkeit des Absoluten eh nur »eine identische Trivialität« bezeichnet. »Erkennen bezeichnet schon ein bedingtes Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität.« (Schlegel, KA XVIII, S. 511 (Nr. 64))

Für Schlegel ist die Allegorie *das* exklusive Instrumentarium, das der Unmöglichkeit, »das Höchste durch Reflexion positiv zu erreichen«, am nächsten kommt. »Die Unmöglichkeit das Höchste durch Reflexion positiv zu erreichen führt zur Allegorie, d. h. zur (...) Kunst«. (KA XIX, S. 25 (Nr. 227))

<sup>406</sup> Vgl. Beierwaltes. Denken des Einen. Frankfurt 1985, S. 50f., 398ff.; vgl. ferner W. Janke. Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970, S. 322f.

<sup>407</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 17ff., 193ff.

Ebensowenig wie sie sich begründen läßt, kann sie auf eine andere Art aktiv herbeigeführt oder qua »Gefühl« oder »Glaube« erschlossen werden. Entsprechend betont Fichte, daß sie sich jedweder Definition entziehe und keiner Aussage zugänglich sei. Schon 1797 hat Fichte hierfür die programmatische Formel geprägt: »Der Ausdruck erreicht die Sache nie«.<sup>408</sup>

An diese sich zu erinnern, macht aber nur Sinn, wenn man im Auge behält, inwiefern die »Sache«, die hier zu denken ist, gar nicht anders als im und durch den »Ausdruck« präsent und sichtbar gemacht werden kann. Das Paradoxon, das Fichte zu denken aufgibt, steht für mehr als ein bloßes Gedankenexperiment. Er hat es mannigfach durchgespielt, ohne jedoch einen Zweifel daran aufkommen zu lassen, daß es Ausdruck einer sachlichen Schwierigkeit ist, einer Schwierigkeit, die das Selbstverständnis seiner eigenen ebenso wie jeder anderen Philosophie folgenreich tangiert. Worin besteht diese Schwierigkeit?

Fichte hat klargemacht, um in der Sprache seines Bildes zu bleiben: Die Fragwürdigkeit des »Ausdrucks« bricht als ein Problem auf, dem nicht auf dem eigenen Terrain, d. i. mit den Mitteln der Sprache zu begegnen ist. Doch wenn andere Mittel nicht zu Gebote stehen, es keinen »sprachfreien« Ort jenseits der Sprache gibt, von dem aus sich über die Sprache reden läßt, was bleibt an Möglichkeiten? Was bleibt vor allem an Möglichkeiten für eine Philosophie, die sich der Paradoxie, mehr noch der Aporie wirklich stellt, derzufolge es gleichermaßen notwendig ist, zu versprachlichen, was sprachlicher Darstellung nicht zugänglich und fähig ist – ja die dieses Paradoxon nicht einfachhin »metasprachlich« nur fixiert, sondern versucht, es in den aktuellen philosophischen Diskurs jeweils so einzutragen, daß das Eingeständnis der eigenen Unangemessenheit in diesem Diskurs spürbar und wach gehalten wird?

Fichte jedenfalls greift nicht rhetorisch, sondern ganz bewußt auf Metaphern, wie überhaupt auf Analogiebildungen zurück, um an ihnen zu demonstrieren, daß nur »behelfsmäßig« und im »Bild« zu verdeutlichen und zu umkreisen sei, was an sich unsagbar bliebe. Metaphern sind Ausdruck einer Notlösung, die Fichte einsetzt, um die einzig angemessene, wenn auch ungleich radikalere Konsequenz nicht wählen zu müssen, nämlich angesichts der prinzipiellen Unzulänglichkeit der Sprache gegenüber dem Absoluten auf jede Artikulationsform, wie sie sich auch immer äußern möge, zu verzichten. Fichte optiert nicht für ein »mythisches Schweigen«<sup>409</sup>, wie es vor allem in der *docta ignorantia* und der Philosophie des Neuplatonismus – zumal bei

<sup>408</sup> Fichte: Nachgelassene Schriften. Bd. 2. Schriften aus den Jahren 1790–1800, hrsg. H. Jacob. Berlin 1937, S. 579

<sup>409</sup> A. M. Haas. Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik. In: *Analecta Cartusiana* (ed. J. Hogg) Bd. 106, Salzburg 1983, S. 22ff.



Proklos<sup>410</sup> – als Erfahrung hinterlegt ist. Er schlägt einen anderen, ebenfalls durch neuplatonische Grundfiguren vorgezeichneten Weg ein, wenn er auf »indirekte«, nur durch Bilder zu realisierende Redeweisen zurückgreift.<sup>411</sup> So spricht für die Metapher, gar nicht erst vorzugeben, das von ihr Intendierte direkt und adäquat aussagen zu können. Im Gegenteil, sie demonstriert allein durch ihre sprachliche Form, daß das, worauf sie verweist, sich einem eindeutigen Zugriff entzieht und sich nur andeuten, keineswegs aber fixieren und festschreiben läßt. Damit respektiert sie die Wahrheit des Absoluten, jenseits unserer Sprache zu liegen, weshalb wir nur indirekt, vorbehaltlich, über Umschreibungen, jedenfalls nur auf eine Weise von ihm wissen, welche sich definitiver Bestimmtheit entzieht.

### 3.2 Zur Metapherntheorie

Meta-phorik, wörtlich verstanden als Übertragung (*metaphorá*) vom Eigentlichen ins Bildliche, lebt von dem Gegensatz zwischen originärem und übertragenem Sinn, einem Gegensatz, der im Ausgang von Aristoteles für die »klassische« Tradition der Metapher bestimmend geworden ist.<sup>412</sup> Die Metapher, welche nach Aristoteles ein Mittel der poetischen und nicht der alltäglichen Redeweise<sup>413</sup> bezeichnet, fungiert nicht als Figur neben anderen, sondern ist unter den poetischen »bei weitem das Wichtigste.«<sup>414</sup>

Die von Aristoteles entwickelte Metapherntheorie gibt schon durch den Ort – sie findet sich bezeichnenderweise nicht im engeren Kontext der Philosophie, sondern in der *Poetik* und der *Rhetorik* – ihre disziplin- und grenzüberschreitende Zugehörigkeit zu erkennen. Nicht nur, daß sie im *confinium* von

<sup>410</sup> Vgl. W. Beierwaltes. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt 1979, S. 364ff.

<sup>411</sup> Zur Diskussion um die terminologische Differenzierung von »eikon« und »symbolon«, siehe Beierwaltes. Denken des Einen. Frankfurt 1985, S. 298.

<sup>412</sup> Heidegger hat diesen für die Metaphorik kennzeichnenden Grundzug der Übertragung im Sinn, wenn er davon spricht, »das Metaphorische« könne es »nur innerhalb der Metaphysik« geben: »Die Vorstellung von »übertragen« und von der Metapher beruht auf der Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche. Die Aufstellung dieser Scheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Physischen und des Nichtphysischen ist ein Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt.« (Heidegger, Satz vom Grunde, Pfullingen, (1986), S. 89)

Werden die Sphärentrennungen, die durch die Metaphysik hervorgebracht worden sind, hinfällig, dann hat die aus diesen Trennungen hervorgehende Übertragung, welche die Metapher vollzieht, keine Grundlage mehr: »Mit der Einsicht, daß die genannte Unterscheidung des Sinnlichen und Übersinnlichen unzureichend bleibt, verliert die Metaphysik den Rang der maßgebenden Denkweise. Mit der Einsicht in das Beschränkte der Metaphysik wird auch die maßgebende Vorstellung von der Metapher hinfällig.« (Ebd.)

<sup>413</sup> Vgl. Aristoteles. Poetik. Übers. und hrsg. Von M. Fuhrmann. Stuttg. 1982, 1458a

<sup>414</sup> Ebd., 1459a

*Poetik* und *Rhetorik* eine Zwischenstellung<sup>415</sup> einnimmt; über diese Zwischenstellung hinaus kommt der Zuordnung von Metapher und Philosophie, auf die insbesondere die *Rhetorik* in nicht unerheblichem Maße abstellt, eine wirkungsgeschichtlich folgenreiche Bedeutung zu. Es ist bekannt, wie die Definition der Metapher in der *Poetik* lautet: »Eine Metapher ist eine Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird), und zwar entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie.«<sup>416</sup>

Die Unterscheidung von vier Metapherntypen, die in dieser Definition gemäß der Richtung ihrer Bedeutungsübertragung angezeigt ist, soll hier nur in der »nach den Regeln der Analogie« genannten Hinsicht<sup>417</sup> beleuchtet werden. Dieser an letzter Stelle aufgeführten, historisch wirkmächtigsten Hinsicht mißt schon Aristoteles die wichtigste Rolle zu, da sie das Vermögen des »spontanen Wortgebrauchs« erfordere, welches nicht erlernbar sei, sondern ingenium, eine Art »Demiurgentum«<sup>418</sup> voraussetze. »Es ist aber bei weitem das Wichtigste, daß man Metaphern zu finden weiß. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung. Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, daß man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag.«<sup>419</sup>

Die Begabung, Ähnliches im Unähnlichen auszumachen, Unbekanntes zu übertragen und in Beziehung zu dem, was bekannt ist, zu setzen, ist sowohl in der rhetorischen Verwendungsweise der Rede, aber auch in der Dichtung gefragt. Darüber hinaus – so die entsprechende Textstelle in der *Rhetorik* – gilt für die Philosophie: »Man muß aber Metaphern bilden, (...), von verwandten aber auf den ersten Blick nicht offen zutage liegenden Dingen, wie es z. B. auch in der Philosophie Charakteristikum eines richtig denkenden Menschen ist, das Ähnliche auch in weit auseinander liegenden Dingen zu erkennen; (...).«<sup>420</sup>

Die Metapher in ihrem eigentümlichen Übertragungsvorgang hat keine bloß substitutive Funktion, sondern springt ein, wenn »in weit auseinander liegenden Dingen« die Zugehörigkeit zu dem, worin sie übereinkommen, die Ordnung ihres Zusammenhangs gestört ist. Die analogische Übertragung

<sup>415</sup> Vgl. Ricoeur. Die lebendige Metapher. München 1986, S. 13–31.

<sup>416</sup> Aristoteles, Poetik 1457b

<sup>417</sup> »Unter einer Analogie verstehe ich eine Beziehung, in der sich die zweite Größe zur ersten ähnlich verhält wie die vierte zur dritten. Dann verwendet der Dichter statt der zweiten Größe die vierte oder statt der vierten die zweite; und manchmal fügt man hinzu, auf was sich die Bedeutung bezieht, für die das Wort eingesetzt ist.« (Poetik 1457b) Zu den Problemen, die diese Definition aufgibt, siehe Ricoeur, a.a.O., S. 24ff.

<sup>418</sup> Vgl. Ricoeur, a.a.O., S. 14

<sup>419</sup> Aristoteles. Poetik 1459a

<sup>420</sup> Aristoteles. Rhetorik. Übers. F. G. Sieveke. München 1980, 1412a

reagiert auf Irritationen, sie tritt dann auf den Plan, wenn die Verwandtschaft der Dinge nicht gewährleistet, vielmehr über ein tertium comparationis allererst herzustellen ist.

Gadamer, der in seinen Folgerungen einen entscheidenden Schritt über das hinausgeht, was sich der Analyse des Aristotelischen Textes unmittelbar entnehmen und aus ihm direkt ermitteln läßt, betont die von Anfang an innovativen, vorgegebene Ordnungsstrukturen verletzenden und sie überschreitenden Potentiale, welche in der metaphorischen Verschiebung freigesetzt werden. »Wenn jemand die Übertragung eines Ausdrucks vom Einen auf das Andere vollzieht, blickt er zwar auf etwas Gemeinsames hin, aber das muß keineswegs eine Gattungsgemeinschaft sein. Er folgt vielmehr seiner sich ausbreitenden Erfahrung, die Ähnlichkeiten – sei es solche der Sacherscheinung, sei es solche ihrer Bedeutsamkeit für uns – gewahrt. Darin besteht die Genialität des sprachlichen Bewußtseins, daß es solchen Ähnlichkeiten Ausdruck zu geben weiß.«<sup>421</sup>

Es ist keineswegs abwegig, hier an das »über die lebendige Metaphorik der Sprache«<sup>422</sup> Gesagte zu erinnern, gibt doch Gadamer ein Interpretament an die Hand, das deutlich werden läßt, inwiefern die metaphorische Redeweise – gerade indem sie neuartige semantische Felder erschließt – sich nicht der (klassifikatorischen) Hierarchisierung von originärem und übertragenem Sinn ursprünglich einfügt. Erst das »logische Ideal der Überordnung und Unterordnung der Begriffe, das jetzt über die lebendige Metaphorik der Sprache, (...) Herr wird, (...) wird die eigentliche Bedeutung des Wortes von seiner übertragenen Bedeutung unterscheiden. Was ursprünglich den Grund des Sprachlebens bildet und seine logische Produktivität ausmacht, das genial-erfinderische Herausfinden von Gemeinsamkeiten, durch die sich die Dinge ordnen, das wird nun als die Metapher an den Rand gedrängt und zu einer rhetorischen Figur instrumentalisiert.«<sup>423</sup> Doch das »logische Ideal der Überordnung und Unterordnung« und damit einhergehend der die Tradition der Metapher bestimmende Gegensatz von eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung haben indes selbst eine Umkehrung erfahren, die in der Rehabilitierung der Metapher sinnfällig wird.

Diese Umkehrung wird als Argumentationsfigur vor allem von W. Beierwaltes für den neuplatonischen Kontext reklamiert, eine Argumentationsfigur, die, wie unschwer zu sehen ist, auch der späte Fichte in seinen Schriften beerbt, ja auf deren Plausibilität er evidentermaßen setzt. Denn die Metapher kommt dem Dilemma, über das Absolute zu reden, ohne sich eigentlich zutrauen zu dürfen, »etwas« über es auszusagen, am nächsten. Sie hält an

dem Absoluten als dem nie zu erreichenden »Optimum« fest, wobei sie dieses weder postulativ, gleichsam als Horizont einer regulativen Idee einfachhin nur projiziert, noch mit ihrem bildhaften »Ausdruck« unvermerkt identifiziert. Daß eine nur mehr oder minder gelungene analogische »Übersetzung« möglich ist, läßt auf die Spannung schließen, die auszutragen der Metapher insofern obliegt, als sie die Distanz – so die programmatische Formel – zwischen »Sache« und »Ausdruck« wahrt. Die Extreme auf der Skala dessen, was Fichte an Möglichkeiten ausleuchtet, sind sodann durch Sprachlosigkeit auf der einen und das völlige Aufgehen des Absoluten in den Formzusammenhang der Sprache auf der anderen Seite gekennzeichnet. Für den späten Fichte käme beides einer Preisgabe der Idee des Absoluten gleich.

### 3.3 Die strukturelle Verschränkung von metaphorischer und antinomischer Redeweise

»Metapher und Negation wären dann nicht als sekundäre, weil »übertragene« oder »indirekte« Redeweisen zu fassen, sondern in einem neuen Sinne als ursprüngliche und eigentliche. Diese Umkehrung könnte sich aus den Reflexionen über die Sprache legitimieren – ohne den Anspruch allerdings, diese überwunden und die Differenz der zu benennenden Sache endgültig aufgehoben zu haben.«<sup>424</sup> Die metaphorische Redeweise, die immer den Verdacht erweckt, auf Kosten der Klarheit und Systematik zu Unschärfen und vagen Allusionen zu verleiten, erfährt insofern eine Rehabilitierung, als sie durch eine begriffliche gar nicht zu ersetzen ist. Ihre Hochschätzung beruht auf dem Mangel an eindeutiger Klassifikation. Ebenso wenig wie sie sich einer solchen beugt, kann sie auf eine bloß illustrierende, ausschmückende Funktion zurückgestuft werden.<sup>425</sup>

Zusammenfassend läßt sich somit sagen: Metaphorische und antinomische Redeweise gehören strukturell zusammen; denn sie qualifizieren jeden Versuch, das Absolute in seiner Unsagbarkeit sprachlich darzustellen, als unzulänglich und in sich widersprüchlich, auch denjenigen, den man aktuell vollzieht. Weil Metapher und Antinomie schon von ihrer Form her zu einer Selbstproblematisierung herausfordern, geben sie offen zu erkennen, daß sie das, worauf sie verweisen, nur im Modus der Verfehlung und Nichterfüllbarkeit zu reflektieren und einzufangen imstande sind.

<sup>421</sup> Gadamer. Wahrheit und Methode. Tübingen 1975, S. 406

<sup>422</sup> Ebd., S. 409

<sup>423</sup> Ebd.

<sup>424</sup> W. Beierwaltes. Denken des Einen. Frankfurt 1985, S. 107

<sup>425</sup> H. Blumenberg hat diesen Typ der Metapher als »absolute Metapher« gekennzeichnet. Für diese ist gerade kennzeichnend, daß sie eine solche übertragende Redeweise darstellt, die nicht bloß illustrierende Funktion hat, sondern prinzipiell durch keine begriffliche ersetzbar ist. Vgl. Blumenberg. Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960

### 3.4 Die Metapher des »Schwebens« der Einbildungskraft

Sinnfällig wird die Verschränkung von metaphorischer und antinomischer Redeweise in der Metapher des »Schwebens«, welche Fichte ganz bewußt als Metapher einsetzt, um das Vermögen der »produktiven Einbildungskraft« sprachlich zu fassen. Dieses Vermögen, dem als Aufgabe obliegt, das schlechthin Unvereinbare zu vereinen, ist Index für Widerspruch.<sup>426</sup> »Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinen will, (...) – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*.«<sup>427</sup>

Es ist kein Vermögen unter anderen<sup>428</sup>, sondern tritt in der GWL immer dann auf den Plan, wenn theoretische und praktische Vernunft auf eine für sie unüberwindliche Grenze stoßen: »Das Vermögen der Synthesis hat die Aufgabe, die entgegengesetzten zu vereinen, als Eins zu *denken* (denn die Forderung ergeht zunächst, gerade wie vorher immer, an das Denkvermögen). Dies vermag sie nun nicht; dennoch aber ist die Aufgabe da; und es entsteht daher ein Streit zwischem dem Unvermögen und der Forderung. In diesem Streite verweilt der Geist, schwebt zwischen beiden; schwebt zwischen der Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, und in diesem Zustande, aber nur in diesem, hält er beide zugleich fest, oder, was das gleiche heisst, macht sie zu solchen, die zugleich aufgefasst und festgehalten werden können – giebt dadurch, dass er sie berührt, und wieder von ihnen zurückgetrieben wird und wieder berührt, ihnen im *Verhältniss auf sich* einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung (...).«<sup>429</sup>

Synthesis ist ohne die Extreme, die synthetisiert werden sollen, nicht denkbar. Doch die Synthesisleistung der schaffenden Einbildungskraft liegt darin, daß in ihrem und durch ihren Vollzug die Extreme erst zu dem werden, was sie sind. Die Einbildungskraft formiert keineswegs ein schon Vorhandenes, noch pendelt sie zwischen fixen Relata einfach nur hin und her. Ohne ihre

<sup>426</sup> Vgl. J. Stolzenberg (1986), S. 170f., 249f.

<sup>427</sup> Fichte SW I, S. 215

<sup>428</sup> »Keines von beiden sollte man thun: man sollte weder auf das Eine [absolutes Ich des § 1, L. H.] allein, noch auf das Andere [Nicht-Ich des § 2, L. H.] allein, sondern auf beides zugleich reflectiren; zwischen den beiden entgegengesetzten Bestimmungen dieser Idee mitten inne schweben. Dies ist nun das Geschäft der *schaffenden Einbildungskraft*, und diese – ist ganz gewiss allen Menschen zu Theil geworden, denn ohne sie hätten dieselben auch nicht eine einzige Vorstellung; (...). Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit, oder ohne Geist philosophire. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mittheilen lässt; (...); wie es denn bei einer auf die letzten Gründe der menschlichen Erkenntniss zurückgehenden Wissenschaft nicht anders seyn konnte, indem das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht, Einbildungskraft aber nicht anders, als durch Einbildungskraft aufgefasst werden kann.« (Ebd., S. 284)

<sup>429</sup> Ebd., S. 225; ferner S. 226

Synthesisleistung, erklärt Fichte, ist »unser Bewusstseyn (...) nicht gefüllt, und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden.«<sup>430</sup> Ihr Schweben bezeichnet ein »Zwischen«, das allererst setzt, wozwischen sie sich bewegt.<sup>431</sup> »Jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor.«<sup>432</sup> So tritt sie »ins Mittel«, um den immanenten Übergang von der Selbstsetzung des Ich (§ 1) in das Entgegensetzen (§ 2) zu bewerkstelligen. Der »Anstoß«, welcher aus der Tathandlung des absoluten Ich nicht eingesehen, sondern nur vorausgesetzt werden kann, erfordert, daß die Einbildungskraft als Vermögen dem Verstand zu Hilfe kommt<sup>433</sup>, soll ein desaströser Widerspruch<sup>434</sup> vermieden werden. Eine ähnliche Funktion übt die Einbildungskraft – wie W. Metz<sup>435</sup> überzeugend herausgearbeitet hat – hinsichtlich des Widerspruchs aus, der die Konzeption der Idealität und Realität durchzieht und als Chorismos zwischen Ideal- und Realgrund<sup>436</sup> klafft.

Die Tätigkeit des Schwebens verdeutlicht die Notwendigkeit einer Vermittlung, die die Irreduzibilität ihrer Momente gerade in ihrem Spannungsverhältnis aufrechterhält und anerkennt, daß keines auf sein jeweils anderes reduziert, mithin aus ihm abgeleitet werden kann. Sowenig es zu einem logischen Primat des einen über das jeweils andere kommt, sowenig kann die ihnen eingeschriebene Gegensätzlichkeit eingeebnet oder aufgehoben werden. Die Einbildungskraft in ihrem Schweben kennzeichnet vielmehr ein Drittes, das angesichts der Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen an sich nicht vereinbaren Extremen sich einstellt.

<sup>430</sup> Vgl. ebd., S. 224

<sup>431</sup> Gerade um die Bedeutung der »schaffenden Einbildungskraft« hervorzuheben, betont Fichte: »(...) gegebensein des Stoffs für das ganze Ich ist Unsinn. Dem Ich kann nichts gegeben werden, es hat kein Glied, an welches das Gegebene angeknüpft werden könnte.« (Fichte WL, Nova methodo, S. 82f.)

<sup>432</sup> Fichte SW I, S. 217

<sup>433</sup> Das Schweben des Geistes inmitten des Widerspruchs, daß das Ding an sich »im Ich« und »doch nicht im Ich sein soll«, ist der »Cirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann.« (Vgl. Fichte SW I, S. 283f.) Dieser »Cirkel« verbietet eine Deduktion des »Anstoßes« aus der Selbstsetzung des § 1, ruft vielmehr den Einsatz der Einbildungskraft in aller Deutlichkeit auf den Plan. »Das Ding an sich ist etwas für das Ich, und folglich im Ich, das doch nicht im Ich seyn soll: also etwas widersprechendes, das aber dennoch als Gegenstand einer nothwendigen Idee allem unseren Philosophiren zum Grunde gelegt werden muss, und von jeher, nur ohne dass man sich desselben und des in ihm liegenden Widerspruchs deutlich bewusst war, allem Philosophiren, und allen Handlungen des endlichen Geistes zu Grunde gelegen hat. Auf dieses Verhältniss des Dinges an sich zum Ich gründet sich der ganze Mechanismus des menschlichen und aller endlichen Geister. Dieses verändern wollen, heisst alles Bewusstseyn, und mit ihm alles Daseyn aufheben.« (Ebd., S. 283) Zur Rolle der Einbildungskraft bei der Vermittlung von § 1 und § 2, vgl. vor allem Fichtes Brief an Reinhold vom 2.7.1795. In: J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925, 1. Bd. S. 478, 2.7.1795 (Nr. 246). Vgl. ferner W. Metz (1991), S. 226ff., 295f.; 304ff.; ferner vgl. Stolzenberg (1986), S. 65ff.

<sup>434</sup> Vgl. D. Korsch (1982), S. 52ff.

<sup>435</sup> Vgl. W. Metz (1991), S. 285ff., 294ff., 371ff.

<sup>436</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 280

Fichte hat um 1800 jenen Schritt diskutiert und kritisch beleuchtet, von dem man mit Fug und Recht sagen kann, er habe (freilich schon wenige Jahre zuvor) die Jenenser Romantik, zumal das Poesie- und Sprachverständnis von Novalis<sup>437</sup>, auf den Weg gebracht. Fichte selbst hat einer solchen Konsequenz nicht nachgegeben; gleichwohl überformt er in einer Art Experiment die Einbildungskraft zu nichts Geringerem als *dem* Strukturprinzip der Realitätskonstitution, welches die Grenzen einer vermögenstheoretischen Bewußtseinsphilosophie von vornherein sprengen würde: »Es giebt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. – *Ich selbst* weiss überhaupt nicht, und bin nicht. *Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: – Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern.

– Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschauen* ist der Traum; das *Denken*, – die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, *meines* Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, – ist der Traum von jenem Traume.«<sup>438</sup>

Die Einbildungskraft avanciert auf diese Weise, mithin ohne jeglichen Rückbezug auf ein zugrundeliegendes Ich-Substrat, zu einem alle Realität übergreifenden Konstitutionsprinzip, welches alle Wirklichkeit erzeugt und aus sich entläßt. Fichte selbst hat diesen Schritt einer Überformung der Einbildungskraft zu einem Strukturprinzip zwar diskutiert, keinesfalls aber vollzogen. Gleichwohl ist ein solcher in der GWL der Tendenz, wenn auch nicht der Intention nach angelegt, wenn nämlich Fichte die produktive Einbildungskraft zu einem stets sich selbst erzeugenden, in keinem Produkt sich verendlichenden Schaffen inthronisiert.

Worauf es hier nur ankommt: Die Metapher des »Schwebens« setzt Fichte in der GWL bewußt an den Stellen ein, an denen ein Widerspruch theoretisch nicht aufzuheben ist. »Schweben« ist Ausdruck für die Notwendigkeit, Unvereinbares im Wissen um seine Unvereinbarkeit zu vereinen. Die Einbildungskraft figuriert in der Tat als tertium, jedoch so, daß sie zugleich an der »Forderung und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen«<sup>439</sup> festhält. Die grund-

sätzlich aporetische Ausgangslage einer derartigen Vermittlung hält Fichte als solche präsent, wenn er schreibt, der Geist suche »in diesem Zustande, aber nur in diesem« (!), beiden Ansprüchen gleichzeitig nachzukommen.<sup>440</sup> Das Wissen, diese Vermittlung nur im Moment<sup>441</sup>, mithin im Modus ihrer argumentativen Nichtausweisbarkeit erreichen zu können, zeichnet Fichte bewußt in die ganze Konstruktion ein.<sup>442</sup>

Die Metapher des Schwebens zeigt *als* Metapher ihre Überlegenheit darin, keine endgültige Überwindung von Gegensätzen zu suggerieren und deutlich zu erkennen zu geben, daß ein wie auch immer zu definierendes »Aufheben« in einem Dritten gar nicht möglich ist. Für Fichte ist gerade die Metapher eine solche Form, die rein sprachlich eine kritische Distanz zu ihrer faktischen Leistung wahrte; so gibt sie überhaupt nicht erst vor, das von ihr Bezeichnete definitorisch festschreiben oder klassifizieren zu können. Ihre Bedeutung gewinnt sie aus der Opposition gegen eine sich verabsolutierende Begriffssprache, die gar nicht soweit kommt, sich zu »bescheiden«, d. i. nach Fichte sich als »sekundär«, als »Erscheinung« und »Bild« zu verstehen. Wo-

<sup>440</sup> Ebd.

<sup>441</sup> Vgl. ebd., S. 217

<sup>442</sup> W. Schulz hat Fichtes »Metaphysik des Schwebens« als Pionierleistung gewürdigt, welche den unsicheren Zustand des »Nichtfestgelegtseins« aus einem bloßen Mangel in ein Positivum uminterpretiert: »Die Philosophie des Schwebens zeigt ihre Überlegenheit darin, daß sie jede Sicherheitsposition problematisieren kann. Sie weiß aber zugleich, daß sie auf eine solche Position, die es in Reinheit gar nicht gibt, bezogen bleibt, und zwar, spekulativ gedacht, in doppelter Form. Die Sicherheitsposition ist virtueller Ausgangspunkt, von dem sich die Metaphysik des Schwebens immer schon abgestoßen hat; sie ist ebenso virtuelle Endposition, die nie erreicht wird. Die Metaphysik des Schwebens muß jeden Versuch, eine Ontologie der Wirklichkeit zu erstellen, von Grund aus negieren.« (W. Schulz (1985), S. 416f.)

Das »Schweben« der Einbildungskraft stiftet einen Zustand des »Zwischen«, von dem her die »Sicherheit« der metaphysischen Tradition als eine, die nie das war, was sie zu sein vorgab, aufscheint. Es ist gerade die Distanz zu jeder Form einer Halt versprechenden (illusionären) Verortung, die das »Schweben« auszeichnet. Die Scheinbegründungen der metaphysischen Tradition – so die Kernthese von W. Schulz – geben an sich schon die Aufgabe auf, aus dem Verlust substantiell verbürgter Wahrheitsgarantien Stabilität allererst zu gewinnen. In der »Nullpunkt«-Situation des Schwebens bezeugt sich die durch und durch prekär und haltlos gewordene Ausgangslage, die das »Wesen des Ich« von Grund aus (ebd., S. 271) kennzeichnet.

»Die Metaphysik ist es selbst, die die Destruktion ihrer Ansätze durchführt. Als Metaphysik des Schwebens erkennt sie, daß weder die Überwelt noch das absolute Ich haltgebende Konstituenten sind. Sie muß daher die haltlose Subjektivität zum Ausgangspunkt nehmen. Dieser Standort ist also vermittelt durch die Aufhebung der traditionellen Metaphysik.« (Ebd., S. 317)

Daß die Erfahrung der Negativität in keinem Endpunkt terminiert, sondern sich zugleich in einen »Ursprung schöpferischer Tätigkeit« (ebd., S. 312) verwandelt, diese Erfahrung des »Umschlags«, des Freisetzens reiner Potentialität kommt in ihrer ganzen Ambivalenz im Paradigma der Einbildungskraft zu Bewußtsein. Die Inthronisierung der Einbildungskraft zu *dem* produktiven Vermögen schlechthin, wie sie – in einer Fichte überbietenden Radikalität – von den Autoren der Frühromantik, zumal Novalis, betrieben wird, hat in dieser ambivalenten Erfahrungssituation ihre Wurzeln. Nach Novalis kann die Bedeutung des »Schwebens« gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Er schreibt: »Alles Sein, Sein überhaupt ist nichts als Freisein – Schweben zwischen Extremen, die notwendig zu vereinen und notwendig zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus. Sein, Ich sein, Frei sein, und Schweben sind Synonyme.« (Novalis. Schriften Bd. 2, S. 266f.)

<sup>437</sup> Vgl. W. Menninghaus (1987), S. 132ff.

<sup>438</sup> Fichte SW II, S. 245

<sup>439</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 225

gegen Fichte unzweideutig Position bezieht, ist gerade ein solcher Selbstanspruch, welcher um eines rein begrifflichen Instrumentariums willen sich eines bildhaften Wortgebrauchs zu entledigen sucht. Auch wenn es nicht von vornherein sein erklärtes Ziel war, so bezeugt und verstärkt seine metaphorische Redeweise einen selbstkritischen Umgang mit dem Problem, daß eine durch und durch begrifflich strukturierte Philosophie zwangsläufig die Dimension einer als originär apostrophierten Wahrheit verfehlt. Fichte gibt jedenfalls deutlich zu verstehen: Die Begriffssprache ist unaufhebbar an den Prozeß reflexiver Vergegenständlichung gebunden und kann sich insofern gar nicht anders als im Modus von Verfehlung und nachträglicher Objektivation artikulieren.

### 3.5 Skepsis gegenüber der Leistung der Sprache

Die Motive, aus denen heraus Fichte eine bewußt distanzierte Haltung gegenüber der Sprache und ihrer Leistungsfähigkeit<sup>443</sup> einnimmt, sind aufs engste mit dem »Repräsentationsmodell« verbunden, vor dessen Hintergrund er argumentiert. Fichte thematisiert die Sprache nicht direkt und um ihrer selbst willen, sondern er thematisiert sie allein in Hinsicht auf das, was selbst keiner sprachlichen Darstellung fähig ist, als dessen »Projektum« und »Bild«. Die Forderung, das prinzipiell nicht Darstellbare im Modus seiner Undarstellbarkeit gleichwohl darzustellen, setzt Fichte immer wieder als Maßstab an, an dem gemessen er menschliches Wissen zu einer Selbstproblematisierung der sprachlichen Möglichkeiten zwingt. Diese Forderung dient Fichte zugleich als Kriterium, wenn es darum geht, über die Angemessenheit der jeweiligen Sprachform zu urteilen. Sie macht verständlich, weshalb er gerade der antinomischen ebenso wie der metaphorischen Redeweise eine ausgezeichnete Stellung beimißt. Für ihn bezeichnen sie ja die unüberwindliche Grenze all dessen, was im Medium und mit den Mitteln begrifflich-diskursiven Denkens überhaupt erreicht werden kann. Zu betonen ist nun aber auch: Sie sind zwar für ihn höchst mögliche, zugleich aber auch notwendig unangemessene Sprachformen, auf die eine die eigene Endlichkeit realisierende Philosophie zurückgreifen muß. Diese Beobachtung sollte man freilich nicht mißverstehen oder überstrapazieren. Denn sie ändert nichts an Fichtes durch und durch

<sup>443</sup> M. Zahn hat in seinem Beitrag »Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre« (In: Der transzendente Gedanke, a.a.O., S. 155–167) die wesentlichen, durchweg pejorativ konnotierten Äußerungen Fichtes zur Leistungsfähigkeit der Sprache aufgelistet, ohne sie jedoch im Blick auf die ihnen zugrundeliegenden Prämissen angemessen auszuwerten.

pejorativ besetzter Haltung gegenüber dem tatsächlichen Leistungsvermögen der Sprache.<sup>444</sup>

Denn Distanz gegenüber der Sprache wahren zu wollen, zeugt generell von einer tiefgreifenden Skepsis gegenüber dem, was die Sprache wirklich zu leisten vermag. Wie Fichte nirgends verhehlt, ist der Sprache eine reproduktive und nachträgliche, keinesfalls aber produktive und konstitutive Funktion zuzuschreiben. Der Grund, die Tragweite sprachlicher Kompetenz so erheblich einzuschränken, ist sachlich in seiner Theorie des Absoluten hinterlegt. Nicht von ungefähr haben die Autoren der Frühromantik, vor allem Friedrich Schlegel und Novalis, Fichtes generelles Verdikt über die Sprache von Anfang an als abgeleitetes Problem seiner Metaphysik des Absoluten diskutiert.<sup>445</sup> Daß die Sprache im Prokrustesbett solch restriktiver Festschreibungen bei weitem unterbestimmt bleibt, hängt in der Tat mit Fichtes entscheidender Prämisse zusammen, das Absolute außerhalb aller Bestimmtheit menschlichen Denkens zu exkludieren und in die Transzendenz *jenseits* aller Endlichkeit zu verlegen. Von dieser Annahme aus betrachtet bleibt die Sprache konsequenterweise eine sekundäre Repräsentation und nachträgliche Modifikation gegenüber demjenigen, dessen wahre »Natur« sie eo ipso nicht erreicht und affiziert. Es wird im folgenden noch auszuführen sein, wie Fichte, insofern er den »eigentlichen« Ort der Wahrheit aus dem Bereich des Wissens ausgrenzt, zugleich ein nicht anders als räumlich zu denkendes Modell zweier Sphären restituiert.

<sup>444</sup> Freilich darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß dem späten Fichte im Sommer 1813 das Projekt einer metaphysischen Sprachkritik vorschwebte, das in eine allererst zu schaffende, »freigebildete(n) Sprache« einmünden sollte: »Die Sprache ist verständiger, als wir: in ihr nach Herder, Jacobi, Reinhold die Weisheit niedergelegt. – Ja, wenn sie überall niedergelegt, und die Sprache nicht zugleich auch schöpferisches Product wäre der Freiheit aus nichts heraus! Die freizubildende ist durchaus eine andere, als die anerschaffene. Ein wichtiger Gedanke, welchen klarer zu machen wir wohl auch den Ort finden werden.« (Fichte SW IV, S. 485)

W. Janke hat nicht zuletzt mit Blick auf dieses in Aussicht gestellte, wenn auch von Fichte nicht mehr in Angriff genommene Projekt davor gewarnt, Fichtes sprachphilosophische Äußerungen, wie sie in den Platner-Vorlesungen, den »Reden an die deutsche Nation« und den späten WL verstreut hinterlegt sind, zu einem einheitlichen sprachphilosophischen Konzept bündeln zu wollen. Vgl. W. Janke. Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache. In: Der transzendente Gedanke, a.a.O., S. 49–67; vgl. ferner H. Jergius: Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Freiburg 1975

<sup>445</sup> M. Frank hebt auf diesen Aspekt in seinen Abhandlungen zur Fichte-Rezeption in der frühromantischen Dichtungs- und Sprachtheorie ab. Vgl. M. Frank. Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik. München 1972, S. 28ff.; 141ff.; ferner M. Frank. Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt 1989 (zu Schlegel, siehe 17. Vorl.; zu Novalis, siehe 15. und 16. Vorl.)

## 4 Hegels Kritik der sprachtheoretischen Grundannahmen Fichtes

### 4.1 Hegels Kritik des platonischen Unaussprechlichen

Hegel, der dem Fichteschen Ansatz nicht nur nichts abzugewinnen vermochte, sondern ihn lediglich mit nur vernichtender Kritik bedachte, fand es einfach »lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn obgleich man gewöhnlich meint, das *Unaussprechliche* sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gärendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein. Allerdings kann man sich auch, ohne die Sache zu erfassen, mit Worten herumschlagen. Dies ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens.«<sup>446</sup>

Es scheint hier hilfreich, an Hegel und seine Position in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« zu erinnern, weil sie genau den Gegenentwurf zu Fichte markiert. Nach allem, was wir wissen, fand zur fraglichen Zeit<sup>447</sup> keine direkte Auseinandersetzung zwischen beiden Philosophen mehr statt, dennoch ist es geradezu mit Händen greifbar, daß Hegel vom Ansatz und von der Sache her das Fichtesche Modell in Frage stellt. Für Hegel ist es nicht »die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens«<sup>448</sup>, das die Sprache zu einer sekundären, äußerlich hinzutretenden Form entwertet. Wer sie dazu stempelt, arbeitet in seinen Augen mit einem durch und durch metaphysisch vorbelasteten Begriff von Wahrheit, einer Wahrheit, die »hinter«, »außerhalb« oder »jenseits«, jedenfalls des Prozesses ihrer jeweiligen Formbestimmung enthoben und von ihm unberührt bleibt. Gleichgültig, mit welchem Namen die platonische Tradition diesen diskursiv nicht erreichbaren »Ort« auch immer belegt, für Hegel ist diese Tradition, wenn auch neuzeitlich subjektivistisch gefärbt, unverhohlen am Werk, insofern Autoren wie Fichte oder auch Jacobi<sup>449</sup> auf dem »Unaussprechlichen« insistieren.

<sup>446</sup> Hegel Bd. 10 (Enz. § 462 (Zusatz), S. 280)

<sup>447</sup> Vgl. L. Siep. Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. Freiburg und München 1970, S. 12ff.; 44ff.; ferner vgl. P. Baumanns. Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel. Stuttg.-Bad Cannstatt 1972, S. 15ff.

<sup>448</sup> Vgl. Hegel Bd. 10 (Enz. § 462 (Zusatz), S. 280)

<sup>449</sup> Jacobis Vernunftkritik ist maßgeblich über den Gedanken einer radikalen Transzendierung all dessen, was im Horizont diskursiv begrifflicher Vernunft erreichbar ist, vermittelt. Seine »Unphilosophie« (Jacobi. »Jacobi an Fichte«. In: F. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 9) gibt offenkundig sich als Philosophie des »Unaussprechlichen« zu erkennen, denn das Verdikt jeglicher Explikation ist dort

### 4.2 Der »Schein« einer diskursiv nicht einholbaren Wahrheit

Hegel stellt einfachhin die Annahme einer vorgängigen, kategorial nicht erfahrbaren Wahrheit, die per definitionem der Vermittlung des Denkens entzogen ist, in Abrede. Eine solche Annahme basiert in seinen Augen auf nichts anderem als einer unzulässigen Hypostasierung, der er entgegenhält, selbst subjektiv hervorgebracht und strukturiert zu sein. Der Strukturzusammenhang der Reflexion ist schlechterdings konstitutiv, auch gerade dann, wenn das Denken von sich, d. i. seinen Formbestimmungen abstrahiert. Hegel ist weit davon entfernt, die Unhintergebarkeit dieses sprachlich vermittelten Strukturzusammenhangs als »Mangel« oder »Unglück« zu werten, im Gegenteil, er begreift ihn gerade als *die* Möglichkeit, den »Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein«<sup>450</sup> zu sichern. Der Superlativ ist nicht zufällig gewählt, evident ist, worauf er zielt: Der Gedanke hat keine Bestimmtheit vor und außerhalb seiner sprachlichen Artikulation, sondern wird erst zu dem, was er ist, insofern er sich objektiviert, also in der Sprache manifestiert.<sup>451</sup> Die dem Fichteschen Modell notwendig eingezeichnete Abwertung des »Wortes« wendet Hegel geradezu ins Positive um. Die Sprache ist gegenüber einer als originär und ursprünglich apostrophierten Wahrheit nicht nachträglich und sekundär, sondern selbst der »Raum«, in dem sich diese Wahrheit konstituiert und allererst Bedeutung gewinnt.

Insofern Hegel den Begriff von Wahrheit, statt ihn auszugrenzen, an den prozessualen Zusammenhang seiner Denkbestimmungen bindet, wertet er die Sprache faktisch auf. Obgleich diese Aufwertung ihrerseits darin begründet ist, daß er die Sprache »aus der Perspektive des Logos, als dessen Manifestation, Medium und Element«<sup>452</sup> thematisiert, so schreibt er ihr doch auch prinzipiell eine konstituierende Rolle zu.

Hegels Selbstverständnis macht es gerade aus, die Voraussetzung des Logos *restlos* »in das immanente Konstitutionsverhältnis der Sprache selbst

schlechthin konstitutiv, wo das Absolute nur über die restlose Preisgabe der Vernunft – im Glauben – erfahrbar ist. Für Jacobi gibt es kein Drittes zwischen einer rational operierenden Vernunft und dem Glauben an einen (deistischen) Gott, zwischen Begriff und der Unbegreiflichkeit des Absoluten. Der deshalb erforderte, gegen die pantheistische Auslegung Spinozas gewendete »salto mortale« in die Offenbarung Gottes, welchen Lessing seinen »alten Beinen« und seinem »schweren Kopf« nicht mehr glaubt zumuten zu dürfen (s. u.), hat eine entscheidende Prämisse: »Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache.« (Jacobi. »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn«. 1. Auflage. Breslau 1785, S. 31ff.)

<sup>450</sup> Vgl. Hegel Bd. 10 (Enz. § 462 (Zusatz), S. 280)

<sup>451</sup> Vgl. Christa Hackenesch. Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion. Königstein/TS 1987, S. 109f., 172ff.

<sup>452</sup> Ebd., S. 206



einzu beziehen« und eben nicht zu einem »absoluten Apriori zu fixieren«.<sup>453</sup>

Wie A. Schubert im Anschluß an M. Theunissen<sup>454</sup> nachgewiesen hat, ist das Bedeutungssystem der Sprache, welches Hegel freilich nicht isoliert als »Wort«, sondern über die Abfolge von Begriff, Urteil und Schluß thematisiert, der Horizont, innerhalb dessen sich der logische Zusammenhang der Denkbestimmungen ausdifferenziert und vollzieht. Insofern das Denken über keinen wie auch immer zu präzisierenden Fluchtpunkt außerhalb seiner selbst verfügt, sondern sich erst und allein über die jeweiligen Formbestimmungen auf sich zu beziehen vermag, avanciert die Sprache zu einer notwendigen Bedingung seiner Wirklichkeit.<sup>455</sup> Es wäre abwegig, wollte man behaupten, die Sprache hätte für Hegel nur die Funktion einer äußerlichen Nomenklatur. Nicht von ungefähr beansprucht und setzt er gerade auf die von ihr eröffneten Möglichkeiten, begriffliche Fixierungen einzelner Urteile aufzuheben oder – wie schon oben zitiert – ein »mangelhaftes« und »gehaltloses Denken« über seine Gehaltlosigkeit aufzuklären, und zwar in und mit seinen eigenen, notwendig sprachlichen »Mitteln«. Schon daran, daß Hegel der Sprache eine solche Selbstaufklärung zutraut, die auf ein zugrundeliegendes und jenseitiges Substratum nicht angewiesen ist, zeigt sich, wie stark er von Fichtes letzten Endes ursprungslogischen Argumentationsfiguren sich distanziert. Grob gesprochen läuft seine Kritik am »Unaussprechlichen« darauf hinaus, den ontologischen Primat einer diskursiv nicht einholbaren Wahrheit als Schein zu destruieren.

Es handelt sich wohl bemerkt um zwei Seiten ein und derselben Sache: Hegels Einwand betrifft den späten Fichte, insofern dieser in Anlehnung an die Tradition der »negativen Theologie« das Absolute durch eine negative Ausgrenzung jeder möglichen Prädikation zu bestimmen sucht. Der Einwand besagt in seinem Kern, ein solcher bestimmungs- und prädikationsloser »Ort« jenseits des Strukturzusammenhangs der Reflexion könne ernsthaft gar nicht gedacht werden, weil er sich selbst widerspricht. Denn in Wahrheit ist er ge-

<sup>453</sup> Vgl. A. Schubert. Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Königstein/TS 1985, S. 166ff.

<sup>454</sup> Vgl. M. Theunissen. Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt 1978, S. 53ff.

<sup>455</sup> Hegel schreibt: »Die wahrhafte, konkrete Negativität des Sprachzeichens ist aber die Intelligenz, weil durch dieselbe jenes aus einem Äußerlichen in ein Innerliches verändert und in dieser umgestalteten Form aufbewahrt wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Dasein. Dies Dasein ist unseren Gedanken absolut notwendig. Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der Gegenständlichkeit, des Unterschiedenseins von unserer Innerlichkeit, also die Gestalt der Äußerlichkeit geben, und zwar einer solchen Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten Innerlichkeit trägt. Ein so innerliches Äußerliches ist allein der artikulierte Ton, das Wort. Ohne Worte denken zu wollen, wie Mesmer einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte.« (Hegel Bd. 10 (Enz. § 462 (Zusatz), S. 280)

rade durch das Absprechen und den Ausschluß positiver Prädikate immer schon vermittelt und definiert. Entsprechend verfehlt ist die Annahme, man könne einen »Ort« jenseits seiner sprachlichen Strukturiertheit etablieren und ihn überdies noch mit den Weihen des »Vortrefflichsten« versehen. Die Struktur der Sprache nicht verlassen zu können, ohne sie zugleich vorauszusetzen – auf diesen selbstimplikativen Grundgedanken läßt sich hier Hegels immer wieder ausgespieltes Gegenargument bringen.

Die Betonung liegt von daher auch nicht darauf, daß die Sprache in Ermangelung von Alternativen in Kauf zu nehmen sei; sie ist kein notwendig hinzunehmendes »Übel« oder »Unglück«. Hegel akzentuiert umgekehrt, der Gedanke gewinne allererst in ihr »Klarheit«; dies allerdings nur, sofern »er zu Worte zu kommen vermag« (ebd.).

#### 4.3 Hegels Kritik des »impliziten« Maßstabes der Fichteschen Sprachtheorie

Hegel teilt schon nicht die Prämisse, genauer gesagt, den impliziten Maßstab der Fichteschen Konstruktion. Evidentermaßen beanspruchen Fichte sowie Jacobi das »Unaussprechliche« als Maßstab, von dem her sie die Grenze diskursiver und sprachlicher Kompetenz zu markieren versuchen. Es handelt sich um eine Art »Gegenentwurf«, denn in allen Formulierungen geht es um die kategoriale Verschiedenheit zu solchem, das sich nach Maßgabe des relationalen Verhältnisses von Subjekt und Objekt äußert. Dieser dient als Folie, vor der die Mangelhaftigkeit von Erkenntnisweisen zutage tritt, die sich nicht anders denn im Modus von Vergegenständlichung und Entzweiung zu artikulieren vermögen. Fichte hat de facto unterstellt, nur im Lichte eines solchen »Gegenentwurfs« seien Kriterien zu gewinnen, vermöge derer begriffliche Fixierungen als unzulänglich und mangelhaft qualifiziert werden können. »Bild«, »Erscheinung«, »Projektum« setzt er ganz bewußt als sprachliche Ausdrucksformen ein, um die Endlichkeit menschlichen Wissens zu umschreiben und zu charakterisieren. Daß eine solche Charakterisierung eines Maßstabes bedarf, von dem her überhaupt etwas als endlich qualifiziert werden kann, liegt auf der Hand. Entsprechendes läßt sich von dem Begriff der Erscheinung sagen, lebt er doch davon, Erscheinung von etwas zu sein. Indem Fichte jedoch dasjenige, worauf die Erscheinung verweist, aus dem Bereich des Wissens und der Sprache ausgrenzt und in die Transzendenz jenseits aller Endlichkeit verlagert, lebt und zehrt seine Kritik von einem Gedanken, dessen schlechthinnige Andersheit durch den Mangel und den Ausschluß jeglicher Beziehung und Vermittlung ermöglicht und erkaufte ist. Mehr noch sie steht und fällt mit der ausdrücklich und unausdrücklich gemachten Annahme

eines Absoluten, das von Fichte als der »Ort« beansprucht wird, der sich der Herrschaft durchgängiger Wissensimmanenz entziehe. Es definiert diesen geradezu, alle Negativität von sich auszuschließen und dem Strukturzusammenhang der Reflexion nicht unterworfen zu sein. Doch welche Motive und Gründe haben Fichte dazu veranlaßt, die Transzendenz dieser diskursiv nicht ausweisbaren Wahrheit zu unterstellen und sie überdies als Ermöglichungsgrund zu beanspruchen, und zwar als einen, dessen indirekte Präsenz sich im Wissen selbst – wie noch auszuführen sein wird – geradezu auf Schritt und Tritt bezeugen soll?

## 5 Die Kluft zwischen dem »Ausdruck« und der »Sache«

### 5.1 Unmittelbarkeit des Tuns und Mittelbarkeit des Sagens

»Frage: *Wissen*, was ist denn dies? Thue es, so thust du es eben; das Wissen in seiner qualitativen Absolutheit kannst du nicht wieder wissen; denn wenn du es wüßtest, und eben jetzt hinweistest, so steckt dir das Absolute wieder nicht in dem Wissen, wovon du weißt, sondern eben in deinem Wissen davon, und so wird es dir immerfort gehen, wenn du auch noch tausendmal diese Prozedur wiederholtest.«<sup>456</sup> Das Wissen selbst ist untauglich, sich im und als Vollzug seines Tuns zu vergegenwärtigen, denn die Tätigkeit seines Objektivierens kann es nur post actum, als bereits Objektiviertes erfassen. Indem ihm alles und jedes – auch die Tätigkeit des eigenen Setzens – zum thematischen Objekt wird, hat es sich immer schon um die Möglichkeit gebracht, sich auf sich gleichsam »authentisch«, »unverfälscht«, im aktuellen Vollzug zu beziehen.<sup>457</sup> Eben indem es sich bestimmt, entgeht ihm, was es in actu ist. Wissen steht gerade nicht für eine Struktur ein, die darin aufginge, reine Beziehung auf sich und nichts außerdem zu sein. Weil es eo ipso nur über den »Umweg« der Vergegenständlichung sich mit sich vermitteln kann, liegt in ihm für Fichte das eigentliche Skandalon, das zu einer Überschreitung reiner Wissensimmanenz nötigt.<sup>458</sup>

Dies macht offenkundig, weshalb das Wissen aus sich heraus den Gedanken unbedingter, also absoluter Selbstvermittlung gar nicht erreicht und nicht

in der Lage ist, den »Teufelskreis« zu durchbrechen, den es selbst erzeugt und unterhält. Denn jeder Versuch, den Prozeß des Objektivierens zu umgehen oder außer Kraft zu setzen, wiederholt und potenziert genau das, wovon er ja ursprünglich loskommen wollte.

Auf die Unmittelbarkeit des eigenen Denkvollzuges hinweisend legt Fichte ein beständiges Sich-selbst-Verfehlen einer Struktur offen, die ohne Unterlaß Relationen stiftet und sich in all diesen Relationen nur als thematisiertes Objekt, keineswegs aber als aktuell thematisierendes Subjekt erfährt.<sup>459</sup> Ihre Unmittelbarkeit kann »nicht ausgesprochen oder nachconstruiert werden; denn alles Aussprechen oder Nachconstruieren = Begreifen, ist in sich mittelbar.«<sup>460</sup>

Fichte spielt die *Unmittelbarkeit* des Erkenntnisvollzuges gegen die *Mittelbarkeit* seiner Repräsentation aus. Die Unmöglichkeit, sich nicht anders als im Spiegel objektivierbaren Wissens über sich zu verständigen, ist aufs engste damit verbunden, daß *jede* nur mögliche Sprach- und Denkform von dem Verdikt bloßer Mittelbarkeit<sup>461</sup> betroffen ist. Der »Widerspruch zwischen dem

<sup>459</sup> Vgl. Gloy (1981), a.a.O., S. 181

<sup>460</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 33

<sup>461</sup> Fichte variiert mit dieser rigorosen Festschreibung nicht nur eine Lieblingsfigur der poetologischen Debatten seiner Zeit, sondern begibt sich zu beinahe allen Überlegungen in Widerspruch, die – fast zeitgleich – von den Autoren der Frühromantik, vor allem aber Hölderlin, vorgetragen werden. Hölderlin schreibt in einem Brief vom 12.11.1789 an seinen Freund Neuffer: »Das Reine kan sich nur darstellen im Unreinen und versuchst Du, das Edle zu geben ohne Gemeines, so wird es als das Allerunnatürlichste, Ungereimteste dastehn, und zwar darum, weil das Edle selber, so wie es zur Äußerung kömmt, die Farbe des Schicksaals trägt, unter dem es entstand, weil das Schöne, so wie es sich in der Wirklichkeit darstellt, von den Umständen, unter denen es hervorgeht, nothwendig eine Form annimmt, die ihm nicht natürlich ist, und die nur dadurch zur natürlichen Form wird, daß man eben die Umstände, die ihm nothwendig diese Form gaben, hinzunimmt.« (Hölderlin StA VI, Brief Nr. 167, S. 240)

Die Wahrheit dieses der Sprache sich zunächst entziehenden »Edlen« kann nur in dem, was es nicht ist, als das erscheinen, was es ist. Einzig und allein in der »Farbe des Schicksaals«, im Widerschein des »Unedlen« gewinnt es an Wirklichkeit, ohne die es gar nicht wäre. Hölderlin antizipiert in diesem Brief eine Denkfigur, die die sprachtheoretische Grundannahme seiner poetologisch wohl bedeutendsten Abhandlung »Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes« gleichsam in Reinform ausspricht: Eine wie auch immer zu denkende Teilhabe an dem in der Zeit abwesenden »Sein« läßt sich unter den Bedingungen der Geschichte gar nicht festhalten. Umgekehrt kommt es deshalb gerade darauf an, den Zugang zu dem »Unfaßbaren« mit dem Wissen wiederzugewinnen, daß wir von ihm immer geschieden waren und auch immer geschieden sein werden. Für Hölderlin zeichnet die »Mittelbarkeit« den Horizont vor, innerhalb dessen allererst die Wiedererinnerung an ein »mangelloses Sein« ins Werk zu setzen ist, ja innerhalb dessen der Dichter – aber nicht nur er – die »Unmittelbarkeit« allererst herstellen kann. Hölderlin schreibt: »Es ist schon gesagt worden, daß auf jener Stufe eine neue Reflexion eintrete, welche dem Herzen alles wieder gebe, was sie ihm genommen habe, welche für den Geist des Dichters und seines zukünftigen Gedichts belebende Kunst sei, wie sie für die ursprüngliche Empfindung des Dichters und seines Gedichts seie vergeistigende Kunst gewesen. Das Product dieser schöpferischen Reflexion ist die Sprache, (...)« (Hölderlin StA IV, S. 263)

Im Lichte des hier angesprochenen – dem Homerischen Sagenkreis entlehnten – Motivs des *telephos* läßt sich sagen: Hölderlin setzt die Sprache ins Recht, gerade weil er ihr zutraut, die Wunde zu heilen, die die Reflexion dem ungeschiedenen Leben dadurch schlug, daß sie es nur als ein Verhältnis begriff, das es zu beherrschen gelte. Schroffer konnte dem Fichteschen Verdikt, Sprache sei ab ovo nachträgliche Reproduktion dessen, was sie actualiter nicht erreiche, kaum widersprochen werden.

<sup>456</sup> Fichte. WL (1804), S. 204

<sup>457</sup> Konrad Cramer hat diesen Gedanken treffend so umschrieben: »Kein Gedanke meint jemals sich selbst, sondern das, was er denkt. Auf ihn selbst kann nur in einem anderen Gedanken zurückgekommen werden, der ihn nachgewahrt.« (K. Cramer. »Erlebnis«. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: Hegel-Studien (Beiheft 11), S. 588)

<sup>458</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 272

Thun, und dem Sagen«<sup>462</sup> wird in aller Schärfe als ein solcher ausgesagt, der nicht zu schlichten und prinzipiell unaufhebbar ist. Und Fichte fügt hinzu: »(...) das Sagen, das allemal aus der Subjektivität heraus kommt, und seiner Natur nach ein todes Objekt hinlegt, ist gar nicht vornehmer, sondern weit geringer, als das Thun (...)«.<sup>463</sup> Mit dieser Restriktion schränkt Fichte die Reichweite sprachlicher Kompetenz aufs drastischste ein. Weil die Sprache aufgrund ihres objektivierenden Charakters eh schon verfehle, was sie in actu ergreifen wolle, mißt Fichte ihr keine konstitutive Funktion bei, sondern verpflichtet sie darauf, ein schon Vorhandenes zu reproduzieren. Wenn er akzentuiert, daß das »Thun« in seiner Aktuosität nur geschehen, möglicherweise auch immer aufs neue geschehen, aber nur im und als Vollzug realisiert werden könne, so verweist er die Sprache in die Grenzen bloßer Nachträglichkeit. Sachlich liegt dieser Restriktion seine Vorentscheidung zugrunde, die sprachliche Artikulation selbst nicht als Akt, als (produktives) »Thun« zu begreifen, vielmehr als einen Darstellungsmodus, der einem solchen Vollzug gegenüber sekundär und äußerlich bleibt.<sup>464</sup> Zwar bringt die Sprache nur eine nachträgliche Repräsentation dessen zuwege, was sie actualiter nicht erreicht, doch ändert dies nichts daran, daß sie notwendig und schlechthin unverzichtbar ist. Und so drängt sich hier nicht umsonst die Formel auf, die wie ein roter Faden die Auffassung der Sprache im Fichteschen Gesamtwerks durchzieht: »Der Ausdruck erreicht die Sache nie.«<sup>465</sup>

Für Fichte ist der »Ausdruck« das geronnene Resultat eines Vollzuges, genauer gesagt das Resultat seiner im Produkt festgestellten und erloschenen Aktuosität. Eine solche Aktuosität kann im Raster begrifflicher Artikulationsmöglichkeiten wohl angedeutet und umschrieben, keinesfalls aber in ihrer Unmittelbarkeit und Irreduzibilität eingebracht werden – dergestalt wird das »nie« in dem Satz verständlich, dem zufolge der »Ausdruck« eben nie die »Sache« erreicht (s. o.). Fichte behauptet damit natürlich nicht, der Versuch, diesen Vollzug zu beschreiben, gerate an die Grenzen möglichen Erkennens. Dennoch hält er daran fest: Das, was die Reflexion »über« ihn aussagt, entspricht nicht seiner Irreduzibilität, und was sie ihm nachträglich an Bestimmungen zuschreibt, geschieht eben nur »nachträglich« und vermag ihn in keinem Fall zu ersetzen.

<sup>462</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 191 und 193

<sup>463</sup> Ebd., S. 141

<sup>464</sup> Vgl. W. Janke. Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache. In: Der transzendente Gedanke, a.a.O., S. 68

<sup>465</sup> Fichte. Nachgelassene Schriften, a.a.O., S. 579

## 5.2 Priorität der Sache vor dem Ausdruck

Fichte erinnert daran, daß die »Sache« nur um den Preis eines elementaren Bedeutungsverlustes in ihren »Ausdruck« eingeht, sich nicht in ihm erschöpft, sondern immer zugleich auf ein »Mehr«, auf etwas »außerhalb« von ihm verweist. Evidenterweise läßt sich die »Sache« des Denkens nicht außerhalb ihres »Ausdrucks« bestimmen; alleine schon, weil unser ganzes Denken sich sprachlich artikuliert, auch dann, wenn es die Grenzen der eigenen Möglichkeiten thematisiert. Insofern ist es dem Prozeß sprachlicher Artikulation notwendig ausgesetzt und seiner keinesfalls enthoben. Gleichwohl gibt Fichte unmißverständlich zu verstehen: Eine Suche nach Erklärungsformen, in denen die »Sache« unverstellt, d. h. ungegenständlich in Erscheinung tritt, ist ebenso müßig wie aussichtslos.

Indes die Spannung, die zwischen »Sache« und »Ausdruck«, Vollzug und sprachlicher Fixierung herrscht, kann prinzipiell nicht aufgehoben werden, ja sie macht geradezu die innere Dynamik des Erkenntnisprozesses aus und wirkt als Movens, das seinen Fortgang provoziert und betreibt. Die »Sache« in ihrer Wahrheit liegt jenseits unserer Sprachmöglichkeiten, wir wissen von ihr nur soviel, daß sie sich der Logik sprachlichen »Ausdrucks« entzieht. Um nun aber nicht durch mehr oder minder eingängige Formulierungen die sachlichen Differenzen zu verschleifen, ist an Fichtes Akzentuierung zu erinnern, die »Sache« gegenüber ihrem »Ausdruck« zu privilegieren und ihr eine systematisch höhere Bedeutung zuzuschreiben. Sie dient als »Kontrafolie«, die Fichte einsetzt, um den »Ausdruck«, d. i. alles, was nach Maßgabe des Subjekt-Objekt-Modells zur »Sprache« kommt, als derivierten Darstellungsmodus des an sich nicht Darstellbaren zu relativieren.

## 5.3 Der ausgezeichnete Status des Absoluten

Eine Antwort auf die nach wie vor offene Frage steht freilich damit immer noch aus: Welches Interesse hat Fichte angeleitet, die Differenz von endlichem Wissen und diskursiv nicht ausweisbarer Transzendenz festzuschreiben, sie für unaufhebbar zu erklären? Warum stellt er in Abrede, diese Differenz bewußtseinsimmanent vermitteln und aufheben zu können?

Pointiert geantwortet: Das bestimmende Motiv, aus dem heraus Fichte die Möglichkeit bestreitet, eine derart äußere Entgegensetzung zu einer solchen innerhalb des Denkens zu verwandeln, entspringt dem Bedürfnis, das Absolute in seiner prinzipiellen Unerkennbarkeit vor dem Prozeß einer Verendlichung bewahren zu wollen. Deshalb klagt Fichte immer wieder ein, alles, was durch die Endlichkeit menschlichen Wissens vermittelt und formiert sei,

werde selbst zu einem Moment einer Bewußtseinsrelation herabgesetzt. Daß »das Absolute nicht in dem Wissen steckt«<sup>466</sup>, ist nach Fichte gerade in der strukturellen Beschaffenheit menschlichen Wissens hinterlegt. Denn – so Fichte – wenn das Absolute unter die Formbestimmungen des Wissens fällt, so wird es in derselben Art und Weise wie alle anderen Gegenstände der Bewußtseinsintentionalität thematisiert. »Rutscht« es in die Stellung eines gewußten Inhalts, so nivelliert es zu einem bloß »thematischen Objekt«. Wird »über« es – wie über andere Objekte auch – theoretisiert, so gerät es zwangsläufig unter die Botmäßigkeit dessen, wogegen es sich definiert. Denn der Sonderstatus, kraft dessen es sich als absolutum definiert, wird zerstört, sobald die Differenz entfällt, die es vor anderen Objekten auszeichnet. Mit der Befürchtung, das Absolute erliege solcherart den Formbestimmungen endlichen Wissens und büße somit sein Wesen ein, hat Fichte im pejorativen Sinne den Maßstab geliefert, an dem eine Theorie des Absoluten, auch seine eigene, sich messen lassen muß. Dieser Befürchtung arbeitet er offenkundig entgegen und nicht allein da, wo er beteuert: »Jedes zu dem Ausdrucke: das absolut gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und lässt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen. Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute.«<sup>467</sup> Ja das Absolute ist »eben das absolute – und jedes zweite Wort ist vom Übel«<sup>468</sup>

## 6 Fichtes Kritik der »idealistischen Denkart«

### 6.1 Gegen die idealistische Hypostasierung der Reflexion

Der späte Fichte hat alle idealistischen Absolutheitstheorien als de facto gescheitert erklärt<sup>469</sup> und kein Geheimnis daraus gemacht, daß es auf dem Boden und mit den Mitteln des bisherigen Idealismus »zu keinem Funken von Absolutheit zu bringen ist.«<sup>470</sup>; denn »die idealistische Denkart setzte durch ihr bloßes Sein sich in den Standpunkt der Reflexion, machte ihn eben *durch sich selber* absolut zum absoluten, (...). Sie war daher in ihrer Wurzel *faktisch*, nicht etwa in Beziehung auf etwas Anderes ausser ihr (...), sondern in Beziehung

*auf sich selber*. Sie setzt sich eben schlechthin, woraus nun alles Uebrige von selbst folgt; und über dieses ihr sich absolut setzen entbindet sie sich der weitem Rechenschaft.«<sup>471</sup>

Der Einwand besagt in seinem Kern: Der Idealismus hat den »Standpunkt der Reflexion« zu einer absoluten Voraussetzung hypostasiert, ihn als fundamentum certum et inconcussum faktisch unterstellt, ohne die Gegebenheitsweise dieses Faktums seinerseits hinterfragt, d. i. nach Fichte »genetisiert« zu haben. Der Vorwurf einer solchen Hypostasierung ist alles andere als unerheblich, richtet er sich doch an die Adresse eines philosophischen Programms, welches beansprucht, sich Voraussetzungen »von außen« nicht vorgeben zu lassen, sondern ihre subjektive Konstitution nachzuzeichnen, d. i. im Sinne einer kritischen Destruktion metaphysischer Vorhandenheit aufzulösen. Der späte Fichte kreidet dem Idealismus an, er habe diesen Anspruch wohl »in Beziehung auf etwas Anderes«, nicht aber »in Beziehung *auf sich selber*« (s. o.) angewandt. Wie gesagt, dieser Einwand betrifft eine geradezu programmatisch zu nennende Forderung neuzeitlichen Philosophierens: die Forderung, alle Voraussetzungen des Erkenntnisprozesses zu klären, insbesondere diejenige der Subjektivität, welche nicht nur als eine oberste und letzte Erkenntnisbedingung aller Objektkonstitution (>in Beziehung auf etwas Anderes<) zugrunde liegt, sondern der darüber hinaus auch zugesprochen wird, ihren logisch privilegierten Sonderstatus an und durch sich selbst (>in Beziehung *auf sich selber*<.) auszuweisen.

Der Option einer solchen Selbstvergewisserung und Selbstrechtfertigung ist in Wahrheit nie entsprochen worden. Fichte jedenfalls wirft nicht nur der durch Descartes initiierten, klassisch zu nennenden Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins vor, die im cogito gelegene Evidenz für weit mehr zu strapazieren, als wirklich in ihr hinterlegt ist. Auch dem Idealismus hält er vor, den Begriff von Subjektivität undiskutiert als eine strukturelle Leerstelle vorzusetzen, mithin entschieden mehr zu unterstellen, als sich im Rekurs auf den phänomenalen Befund eines zugrundeliegenden Ich überhaupt ausweisen läßt.

Wie bereits gesagt, Fichte bezieht schon in der GWL dezidiert eine Gegenposition zu allen Versuchen, die – um in der Terminologie von 1794 zu sprechen – das Ich als »Thatsache« mit dem der »Thathandlung« in unzulässiger Weise identifizieren<sup>472</sup> und so nolens volens den Primat der in der Thathandlung aktualisierten Selbstsetzungsfigur – der »Genesis« – unterschlagen. Dem actus purus einer unvordenklichen Selbstsetzung kommt deshalb die Dignität eines unhintergehbaren letzten Prädikats zu, weil dieses Prädikat selbst nicht prädisierbar ist, vielmehr sich jedweder Prädikation und Diskursivität ent-

<sup>466</sup> Vgl. Fichte. WL (1804), S. 204

<sup>467</sup> Fichte SW II, S. 12f.

<sup>468</sup> Vgl. J. G. Fichte Briefwechsel. Hrsg. H. Schulz, 2 Bde., Leipzig 1925, 2. Bd. S. 352, 15.1.1802, Nr. 483; Wiederabdruck: Fichte – Schelling, Briefwechsel. Hrsg. W. Schulz. Frankfurt 1968, S. 153

<sup>469</sup> Vgl. Fichte WL (1804), S. 76

<sup>470</sup> Vgl. ebd., S. 141

<sup>471</sup> Ebd., S. 118f.

<sup>472</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 468

zieht. Denn das Scheitern sprachlicher Beschreibungsbemühungen<sup>473</sup> indiziert eine Struktur, die einzig und allein in und durch den Akt ihres Handelns und nicht in der Weise eines positiv ausmachbaren sub-iectum den Platz des absolutum für sich reklamiert.

## 6.2 Kritik der Identifizierung von Ort und Grund

Fichte geht in seiner Kritik noch einen erheblichen Schritt weiter, wenn er ein-klagt, die seitherige »idealistische Denkart« setze den kontingenten, faktischen Ausgangspunkt des »Ich denke« als *Ort* der Selbstgewißheit mit dem *Grund* der Wahrheit gleich, sie halte mithin nicht auseinander, was nach Fichte in sensu strictu zu trennen ist: »Wenn du aber glaubtest, in diesem *Bewußtsein* liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielst du in den Schein; und allenthalben, wo Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrthum.«<sup>474</sup> Worauf die cartesianische Tradition als eine unumstößliche Wahrheit vertrauen zu können glaubte, erbt sich im Idealismus – so die Kritik – ungebrochen fort, insofern auch hier die opake Selbstgewißheit eines zugrundeliegenden Ich als Kandidatin gehandelt wird, von der die erkenntnistheoretische Aufklärung der Wahrheit nicht nur ihren Ausgang nehmen, sondern in der sie unhintergebar gründen soll.

Fichte folgend läuft es zweifelsohne auf eine heillose Selbstüberforderung hinaus, soll das Ich sich auf sich als den Grund der eigenen Möglichkeit beziehen. »Eben in dem sich *fassen* läßt das Wissen sich *auch* fallen.«<sup>475</sup> Das *factum brutum* des *Daß* verhindert alle seine Versuche, die Mächtigkeit zur Selbstsetzung sich zuschreiben zu wollen. »Das absolute Seyn ist nemlich dasjenige, worin das sich erklärende Wissen sein Erklären einstellt.(...)«<sup>476</sup>

W. Schulz hat in augenfälliger Weise<sup>477</sup> nicht nur die Schellingsche, sondern auch die Fichtesche Spätphilosophie im Blick, wenn er schreibt: »Die sich

<sup>473</sup> Schelling schreibt in der »Philosophie der Mythologie«: »Aristoteles sagt es zwar bloß bei *Gelegenheit* des Actus: daß man nicht alles zu definiren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären gesteht, indem er ihn durch Beispiele erläutert. Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt *Actus* ist, so hatte Fichte nicht so Unrecht, daßhalb gleich an das *uns* Nächste, die fortgesetzte That, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, *Thathandlung* unseres Selbstbewußtseyns zu verweisen.« (Schelling SW XI, S. 497)

<sup>474</sup> Fichte WL (1804), S. 137

<sup>475</sup> Vgl. das Manuskriptfragment III zur »Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02«. In: Fichte. Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. R. Lauth und H. Jacob. Stuttg.-Bad Cannstatt 1962ff., Bd. II, 6, S. 70

<sup>476</sup> Ebd., S. 68f.

<sup>477</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 7, 319ff., 332f.

selbst in der Möglichkeit ihres Setzens begreifen wollende Vernunft scheitert: sie erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, denn ihrem Denken kommt das *factum brutum* ihres reinen *Daß* schon immer zuvor.«<sup>478</sup>

Das Scheitern an der eigenen Unbegreiflichkeit legt frei, auf welch ungesichertem, ja abgründigem Terrain sich die Begründungsbemühungen theoretischen Vernunftgebrauchs von vornherein bewegen. Kant glaubte, mit dem Gebot der Selbstbescheidung dieser Abgründigkeit zwar nicht Herr werden, so doch sie umgehen zu können: »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. (...) Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.«<sup>479</sup>

Es ist die Vernunft selbst, die – vor dem Abgrund der eigenen Bodenlosigkeit zurückschreckend – zur Selbstbescheidung mahnt. Der Kantische Imperativ eines restriktiven Vernunftgebrauchs zeugt von dem Risiko, das es zu meiden gilt. Für Kant kommt das Unterfangen der rationalen Theologie, von Gott als dem »transzendentalen Ideal« auf die Existenz seines Wesens zu schließen, einer »dreiste(n) Anmaßung« der die eigenen Grenzen vergessenden Metaphysik gleich.<sup>480</sup> Diese überspanne nicht nur den Bogen theoretischer Kompetenz, sondern verschleierte die Bodenlosigkeit ihres ganzen Unterfangens – eine Bodenlosigkeit, der sie sich gerade in der Weise des Verschleierns nur desto mehr auslieferte.

Kants kritische Einschränkung des Vernunftgebrauchs verweist auf eine Selbstgefährdung, die nur umgangen und gemieden, aber nie völlig bewältigt werden kann. Modo negativo hält Kant so an der Abgründigkeit der Vernunft als der latenten, deren Stabilität in Frage stellenden Voraussetzung fest. Fichte, nicht anders als Schelling<sup>481</sup>, ist weit davon entfernt, – um in Übertra-

<sup>478</sup> Ebd., S. 7

<sup>479</sup> Kant, K.d.r.V., B 641

<sup>480</sup> Vgl. ebd., B 640f.

<sup>481</sup> Schelling hat Kants »Lehre vom transzendentalen Ideal« immer wieder als den Punkt »im Gebäude des Kantischen Kriticismus« angegeben, an dem über Kant hinauszugehen sei, wenn man sich nicht den Vorwurf eines Rückfalls in vorkritischen Dogmatismus einhandeln wolle. Schelling hebt in der zwölften Vorlesung seiner »Philosophie der Mythologie« in dem Zwischenabschnitt »Kants Kritik. Das Ideal der reinen Vernunft« (1847) ausdrücklich hervor, »daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, (...).

gung einer Formulierung von W. Schulz zu sprechen – die Ohnmacht *in* der Macht der Vernunft<sup>482</sup> wegreuschieren oder leugnen zu wollen; eine Ohnmacht, die gerade dann hervorbricht, wenn die Vernunft ihren (absoluten) Begründungs- und Machtanspruch auf die Spitze treibt.<sup>483</sup> Doch gehen an der Frage, die Kant als unbeantwortbar, ja gefährlich abweist, die Wege ihrer Philosophie auseinander. Da, wo Kant verbietet weiterzufragen, fragen seine Nachfolger im vollen Bewußtsein, daß nicht weiterzufragen ist, dennoch nach.

### 6.3 Subjektivität in der Selbstnegation des Denkens

Für Fichte wird die Grenze diskursiver Denk- und Sprachmöglichkeiten an der Unvordenklichkeit des eigenen Grundes<sup>484</sup> sichtbar – eine Grenze, die gerade deshalb hervortritt, weil Fichte den Machtanspruch der Vernunft anerkennt und zum Äußersten treibt. Diese Grenze bricht als Problem auf, dem nicht auf dem eigenen Terrain zu begegnen ist: nicht durch weiteres Reflektieren noch durch die Einführung einer höheren Metakritik, sondern nur durch etwas ganz »Anderes« als Reflexion und Kritik. Dieses »Andere« kann selbst nicht der Form eines intentionalen Bezuges unterliegen, noch nach seiner Maßgeblichkeit erschlossen werden. Fichte schreibt: »dieses Unbegreifliche, als der in seinem Princip von uns begriffene Träger aller Realität im Wissen, ist nun als absolut nur als unbegreiflich und weiter nichts zu denken, keineswegs aber etwa noch oben drein mit irgend einer occulteren Qualität zu beschenken, (...)«.<sup>485</sup> Und Fichte fügt hinzu: »Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und da-

Es sind aber die zahlreichen Geschichtsschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschließend urtheilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kantischen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.« (Schelling SW XI, S. 283)

Vgl. auch Schellings Antwort in den »Aphorismen zur Naturphilosophie«: »Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort.« (Schelling SW VII, S. 174)

Vgl. W. Schulz (1975), S. 66f., 137, 217ff.

<sup>482</sup> Vgl. ebd., S. 8ff.; 85ff.; ferner M. Theunissen (1976), S. 6ff.

<sup>483</sup> Vgl. M. Theunissen (1977), S. 176ff.

<sup>484</sup> Vgl. Fichte. Das Manuskriptfragment III zur »Ausarbeitung der Wissenschaftslehre von 1801/02«. In: Fichte. Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. Lauth und H. Jacob. Stuttg.-Bad Cannstatt 1962ff., Bd. II, 6, S. 67f.

<sup>485</sup> Fichte WL (1804), S. 37

mit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein.«<sup>486</sup>

Das Paradoxon, welches Fichte hier zu denken aufgibt, nämlich daß die Selbstnegation des Denkens zugleich die Ermöglichung seiner Selbsterkenntnis sei, hat nichts mit einer Auslöschung oder Liquidierung endlicher Subjektivität gemein. Das Gegenteil ist intendiert: Im Rückgang auf seinen Grund geht das Denken nicht zugrunde, sondern erfährt umgekehrt, daß es als das sich Negierende – gerade weil es sich negieren *kann* – immer schon über das, was es in diesem seinem Vollzug negiert, hinaus ist. Der Akt einer radikalen Selbstnegation gibt den Blick für die Notwendigkeit frei, daß ein wahrer Anfang allererst zu machen ist, – ein Anfang, der sich nicht der Konkurrenz um den Platz eines unüberbietbaren Letzten aussetzt, sondern sich der Herrschaft einer solchen (imaginären) Begründungslogik von vornherein entzieht.



## V

# Schellings Spekulationen über die Grenze der Philosophie

- 1 Theoretische und praktische Philosophie  
in Schellings Frühschriften
- 1.1 Die Suspension metaphysischer Letztbegründung  
und die Freiheit als das »höchste Prinzip« der Philosophie

Schelling schreibt in der ersten Auflage der »Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft« (1797): »Der Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Theil derselben dazu anwendet, der spekulativen Philosophie in ihre bodenlosen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menschheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des Edelsten ist, was er hat, vielleicht den meisten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philosophie so weit bringt, daß auch das letzte Bedürfniß derselben, als einer besonderen Wissenschaft, und damit sein eigener Name auf immer aus dem Gedächtniß der Menschen verschwindet.«<sup>487</sup>

Der Kritizismus hat die Suspension metaphysischer Letztbegründungen in Form einer radikalen Kritik des theoretischen Vernunftgebrauchs auf den Weg gebracht und zum Programm erhoben. Die Archäologie des »Untergrabens«, welche dieser bis in die »bodenlosen Abgründe« der ihre Grenzen vergessenden Vernunft<sup>488</sup> betrieb, gibt zugleich den Blick für die Notwendigkeit frei, daß die Vernunft praktisch werden *muß*. Dieses »Muß« hat für Fichte zunächst genau den Sinn, den Kant ihm schon zgedacht hatte: Angesichts des

<sup>487</sup> Schelling SW II, S. 15 (Anm.)

<sup>488</sup> Kant schreibt am Ende seiner »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft«: »Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Prinzipien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da, weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas anders, als so fern es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wißbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen.« (Kant Werke IX, S. 135)

es uns bloß darum zu tun ist, ein philosophisches Gebäude zu errichten (wie es offenbar der Zweck Kants war), mögen wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daß es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem System die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht, und so ins Unendliche fort.«<sup>500</sup>

Die Frage nach einem letzten, unbedingten Prädikat der Erscheinungswelt ist auf der Ebene, auf welcher sie sich zunächst stellt, nämlich auf der Ebene theoretischen Philosophierens, nicht zu beantworten. Ihre Beantwortung erfordert vielmehr den Rückgang auf einen »Standpunkt«<sup>501</sup>, »wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst erst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen.«<sup>502</sup> Und zweifelsohne »müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine schöpferische – aus einer theoretischen eine praktische Vernunft«<sup>503</sup> werden.

### 1.3 Der »archimedische Standpunkt« außerhalb der Welt

Kant hatte, um nicht »in einen Abgrund des Skeptizismus gestürzt zu werden«, die Idee der Freiheit zu dem »Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft«<sup>504</sup> erhoben. Denn – so der Königsberger – die Vernunft bedürfe der Idee der transzendentalen Freiheit, »um sich wider die Antinomie zu retten, darin sie unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das Unbedingte denken will.«<sup>505</sup>

Der Gefahr eines bodenlosen Skeptizismus schiebt Kant durch eine praktisch gewordene Vernunft einen Riegel vor, indem er – wie Schelling referiert – das »Vermögen der transzendentalen Freiheit« zu dem Prinzip privilegiert, »das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen«, ja welches »allein alles unser Erkennen übersteigt.«<sup>506</sup>

Und Schelling fährt in seiner – den »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« (1796/97) zugrundeliegenden – Kant-Auseinandersetzung fort: »Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips [»Vermögen der transzendentalen Freiheit«,

<sup>500</sup> Ebd., S. 399f.

<sup>501</sup> Vgl. ebd., S. 400

<sup>502</sup> Ebd., S. 311

<sup>503</sup> Ebd.

<sup>504</sup> Kant, K.d.p.V. (A 3, 4)

<sup>505</sup> Ebd.

<sup>506</sup> Schelling SW I, S. 400

L. H.] 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 (...) ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es, damit einzelne Dinge fortzubewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt *außer* der Welt. Diesen *theoretisch* (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig.«<sup>507</sup>

Der »außerhalb« anzusiedelnde »Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß«, ist der Standpunkt einer Philosophie, »die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe.«<sup>508</sup> Mit der Idee der »absoluten Freiheit« setzt sich der junge Schelling über die kritische Transzendentalphilosophie und ihr zentrales Anliegen der Erkenntnisbegründung nicht einfach hinweg, vielmehr geht die Idee der Freiheit als praktische Konsequenz aus diesem allererst hervor<sup>509</sup>: »wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüche endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Freiheit zu zerhauen.«<sup>510</sup>

### 1.4 Schellings Ausgang vom Unbedingten

Schelling kehrt keineswegs – etwa bloß aus einer veränderten Interessenlage<sup>511</sup> heraus oder unter Mißachtung der Kantischen Erkenntnisrestriktion

<sup>507</sup> Ebd.

<sup>508</sup> Ebd., S. 157

<sup>509</sup> In den »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« setzt Schelling ausdrücklich »Leser voraus, die mit Kant die Erwartung theilen, »es dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen und alles (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.« (Schelling SW I, S. 375)

<sup>510</sup> Ebd., S. 176

<sup>511</sup> So etwa Wieland, wenn er schreibt: »Schellings Gegensatz zu Kant ist zunächst einmal durch eine derartige Modifikation im Bereich des Interesses begründet. Nur solange man auf dem Standpunkt des theoretisch reflektierenden Bewußtseins und seines Interesses steht, kommt dem Inhalt der Postulate der praktischen Vernunft eine geringere Realität zu. Schellings Wendung ist, von hier aus gesehen, überraschend einfach: er versucht, die Position des theoretisch Reflektierenden ganz zu verlassen und statt dessen von der Position des frei Handelnden aus zu philosophieren.« (W. Wieland (1975), S. 243)

Wieland stellt zwar heraus, daß Schelling sich nicht in Opposition zur Kantischen Erkenntnis Kritik begibt, sondern tunlichst darauf achtet, sich »innerhalb des Bereichs der kritischen Philosophie« anzusiedeln (ebd., S. 244), doch läßt er die konstitutive Rolle praktischen Philosophierens für eine allererst zu leistende transzendentalphilosophische Erkenntnisbegründung eigentümlich unausgeleuchtet.

nen<sup>512</sup> – der Option auf Sicherung des Vernunftgebrauchs den Rücken. Umgekehrt hebt seine »Metaphysik des moralischen Wesens«<sup>513</sup> mit derjenigen Idee an, welche Kant zum »Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft«<sup>514</sup> erhoben hatte. Denn daß die praktische Vernunft die Bedingung der Möglichkeit der theoretischen Vernunft ist, wird zur Maxime, welche als terminus a quo einem philosophischen Programm zugrunde liegt, das von Beginn an den Standpunkt nicht der bloß erkennenden, sondern der schöpferischen, nicht der theoretischen, vielmehr der praktischen Vernunft<sup>515</sup> bezieht.

All diese »Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objectiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet«<sup>516</sup>, sucht Schelling im Rekurs auf eine Perspektive zu überwinden, welche die endliche Wirklichkeit nicht als schlechthin *gegebene*, sondern umgekehrt als *gewordene* begreift. Dies impliziert, wie B. Loer völlig zu Recht hervorhebt, »eine Auffassung der Wirklichkeit, welche deren Veränderbarkeit einbegreift und in Theorie politischen Handelns umschlagen könnte; im Begriff des Werdens verbirgt sich ein die vorhandene Wirklichkeit sprengendes Element, welches freigesetzt auf Produktion noch nicht seiender, aber möglicher Wirklichkeit gerichtet ist.«<sup>517</sup>

Freilich ist damit die Differenz augenfällig, welche die Gesamtkonzeption der beiden Systemansätze voneinander trennt. Im Unterschied zu Kant setzt Schelling das in der Erfahrung sinnlicher Anschauung Vorhandene nicht schon als gegeben voraus, dieses soll vielmehr erst hervorgebracht werden.<sup>518</sup>

Statt wie die K.d.r.V. von dem Gebiet der Erfahrung auszugehen, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der Idee des Übersinnlichen fortzuschreiten, schlägt Schelling genau den umgekehrten Weg ein: »Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen.«<sup>519</sup> Die Frage nach der Möglichkeit, über die Grenze des Sinnlichen hinauszugelangen, ohne sich hierbei den Vorwurf einzuhandeln, einen »Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren«<sup>520</sup> zu riskieren, stellt sich so für Schelling nicht.

<sup>512</sup> Kant selbst steht in seiner Schrift »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« als Zeuge für den in seiner Nachfolge schulbildend gewordenen Vorwurf ein, Schelling restauriere durch illegitime Grenzüberschreitungen des theoretischen Vernunftgebrauchs die Metaphysik, der er ein für allemal den Boden unter den Füßen entzogen zu haben glaubte. (Vgl. Kant Werke VI, A 387ff.)

<sup>513</sup> W. Wieland (1975), S. 244

<sup>514</sup> Kant, K.d.p.V., A 4

<sup>515</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 311

<sup>516</sup> Schelling SW X, S. 90

<sup>517</sup> B. Loer (1974), S. 25

<sup>518</sup> Vgl. M. Frank (1985), S. 73; 76ff.; ferner M. Boenke (1989), S. 283ff.

<sup>519</sup> Brief Schellings an Hegel vom 4. Feb. 1795. In: Schelling, Briefe und Dokumente, Bd.2 S. 65

<sup>520</sup> Kant, Vom einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. In: Kant Werke VI, A 405

Im Ausgang vom Unbedingten soll die endliche Wirklichkeit überhaupt erst ins Werk gesetzt und als ein Verhältnis freigelegt werden, das es nicht anzueignen und zu beherrschen, vielmehr auf das Insgesamt seiner Seinsmöglichkeiten hin auszulegen gelte.

Schellings Intention, vom Unbedingten auszugehen, geht über die Kantische Idee des Unbedingten einen entscheidenden Schritt hinaus, insofern als dieser jener Idee lediglich den Status eines Resultats (»Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, bloßen Vernunft«<sup>521</sup>) beimaß und als ein theoretisch nicht ausweisbares Letztes stehenließ. Für Kant war das Unbedingte eine notwendige Idee der Vernunft, welchem als dem regressiv zu ermittelnden *Letzten* eine bloß regulative Funktion beigemessen werden durfte. Hingegen reklamiert Schelling das Unbedingte in konstitutiver Weise als das *Erste*, von dem allererst auszugehen ist.

Ferner: Obgleich Schelling das »Unbedingte« zunächst mit den von Jacobi bereitgestellten operativen Mitteln<sup>522</sup> definiert, so ist er doch denkbar weit davon entfernt, den vakanten Platz des Unbedingten für einen persönlichen Gott reservieren zu wollen.<sup>523</sup> An die Stelle des deistischen Got-

<sup>521</sup> Kant, K.d.p.V.(A 3, 4)

<sup>522</sup> Vgl. B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 16ff.; 41ff.

<sup>523</sup> Jacobi und seine entscheidende Funktion als Spinoza-Vermittler hat vor allem D. Henrich im Blick auf die »philosophisch-theologische Problemlage im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings« in den Mittelpunkt der Forschung gerückt. (Vgl. D. Henrich (1986/87), S. 60-92, v. a. S. 83ff.; vgl. ferner D. Henrich (1989), S. 106-170)

B. Sandkaulen-Bock ist dieser eigentlich erst durch Henrich auf den Weg gebrachten Forschungsrichtung mit ihrer Studie »Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings« (1990) gefolgt, ebenso R.-P. Horstmann in seiner breit angelegten Untersuchung zum Idealismus »Die Grenzen der Vernunft« ((1991), S. 49-100).

Der These von B. Sandkaulen-Bock zufolge ist die Entwicklungsdynamik der Schellingschen Schriften in der Phase zwischen 1795 und 1800 primär nicht über die Auseinandersetzung mit Fichte, vielmehr über die Rezeption Jacobis vermittelt. Den exklusiven Status, den sie dieser Rezeption beimißt, macht sie vor allem daran fest, daß Schelling in seiner Schrift »Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« (1795) im expliziten Rückgang auf die Jacobische Terminologie von Sein – Denken – Vermittlung das Unbedingte als einen vernunftkritisch freigelegten Ort etabliert, den es definiert, begrifflich nicht ausweisbar zu sein. (Ebd., S. 34ff.)

Die ontologische Frage nach dem Absoluten stellt sich für die beiden Philosophen zunächst gleich, nämlich als Frage nach einem möglichen Wissen, in dessen Horizont das Verhältnis von endlichem Wissen und Absolutem thematisiert werden kann, ohne das Absolute sogleich wieder zu verobjektivieren. (Vgl. S. 37ff.)

Die in dieser Studie glänzend herausgearbeitete Bezugnahme des jungen Schelling auf die im Tübinger Stift kursierende Schrift Jacobis »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn« (1. Auflage. Breslau 1785) kann jedoch an der alles entscheidenden Differenz nicht vorbei, welche zwischen dem Schellingschen Ansatz, vom Unbedingten als dem Prinzip der Philosophie auszugehen, und dem Jacobis herrscht, welcher im »salto mortale« in die Offenbarung sich aller Philosophie entledigen will. (Vgl. Jacobi, a.a.O., S. 31) Die Jacobische Idee des Unbedingten als die im Glauben erfahrbare Transzendenz Gottes verstrickt sich in eine Dichotomie, die Schelling in seinem Ausgang vom Unbedingten gerade überwinden will: Dem abstrakten Gegensatz von Glauben und Wissen, wie er sich – als Hiatus von völliger Transzendenz und schlechter Endlichkeit, von naturlosem Gott und gottloser Natur – durch die Schriften des Glaubensphilosophen zieht, gilt von Anbeginn und nicht erst seit dem

tes<sup>524</sup> setzt er von vornherein den Ausgriff auf eine Zukunft, die als »Anticipation der praktischen Entscheidung«<sup>525</sup> allein auf dem »Gebiet der realisierenden Vernunft«<sup>526</sup> zu verwirklichen sei. Schelling organisiert seine Philosophie von der unausdenkbaren Wahrheit des Unbedingten, wobei das Unbedingte nicht als monistisch verfaßtes absolutum noch als Deduktionsgrund auftritt, der »wie der oberste Ring an der Kette, von dem die übrigen Sätze abgeleitet werden, (...) nur im Anfang Princip ist und dann aufhört es zu seyn«.<sup>527</sup>

Der Schellingsche Entwurf des Unbedingten steht unter der doppelten Forderung: Einerseits soll das Unbedingte in seiner Unbedingtheit erhalten und bewahrt bleiben, andererseits soll einzig und allein von eben diesem her ein wahrer Anfang ins Werk zu setzen sein.

## 1.5 Der wahre, in sich gründende Anfang

Meine These möchte ich hier sogleich vorwegnehmen: Die Kandidatin, welche die Kriterien einer solchen (doppelten) Forderung erfüllt, ist die Struktur, welche wir unter der Hand im Grunde immer schon mitdiskutiert haben, wenn von der Freiheit als dem »Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen«<sup>528</sup> die Rede war. In den WA pointiert Schelling: »Wirklicher Anfang kann

öffentlich ausgetragenen Streit anno 1811/12 (Vgl. Schellings Streitschrift »Denkmal von den göttlichen Dingen usw.«) die Schellingsche Kritik.

Ferner: Schelling geht auf die Idee des Unbedingten zu, gerade um mit ihrer Hilfe die von Jacobi beschworenen abstrakten Alternativen auf ihren Einheitsgrund hin befragen und überwinden zu können. Der von B. Sandkaulen-Bock selbst aufgewiesene Befund, daß die Schellingsche Konzeption des Unbedingten ihre provokative Stoßkraft daraus gewinnt, dem Gott des Deismus den Boden unter den Füßen zu entziehen (S. 36f.), hätte sie hellhöriger werden lassen sollen für die Kritik, mit der Schelling dem radikalen Verabschiedungsgestus begegnet, durch welchen Jacobi dem Glauben Platz zu schaffen versucht.

Es ist keine implantierte Perspektive, wenn man den Kerneinwand erinnert, den Schelling gegen Jacobi immer wieder ins Feld führt: »Jene Art von Philosophie aber (...), als deren Repräsentant wir Fr. H. Jacobi ansehen können, diese, anstatt das Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sey Heil. (...) Jacobi gestand also selbst, daß ihm gegen jenes übermächtige Wissen, das er in den rein rationalen Systemen anerkannte, nichts übrig bleibe als die Appellation an das Gefühl, er gestand, daß er es wissenschaftlich nicht zu überwinden wisse; er bekannte, daß er auf dem Standpunkt des Wissens selbst nichts Besseres (...). Kein anderer Philosoph hat dem reinen Rationalismus (womit ich, wie Sie wissen, nicht eine speciell theologische, sondern eine philosophische Denkart bezeichne) so viel eingeräumt als Jacobi. Er streckte vor ihm recht eigentlich die Waffen.« (Schelling SW X, S. 167f.)

<sup>524</sup> Zur Jacobi-Rezeption im Tübinger Stift, vgl. ferner P. Kondylis (1979), S. 153ff.; vgl. M. Brüggen (1967/68), S. 419ff.

<sup>525</sup> Schelling SW I, S. 312

<sup>526</sup> Ebd., S. 311f.

<sup>527</sup> Schelling, Initia, S. 16

<sup>528</sup> Kant, K.d.r.V., B 560

nur von absoluter Freyheit kommen.«<sup>529</sup> Und er setzt hier erläuternd hinzu: »Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtseyn gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer bey dem Entschluß sich vorbehält ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang.«<sup>530</sup>

Ein solcher Entschluß markiert im starken Sinne des Wortes eine caesura temporis, die keine Vermittlung auszufüllen imstande ist und die sich einem stetigen Immer-Weiter ab ovo widersetzt. Der »wahre Anfang«, weil er durch keine Vermittlung überbrückt oder ersetzt werden kann, gründet in sich. Er opponiert vor allem einem solchen »Beginnen«, welches sich faktisch nur aus der Verlängerung des status quo ante herschreibt. Statt die Abfolge immer neuer Jetztpunkte bloß fortzusetzen, zeichnet ihn vielmehr aus, eine solche lineare Homogenität schlagartig zu durchbrechen. Daß die Zeit jeweils aufs neue aus ihm heraus beginnt, wird nur im Vollzug, nicht durch begriffliche Explikation offenbar.

Schellings Ausgang vom Unbedingten zielt somit auf keine begriffliche Definition, auch wenn die in seiner Frühphilosophie aufgeworfene Frage nach dem Unbedingten – gleichsam im Vorfeld einer praktischen Realisierung – sich zunächst als Frage danach präsentiert, unter welchen Bedingungen ein sinnvoller Diskurs über seine Struktur geführt werden kann. Zwar leuchtet Schelling in seinen Konsequenzen aus, »was im Begriff des Unbedingten schon enthalten ist«<sup>531</sup>, doch gilt es, den Horizont im Auge zu behalten, den Schelling dem eigenen Diskurs vorzeichnet: Er siedelt seine »Begriffsanalyse«<sup>532</sup> des Unbedingten gar nicht auf der Ebene theoretischen Philosophierens an, sondern intendiert von vornherein deren Transzendierung. »Kein Philosoph also wird sich einbilden, durch bloße Aufstellung der höchsten Principien alles gethan zu haben.«<sup>533</sup> Denn Schelling bricht nicht nur mit einem Wirklichkeitsverständnis, das die Positivität des bloß Vorhandenen affirmiert.<sup>534</sup> Mehr noch verweist er auf eine offene Wirklichkeit, die von der Philosophie nur in dem Maße zu erreichen ist, wie diese es vermag, sich von der Logik ihrer eigenen Begründungsoptionen freizumachen – einer Logik, aus der sie gleichwohl hervorgegangen ist. »Die Wuth, alles zu erklären, nichts nehmen zu können wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur auseinander-

<sup>529</sup> Schelling WA, S. 75

<sup>530</sup> Ebd., S. 184

<sup>531</sup> W. Wieland (1975), S. 247

<sup>532</sup> W. Wieland schreibt: »Die Methode, die Schelling hier anwendet, bedient sich nicht wie die Fichtes der Reflexion auf die Bedingungen des Bewußtseins. Schelling geht vielmehr 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.« (Ebd., S. 246f.); s. a. B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 40ff.

<sup>533</sup> Schelling SW I, S. 313

<sup>534</sup> Vgl. W. Wieland (1975), S. 243f.

dergezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen«<sup>535</sup>, – dieses dem Verstand eigentümliche Verfahren stets neuer Verknüpfungen von Ursache und Wirkung gilt es nach Schelling durch radikale Transzendierung zu durchbrechen und hinter sich zu lassen.

Aber nicht nur das in die Leere schlechter Unendlichkeit auslaufende Tun des Verstandes soll angehalten und überwunden werden. Die von Schelling verfolgten vernunftkritischen Intentionen zielen auf mehr: Statt eines bloß intellektuellen Infragestellens wird die radikale Selbstnegation diskursiven Wissens zur *conditio* erhoben, von der die Neuorientierung der Philosophie ihren Ausgang nehmen soll. Versuche, diesen Neubeginn theoretisch-dogmatisch zu erzwingen, sind ebenso zum Scheitern verurteilt wie alle Ansätze, welche auf der Annahme basieren, dessen Realisierung einem festgefügt System überantworten zu dürfen. Schelling folgend gehören solche Versuche einer vorkritischen Vergangenheit an und gefährden in seinen Augen gerade das Verdienst des Kritizismus: »Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. (...) Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darin, daß sie nie vollendet seyn würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf *Schöpfer* zu seyn, und sank zum Instrument seines Geschöpfs herab. (...) Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen *Freiheit* erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch = allgemeingültigen Systems zu zwingen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf seyn, aber der *ächte* kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrirsucht niederzuschlagen, um die *Freiheit* der Wissenschaft zu retten.«<sup>536</sup>

## 1.6 Das »System über allem System«

Schelling teilt in seinen vermutlich noch im Tübinger Stift entstandenen, zunächst wegen ihrer Polemik gegen die Tübinger Theologie anonym veröffentlichten »Philosophische(n) Briefe(n) über Kriticismus und Dogmatismus«<sup>537</sup> (1795) die Emphase, mit der Fichte die Freiheit zu dem die Einheit von theo-

<sup>535</sup> Schelling SW IV, S. 344

<sup>536</sup> Schelling SW I, S. 306

<sup>537</sup> Schelling macht in den »Philosophische(n) Briefe(n)« gegen die Vereinnahmung Kants durch die Tübinger Theologen, vor allem gegen deren Ansinnen, durch die Hintertür der Postulatenlehre die überkommene theologische Dogmatik wieder auferstehen zu lassen, deutlich Front. Das Bestreben der

retischer und praktischer Philosophie allererst stiftenden Prinzip<sup>538</sup> inthronisiert. Freiheit ist für Fichte »der letzte Erklärungsgrund alles Bewusstseyns«<sup>539</sup>, und nicht anders als für Schelling<sup>540</sup> avanciert ihr Vollzug damit zu nichts Geringerem denn der inneren Möglichkeitsbedingung philosophischer Systembildung.

Schelling übernimmt diese kritizistische Grundannahme voll und ganz, doch muß man die bis zur Paradoxie sich zuspitzende Ambivalenz im Auge behalten, um zu sehen, wie er gerade in der euphorischen Zustimmung zugleich zur Überbietung seines Vorgängers Fichte, sodann zum Durchbruch seiner eigenen Position anhebt. Denn das Ziel kritizistischer Systembildung ist nach Schelling nicht das System als solches, sondern das wahre »System der Freiheit«<sup>541</sup>, welches sich auf seinem Höhepunkt in völliger Systemlosigkeit<sup>542</sup> realisiert; oder, um in Übertragung des Erlanger Schelling, zu reden:

Tübinger Stiftsfreunde Schelling und Hegel, den Kantischen »Geist« vor einer Auslegung seiner »Buchstaben«, wie sie ihre Lehrer Flatt und Storr oder ihr Mitschüler Süßkind betreiben, zu verteidigen und zu bewahren, steht im Zentrum der Studie von B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 32f.; vgl. D. Henrich (1986/87), S. 78f.

A. Pieper hat in ihrem editorischen Bericht der »Briefe (...)« (vgl. KE III, S. 9ff.) auf die indirekten Zitierrungen der Tübinger Theologen durch Schelling aufmerksam gemacht. Vgl. auch A. Pieper (1977), S. 549ff.

<sup>538</sup> Vgl. Fichtes Definition der GWL als »System der Freiheit«: Fichte SW I, S. 277f.

<sup>539</sup> Fichte SW VI, S. 305

<sup>540</sup> Der Idealismus hat nach Schelling das Verdienst, die »Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie« erklärt und damit der »Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung (...) als irgend eine frühere Revolution« gegeben zu haben. (Schelling SW VII, S. 351) Die Frage, wie Freiheit als systembegründendes Prinzip zu etablieren sei, hat als Problem Schelling immer wieder umgetrieben. Nicht zuletzt die 1809 erschienene Schrift »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« nimmt von der allgemeinen Unterstellung ihren Ausgang, daß »der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sey, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen« solle. (Schelling SW VII, S. 336)

In den Münchener Vorlesungen (1827) schreibt Schelling: »Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, – dieß wäre eigentlich das Höchste.« (Schelling SW X, S. 36)

<sup>541</sup> Schelling SW XII, S. 33

<sup>542</sup> Freilich setzt Schelling sich gegen eine solche Vorstellung von Systemlosigkeit zur Wehr, nach deren Maßgabe die vorgegebenen, sich in ihrem Anspruch auf Totalität jeweils ausschließenden Systeme »sich alle gegenseitig vertilgen, denn (...) damit ginge ja der Begriff des Systems unter« und statt des Systems »würde man (...) nur einen bodenlosen Abgrund vor sich sehen, in den alles versinkt, und in dem sich nichts mehr unterscheiden läßt. Nicht vertilgt werden sollen die Systeme, sondern zusammenbestehen, wie die verschiedenen Systeme in einem Organismus, und durch dieses ihr Zusammenbestehen eine Ansicht erzeugen, die über allen einzelnen liegt«. (Vgl. Initia, a.a.O., S. 13) Mit dem Gedanken, daß die in sich jeweils einseitigen Systeme die Voraussetzung, den »Stoff« bilden, »aus dem das wahre System hervorgeht« (ebd., S. 22) – ein System, das selbst »frei ist von allem System, über allem System« (ebd., S. 14) –, greift Schelling auf ein zentrales Motiv seiner frühesten Philosophie (SW I, S. 90) zurück. Hier wie dort, vor allem aber in den »Philosophische(n) Briefe(n)«, profiliert er seinen eigenen »Systemansatz« als Aufhebungsbewegung aller »einzelnen Systeme«, wobei diese Aufhebungsbewegung nur unter der Voraussetzung vollzogen werden kann, »daß aller Widerspruch zu einem Unwiderspruch zurückkommt.« (Initia, a.a.O., S. 9) Diese Prämisse gibt die Grundlage vor, die es Schelling schon in den »Philosophische(n) Briefe(n)« erlaubt, von der letztthinnigen Koinzidenz des Dogmatismus und Kritizismus auszugehen. Vgl. Durner (1979), S. 28ff.

»wer bis zum Ende durchgedrungen ist, sieht sich wieder in völliger Freiheit, er ist frei vom System – über allem System.«<sup>543</sup>

Zwar hält Schelling zeitlebens am grundsätzlich systematischen Charakter von Philosophie fest, doch ist es ein gravierender Unterschied, ob man »darunter ein Ganzes von Erkenntnissen versteht, denen eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt«<sup>544</sup>, »eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philosophie, nie starre, stillstehende (...) Wissenschaft«<sup>545</sup> oder aber einen in sich abgeschlossenen, deduktiven Zusammenhang mit einem obersten Grundsatz, »von dem die übrigen Sätze abgeleitet werden, so wie etwa das ›Cogito ergo sum‹ des Cartesius u. das ›Ich bin Ich‹ des Fichte«.<sup>546</sup> Eine solche Philosophie, »die sich durch bestimmte, positive Behauptungen auszeichnet«<sup>547</sup>, konstituiert sich als ein offenes, auf Zukunft ausgerichtetes System, denn selbst »die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes seyn wird als der fortgehende Beweis (...) dessen, was nicht mehr bloß das Seyende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Ueberseyende.«<sup>548</sup>

W. Schulz hat in seiner Studie »Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings« die These verfochten, die für die Spätphilosophie insgesamt bestimmende Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie nehme in hohem Maße die Denkfiguren wieder auf, die die Frühphilosophie bereits formiert haben.<sup>549</sup>

W. Schulz kann sich hier vor allem auf Schellings eigene Worte berufen. In dessen Berliner Antrittsvorlesung aus dem WS 1841/42 findet sich eine in mehr als einer Hinsicht bemerkenswerte Selbsteinschätzung, mit der Schelling zu belegen sucht, daß schon die »Philosophische(n) Briefe« in ihrem Kern jene die Spätphilosophie beherrschende Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie antizipieren: »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 Ahnung einer positiven Philosophie* her.«<sup>550</sup>

<sup>543</sup> Schelling SW IX, S. 212

<sup>544</sup> Schelling SW XIII, S. 133

<sup>545</sup> Ebd., S. 132

<sup>546</sup> Schelling, Initia, S. 16

<sup>547</sup> Schelling SW XIII, S. 133

<sup>548</sup> Ebd., S. 132

<sup>549</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 28ff.; ferner S. 121f.; ebenso M. Theunissen (1976), S. 8ff.

<sup>550</sup> Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42. Hrsg. M. Frank. Frankfurt (1977), S. 137

## 2 »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«

### 2.1 Die Konkurrenz um den Platz des Unbedingten zwischen Kritizismus und Dogmatismus

In den »Philosophische(n) Briefe(n) über Dogmatismus und Kritizismus« (1795) zeichnet Schelling den Weg der beiden »Grundsysteme« – Dogmatismus und Kritizismus – bis zu dem Punkt nach, an dem sie jeweils auf eine theoretisch unüberwindliche Grenze stoßen und als »widersprechende Systeme« sich aufheben, d. i. – so Schellings unzweideutige Zuspitzung – »aufhören«.<sup>551</sup>

Das Nichtweiterkommen beider Systeme, welches an der Undenkbarkeit des Absoluten greifbar und erfahrbar wird, nötigt diese dazu, praktisch zu realisieren, was theoretisch unerfüllbar bleibt. »Die Nothwendigkeit aber, *praktisch* zu werden, gilt der Vernunft *überhaupt*, nicht einer bestimmten, in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangenen Vernunft. Dogmatismus und Kriticismus, mögen sie auch beide von noch so verschiedenen Principien ausgehen, müssen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demselben Problem zusammentreffen.«<sup>552</sup>

Doch zunächst: Wie grenzt Schelling das System des Dogmatismus, als dessen vollendete Version er die Philosophie Spinozas begreift, von dem durch Kant und Fichte repräsentierten Kritizismus ab?

In dem an Hegel gerichteten Brief vom 4.2.1795 hat Schelling zunächst den Gegensatz beider »Grundsysteme« in thetischer Kürze pointiert: »Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – *Alles*, mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische.«<sup>553</sup>

Die Konkurrenz um den Platz des Unbedingten macht die Identität in der Differenz beider Systeme aus. Als tertium comparationis fungiert die Frage, mit welchem Kandidaten das jeweilige System auf die traditionell metaphysische Frage nach dem »Unbedingten« antwortet. »Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *Alles* entschieden.«<sup>554</sup> Die Kriterien, welche dieser Kandidat erfüllen soll, sind in beiden

<sup>551</sup> Schelling SW I, S. 329

<sup>552</sup> Ebd., S. 311

<sup>553</sup> Brief Schellings an Hegel vom 4.2.1795. In: Schelling, Briefe und Dokumente, Bd. 2, S. 65

<sup>554</sup> Ebd.



Systemen die gleichen. Schelling hat sie in der gleichfalls 1795 erschienenen, doch den »Philosophische(n) Briefe(n)« vorausgehenden Schrift »Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen« aufs prägnanteste zusammengefaßt: »Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein *bedingtes* Wissen.«<sup>555</sup> Das letzte Glied der Kette des Bedingten muß darum ein »Punkt« sein, »an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seyns geradezu *entgegengesetzt*, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin *unbedingt* seyn muß.«<sup>556</sup>

Die von Kant als prekär empfundene Lage, daß die Vernunft in Antinomien »unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das *Unbedingte* denken will«<sup>557</sup>, läßt auch in Schellings Augen keine andere Wahl, als die Beantwortung der theoretisch gar nicht lösbaren Frage einer »praktischen Entscheidung«<sup>558</sup> zu überlassen. Theoretische Erklärungen des Unbedingten reichen nicht weiter als bis zum Eingeständnis seiner Unerklärbarkeit. Letzten Endes erschöpfen sie sich im grenzbegrifflichen Spekulieren über die eigene Inkompetenz. Die Explikation des Unbedingten der Ägide des Begriffs zu überlassen bedeutet in eins, es zu einem Ding zu stempeln, dessen Endlichkeit doch gerade transzendiert werden soll. Weil Schelling die Unbedingtheit des Unbedingten vor dem Prozeß der Verendlichkeit bewahren will, setzt er alles daran, dessen Struktur nicht nach Maßgabe diskursiver Formbestimmungen zu fassen, es nicht einem Prozeß zu unterwerfen, den es gerade initiieren und allererst auf den Weg bringen soll. Schelling hat den Maßstab, an welchem das Unbedingte zu messen ist, aufs plastischste erläutert: »Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort *Bedingen* nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. *Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das, was zum *Ding* gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum *Ding* gemacht ist, gar nicht zum *Ding* werden kann. Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, *etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.*«<sup>559</sup>

<sup>555</sup> Schelling SW I, S. 163

<sup>556</sup> Ebd., S. 164

<sup>557</sup> Kant, K.d.p.V., A 3, 4

<sup>558</sup> Schelling SW I, S. 312

<sup>559</sup> Schelling SW I, S. 166

Schellings Rede vom Unbedingten, welche schon seine Frühschriften gleichsam wie ein »roter Faden« durchzieht, ist von dem Gedanken eines radikalen Selbstanfangs her entworfen und von ihm gar nicht zu trennen. Philosophie als die »schlechterdings von vorn anfangende Wissenschaft«<sup>560</sup> zielt auf das Unbedingte, um von hier aus den Prozeß der Verwirklichung des Endlichen ins Werk zu setzen.<sup>561</sup> Seiner Struktur nach liegt das Unbedingte als Prius<sup>562</sup> diesem Prozeß in unvordenklicher Weise zugrunde, wobei es über alle Bedingungen und alle Begrifflichkeit hinausgeht, genauer diesen (im logischen, nicht im zeitlichen Sinne) vorhergeht. Was den Gang der Sache<sup>563</sup> betrifft, so bildet der mit dem Unbedingten gemachte Anfang zweifelsohne ein Erstes, insofern er der Rechtfertigung durch den Begriff nicht bedarf, vielmehr eine solche gerade ausschließt. In gewisser Weise ist der »wahre Anfang« aber auch später als der Begriff, denn nur a posteriori, im Versagen diskursiver Erklärungs Bemühungen bezeugt sich seine Uneinholbarkeit.<sup>564</sup> Seine Irreduzibilität und Unwiderruflichkeit wird verfehlt, sofern sie post actum festgestellt werden soll.

## 2.2 Der praktische Weg als »Vereinigungspunkt« beider Systemansätze

Der Kritizismus schlägt vor, die vakante Stelle mit dem durch kein Objekt bedingten, absoluten Ich zu besetzen. Dieser Vorschlag steht dem des Dogmatismus schroff entgegen, welcher diesen Platz für das von aller Subjektivität unabhängige »absolute(n) Seyn(s)«<sup>565</sup> – die spinozistische Substanz – reklamiert. Das kritizistische Verdikt, die Immanenz der Subjektivität letztlich nicht verlassen zu können, ohne sie zugleich vorauszusetzen, opponiert der dogmatischen Prämisse, allererst über den Ausschluß aller Subjektivität die Unbedingtheit der Einen Substanz<sup>566</sup> zu realisieren. Gleichwohl kommen bei-

<sup>560</sup> Schelling SW X, S. 4; vgl. ferner SW III, S. 330

<sup>561</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 27

<sup>562</sup> Vgl. M. Theunissen (1978), S. 204

<sup>563</sup> Vgl. ebd., S. 205f.

<sup>564</sup> Vgl. W. Wieland (1956), S. 34f.

<sup>565</sup> Schelling SW I, S. 328

<sup>566</sup> Schelling funktionalisiert in seiner Schrift »Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen«, welche in größter Nähe zu Fichte verfaßt ist, die ursprünglich ontologisch usurpierte Substanzdefinition *Spinozas* dazu, das »Unbedingte im menschlichen Wissen« fassen und stabilisieren zu können: »*Spinoza* war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Daseyn ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar sey.« (Ebd., S. 194)

de Systeme darin überein, daß das »Unbedingte im menschlichen Wissen«, mithin die Forderung nach absoluter Kausalität von Subjekt und Objekt, nur als praktische Option erfüllt werden kann, wobei »das Subjekt (...) entweder im Objekt, oder das Objekt (...) sich im Subjekt verlieren (muß)«<sup>567</sup>; jedenfalls – so Schelling – »Eins von beiden muß geschehen«.<sup>568</sup>

Ersteres ist der Weg des durch Spinoza repräsentierten Dogmatismus, welcher, indem er ein »absolutes Objekt« zum Prinzip erhebt, zugleich zur Selbstaufhebung alles Subjektiven im Lichte dieses substantiell gedachten absolutum auffordert: »Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität.«<sup>569</sup>

Letzteres hingegen kennzeichnet den Weg des Kritizismus, der in seinem Bestreben, alle Gegenständlichkeit auf subjektive Konstitutionsleistungen zu reduzieren, umgekehrt sich darin vollendet, jedwede Objektbestimmtheit in der absoluten Kausalität des Ich aufzulösen.

Ob – wie im Dogmatismus – das Objekt absolut gesetzt und damit das Subjekt aufgehoben wird oder aber – wie im Kritizismus – das Subjekt absolut gesetzt und damit das Objekt aufgehoben werden soll, die Aufhebungsbewegung<sup>570</sup> als solche terminiert in ein und demselben Resultat: Ermächtigt sich ein Moment zum Ganzen, beansprucht ein Relatum, die ganze Relation zu umfassen, so entfällt jedes Unterscheidungskriterium, somit die Relation von Subjekt und Objekt selbst.<sup>571</sup> Nicht in dem Ziel, wohl aber in der Weise, wie es zu erreichen ist, liegt die differentia specifica beider Systemansätze. Als »Resultat unserer ganzen Untersuchung« will Schelling festgehalten wissen: »Der Dogmatismus (...) kann so wenig als der Kriticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beide Systeme bleibt also nichts übrig als das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens seyn konnte, zum Gegenstand des *Handelns* zu machen, oder die *Handlung* zu fordern, durch welche das Absolute realisiert wird. In dieser nothwendigen Handlung vereinigen sich beide Systeme.«<sup>572</sup>

<sup>567</sup> Ebd., S. 298

<sup>568</sup> Ebd.

<sup>569</sup> Ebd., S. 316

<sup>570</sup> Schelling greift in dieser Unterscheidung zweier Abstraktionsmöglichkeiten die Kriterien auf, über die Fichte in der »Erste(n) Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797) den Dogmatismus vom Idealismus abhob: »In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz *an sich*, das heisst, abstrahirt von ihrem Verhältniss zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding *an sich*, das heisst, abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, – als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.« (Fichte SW I, S. 425f.)

<sup>571</sup> Vgl. Sandkaulen-Bock (1990), S. 59

<sup>572</sup> Schelling SW I, S. 333

Für die theoretische Philosophie ist es mithin schier aussichtslos, ein solches »etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.«<sup>573</sup> Zu ihrer strukturellen Beschaffenheit gehört es vielmehr, sich nicht unmittelbar, vielmehr nur mittels Objektivierung auf wirkliche und mögliche Erfahrungsgegenstände zu beziehen. Zudem setzt die theoretische Vernunft »das Daseyn einer Erfahrungswelt selbst schon voraus«<sup>574</sup> statt – so Schelling – umgekehrt deren Hervorgehen aus dem Absoluten zu erweisen. Doch um die Frage: »warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung?«<sup>575</sup> beantworten zu können, »muß ich selbst das Gebiet der Erfahrung verlassen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Wesen zu seyn.«<sup>576</sup>

Sich selbst als endliches Wesen aufheben zu wollen, aber nicht zu können – dieses Paradoxon treibt die Vernunft bei ihrem theoretischen Gebrauch in einen »unvermeidlichen Zirkel«<sup>577</sup>, mehr noch läßt sie selbst die Forderung erheben: die »Idee des Unbedingten«<sup>578</sup> »muß Realität erhalten, (...) nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.«<sup>579</sup> Schelling gibt von Anfang an deutlich zu verstehen, daß Dogmatismus und Kritizismus durchaus »dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur *praktisch*, d. h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kriticismus, die andere zum Dogmatismus.«<sup>580</sup>

## 2.3 Der Primat praktischer Vernunft im Kritizismus

### 2.3.1 Theoretische Philosophie als »Propädeutik« und »Prolepsis«, praktische Philosophie als deren »Fundament«

Der Kritizismus hat, gleichgültig ob nun Kantischer oder Fichtescher Version, den *praktischen* Weg zur Selbstbegründung als einzig möglichen vorgezeichnet und bewußt als einen solchen reflektiert. Die Forderung nach einer hinreichenden Begründung alles Seienden läßt sich allein als solche nach einem

<sup>573</sup> Ebd., S. 166

<sup>574</sup> Ebd., S. 310

<sup>575</sup> Ebd.

<sup>576</sup> Ebd., S. 311

<sup>577</sup> Ebd., S. 312

<sup>578</sup> Ebd., S. 299

<sup>579</sup> Ebd., S. 305

<sup>580</sup> Ebd., S. 307f.

spontan initiierten Selbstvollzug fassen. Der vielzitierte Primat praktischer Vernunft ist mithin keineswegs komplementär gegen das Theoretische ersonnen, so als ob es darum gehe, im Praktischen eine Sphäre unumschränkter Freiheit gegen die Notwendigkeit theoretischen Vernunftgebrauchs zu statuieren. Wenn Fichte akzentuiert, daß das »praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache«<sup>581</sup>, so läuft dies – ähnlich wie Kants Selbstdeutung der »Kritik der reinen Vernunft« als einer bloßen »Propädeutik zum System der reinen Vernunft«<sup>582</sup> – auf die Einschränkung hinaus, daß theoretisches Philosophieren »wohl eine Propädeutik der gesamten Philosophie sein kann und soll, nimmermehr aber *Fundament* derselben.«<sup>583</sup>

Dieses »Fundament«, d. i. die metaphysische Option philosophischer Selbstbegründung, ist einzig und allein in praxi zu realisieren, wobei ein Handlungsvollzug in die Hand nimmt, was zunächst die angestammte Sache theoretischen Philosophierens war: Erst wenn die Vernunft praktisch wird, erfüllt sich der Anspruch, den einzulösen die Metaphysik von jeher angestrebt hat, nämlich – nach Kants Definition ihres Endzwecks – »die Wissenschaft« zu sein, »von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen fortzuschreiten«.<sup>584</sup>

Die Grenze theoretischen Vernunftgebrauchs hat Kant<sup>585</sup>, nicht anders als Fichte<sup>586</sup> nach ihm, als Scheitern reflektiert – ein Scheitern, das bei dem Versuch, das Unbedingte als Abschluß des Regresses in der Reihe der Bedingungen des Wissens zu etablieren, manifest wird. Sowenig das Unbedingte als Resultat aus einem (fortschreitenden) Argumentationszusammenhang gewonnen werden kann, sowenig läßt es sich aus der Form des Wissens definieren. Daß eine noch so konsequent operierende Vernunft hier auf eine

<sup>581</sup> Fichte SW I, S. 126

<sup>582</sup> Kant, K.d.r.V., B 25

<sup>583</sup> Fichte, J. G.: Brief an Reinhold vom 28. April 1795. In: Fichte, J. G.: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Gesammelt und hrsg. von H. Schulz, 2 Bde., 2. verm. Aufl., Leipzig 1930, Brief Nr. 236, 1. Bd., S. 457f.

<sup>584</sup> Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Kant Werke VI, A 10

<sup>585</sup> Kant schreibt in der K.d.r.V. (B 823f.): »Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und gibt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disziplin selbst ausüben kann und muß, ohne eine andere Zensur über sich zu gestatten (...). Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disziplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten. Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverständnis zu Irrtümern Anlaß geben (...). Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des *praktischen* Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.«

<sup>586</sup> Vgl. Fichte, J. G.: Brief an Reinhold vom 28. April 1795. In: Fichte, J. G.: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Gesammelt und hg. von Hans Schulz, 2 Bde., 2. verm. Aufl., Leipzig 1930, Brief Nr. 236, 1. Bd., S. 457f.

für sie unüberwindliche Grenze stößt, tritt in aller Deutlichkeit gerade dann hervor, wenn sie in ihrem theoretischen Gebrauch als »Proberstein« und »Vorbereitung« (Kant)<sup>587</sup> mehr sein will als »Propädeutik« (Fichte)<sup>588</sup> oder »Prolepsis« (Schelling)<sup>589</sup>.

### 2.3.2 Der »Sprung« ins Praktische

Der »Sprung« ins Praktische<sup>590</sup> zeichnet den kritizistischen Systemansatz sui generis aus. Nicht ein vermittelnder Übergang, vielmehr das Gegenteil aller Stetigkeit, der *Sprung* – verstanden in seiner doppelten Bedeutung als *saltus* im Sinne eines abrupten Losreißen *von* und als *hiatus* im Sinne einer Einbruchstelle *in* der Kontinuität einer stetigen Abfolge – wird angesichts der Gefahr eines bodenlosen Skeptizismus unumgänglich.<sup>591</sup> Dessen Vollzug ist kein notwendiger Prozeß, sondern verdankt sich dem Entschluß<sup>592</sup>, die Vorhandenheit des status quo ante schlagartig auf eine Wirklichkeit hin zu durchbrechen, die sich theoretischem Philosophieren entzieht. »Hier geht die Grenze zwischen blossem Leben und zwischen Intelligenz (...). Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewusstseyn des Ich. – Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen *Sprung*.«<sup>593</sup>

Die einzig mögliche Chance, sich zur Vernunft zu erheben, liegt im Entschluß, sich auf eine Wirklichkeit hin zu übersteigen, die nicht ursprünglich gegeben ist, sondern durch »absolute Freiheit« erworben werden soll. Der Akt der Entscheidung kann eigentlich nicht gedacht, sondern stets aufs neue nur

<sup>587</sup> Kant, K.d.r.V., B 26

<sup>588</sup> Fichte, J. G.: Brief an Reinhold vom 28. April 1795. In: Fichte, J. G.: Briefwechsel. (Brief Nr. 236), 1. Bd., S. 457f.

<sup>589</sup> Schelling SW I, S. 311

<sup>590</sup> Kant schreibt in seiner Schrift »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?«: »Die Transzendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Übertritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sei, indessen, daß er doch auch nicht ein kontinuierlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit, an der Grenze beider Gebiete notwendig macht.« (Kant Werke VI, A 43)

<sup>591</sup> Vgl. G. Scholtz (1967), S. 206ff.

<sup>592</sup> So hebt auch Kant darauf ab, der Kritik »des Vernunftvermögens überhaupt« liege eine Entscheidung zugrunde, nämlich »die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben«. (Kant, K.d.r.V., A XII)

<sup>593</sup> Fichte SW I, S. 298

vollzogen werden. In ihm schafft das Ich eine unaufgebbare Distanz gegenüber aller Endlichkeit, zugleich scheint in diesem Vollzug aber auch das Gesamt der dem Menschen zukommenden Seinsmöglichkeiten auf. Die in dieser Loslösung sich herstellende Distanz von sich als endlichem Ich kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden, beschreibt sie doch die Erfahrung, welche für den Kritizismus die Einheit des Menschen als eines denkenden und handelnden Wesens konstituiert.

### 2.3.3 Jacobis »salto mortale« in die Offenbarung als Gegenentwurf zur (kritizistischen) Konzeption des »Sprungs«

Es wäre fatal, wollte man außer acht lassen, daß die (kritizistische) Konzeption des »Sprungs« auf eine Stabilisierung der rationalen Begründungsbemühungen der Vernunft hin angelegt ist. Zwar ist ihr Einsatz maßgeblich über den Gedanken einer radikalen Transzendierung all dessen vermittelt, was im Horizont diskursiv begrifflicher Vernunft erreicht werden kann. Doch gehen ihre vernunftkritischen Intentionen nur bis zu einem bestimmten Punkt.<sup>594</sup> So ist die kritizistische Konzeption denkbar weit von der Radikalität des »salto mortale«<sup>595</sup> entfernt, zu dem Jacobi in seiner »Unphilosophie«<sup>596</sup> den um seine alten Beine bangenden Lessing auffordert. Für Jacobi ist das Unbedingte nur über die *restlose Preisgabe* der Vernunft – im Glauben – erfahrbare. Jacobi akzeptiert kein Drittes<sup>597</sup> zwischen dem Glauben an einen (deistischen) Gott auf der einen Seite und dem »bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität«<sup>598</sup>, dem »Nichts«, das sich dem Menschen auftut, »so bald er sich *in sich allein* begründen will«<sup>599</sup>, auf der anderen Seite. Er macht kein Geheimnis aus seiner Absicht, die an epistemischer Selbstbegründung orientierten Vernunftansprüche durch den Saltus in die Offenbarung hinter sich zu lassen und zu verabschieden.<sup>600</sup>

<sup>594</sup> Vgl. G. Scholtz (1967), S. 218ff.

<sup>595</sup> Jacobi (1785), S. 32

<sup>596</sup> Jacobi Werke 3, S. 9

<sup>597</sup> »Eine solche Wahl aber hat der Mensch; diese Einzige: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott: das heißt: er macht zu Gott ein Gespenst; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, daß nicht der Mensch und alles was ihn umgiebt blos Gespenst sey. Ich wiederhole: Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein drittes.« (Ebd., S. 49)

<sup>598</sup> Jacobi Werke 2, S. 44

<sup>599</sup> Jacobi Werke 3, S. 49

<sup>600</sup> G. Scholtz hat die unterschiedliche Stoßrichtung, mit der der Kritizist Fichte und der Glaubensphilosoph Jacobi auf den »Sprung« zugehen, klar herausgestellt: »Der Sprung ist also für Fichte zwar zunächst ebenfalls der Bruch mit dem fortlaufend schließenden und empirischen Erkennen, aber nicht zur Verabschiedung von Philosophie und Wissenschaft (vgl. Jacobi), sondern zur Begründung eines

Die Differenz zum Kritizismus tritt hier augenfällig hervor. Denn dieser beansprucht ein solches Drittes in konstitutiver Weise. Für ihn bezeugt sich die Wirklichkeit des Unbedingten, welches theoretisch zwar angestrebt, aber nicht erreicht werde, gerade im Vollzug voraussetzungsloser Selbstanfänglichkeit, im »Sprung« auf eine Zukünftigkeit hin, die in keiner Weise aus der gegebenen Wirklichkeit verständlich gemacht werden könne. Die Unmöglichkeit theoretischer Selbstbegründung behält im Kritizismus nicht das letzte Wort, sondern wird – anders als in der Glaubensphilosophie Jacobis, »dem dieser (...) Bankrott der Vernunft eben recht ist«<sup>601</sup> – auf einen Akt hin überschritten, welcher als solcher die Einheit der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch allererst sichern soll.

### 2.4 Die »relative« Überlegenheit des *Dogmatismus*

Dem jungen Schelling gehen die an praktischer Grundlegung ausgerichteten Bemühungen des Kritizismus jedoch nicht weit genug. »Kein Satz kann seiner Natur nach *grundloser* seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet.«<sup>602</sup> Die hohe Meinung, mit der gerade Schelling in seinen Schriften anno 1795 der Philosophie Spinozas begegnet<sup>603</sup>, beruht in entscheidendem Maße auf der Radikalität, mit der diese die Grundlosigkeit des Wissens auszuleuchten und praktische Konsequenzen aus diesem Eingeständnis zu ziehen sucht. Sie fasziniert ihn vor allem darin, nicht nur zur Selbstbecheidung theoretischer Kompetenz zu mahnen und sich darauf zu beschränken, in ein Postulat zu verwandeln, was theoretisch ausgewiesen werden soll, aber nun einmal nicht ausgewiesen werden kann. Die Attraktivität, die Spinoza auf Schelling ausübt, ist nicht zuletzt auch in dem Versuch der spinozaischen Philosophie hinterlegt, den Vermittlungszusammenhang des Denkens in radikaler Weise zu transzendieren, ja ihm zu entkommen, ohne diesen Zusammenhang zugleich reproduzieren und sich ihm stets aufs neue wieder ausliefern zu müssen.

spekulativen Standpunktes, von dem aus sich das endliche Wissen als ableitbar und zugehörig erweist. Die spontane Selbsterfassung des Ichs schafft im Sprung die Voraussetzung und das eine gültige Prinzip, welche die Einheit der Wissenschaftslehre gewährleisten.« Vgl. G. Scholtz (1967), S. 220f.

<sup>601</sup> So die plastische Formel, mit der Schelling in der achten Vorlesung zur »Philosophie der Offenbarung« die Quintessenz der Glaubensphilosophie Jacobis pointiert. Vgl. Schelling SW XIII, S. 154

<sup>602</sup> Schelling SW I, S. 308

<sup>603</sup> Die wohl prominenteste Stelle findet sich im Brief an Hegel vom 6. Januar 1795, in dem Schelling schreibt: »Nun arbeite ich an einer Ethik à la Spinoza – sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt.« (Plitt (1869/1870); Bd 1, S. 74)

Vgl. die Auflistung weiterer Stellen bei A. Pieper (1977), S. 545ff.; vgl. M. Wegenast (1990), S. 65ff.

Der Dogmatismus hat seinem Gegenspieler vor allem voraus, sich vorbehaltlos auf einen »Ort« hin zu öffnen, der der Herrschaft dimensionierter Zeiterfahrung nicht unterworfen ist, sondern der als das schlechthin Inkommensurable und Unverfügbare sich ihr zu entziehen vermag. Die in dieser Erfahrung vollzogene Distanznahme von sich als endlichem, dem Wandel der Zeit ausgeliefertem Wesen, welche sich in der spinozaischen Version der intellektuellen Anschauung gleichsam in Reinform ausspricht<sup>604</sup>, hat – in der Nachfolge der neuplatonischen Idee der *paradoché*<sup>605</sup> – Schellings eigenen Entwurf der intellektuellen Anschauung entscheidend mit auf den Weg gebracht.

#### 2.4.1 Die »praktische« Überbietung des Kritizismus durch die »Unphilosophie« Jacobis

Indem der Dogmatismus den Abbruch jedweder Kontinuität anweist, sei sie nun logischer oder zeitlicher Art, um derart zum Absoluten sich zu erheben, widersetzt er sich von Grund auf dem Versuch, die ontologische Frage nach dem Absoluten einem stetigen begrifflichen Fortschreiten zu überlassen. Er geht nicht linear vor, auch nicht in der Weise, daß er ab und an unter dem Vorzeichen praktischen Philosophierens eine Zäsur innerhalb der Kontinuität der Wissensvollzüge markiert, um dann wie zuvor fortfahren zu können. Über eine solche, dem Kritizismus eigentümliche Limitation und Begründung von Geltungsansprüchen geht der Dogmatismus einen entscheidenden Schritt hinaus, indem er die an epistemischer Selbstbegründung orientierten Intentionen nicht einfachhin ins Praktische verlängert, sondern die immanente Logik dieser Intentionen in einer Art (ekstatischer) Selbstnegation durchbricht. Praktisches Handeln depraviert bei ihm nicht zu einem bloßen »Erfüllungsgehilfen« theoretischer Optionen, zu einem »Lückenbüßer«<sup>606</sup>, wie Jacobi polemisiert. Keineswegs zielt er darauf, über die Hintertür (praktischer) Selbsterfahrungen sich eine Möglichkeit zu erschleichen, den Begründungsanspruch theoretischen Vernunftgebrauchs dennoch – seinem Scheitern zum

Trotz – zu stabilisieren. Ein solcher Verdacht kommt beim Dogmatismus gar nicht erst auf; denn unter Preisgabe all dessen, wodurch Ichheit ausgezeichnet ist, erstrebt er geradezu die Teilhabe an der Wahrheit der Einen Substanz. Er schreckt vor der zunächst absurd anmutenden Konsequenz, über die restlose Selbstaufgabe der Vernunft diese allererst zu vollenden, nicht nur nicht zurück, sondern erhebt den Akt einer solchen Selbstvernichtung sogar zur *conditio* ihrer Verwirklichung und Grundlegung.

Die wahre, wenn auch durch ihre Radikalität gegen ihn selbst ausschlagende Überlegenheit des Dogmatismus liegt darin, daß er sich keineswegs bei geltungstheoretischen Grenzbetrachtungen des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs beruhigt und dabei stehenbleibt, die Option auf Selbstbegründung als »Gegenstand einer unendlichen Aufgabe«<sup>607</sup> zu begreifen. Vielmehr schickt sich der Dogmatismus an, diese Aufgabe *hic et nunc* zu lösen und in die Tat umzusetzen.

Statt wie Fichte die Realisierung dieser Aufgabe einem nicht enden können streben zu überantworten und ihre prinzipielle Unerfüllbarkeit darzutun, geht der Dogmatismus unmittelbar auf den Moment ihrer Erfüllung und Vollendung zu. So intendiert er kein rastloses, sich ständig erneuerndes Streben, auch nicht die Anzeige auf ein übersinnliches Substrat – ein Substrat, dem es von vornherein eingeschrieben ist, nur im Eingeständnis seiner kategorialen Nichtausweisbarkeit ausgewiesen werden zu können.

An die Stelle grenzbegrifflicher Spekulationen über die Reichweite menschlichen Wissens setzt er destinativ dessen praktische Überschreitung. Zwar unterliegt der Kritizismus, indem er diese Aufgabe »auf die lange Bank eines unendlichen Progressus«<sup>608</sup> schiebt, nicht dem (dogmatischen) Irrtum<sup>609</sup>, in einer Art Selbstentäußerung objektivieren zu wollen, was nicht zu objektivieren ist. Dennoch ist der Dogmatismus seinem Konkurrenten insofern voraus, als er von dem, der ihn praktisch realisieren soll, einen aktiven Selbstüberstieg, ein Sich-selbst-Transzendieren fordert, was voraussetzt, daß ihm »der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu seyn, in

<sup>604</sup> Schelling bezieht sich mit dem Begriff der »intellektuellen Anschauung« ausdrücklich auf die von Spinoza als höchste Form der Erkenntnis ausgewiesene »scientia intuitiva« zurück, welche zugleich die einzige Weise der Vergegenwärtigung des Absoluten darstellt und insofern der Idee des »amor Dei intellectualis« in der »Ethik« korrespondiert. (Vgl. Spinoza Ethik V, S. 32ff.) Schelling schreibt: »Ihm [Spinoza, L. H.] ist intellektuale Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntnis, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes. Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen.« (SW I, S. 317)

Vgl. J. Neubauer (1972), S. 296; vgl. M. Wegenast (1990), S. 110f.

<sup>605</sup> Plotin, Enneade VI, 7 35; vgl. hierzu W. Beierwaltes (1985), S. 141ff.

<sup>606</sup> Jacobi Werke 3, S. 42

<sup>607</sup> Schelling SW I, S. 331

<sup>608</sup> Schelling sieht hierin jedoch vor allem die *crux* der im »Streben« sich manifestierenden Konzeption einer ständigen Überschreitung alles Faktischen bei Fichte: »Auf solche Weise wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geschlichtet werden sollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschoben.« (Schelling SW IV, S. 358)

<sup>609</sup> Schelling klagt mit kritischem Blick auf Spinoza vor allem den Handlungscharakter des »Seyns« ein, welches dieser – so die Kritik – zu einem positivum hypostasiert habe: »Was ist nun aber der Transscendentalphilosophie das *Seyn selbst*, von dem alles einzelne Seyn nur eine besondere Form ist? Wenn nach Principien derselben alles, was ist, Konstruktion des Geistes ist, so ist das *Seyn selbst* nichts anderes als das *Construiren selbst*, oder da Konstruktion überhaupt nur als Thätigkeit vorstellbar ist, nichts anderes als die *höchste konstruierende Thätigkeit*, die, obgleich selbst nie Objekt, doch Princip alles Objektiven ist.« (Schelling SW III, S. 12)

dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.«<sup>610</sup>

#### 2.4.2 Die in der (dogmatischen) Forderung nach »Selbstvernichtung« hinterlegte Vernunftkritik

In gewisser Weise legt der Dogmatismus die Wurzel des (kritizistischen) Übels frei, denn er beläßt das Denken nicht unangetastet, sondern schert aus der Immanenz seines Formzusammenhangs schlagartig aus. Er widersetzt sich von Grund auf der – in seinen Augen – hybriden Annahme, die Vernunft sei in unhintergebar Weise immer schon und auch immer wieder am Werk, sie habe es ausschließlich mit Strukturen zu tun, die sich ihrer Formierung verdanken. Die Dynamik einer im Bannkreis der eigenen Immanenz verbleibenden Suche nach unhintergebaren Erkenntnisbedingungen wird damit vom Dogmatismus nicht nur angehalten und stillgestellt, sondern ab initio im Blick auf ein schlechterdings »Unbedingbares« transzendiert. Die wirkliche Radikalität der dogmatischen Forderung, das Erkennen selbst in Form praktisch zu vollziehender Distanznahme zu hintergehen, erschließt sich erst, wenn man diese Forderung nicht vorschnell mit dem (kritizistischen) Diktum des Primats praktischer Vernunft gleichsetzt. Die Maxime »Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität«<sup>611</sup> mutet zunächst absurd an. Doch sieht man von dem ihr inhärierenden Selbstwiderspruch<sup>612</sup> ein-

<sup>610</sup> Schelling, SW I, S. 339

<sup>611</sup> Ebd., S. 316

<sup>612</sup> Das Skandalon des Dogmatismus, das als absolutum Intendiertes dem Selbstwiderspruch eines »absoluten(n) Objekt(s)« preiszugeben und die Immanenz der Dinge in Gott über ihre Nichtigsetzung zu etablieren, hat Schelling wiederholt als Selbstwiderspruch gebrandmarkt. Denn unter Preisgabe dessen, wodurch das Ich ausgezeichnet ist, soll es sich seines ermöglichenden Grundes in Gott versichern. Kritisch an die Adresse Spinozas gewendet, spielt er stets das Standardargument des Kritizismus aus, demzufolge die Selbstaufhebung des Ich keine totale sein kann, insofern »wir unsers eigenen Ichs nie los werden können.« (Ebd., S. 320) Und ferner: »Indem er [Spinoza, L. H.] sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaut, schaute er doch noch *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als existierend zu denken.« (Ebd., S. 319f.)

Schelling argumentiert in ähnlicher Weise bereits in seiner frühen Schrift »Vom Ich (...)« (1795), in welcher er als Interpretament der spinozistischen Substanz das Paradoxon des »unbedingte(n) Ding(s)«, d. h. ein Ding, das kein Ding ist« (Ebd., S. 171), aufstellt. Für Schelling manifestiert sich der Selbstwiderspruch des Dogmatismus in dem »Ungedanken« eines sich Realität gebenden Dings, eines Dings, das sich als solches zugleich aufhebt. Denn ein Ding ist dadurch definiert, daß »ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es notwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt ist, d. h. ein Subjekt.« (Ebd., S. 165)

Schelling lenkt mit dem Paradoxon eines »unbedingte(n) Ding(s)« den Blick auf eine sich selbst aufhebende Struktur, die in dem, was sie realisiert, sich zugleich dementiert und so auf ihre eigene Selbstauflösung zutreibt: »Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Objekt *kein* Objekt, d. h. jene Annahme, hebt sich von selbst auf.« (Ebd., S. 169)

mal ab, so ist klar, daß sie mehr als eine (praktische) Verlegenheitslösung sein will, die einspringt, weil die Vernunft der Option auf Selbstbegründung theoretisch nicht Herr werden kann.

### 3 Die (dogmatische) Forderung nach »Selbstvernichtung« endlicher Subjektivität

#### 3.1 Der ontologische Primat des Absoluten im Endlichen

Welche Rolle mißt Schelling der dogmatischen Forderung nach »Selbstvernichtung« endlicher Subjektivität wirklich bei?

Die Prämisse, »endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der *Wirklichkeit* darstelle«<sup>613</sup>, spricht letztlich für sich. Sie schreibt die Negativität des Endlichen um der Verwirklichung des Unbedingten willen fest, wobei die Existenz des Endlichen nur als aufzuhebende anerkannt wird. Die Wirklichkeit einer Welt, die in einem solchen Monismus zu einem derivierten Modus des Absoluten herabgesetzt wird, hat keinen Bestand in sich, sie ist vielmehr durch das Absolute ebenso gesetzt wie der Tendenz nach immer schon aufgehoben.

Der ontologische Primat des Absoluten bezeugt seine Präsenz *im* Endlichen im Modus der Selbstverkehrung<sup>614</sup>: Endliche Subjektivität definiert es mithin, in der Weise sich negativ gegen sich zu verhalten, daß sie tendenziell an ihrer eigenen Selbstaufhebung arbeitet, ja eine solche bewußt anstrebt. »Ich muß aufhören endliches Wesen zu seyn«<sup>615</sup> – dieses Postulat übt Statthalterfunktion aus, stellt es doch den ontologischen Primat des Absoluten *im* Endlichen überhaupt erst her. Es bringt vor allem ans Licht, daß die Aufhebung des Endlichen nicht als »externe Aktion des Absoluten gegen das Endliche«<sup>616</sup> begriffen werden kann, vielmehr es endlicher Subjektivität sozusagen »intermediär« und »stellvertretend«<sup>617</sup> obliegt, die eigene »annihilatio« zu betreiben.

Schon in der Schrift »Vom Ich (...)« (1795) heißt es: »Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der *Welt* ist ihre *Zernichtung*, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs).«<sup>618</sup> Ein solcher »Endzweck« macht freilich die Frage nach dem Subjekt unausweichlich, kraft dessen der Vollzug einer

<sup>613</sup> Ebd., S. 239

<sup>614</sup> Vgl. Henrich (1982), S. 159

<sup>615</sup> Schelling SW I, S. 311

<sup>616</sup> Henrich (1982), S. 156

<sup>617</sup> Ebd.

<sup>618</sup> Schelling SW I, S. 200f.



derartigen Zernichtung überhaupt erfolgen kann. Und Schellings Antwort hierauf: Die »hintergründige«, treibende Kraft dieses Vollzuges ist offenkundig das Absolute selbst, das sich in der Selbstaufhebung des Endlichen modo negativo Geltung verschafft.<sup>619</sup> Die darin zutage tretende negativistische Haltung kann man so umschreiben: Die Welt sollte im Grunde gar nicht sein, da sie aber ist, kann sie nur als vom Absoluten her ermöglicht und von ihm einbehalten interpretiert werden. Die crux einer solchen Konzeption liegt auf der Hand: Sie läßt menschlicher Freiheit keinen Raum, denn in einer Wirklichkeit, die nur existiert, damit das Absolute ist, bleibt das Absolute der Akteur, der – durch die epistemische Verfassung und Leistung endlicher Subjektivität gleichsam hindurchgreifend – diese zu einem bloßen Modus seiner selbst herabstuft. Schellings wohl prägnanteste Formel für einen solchen, unversehens in Fatalismus ausschlagenden Monismus findet sich an prominenter Stelle in der »Freiheitsschrift«: »Absolute Causalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig.«<sup>620</sup>

### 3.2 Das »Absolute an sich« und das »Absolute in mir selbst«

Es wäre absurd, wollte man den von Schelling selbst kritisch herausgestellten Dependenzzusammenhang von Monismus und Fatalismus gegen ihn ausspielen, indem man seinem Ansatz ankreidete, durch die Hintertür einen Fatalismus zu etablieren. Dieser Vorwurf liefe in seinem Kern darauf hinaus: Schelling bleibe weit hinter dem zurück, ja verscherze, was er gleichzeitig zum Programm seiner Philosophie erhebe, »die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe.«<sup>621</sup> Doch einem solchen Verdacht widerstreitet schon die Emphase, mit der Schelling zeitlebens den Begriff des Absoluten beinahe beschwörend an die Bestimmung absoluter Freiheit<sup>622</sup> bindet – einer Freiheit, die »nicht Gegenstand, sondern Terminus *a quo* unseres Denkens ist.«<sup>623</sup> Diese kommt dem Absoluten keineswegs nur als eine Eigenschaft oder ein (bloßes) Attribut zu, sondern Schelling organisiert vielmehr von ihr her dessen Gesamtentwurf.

Nicht das »Absolute an sich« – so lautet Schellings unzweideutiger Bescheid – ist das wahre Problem. Bereits in den »Philosophische(n) Briefe(n)«

schreibt er: »Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun – kurz, *hier* ist alles begreiflich.«<sup>624</sup> Ein solchermaßen als absolute Identität gefaßtes absolutum – bar jeder Dynamik und Entwicklungsfähigkeit – ist ein »*matter Gedanke*«<sup>625</sup>, der zur Lösung der Frage nach dem »Daseyn der Erfahrungswelt«, somit zu dem Problem: »warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung?« rein gar nichts beiträgt.<sup>626</sup>

Die Frage nach dem Grund der Erfahrungswelt verweist den Menschen auf sich selbst, sein praktisches Initiativvermögen zurück. »Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisiren*«<sup>627</sup>, deshalb bleibt nach Schelling nur der umgekehrte, praktische Weg, »vom Endlichen zum Unendlichen über(zu)gehen«<sup>628</sup>; mithin »das Absolute *in mir selbst* zu realisiren.«<sup>629</sup> Doch zum Charakter dieser praktischen Realisierung gehört nach Schelling: Sie kann einzig und allein unter der Bedingung ihrer Partizipation am Absoluten, »der absoluten Freiheit unsers Wesens, kraft welcher das *Ich* in uns kein *Ding*, keine *Sache* seyn kann, die einer objektiven Bestimmung fähig ist«<sup>630</sup>, ins Werk gesetzt werden.

<sup>624</sup> Schelling SW I, S. 308

<sup>625</sup> Ebd., S. 353

<sup>626</sup> Vgl. ebd., S. 310

<sup>627</sup> Ebd., S. 314

<sup>628</sup> Ebd., S. 367f.

Wegen des Scheiterns aller Versuche, das Entstehen endlicher Wirklichkeit aus der Transzendenz des Absoluten zu deduzieren, geht Schelling auf den spinozaischen Immanenzgedanken des »*a nihilo nihil fit*« zu, jenen Gedanke, den er im direkten Anschluß an Jacobi (Jacobi (1785), S. 14f.) für den »Geist des Spinozismus« (Schelling SW I, S. 313) erklärt. Spinoza »*verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen*« – überhaupt alle *causas transitorias*, und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengekommen nur eins und dasselbe wäre. – Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem *aller* Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist.« (Ebd.)

Das »Räthsel der Welt, die Frage: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegenseetzen könne« (ebd., S. 353), fordert den Ausgang vom Unbedingten, doch dieses Unbedingte kann einzig und allein unter der Voraussetzung »der absoluten Freiheit unsers Wesens« (ebd., S. 320) ins Werk gesetzt werden. »Vom Unendlichen zum Endlichen – kein *Uebergang*! Dieß war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerältesten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

Erst in spätern Zeitaltern versuchten geistlose Systeme, Mittelglieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwischen beiden kein *Vor* und kein *Nach* geben; dieß findet nur zwischen *endlichen* Dingen statt. Das Daseyn endlicher Dinge (...) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären.« (Ebd., S. 367f.)

<sup>629</sup> Ebd., S. 335

<sup>630</sup> Ebd., S. 320

<sup>619</sup> Vgl. Henrich (1982), S. 156ff.

<sup>620</sup> Schelling SW VII, S. 339

<sup>621</sup> Schelling SW I, S. 157

<sup>622</sup> Vgl. hierzu B. Loer (1974), S. 145ff.

<sup>623</sup> Schelling, Initia, S. 92f.

### 3.3 Schellings Kritik an Fichtes praktischer Grundlegung menschlicher Freiheit: Die Freiheit des »absoluten Ich« als Ermöglichungsgrund der Freiheit des »empirischen Ich«

Menschliche Freiheit vom Absoluten her ermöglicht und in ihm gegründet zu denken – mit diesem Fichte überbietenden Schritt inauguriert Schelling eine Freiheitsstruktur, über die der Mensch nicht verfügen kann, die ihm nicht zur Disposition steht, sondern in unvordenklicher Weise vorhergeht. Zur Freiheit kann sich der Mensch nicht noch einmal aus Freiheit entscheiden, denn eine solche Entscheidung setzt sich stets schon voraus, wäre folglich zirkulär.<sup>631</sup> Obgleich sich die absolute »Freiheit des absoluten Ichs«<sup>632</sup> gar nicht anders denn in und als Handlungsvollzug empirischer Subjekte zu realisieren vermag, hält Schelling nachdrücklich und von vornherein an der letztlich nicht aufheb-  
baren Differenz fest, die absolute und empirische Freiheit voneinander trennt.

Der subjektivitätstheoretische Horizont, den Fichte für die praktische Grundlegung menschlicher Freiheit aufspannt, wird von Schelling auf die Dimension einer Freiheit überschritten, zu der der Mensch kraft eigenen Willens sich nicht ermächtigen kann. Anders als im Kritizismus setzt Schelling diese gerade nicht unter der Hand mit endlicher Freiheit gleich. »Das *empirische* Ich existiert nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein *Ich* hervorbringen. Daß das empirische Ich *empirisch* ist, muß es den Objekten, daß es überhaupt *Ich* ist, nur einer höhern Causalität verdanken.«<sup>633</sup> Der ontologische Grund der Möglichkeit, sich als empirisches Ich negieren, sich transzendieren zu *können*, liegt in jener »höhern Causalität«, mithin darin, daß die »Freiheit des empirischen Ichs (...) in der absoluten Causalität des absoluten Ichs befaßt ist.«<sup>634</sup>

Das empirische Ich operiert indes mit »geliehener Kraft«, gleichsam »geborgtermaßen«, jedenfalls aufgrund einer Potentialität, die es nicht sich entnimmt, ja die es von sich als empirischem Wesen her gar nicht aufzubringen vermag: »Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisieren, denn das *empirische* Ich, als solches, existiert nicht durch sich selbst, durch eigne freie Causalität.«<sup>635</sup> Seine Freiheit, »die nur *in Bezug* auf Objekte, obgleich nicht *durch* sie, wirklich ist«<sup>636</sup>, ist nicht identisch mit der »absoluten Freiheit des absoluten Ichs (...), denn diese realisiert sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Causalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als

Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d. h. durch *absolute* Causalität gesetzt ist.«<sup>637</sup>

Gerade weil es Schelling mit dem Programm der Philosophie ernst ist, »die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe«<sup>638</sup>, setzt er letztere nicht einfachhin mit dem Vermögen reiner Spontaneität gleich. Freilich bleibt die Verwirklichung dieser Freiheit an die Aktivität reiner Selbsttätigkeit gebunden, doch jene ist ihrerseits von einer Art ontologischer Präformationsstruktur einbehalten, welche es nach Schelling allererst möglich macht, »das Absolute *in mir selbst* zu realisieren«.<sup>639</sup>

### 3.4 Die »freie Nachahmung« des absolut freien Aktes »mitten« in der Zeit

Schelling geht von der Annahme aus, die Handlungsweise des Absoluten könne durch empirische Subjekte wiederholt und nachgeahmt werden. Schon in seinen frühesten Schriften<sup>640</sup> tritt diese Annahme – gleichsam an der »Nahtstelle von Ewigkeit und Zeit«<sup>641</sup> – ins Mittel. Sie schlägt bereits hier die Brücke zwischen der »absoluten Freiheit des absoluten Ichs«, welche sich »schlecht-hin selbst« realisiert, und der »Freiheit des empirischen Ichs«, die sich »unmöglich selbst realisieren« kann.<sup>642</sup>

»Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung *frei* zu wiederholen.«<sup>643</sup> Die dem Menschen zugesprochene Fähigkeit der »freien Wiederholung« läßt einen »mitten in die Zeitreihe fallende(n) Akt (...) mit jenem außer aller Zeit fallenden« Akt<sup>644</sup> überhaupt erst übereinstimmen. Der »Nachahmende« erinnere sich – so im »System (...)« – *in der Zeit* an einen »ursprünglichen und *absolut* freien« Akt<sup>645</sup>, jedoch so, daß er selbst sich auf ein Geschehen hin überschreite, genauerhin auf einen »außer aller Zeit« fallenden Akt, »durch welchen alle Zeit erst konstituiert wird«<sup>646</sup>.

Eine solche Transzendierung ist in genuiner Weise mit dem Geschehen radikalen Selbstanfangens verknüpft. Doch dieser Anfang ist nicht schlechthin

<sup>631</sup> Philosophiegeschichtlich weist die existenzphilosophische Bestimmung, daß »ich zu meiner Freiheit verurteilt bin« – so W. Schulz – »auf Schellings Erkenntnis zurück, daß das Wissen sich zu sich als Wissen nicht selbst wissend einsetzen kann.« (Vgl. Schulz (1975), S. 314)

<sup>632</sup> Schelling SW I, S. 234

<sup>633</sup> Ebd., S. 236

<sup>634</sup> Ebd., S. 237

<sup>635</sup> Ebd., S. 234f.

<sup>636</sup> Ebd., S. 235

<sup>637</sup> Ebd., S. 234

<sup>638</sup> Ebd., S. 157

<sup>639</sup> Ebd., S. 335

<sup>640</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 160f.

<sup>641</sup> J. Habermas (1954), S. 379

<sup>642</sup> Schelling SW I, S. 234f.

<sup>643</sup> Ebd., S. 392

<sup>644</sup> Schelling SW III, S. 396

<sup>645</sup> Ebd.

<sup>646</sup> Ebd.

voraussetzungslos. Denn Schelling trägt von Beginn an eine Spannung in seine Struktur ein, die fragen läßt, inwiefern dieser als »freier« zugleich »nachahmend« sein könne. Der Nachahmung kann als »freier« keine mimetische Beziehung von der Art inhärieren, wie sie zwischen eidetisch Vorgegebenem und dessen Abbild herrscht; die »freie Nachahmung«<sup>647</sup> wiederholt nicht einfach, denn ein solcher Akt bliebe unfrei. Sie vollzieht sich zwar als Mimesis eines »außer aller Zeit fallenden« Akts, »durch welchen alle Zeit erst konstituiert wird«<sup>648</sup>, wobei aber dessen (Nach-)Vollzug unter den Bedingungen der Zeit überhaupt erst den ontologischen Grund hervortreten läßt, vermöge dessen der Mensch sich von sich als zeitlich-endlichem Wesen distanzieren, sich »zernichten«<sup>649</sup> kann. Die dem Menschen in ausgezeichneten Momenten zuteil werdende Freiheit von sich als zeitlich bestimmten Ich verdankt sich nach Schelling somit nicht *allein* der Autonomie praktischer Subjektivität.

Die Rede von der *Nachahmung* richtet sich gegen alle überzogenen Begründungsansprüche, mit denen der Kritizismus das Vermögen reiner Spontanität befrachtet. Im Maße seiner substantiellen Unterbestimmtheit avancierte dieses Vermögen bei Fichte zu dem Prinzip reiner Selbstschöpfung.<sup>650</sup> Doch der junge Schelling widersetzt sich von Beginn an einer solchen Überforderung menschlicher Freiheit, die ihre dezisionistische Grundlegung allzu offen zu erkennen gibt. Gerade weil er die Emphase teilt, mit der Fichte »zuerst die Freiheit in ihr Recht gesetzt«<sup>651</sup> hat, besteht Schelling darauf, die menschliche Freiheit im Absoluten als Bedingung ihrer Möglichkeit zu fundieren. Die *Teil-habe* an jener »absoluten Causalität des absoluten Ichs«, von der die »Freiheit des empirischen Ichs befaßt«<sup>652</sup> sei, hat der junge Schelling<sup>653</sup> zugleich als Vorhaben einer »Ethik à la Spinoza« begriffen. In seinem Brief vom 6. Januar 1795 – dem Erscheinungsjahr der »Philosophische(n) Briefe« – erklärt er Hegel gegenüber: »Nun arbeit' ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt.«<sup>654</sup>

<sup>647</sup> Ebd., S. 397

<sup>648</sup> Ebd., S. 396

<sup>649</sup> Schelling SW I, S. 200

<sup>650</sup> Im Blick auf die Tathandlung schreibt Fichte: »Das Ich geht hier absolut zu werke, – es ist ein durch sich selbst begründeter Akt der Freiheit, es ist ein absolutes Anfangen, ein Herausgehen eines neuen Aktes, ein Schaffen aus nichts. Man kann daher diese Thätigkeit eine reale Thätigkeit nennen, weil sie ein Hervorbringer, ein Schaffen durch sich selbst ist.« (Fichte GA IV, S. 2; 44)

<sup>651</sup> Vgl. Schelling. Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 182

<sup>652</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 237

<sup>653</sup> »Für manchen, der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als identisch dachte.« (Ebd., S. 331 (Anm.))

<sup>654</sup> Brief Schelling an Hegel, 6. Jan. 1795. In: Schelling. Briefe und Dokumente, Bd. 2, S. 59f.

## 4 Die kritizistische Invektive gegen den Dogmatismus

### 4.1 Schellings Kritik vereinigungsphilosophischer Positionen der Selbsttranszendenz

Schelling hat aus seinen Sympathien für Spinoza nie einen Hehl gemacht, doch auch keinen Zweifel daran gelassen, auf dem von Kant und Fichte vorbereiteten Boden das dogmatische Erbe anzutreten. Der Rekurs auf Spinoza präsentiert sich entscheidend als Überbietung der Kantischen Vernunftkritik. Schelling hebt zunächst auf das Argument ab, welches der Kritizismus stets ins Feld führt, wenn es darum geht, Hypostasierungen, zumal bei seinem Konkurrenten, aufzudecken. Gegen die spinozistische, insbesondere auch aus der Mystik bekannte Forderung individueller Selbstaufgabe im Lichte des All-Einen, der *annihilatio*<sup>655</sup>, spielt er die vor allem von Fichte weitlich traktierte Figur aus, daß »ich mich nicht auf meine eigenen Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.«<sup>656</sup> Keine noch so konsequent betriebene Abstraktion oder eindringlich beschworene Intuition ändere – so Schelling – etwas an der Unhintergebarkeit des Ich, mithin daran, daß »wir unsers eigenen Ichs nie loswerden können«<sup>657</sup>. Unter Hinweis, sich nicht aufheben zu können, ohne sich zugleich vorauszusetzen, bringt er alle vereinigungsphilosophischen Positionen ins Wanken, die von der Möglichkeit einer völligen »Selbstvernichtung« ausgehen.

Ob nun eine solche – wie von Hemsterhuis – bewußt erstrebt oder – wie von Herder – als zu vermeidendes Risiko gehandelt wird<sup>658</sup>, die eine wie die

<sup>655</sup> Vgl. hierzu Beierwaltes (1985), S. 101ff., 142ff.

<sup>656</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 296

<sup>657</sup> Vgl. ebd., S. 320

<sup>658</sup> Schelling greift im Rahmen seiner spekulativen Spinoza-Auslegung in die die vereinigungsphilosophische Tradition des 18. Jahrhunderts beherrschende Debatte um »Liebe und Selbstheit« ein, die Herder mit seiner gleichnamigen, programmatischen Schrift profiliert hat. Diese mit den Namen Hemsterhuis, Mendelssohn, Jacobi und dem jungen Schiller verbundene Kontroverse weist offenkundige Parallelen mit den Denkfiguren auf, die Schelling in seinen »Philosophische(n) Briefe(n)« thematisiert. In je eigener Weise beleuchten sie Extreme auf der Skala möglicher Deutungen menschlichen Selbstseins – Extreme, die durch die Stichworte »Selbstverabsolutierung« und »Selbstverlust« nur grob markiert sind. Schelling organisiert seine Schrift von vornherein so, daß diese Extreme jeweils als Konsequenz des Kritizismus oder Dogmatismus zutage treten. Der durch Spinoza repräsentierte Dogmatismus terminiert in der Forderung nach völliger Selbstauslöschung, während der durch Fichte repräsentierte Kritizismus, insofern er eine restlose Aufhebung ansichseiender Substrate erstrebt, auf eine Verabsolutierung des Subjekts zutreibt.

Diese systembezogene Alternative entspricht, worauf jüngst M. Wegenast (1990) aufmerksam gemacht hat, »nicht zufällig der vereinigungsphilosophischen Polarität von Selbstverlust und Selbstverabsolutierung« (ebd., S. 113ff.). Schellings Interesse zielt jedoch in erster Linie auf die von Herder kritisch an die Adresse von Hemsterhuis gerichtete, ja beschworene Gefahr individuellen Selbstverlustes, welche in seinen Augen ein vorbehaltloses Sich-Öffnen im Schauen Gottes mit sich bringt: »Selbst wenn ich mich (...) in Gott verlöre, und ich verlöre mich in ihn, ohne weiteres Gefühl und Bewußtseyn meiner: so genöÙe Ich nicht mehr; die Gottheit hätte mich verschlungen und genöÙe statt meiner.« (Herder.

andere Position verweist Schelling ins Reich der »Täuschung«.<sup>659</sup> Denn beide Positionen, sofern sie denn überhaupt eine Alternative darstellen, basieren auf dem Selbstmißverständnis, für eine anhaltende Aufhebung der endlich-zeitlichen Existenz zu halten, was in Wahrheit auf einem ausgezeichneten Modus menschlicher Seinsmöglichkeiten beruht. »Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, 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.«<sup>660</sup>

Das Defizit des Dogmatismus ist seine »Selbstvergessenheit«.<sup>661</sup> In dieser Hinsicht weist der Spinozismus denselben Mangel wie alle anderen theosophischen und schwärmerischen Selbstdeutungen auch auf. Weil diese über das eigene abstraktive Tun sich keine Rechenschaft ablegen, erliegen sie der täuschenden Evidenz einer als *fremdursprünglich* erfahrenen, sie überwältigenden »Macht«, wobei es gleichgültig ist, in welcher Gestalt das pantheistisch All-Eine<sup>662</sup> jeweils besonders und projiziert wird. Da das Ich von der Bestimmtheit alles Seienden abstrahieren und sich negieren *kann*, mithin in der Lage ist, sich von sich als endlichem Wesen zu distanzieren, bezeugt es für Schelling, daß es mit seinen zeitlich bestimmten Zuständen nicht identisch, im »Kerker der objektiven Welt«<sup>663</sup> keineswegs eingeschlossen ist.

»Liebe und Selbstheit«. In: J. G. Herder. Sämtliche Werke, Hrsg. B. Suphan. Bd. 15, Berlin (1877ff.), S. 321)

Schelling spielt die Gefahr individuellen Selbstverlustes durchaus nicht herunter, obgleich sie für ihn auf einem Mißverständnis des Phänomens beruht, das Herder zu interpretieren vorgibt: »Auch die *sinnliche* Anschauung, solange sie bloß dieses ist, grenzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören Ich zu seyn (...). Aber solange die Anschauung auf Objekte geht, d. h. solange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. (...) Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge – aus der Zeit in die Ewigkeit!« (Schelling SW I, S. 325)

Der Konjunktiv ist nicht zufällig gewählt. Das Ich destruiert alle Versuche einer Aufhebung seiner selbst, denn wenn es eine reale Befreiung von der Zeit wirklich erstrebt, so sucht es die Bedingung aufzuheben, die es als endliches überhaupt erst konstituiert.

<sup>659</sup> Vgl. ebd., S. 319

<sup>660</sup> Ebd.

<sup>661</sup> Vgl. vor allem Schelling SW III, S. 345; vgl. ferner Fichte SW I, S. 349; Fichte SW II, S. 343f.

<sup>662</sup> Vgl. D. Henrich (1985), S. 35f.; K. Cramer (1985), S. 151ff.

<sup>663</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 321

## 4.2 Die transzendentalphilosophische Revision des »Selbstüberstiegs«

Es wäre unangemessen, wollte man behaupten, Schelling erkläre sich vorbehaltslos mit der kritizistischen Invektive gegen den Dogmatismus einverstanden.<sup>664</sup> Dessen Attraktivität besteht für ihn vielmehr darin, einen kritischen, gegen alle Endlichkeit gerichteten Ort zu etablieren, der die Negativität zeitlich bestimmten Daseins bewußt hervortreten läßt. Schelling ist also keineswegs geneigt, die durch die spinozistische, aber auch neuplatonische Tradition vermittelte Erfahrung des Sich-selbst-Transzendierens geringzuschätzen und den Überstieg auf ein schlechthin »Anderes«, an dem alle Formbestimmungen des Denkens abprallen, als fiktive Projektion abzutun.<sup>665</sup> »Wer kann läugnen, daß der Mensch einer Versetzung, einer gänzlichen Einkehr in sein außer- und überweltliches Princip, und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen fähig sey. (...) Wie ein jedes Ganzes zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen Anfang bedarf: so ist es auch dem Menschen nöthig, auf die ursprüngliche Einfalt seines Wesens immer wieder zurückzukehren. In diesem Einheitsgefühl empfindet er die höchste Seligkeit, deren er fähig ist.«<sup>666</sup>

Die in den Konzeptionen der Henosis<sup>667</sup> und Ekstasis<sup>668</sup> hinterlegte Erfahrung eines Selbstüberstiegs des Denkens taucht in transzendentalphiloso-

<sup>664</sup> Vgl. X. Tilliette (1988), S. 265ff.

<sup>665</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 321f.

<sup>666</sup> Schelling WA, S. 206

<sup>667</sup> Zur platonischen und neuplatonischen Herkunft dieses Einheitsmodells, vgl. K. Gloy (1981), S. 42ff.; ferner W. Beierwaltes (1985), S. 42ff.

Die ersten Originaltexte Plotins scheint Schelling 1804 durch den Kirchengeschichtler Franz Berg, seinen eigenen brieflichen Äußerungen zufolge durch Windischmann kennengelernt zu haben. (Vgl. Brief Schellings an Windischmann vom 7.4.1804. In: Schelling. Briefe und Dokumente, Bd. 3, S. 73f.)

Vgl. hierzu H. Holz (1970), S. 23ff.; W. Beierwaltes (1972), S. 100ff., 202ff.; ferner K. Düsing (1987), S. 115, 124f.

<sup>668</sup> Schelling nimmt mit der Ekstasis als dem Nachfolgebegriff der Intellektuellen Anschauung eine Schlüsselfigur der plotinischen Henosis-Lehre auf. (Vgl. Schelling, Initia, S. 39)

Für Plotin markiert die Ekstase den zeitlos erfahrenen Augenblick, in welchem die Seele durch intensive Selbstversenkung die höchst mögliche »Einung mit dem Einen als dem absoluten Grund und Ursprung« alles Seienden zu erreichen sucht. (W. Beierwaltes (1985), S. 128f.) »Das Geschaute aber sieht der Schauende in jenem Augenblick [der Einung, L. H.] nicht (...), unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und Jenem Wesen (dem Einen) zugehörig, und so ist er Eines indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt zusammenfügt.« (Plotin, Enneade VI 9, 10)

Im Augenblick der Ekstase – in ein punktuell »Zugleich« zusammengedrängt – ist die höchste Einheit, in der alle Subjekt-Objekt-Differenz entfällt, erreicht, so daß H. Jonas in ihrem ganzen Entwurf vor allem eine »Vorwegnahme des jenseitigen éschaton« entdeckt. (Vgl. H. Jonas (1988), S. 205f.)

Die Ekstasis-Konzeption des Neuplatonismus ist als anamnetischer Rückgang auf das Eine als den unwandelbaren, ewig seienden Grund zu verstehen – eine Prämisse, die Schelling freilich so nicht mitträgt und – wie sich bereits den »Philosophische(n) Briefe(n)« entnehmen läßt – im Blick auf ihren subjektivitätstheoretischen Erfahrungsgehalt zu reformulieren sucht. (Vgl. Schelling SW I, S. 321f.)

phisch revidierter Gestalt<sup>669</sup> – sogar an zentraler Stelle – bei Schelling wieder auf. »Es kann daher eine und dieselbe Wahrheit bei einem Mystiker sein und bei einem Philosophen, so daß von der Mystik keineswegs auf die Falschheit des darin Enthaltenen zu schließen ist, sondern nur auf falsche Ansicht oder mangelhafte Entwicklung.«<sup>670</sup>

### 4.3 Schellings Spinoza-Kritik

Aus dem Schellingschen Blickwinkel heraus liegt bei Spinoza eine »falsche Ansicht« vor. Denn – so Schelling – die von diesem geforderte »Selbstzernichtung« des Ich könne keine endgültige sein, sondern ziele naheliegenderweise auf eine kathartische »Verwandlung«, die das Ich zu etwas anderem machen solle, als es zuvor war. Spinoza intendiere zwar einen schlechthin inkommensurablen und unverfügbaren Ort, der sich der Herrschaft alltäglicher Zeiterfahrung entziehe, verfehle ihn aber in dem Paradox, gerade unter den Bedingungen der Zeitlichkeit sich der Zeit entledigen, sie loswerden zu wollen.

Doch auch Schelling zielt auf eine solche Distanznahme von sich als endlichem, dem Wandel der Zeit ausgelieferten Wesen. Die Wahrheit dieses sich allem Vorher und Nachher »Entziehenden« hat Schelling offenkundig vor Augen, wenn er in den »Philosophische(n) Briefe(n)« schreibt: »Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von der übersinnlichen Welt wissen und glauben.«<sup>671</sup>

<sup>669</sup> Schelling hebt in seiner Münchener philosophiegeschichtlichen Selbstdarstellung im Blick auf die Identitätsphilosophie als dem »Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie« hervor, diese »Befreiung« sei eine solche, die er durch die »Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung« gewonnen habe. Die Rückbindung an den durch Fichte vorgegebenen, subjektivitätstheoretischen Horizont bleibt für Schelling – bei aller Kritik – auch und vor allem für seinen »objektiven« Entwurf der intellektuellen Anschauung entscheidend. (Vgl. Schelling SW X, S. 148)

<sup>670</sup> Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. S. Peetz. Frankfurt (1990), S. 71

<sup>671</sup> Schelling SW I, S. 318

## 5 Das spinozistische Erbe und seine subjektivitätstheoretische Revision

### 5.1 Die intellektuelle Anschauung als »Anschauung des Ewigen in uns«

Das »Ewige in uns« ist als Angeschautes kein dem Akt des Anschauens gegenüber sich verselbständigendes Substrat, es ist dem »Wechsel der Zeit« nicht im Sinne einer zweiten Schicht transzendent. Gleichwohl ist es »außerhalb« der Zeit, insofern es von allem Entstehen und Vergehen unberührt nicht zu einem vergangenen Moment herabsinkt, sondern das unaufhaltsame Immer-Weiter von einem Jetztpunkt zum anderen gleichsam »vertikal« durchbricht. »Außerhalb« ist es mithin in dem Sinne, daß es sich keinem Früher oder Später beugt. Es sprengt die Homogenität des linearen Zeitverlaufs, die Kontinuität alles Bisherigen und setzt für einen »Moment« die zeitliche Ordnung außer Kraft.<sup>672</sup>

Es markiert keineswegs eine einfache Grenze zwischen dem Vorher und Nachher, in welcher das Ende der Vergangenheit und der Anfang der Zukunft sich berühren und dadurch so etwas wie eine Kontinuität in der Zeit herstellen. Anders als das platonische Jetzt<sup>673</sup>, welches sowohl dem, was war, als auch dem, was kommt, angehört, zielt Schelling auf den Moment, welcher »in überhaupt keiner Zeit«<sup>674</sup> ist, weder ein Ende noch einen Anfang aufweist.<sup>675</sup>

Das von Schelling anvisierte »Ewige in uns« ist in der Tradition der Ewigkeitsphilosophie des späten Platon anzusiedeln<sup>676</sup>, insofern es als »Übergang« (*metabolé*) beansprucht wird, der den Chorismos von sinnlicher und übersinnlicher Welt überbrücken soll.<sup>677</sup> M. Theunissen hat die vom platonischen Timaios<sup>678</sup> sich herschreibende *aiôn*-Spekulation als eine solche charakterisiert, die »von dem geschichtlichen Menschenleben« ausgeht, »welches je im Augenblick eine Vergangenheit hinter sich läßt und in eine Zukunft vordringt.«<sup>679</sup> Und ferner: »Eine Gegenwart, die weder in die Vergangenheit abfließt noch in die Zukunft übergeht, niegiert Zeit, indem sie sich als die zeit-

<sup>672</sup> Vgl. M. Theunissen (1991), S. 103ff.

<sup>673</sup> Platon. Parmenides, 152d8; 151e7

<sup>674</sup> Ebd., 156c2

<sup>675</sup> Vgl. M. Theunissen (1991), S. 294; W. Beierwaltes (1966/67), S. 274

<sup>676</sup> Vgl. H.-G. Gadamer (1972), S. 227f.; vor allem M. Theunissen. Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5. – 6a. In: M. Theunissen (1991), S. 104ff.

<sup>677</sup> Vgl. M. Theunissen (1971), S. 649ff.; ferner K. Gloy (1981), S. 77ff.

<sup>678</sup> Zu Schellings Rezeption des späten Platon, vgl. H. Holz (1977), S. 19ff.; D. Henrich (1986), S. 86ff.; B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 19ff.

<sup>679</sup> M. Theunissen. Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5.–6a. In: M. Theunissen (1991), S. 104

liche Gegenwart negiert, welche eben dadurch charakterisiert ist, daß sie abfließt und übergeht. Aber zugleich affirmiert sie sie, sofern sie sich auf sich selbst sammelt und so erst zu sich kommt.«<sup>680</sup>

Schelling umkreist eine ähnliche Form des »Zugleich« von Zeitnegation und Zeitaaffirmation, wenn er die Anschauung des »Ewige(n) in uns« als eine solche zu denken versucht, welche die Kontinuität des linearen Zeitverlaufs sprengt und gleichzeitig in der Lage ist, einen zeitlichen Anfang zu stiften. Diese Anschauung – von Schelling im Anschluß an Spinoza und Fichte als *intellektuelle* ausgezeichnet – zielt auf eine (im starken Sinne der Bedeutung) caesura temporis, die beides zugleich schaffen will: Distanz *von* der Zeitverhaftetheit menschlichen Daseins und Stiftung eines Anfangs *in* der Zeit, aus dem heraus die Zeit je aufs neue beginnt. Die Intellektuelle Anschauung erfordert indes ein Sich-Zurücknehmen aus einem dem »Wechsel der Zeit« sich vorbehaltlos überlassenden Weltbezug. Insofern verdankt sie sich einer Abstraktionsleistung des Subjekts, freilich ohne in einer solchen aufzugehen.

## 5.2 Die (identitätsphilosophische Fassung der) Intellektuellen Anschauung als Anfang der »objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie«

»Intellektuelle Anschauung wurde der Akt«, wie Schelling im Rückblick auf seine 1801 erschienene Schrift »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie«<sup>681</sup> schreibt, »genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist. Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung *herausgenommene*, d. h. allgemeine, bestimmungslose *Subjekt=Objekt*, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie.«<sup>682</sup>

Das »durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung« Gewonnene entspringt einer solchen Abstraktion, in welcher das Sub-

<sup>680</sup> Ebd., S. 104f.

<sup>681</sup> Unter Hinweis auf diese Schrift betont Schelling, in ihr sei nicht mehr von der Intellektuellen Anschauung im transzendentalphilosophischen, vielmehr *erstmal* im eigenen, d. i. identitätsphilosophischen Sinne die Rede. (Vgl. Schelling SW X, S. 148)

<sup>682</sup> Ebd.

jekt nicht nur von der Bestimmtheit alles Seienden, vielmehr auch und zumal von sich selbst absieht. Diese Selbstabstraktion begreift Schelling als Möglichkeit der Transzendierung der Subjektivität in eine vom Subjekt-Objekt-Gegensatz befreite absolute Identität. Doch dieses (auf der Ebene der Identitätsphilosophie<sup>683</sup>) erstrebte Eine, welches intellektuell geschaut werden soll, fällt keineswegs mit dem Akt der Selbstabstraktion und der ihr inhärierenden Synthesisleistung zusammen<sup>684</sup>; jener Akt ist vielmehr selbst in einem zeitfreien Moment gegründet.

In der Intellektuellen Anschauung scheint ein solches Ewiges *in* der Gegenwart auf, das gerade nicht dem Subjekt eignet: »und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.«<sup>685</sup> In dem »erfüllten« Augenblick offenbart sich für Schelling die Gegenwart Gottes: »Das Princip der absoluten Erkenntniß ist dasjenige von der Seele, wodurch sie selbst in Gott ist, das Princip der intellektuellen Anschauung, wodurch sie Gott in Gott schaut. Der intellektuellen Anschauung Gottes ist daher jede vernünftige Seele fähig. Diese Erkenntniß ist selbst eine ewige, die also mit dem Leibe weder entstehen noch vergehen kann, und überhaupt von nichts Bedingtem abhängig oder in einem Verhältniß zu der Zeit seyn kann.«<sup>686</sup> Und ferner: »Das höchste Ziel für alle Vernunftwesen ist die Identität mit Gott. (...) Die Identität mit Gott ist selbst nur dem Ewigen der Seele möglich. Da nun dieses absolut, also zeitlos ewig ist, so ist jene Identität mit Gott selbst eine ewige, d. h. sie ist auf keine natürliche oder empirische Weise begreiflich. Sie vernichtet alle Zeit und setzt mitten in der Zeit die absolute Ewigkeit. (...) Die Unbegreiflichkeit eines sol-

<sup>683</sup> Schelling hat in seinem Brief vom 30.7.1805 an Eschenmayer den Neubeginn mit dem Identitätssystem – in Abhebung vom transzendentalphilosophischen Ansatz des »Systems« – aufs plastischste beschrieben: »Nun habe ich seit dem Augenblicke, daß mir das Licht in der Philosophie aufgegangen ist, seit 1801, wo ich die bekannten Aphorismen erscheinen ließ, ja früher schon, gegen das Ende meines Systems des Idealismus mit aller mir möglichen Deutlichkeit behauptet, daß die Philosophie keineswegs in einem Objectiviren des Urbildes, d. h. in einem (insofern subjectiven) Setzen des Urbildes oder Absoluten als eines Objectiven bestehe; daß vielmehr das Setzen in der Vernunft kein Setzen des Menschen (des Subjects), und wie dasjenige, wovon die Vernunft das Setzen ist, weder ein subjectives, noch ein objectives, sondern eben ein *absolutes* sei.« (Schelling an Eschenmayer (Brief vom 30.7.1805). In: Schelling, Briefe und Dokumente, Band 3, S. 222f.)

<sup>684</sup> Auf der Ebene der Identitätsphilosophie versucht Schelling den Entwurf der Intellektuellen Anschauung bewußt vom Paradigma des Selbstbewußtseins freizuhalten. Der sich hier abzeichnende Bruch mit allen transzendentalphilosophischen Versionen der Intellektuellen Anschauung, zumal der Fichteschen, tritt deutlich hervor, wenn man erinnert, wie Schelling selbst, gerade in Anlehnung an Fichte, die Intellektuelle Anschauung im »System (...)« (1800) bestimmt hatte: »Nun entsteht uns aber durch intellektuelle Anschauung das Ich, insofern es *sein eigen Produkt*, Producirendes zugleich und Producirtes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, insofern es das Producirende ist, und dem Ich als dem Producirten, wird ausgedrückt in dem Satz das Ich=Ich. (...) In dem Satz Ich=Ich muß also das Princip alles Wissens ausgedrückt seyn, weil eben dieser Satz der *einzig mögliche* zugleich identische und synthetische ist.« (Schelling SW III, S. 372)

<sup>685</sup> Schelling SW VII, S. 63

<sup>686</sup> Schelling SW VI, S. 561



chen in der Zeit geschehenden Uebergangs zu einem völlig zeitlosen Zustand ist von jeher gefühlt worden. Das plötzliche Gewahrwerden nach langem Umhergreifen, daß man die Ewigkeit in sich selbst habe, gleicht einer plötzlichen Aufhellung und Erleuchtung des Bewußtseyns, die man nur aus dem Ewigen, d. h. Gott selbst, erklären konnte.«<sup>687</sup>

Die Suspension von der Herrschaft der Zeit, welche sich nur in ausgezeichneten Momenten des völligen »Selbstvergessens«<sup>688</sup> einstellt, gelingt jedoch nur, insofern die Zeit selbst sich gleichsam für einen Nu in völlige Zeitlosigkeit zusammenzieht. »In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht *wir* sind in der Zeit, sondern die Zeit – oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist *in uns*. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unsrer Anschauung verloren.«<sup>689</sup>

Über die in dieser Anschauung hinterlegte Erfahrung kann weder wie über ein Gegebenes verfügt werden, noch läßt sie sich zu einem Vorhandenen fixieren. Die kategoriale Verschiedenheit zu allem, was der Abfolge der Zeit unterliegt, bezeugt sich nicht zuletzt darin, daß sie auf keine phänomenal ausweisbare und zeitlich segmentierbare Wirklichkeit verweist. Die Intellektuelle Anschauung ruht mithin auf keiner vorgängigen Wirklichkeit auf, der Anschauende hat von dem Angeschauten keine unabhängige Realität: »Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören *Objekt* zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist.«<sup>690</sup>

Anders als Fichte, der diese Identität als eine aktuelle Synthesisleistung des Subjekts und nur als eine solche denkt, hebt Schelling auf die Seite ab, die sich gerade nicht auf eine solche Leistung reduzieren läßt.<sup>691</sup> Der »Einschlagspunkt des Unendlichen in das Endliche«<sup>692</sup>, also der epiphanische Augenblick der »plötzlichen Aufhellung und Erleuchtung des Bewußtseyns«<sup>693</sup>, lebt von der Evidenz einer subjektunabhängigen Wahrheit, auf die hin der Mensch sich zurücknimmt, ohne diese je herstellen zu können. »Nur in der höchsten Wissenschaft«, schreibt Schelling in seinen »Kritischen Fragmenten« (1807), »schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.«<sup>694</sup>

<sup>687</sup> Ebd., S. 562f.

<sup>688</sup> »Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch *Reflexion*, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst.« (Schelling SW I, S. 325)

<sup>689</sup> Ebd., S. 319

<sup>690</sup> Ebd.

<sup>691</sup> Schelling unterstreicht in seinem Münchener philosophiegeschichtlichen Rückblick vor allem diese Differenz zu Fichtes Entwurf der Intellektuellen Anschauung. (Schelling SW X, S. 148)

<sup>692</sup> Vgl. Schelling SW IV, S. 325

<sup>693</sup> Vgl. Schelling SW VI, S. 563

<sup>694</sup> Schelling SW VII, S. 248

### 5.3 Die Suspension von der Herrschaft der Zeit als punktueller Ereignis und Schellings Kritik der »Schwärmer«

Die nur als Grenzüberschreitung zu realisierende Teilhabe an der Wahrheit des »Ewige(n) in uns« schließt dem Menschen allererst auf, dem »Wechsel der Zeit«<sup>695</sup> nicht ausgeliefert und unterworfen zu sein. Für Schelling ist jenes »Außer-sich-Sein« in Wirklichkeit die höchst mögliche Form, ganz bei sich sein zu können. Denn die im Modus völligen »Selbstvergessens« dem Menschen zuteil werdende Freiheit ist eine solche, in welcher dieser sich als frei von sich als zeitlichem Wesen erfährt. Doch die Freiheit von der Zeit läßt sich unter den Bedingungen der Zeit nicht festhalten, ihre Realität ist eine, die stets schon entschwunden ist.<sup>696</sup>

Schelling betont, der als Intellektuelle Anschauung ausgewiesenen Grenzüberschreitung komme der Status eines *punktuellen* Ereignisses zu. Ein solches spekulativ auflösen oder ihm Dauer verleihen zu wollen, wie es der Dogmatismus, zumal in seiner vereinigungsphilosophischen Gestalt<sup>697</sup>, offenkundig intendiert, beruhe auf einer »falsche(n) Ansicht«<sup>698</sup>. Denn der »Mensch, der in dieser [Anschauung, L. H.] beständig verharren will, überfliegt, vergißt den jetzigen Zustand, der sich zu jenem Vor- und Überweltlichen wie der Zustand der Entwicklung zu dem der Einwicklung verhält, und dessen eigentliche Endabsicht ist, daß in ihm, was in jenem zumal und zusammen war, zur höchsten Auseinandersetzung und Entfaltung gelange.«<sup>699</sup> Es ist »dem Menschen nöthig, auf die ursprüngliche Einfalt seines Wesens immer wieder zurückzugehen. In diesem Einheitsgefühl empfindet er die höchste Seligkeit, deren er fähig ist. Aber dieß gleichsam beständig genießen zu wollen ist gegen die Bescheidenheit des gegenwärtigen Lebens.«<sup>700</sup>

Zusammenfassend gesagt: Die Herrschaft der Zeit kann nur *momentan* überwunden und suspendiert werden, wenn anders die Grundbestimmung des Ich als eines endlichen Wesens überhaupt, nämlich seine Zeitlichkeit,

<sup>695</sup> Vgl. Schelling SW I, S. 318

<sup>696</sup> »Ich wünschte mir *Platons* Sprache oder die seines Geistesverwandten, *Jacobis* (...). Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften – und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbststerrungenes Anschauen des Intellektuellen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt.« (Ebd., S. 216)

Und in den WA schreibt Schelling: »Denn in jeder Anschauung liegt etwas Unausprechliches; wollen wir irgendein Seyn, auch das gemeinste zum Aussprechen bringen, so müssen wir theilweise zu Werk gehen, es auseinanderlegen und also die Einheit, Ganzheit und Innigkeit der Anschauung verlassen aufgeben.« (WA, S. 206)

<sup>697</sup> Vgl. SW I, S. 326

<sup>698</sup> Vgl. Schelling, *System der Weltalter*. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. S. Peetz. Frankfurt. (1990), S. 71

<sup>699</sup> Schelling, WA, S. 206

<sup>700</sup> Ebd.

nicht schlechterdings verkannt werden soll.<sup>701</sup> Infolge einer solchen »falsche(n) Ansicht« setzt der Spinozismus die Zeitverhaftetheit menschlichen Daseins lediglich als aufzuhebende und erklärt sie schlichtweg für nichtig. Deshalb ist die dogmatische Forderung: »Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität!«<sup>702</sup> für Schelling von Beginn an illusorisch; doch zugleich beerbt er diese Forderung, wenn auch in ihrer kritischen Revision.

#### 5.4 Die Notwendigkeit einer »positiven« Überbietung des Kritizismus

Die von dem Dogmatismus erstrebte »positive« Überbietung des Kritizismus hat Schelling zeitlebens, wie er wiederholt betont, als Projekt verfolgt. Nicht umsonst hebt er in seinen frühen Münchener Vorlesungen (1827) hervor: »Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat.«<sup>703</sup> Und in seiner Berliner Antrittsvorlesung aus dem WS 1841/42 findet sich die bemerkenswerte, bereits zitierte Selbsteinschätzung, in der Schelling zu belegen sucht, daß schon die »Philosophische(n) Briefe (...)« in ihrem Kern jene die Spätphilosophie beherrschende Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie antizipieren: »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 *Ahnung einer positiven Philosophie* her.«<sup>704</sup>

<sup>701</sup> Vgl. M. Theunissen, Freiheit von der Zeit. Ästhetisches Anschauen als Verweilen. In: M. Th. (1991), S. 293ff.

<sup>702</sup> Schelling SW I, S. 316

<sup>703</sup> Schelling SW X, S. 36

<sup>704</sup> Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42. Hrsg. M. Frank, Frankfurt (1977), S. 137

## VI Die Zweiteilung der Philosophie in eine positive und eine negative

### 1 Die Grenze negativen Philosophierens

#### 1.1 Die unergründbare Faktizität der Vernunft

Weil die Vernunft in Antinomien »unvermeidlich gerät, wenn sie in der Reihe der Kausalverbindung sich das *Unbedingte* denken will«<sup>705</sup>, sucht Kant bei dem Konzept, praktisch zu realisieren, was theoretisch nicht auszuweisen ist, einen Ausweg. Nur so glaubt er, einem bodenlosen Skeptizismus nicht Tür und Tor öffnen zu müssen. Über den »Umweg« der Praxis verhilft er gleichsam der in ihren Grundfesten erschütterten Vernunft über die eigene Bodenlosigkeit hinweg. Der von Seiten theoretischer Vernunft geforderte »Sprung«<sup>706</sup> in den Bereich praktischen Philosophierens tritt zunächst aus keinem anderen Grund als demjenigen ins Mittel, die von Kant in aller Drastik ausgemalte Gefahr hoffnungsloser Destabilisierung<sup>707</sup> abzuwehren, zumindest ihr entgegenzusteuern.

Die restriktive Handhabung des kritischen Vernunftgebrauchs ist für Kant von Beginn an Index einer Selbstgefährdung, vor der die Vernunft sich nur hüten, der sie aber nie endgültig Herr werden kann. Die Warnung, die Kant im besonderen an die Adresse der rationalen Theologie richtet, welche in seinen Augen den Bogen theoretischer Kompetenz hoffnungslos überspannt<sup>708</sup>, spricht hier für sich: »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. (...) Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was

<sup>705</sup> Vgl. Kant, K.d.p.V. (A 3, 4)

<sup>706</sup> Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Kant Werke VI, A 43

<sup>707</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 641

<sup>708</sup> Vgl. Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Kant Werke VI, A 202f.

bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.«<sup>709</sup>

Schelling hat die Radikalität, mit der Kant die »Höllenfahrt des Selbst-erkenntnisses«<sup>710</sup> bis hin zu dem Punkt treibt, an dem die Vernunft sich selbst in Frage stellt und die Unergründbarkeit ihrer Faktizität konstatiert, als die bahnbrechende Leistung des ganzen erkenntniskritischen Programms gewürdigt.<sup>711</sup>

## 1.2 Kants Kritik der rationalen Theologie und der Fehlschluß im »ontologischen Gottesbeweis«

Das Ende der negativen Philosophie fällt für Kant mit der »letzten verzweifelungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?«<sup>712</sup> zusammen.

Diese Frage hatte für Kant vor allem den Sinn, den ontologischen Gottesbeweis als Fehlschluß der rationalen Theologie zu erweisen, nämlich aus dem Begriff Gottes als der höchsten Vernunftidee auf seine wirkliche Existenz zu schließen.<sup>713</sup> Der im ontologischen Argument vorgetragene Gedanke des *ens realissimum*, dessen Gedachtwerden die Existenz des in ihm Gedachten einschließt, ist für Kant kein Beweisgrund, vielmehr ein »Ungrund«<sup>714</sup>. Und will die Philosophie nicht »so gänzlich ins Leere hinein vernünfteln«<sup>715</sup>, so hat sie

sich vor der Verwechslung, das bloß Erschlossene für wirklich zu halten, zu hüten. Der Gedanke Gottes ist mithin keine positive Glaubenswahrheit, sondern ein philosophischer Grenzbegriff, der sich theoretisch nicht ausweisen, vielmehr als Idee bloß festschreiben lasse.<sup>716</sup>

Die dem ontologischen Argument in seiner traditionellen Gestalt eigentümliche (theoretische) Konfundierung des *Wesens* und der *Existenz* (Gottes) hat Kant mit vernichtender Kritik bedacht – einer Kritik, welche Schelling vorbehaltlos teilt<sup>717</sup>; die jedoch zugleich in seinen Augen »entscheidend für die ganze Zukunft der Metaphysik«<sup>718</sup>, auch und zumal für die »positive« Überbietung des Kantischen Kritizismus werden sollte. Denn sie gibt den Blick auf das in der Vernunft selbst aufbrechende Problem frei, »daß die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, *keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist*«. <sup>719</sup>

<sup>716</sup> Zur Rolle und Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises als Höhepunkt und Endpunkt der negativen Philosophie, vgl. D. Korsch (1980), S. 281ff.

<sup>717</sup> Schelling stimmt in der kritischen Beurteilung des ontologischen Arguments, seiner traditionellen Form nach, mit Kant überein – eine Übereinstimmung, die jedoch unterschiedliche Folgerungen bei beiden Philosophen zeitigt. Diese Übereinstimmung bezeugt sich in zweifacher Hinsicht. Zum einen sieht Schelling in Kants Kritik einer Konfundierung von Wesen und Existenz des Seienden die Notwendigkeit einer Zweiteilung der Philosophie präfiguriert; nämlich in eine, die konsequent darauf verzichtet, über die Existenz ihrer Erkenntnisgegenstände zu urteilen, und eine, die es mit dem »wirklich Seienden« zu tun hat. Erstere artikuliert sich bekanntlich als negative, die ihre Intentionen an letztere, die positive, weiterreicht, ohne je mit dieser gleichgesetzt werden zu können.

Zum anderen macht sich Schelling das Kantische Verdikt, nach dem vom Wasgehalt eines Gegenstandes nicht auf sein Daßsein zurückzuschließen sei, vor allem in der Weise zu eigen, daß er es gegen alle diejenigen Repräsentanten negativen Philosophierens ausspielt, die über die Negativität des Begriffs hinweggehen. Der Grundfehler des Hegelschen Systems bestehe in der »Anmaßung«, daß es »positiv seyn will (...). Die Philosophie, die Hegel dargestellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung in sich, sich unterworfen.« (Schelling SW XIII, S. 80) Schelling wendet sich gegen die in seinen Augen bei Hegel vorliegende Konfundierung, derzufolge die Essenz eines Erkenntnisgegenstandes *eo ipso* seine Existenz impliziere.

Damit ist freilich auch die Differenz bezeichnet, welche Hegel von Kant – die beiden wohl prominentesten Vertreter negativen Philosophierens – trennt. Während die K.d.r.V. bloß »mangelhaft« sei, gleichsam der Ergänzung durch die positive Philosophie nur bedürfte, ist die Hegelsche Philosophie – so die klare Definition Schellings – eine »falsche«. »Den logischen Systemen mangelt nur das Positive, sie sind daher keineswegs durchaus falsch, sondern eben nur mangelhaft. (...) Jene logischen Systeme werden erst falsch wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben. Die logische Philosophie ist nur negativ in sich, und wenn sie so bleibt, ist sie als solche wahr. Es ist ihr Charakter mangelhaft zu sein. Die logischen Systeme sind nicht als an sich falsche, nicht als den Positiven geradezu widersprechende zurückzuweisen, sondern es muß nur etwas hinzukommen zu ihnen – nicht ein anderes, sondern ein Mehr soll aufgestellt werden, und dadurch ergibt sich uns die Philosophie in der wahren und strengsten Bedeutung des Wortes. Wenn nun der genannte logische Charakter allen Systemen von Cartesius an bis auf die Neueren zu Grunde liegt, so gehen wir auch nicht auf ein einzelnes aus, sondern auf alle, denn die späteren waren nur die weiteren Fortbildungen der früheren – wenn der Fehler dieser Systeme aufgedeckt und das Positive zu ihnen hinzugebracht ist, so wird die wahre Reformation in der Philosophie herbeigeführt.« (Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. S. Peetz. Frankfurt (1990), S. 12)

<sup>718</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 44f.

<sup>719</sup> Vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung. 1841/42. Hrsg. M. Frank. Frankfurt 1977, S. 152.

<sup>709</sup> Kant, K.d.r.V., B 641

<sup>710</sup> Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten. In: Kant Werke VII, A 104

<sup>711</sup> Schelling hat Kants »Lehre vom transzendentalen Ideal« immer wieder als den Punkt »im Gebäude des Kantischen Kriticismus« angegeben, an dem über Kant hinauszugehen sei, ohne daß man sich den Vorwurf eines Rückfalls in vorkritischen Dogmatismus einhandle. Schelling hebt in einer Anmerkung »Über Kants Ideal der reinen Vernunft« (1847) ausdrücklich hervor, »daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte (...). Es sind aber die zahlreichen Geschichtschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschließend urteilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kantischen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.« (Schelling SW XI, S. 283)

<sup>712</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 7

<sup>713</sup> Vgl. Kant, K.d.r.V., B 600ff.

<sup>714</sup> Kant: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? In: Kant Werke VI, A 128

<sup>715</sup> Ebd., A 125

### 1.3 Das transzendente Ideal der Vernunft und die Grenze negativen Philosophierens

Für Schelling steht im Zentrum der Kantischen Metaphysikkritik, »daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur *Ende* bleiben müsse, das nie zum *Anfang*, also zum Princip einer Wissenschaft werden könne, oder, wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von constitutivem Gebrauche sey, d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht, (...) aber daß sie mit dieser Idee selbst nichts *anfangen* kann, diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann.«<sup>720</sup>

Nach Kant gelangt die Vernunft mit dem transzendentalen Ideal zum Begriff des *ens necessarium et realissimum*, doch dieser Begriff am »Ende« vermittelt keine Erkenntnis über die Wirklichkeit oder auch nur über die Wahrscheinlichkeit Gottes. Insofern die Vernunft sich einzig und allein *unter* Abstraktion von allem Daßgehalt mit dem Was, dem Wesen einer Sache beschäftigt, kann sie über die Existenz oder Nichtexistenz ihres Gegenstandes nicht befinden. Der Kantische Beweisgang, demzufolge vom Wasgehalt eines Gegenstandes aus kein Zugang zur Existenz, zu seiner Wirklichkeit zu gewinnen ist, begründet eine Restriktion des Vernunftgebrauchs, die für Schelling zugleich die Grenze »negativen Philosophierens« festschreibt.

## 2 Die »positive« Überbietung der negativen Philosophie

### 2.1 Der hypothetische Charakter der negativen Philosophie

Schelling bedient sich zur Abhebung der negativen von der positiven Philosophie<sup>721</sup> der traditionell aristotelischen Unterscheidung<sup>722</sup> von Möglichkeit und Wirklichkeit.<sup>723</sup> Es sei, sagt Schelling, »an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen«, nämlich das, »was ein Seyendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes – die Antwort auf die Frage: *was* es ist – gewährt mir Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriffe habe. Das andere

aber, die Einsicht, *daß* es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist.«<sup>724</sup>

Die negative Philosophie beschäftigt sich mit den Strukturen, die Wissen allererst ermöglichen sollen, mit dem wißbar Seienden in der Hinsicht des *Was*, »wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist.«<sup>725</sup>

Insofern sie am Wirklichen nur die quidditas, die *Washeit* oder das Wesen erkennt, hat sie es mit der Möglichkeit dessen, was sein kann, mit dem Entwurf des Seienden zu tun. Worüber sie sodann nicht zu befinden vermag, ist jene andere Seite *am* Wirklichen, welche die Existenz, das *factum brutum* des *Daß*, die quodditas kennzeichnet. Die negative Philosophie bleibt beim Wesen des Seienden stehen. Sie muß sich des Urteils, ob überhaupt etwas ist oder nicht vielmehr nichts ist, von vornherein enthalten. Insofern sie lediglich hypothetischen Charakter trägt, ist es ihr ab ovo versagt, darüber zu befinden, ob das, was sie im Modus möglichen Wissens entwirft, mehr als eine »Chimäre« ist.<sup>726</sup> »Denn *daß* das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft.«<sup>727</sup> So bedarf die Vernunft in genuiner Weise der Vergewisserung durch die Erfahrung als einer bestätigenden Instanz<sup>728</sup> – einer Vergewisserung, die die negative Philosophie gleichwohl kategorisch abblendet, ja abblenden muß, insofern ihr Ausgriff auf die *Totalität* alles wißbar Seienden nur unter der Voraussetzung gelingen kann, daß sie sich ausschließlich im reinen Gedanken, *ex hypothesi* fortbewegt.<sup>729</sup> Sie »hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie (...) wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte.«<sup>730</sup>

### 2.2 Das Nebeneinander von Erfahrung und Vernunft in der negativen Philosophie

Die negative Philosophie beläßt die Erfahrung als eine »von der Vernunft unabhängige Quelle«<sup>731</sup> im Modus einer nicht thematischen »Begleiterin« und indirekten »Controle«<sup>732</sup>, ohne in der Lage zu sein, die beiden nicht aufeinander reduzierbaren »Erkenntnisquellen« – Erfahrung und Vernunft – zu ver-

<sup>720</sup> Schelling SW XIII, S. 45f.

<sup>721</sup> Die explizite Verwendung der terminologischen Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie findet sich bereits in den Münchener Vorlesungen (1827/28). Vgl. Schelling: *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28* in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Hrsg. S. Peetz. Frankfurt (1990), S. 12; siehe ferner: Schelling, *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. W. E. Ehrhardt (1989), S. 21f.

<sup>722</sup> Vgl. K. Düsing (1977), S. 125f.; G. Picht (1980), S. 289ff., v. a. S. 309f.; K. Düsing (1987), S. 130

<sup>723</sup> Schelling nimmt hierbei ausdrücklich auf Aristoteles Bezug. Vgl. SW XI, S. 313f., 406, ferner S. 588

<sup>724</sup> Schelling SW XIII, S. 57f.

<sup>725</sup> Vgl. Schelling SW XI, S. 563

<sup>726</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 60, 62

<sup>727</sup> Ebd., S. 62

<sup>728</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 323f.

<sup>729</sup> Vgl. M. Theunissen (1976), S. 10f.; ferner K. Brinkmann (1976), S. 132f.

<sup>730</sup> Schelling SW XIII, S. 128

<sup>731</sup> Vgl. ebd., S. 61

<sup>732</sup> Vgl. ebd., S. 62

mitteln. Eine kann nicht ohne die andere sein, und keine ist durch die andere verständlich zu machen. Dieses für die ganze negative Philosophie typische Nebeneinander von Erfahrung und Vernunft will Schelling mit der Frage nach der Instanz, die Existenz wirklich zu setzen vermag, in Richtung auf den beide ermöglichenden Grund hin überschreiten.<sup>733</sup> Auf diese Frage sucht Schelling im Erweis des »Ueberseyenden«<sup>734</sup> oder – wie er auch sagt – des »unzweifelhaft Existierende(n)«<sup>735</sup> eine Antwort zu finden. In der negativen Philosophie wissen wir nur, »was es ist; aber noch nicht, dass es ist (...). Sowie die Philosophie auf dieses *Dass* kommt, alsdann ist dieses schlechthin Positive nur durch seine *That* erweisbar.«<sup>736</sup>

Kant geht diesen Schritt freilich nicht, er bleibt bei der bloß negativen Philosophie stehen. Gleichwohl intendiert er, worauf Schelling ausdrücklich hinweist, eine Zweiteilung der Philosophie in eine »negative«, »logische«, bloß »regressive« auf der einen und eine »positive«, »geschichtliche« auf der anderen Seite.<sup>737</sup>

### 2.3 Kant als Repräsentant negativen Philosophierens und als Wegbereiter der positiven Philosophie

Bemerkenswert ist die Schlüsselrolle, welche Schelling Kant nicht nur als einem ausgezeichneten Repräsentanten negativen Philosophierens, sondern zugleich als dem Wegbereiter der positiven Philosophie beimißt, der, indem er die Negativität Gottes als die letzte, höchste Vernunftidee herausstreiche, in eins »damit das Positive (...) in seiner ganzen Selbständigkeit«<sup>738</sup> zutage treten lasse: »Während er [Kant, L. H.] durch seine Kritik *aller* Erkenntniß des

<sup>733</sup> H. Fuhrmans (1940) hat die These verfochten, Schelling habe mit dem Einsatz der positiven Philosophie als einer »christlichen Wirklichkeitsphilosophie« und damit »aus seiner scharfen antiidealistischen Front heraus jede rationale Philosophie verworfen«. (Ebd., S. 276) Es ist vor allem W. Schulz (1975), welcher der pauschalen Annahme einer schlechthinigen Gegnerschaft Schellings gegen die negative Philosophie mit der These widersprochen hat, die positive Philosophie sei als Selbstreflexion und Selbstkritik idealistischer Positionen, zumal in ihrer Hegelschen Gestalt, Komplement und Vollendung der negativen Philosophie, nicht aber deren Widerpart. (Vgl. ebd., S. 84f., 326ff.) M. Theunissen ist dieser Forschungsperspektive in seinen beiden Beiträgen (1976/1977) zur Schellingschen Spätphilosophie am weitesten gefolgt. Zur Doppelbestimmung der Philosophie als negativer und positiver, siehe X. Tilliette (1970), 2. Bd., S. 49–66; K. Brinkmann (1976), S. 129ff.; K. Düsing (1977), S. 126ff.; D. Korsch (1980), S. 169ff.; K. Düsing (1987), S. 132ff.; S. Peetz (1990), S. XXVI

<sup>734</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 128

<sup>735</sup> Vgl. ebd., S. 158

<sup>736</sup> Schelling. Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 245

<sup>737</sup> Daß Schelling diese Ausdrücke nicht trennscharf voneinander abhebt, vielmehr promiscue gebraucht, vgl. Schelling. Einleitung in die Philosophie. Hrsg. W. E. Ehrhardt, Stuttg.-Bad Cannstatt (1989), S. 21f.

<sup>738</sup> Vgl. Schelling SW X, S. 74

Uebersinnlichen für immer ein Ende gemacht zu haben glaubte, hat er eigentlich nur bewirkt, daß Negatives und Positives in der Philosophie sich scheiden mußten, aber eben damit das Positive, nun in seiner ganzen Selbständigkeit hervortretend, sich der bloß negativen Philosophie (...) entgegensetzen konnte. (...) Während er das ganze Gebäude jener Metaphysik zusammenbricht, zeigt er doch immer die Meinung, daß man am Ende *wollen* müsse, was sie gewollt habe, und daß ihr Inhalt doch zuletzt die *wahre* Metaphysik seyn würde, wenn es nur möglich wäre.«<sup>739</sup>

Allen verharmlosenden Lesarten zum Trotz fasziniert Schelling an Kant die Konsequenz, mit der dieser den Begründungsanspruch der sich ermächtigen wollenden Vernunft zum Äußersten treibt und über die Erfahrung der »Demütigung« sie zur Anerkennung der ihr eigenen Grenzen führt.<sup>740</sup> Kant schreibt: »Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und gibt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, daß sie diese Disziplin selbst ausüben kann und muß, ohne eine andere Zensur über sich zu gestatten (...). Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disziplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten.

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrtümern Anlaß geben (...). Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des *praktischen* Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.«<sup>741</sup>

#### 2.3.1 Die »Wiederaufrichtung« der »gedemütigten Vernunft« durch die positive Philosophie als Überbietung der (kritizistischen) Idee praktischen Philosophierens

Die Wiederaufrichtung der gedemütigten Vernunft<sup>742</sup> ist das Programm, das der späte Schelling nicht einer als praktisch deklarierten, sondern der positiven Philosophie überträgt. Diese tritt im Spätwerk das Erbe dessen an, was in

<sup>739</sup> Ebd., S. 74f.

<sup>740</sup> Vgl. Schelling SW XIII, S. 163

<sup>741</sup> Kant, K.d.r.V., B 823f.

<sup>742</sup> Vgl. M. Theunissen (1976), S. 21ff.

der kritischen Transzendentalphilosophie von der Vernunft in der Hinsicht ihres praktischen Gebrauchs verwaltet wurde. »Inwiefern nun die positive Philosophie eben dieses, was in jener [der negativen, L. H.] als Unerkennbares stehen geblieben, zur Erkenntnis bringt, insofern ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen *gebeugte* Vernunft wieder aufrichtet (...). In der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht.«<sup>743</sup> Schelling gibt deutlich zu verstehen, daß die positive Philosophie dort neu ansetzt, wo es für die Kritik der reinen Vernunft kein Weiterkommen mehr geben konnte. »Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird, ja den die Wissenschaft nur setzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen *terminus a quo* wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit.«<sup>744</sup>

Die positive Philosophie nimmt das Wissen um die Bodenlosigkeit der Vernunft, die Unergründbarkeit ihrer Faktizität zum Ausgangspunkt. »Was ist ihr Inhalt [der negativen Philosophie, L. H.]? Nur der *fortwährende Umsturz der Vernunft* und ihr Resultat: daß die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, *keiner wirklichen Erkenntnis* fähig ist; denn die Erfahrungserkenntnis erreicht sie nicht; und auch mit dem, was in ihr stehen bleibt, kann sie für sich nichts anfangen.«<sup>745</sup>

### 2.3.2 Die Grenze der Kantischen »Transzendenz«

Nach Schelling ist angesichts dieser desaströsen Diagnose – angesichts des »Abgrund(s) der Vernunft«, ihres »fortwährende(n) Umsturz(es)« – mehr als nur die Transzendenz des Unbedingten gefordert<sup>746</sup>, wie sie am Ende der kritischen Vernunftwissenschaft von Kant als Idee situiert wurde, um der in Bedrängnis geratenen theoretischen Vernunft<sup>747</sup> argumentativ beispringen zu

<sup>743</sup> Schelling SW XIII, S. 153

<sup>744</sup> Schelling SW XIV, S. 342; vgl. ferner SW XIII, S. 163

<sup>745</sup> Schelling, Philosophie der Offenbarung. 1841/42. Hrsg. M. Frank. Frankfurt 1977, S. 152

<sup>746</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 67ff.

<sup>747</sup> »Dieses Land [des reinen Verstandes, L. H.] aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herum-schwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.« (Kant, K.d.r.V., B 294f.)

können. »Die Transcendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, d. h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte.«<sup>748</sup> Die Kantische Idee des Unbedingten reicht Schelling nicht weit genug, weil sie die Vernunft in ihrem Ausgriff auf die Totalität alles wißbar Seienden wohl mit den Grenzen ihrer Möglichkeiten konfrontiert, jedoch so, daß sie die Vernunft selbst und den ihr inhärierenden Machtanspruch unangetastet beläßt. Kant geht – so läßt sich zusammenfassend sagen – nicht an die Wurzel dieses Machtanspruchs, insofern er dessen Reichweite zwar kritisch einschränkt, doch zugleich die Kontinuität seiner Logik sichert, indem er sie in Form eines Postulats, der Vernunftidee des Unbedingten fortschreibt.

### 3 Die »positive« Überbietung der negativen Philosophie durch Jacobi

#### 3.1 Jacobis Kritik an der Kantischen Idee des Unbedingten als dem diskursiv ermittelten »Letzten«

Jacobi repräsentiert in den Augen Schellings das andere Extrem auf der Skala möglicher Ausdeutungen des Unbedingten. Denn aus der Sicht des Glaubensphilosophen scheint es so, als ob die Kantische Idee des Unbedingten zu einem bloßen »Lückenbüßer«<sup>749</sup> innerhalb einer Begründungslogik verkomme, der diese Idee doch gerade entrinnen soll: Das Unbedingte hört auf, ein solches zu sein, sofern es gewußt wird, sofern es in der Vernunftimmanenz eines Zusammenhangs verbleibt, den es am Ende doch nur stabilisieren soll. Jacobi widersetzt sich von vornherein einer solchen Funktionalisierung, welche Gott in Gestalt einer Vernunftidee, sei es auch der letzten und höchsten, als Ergebnis denkerischer Begründungsbemühungen ermittelt und fest-schreibt. »Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften – folglich *Aussernatürlichen möglich* werden: so muß das Unbedingte aufhören das Unbedingte zu seyn.«<sup>750</sup> Die Unbegreiflichkeit Gottes – so der Glaubensphilosoph – offenbare sich »einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt.«<sup>751</sup>

Jacobis These der Erfahrbarkeit Gottes im Glauben, welche alles Wissen ausschließt, setzt dort an, wo die Idee des Unbedingten, die Kant am Ende der Vernunftwissenschaft als theoretisch unerreichbar statuiert hatte, notwendig aufhört.

<sup>748</sup> Schelling SW XIII, S. 169

<sup>749</sup> Vgl. Jacobi Werke 3, S. 42

<sup>750</sup> Jacobi Werke 4, S. 154

<sup>751</sup> Vgl. ebd.



### 3.2 Schellings Kritik an Jacobis »positiver« Überbietung des Kantischen Kritizismus

Für Jacobi, nicht anders als für Schelling, trägt eine solche Vernunftidee – trotz ihres Postulatcharakters – die Züge eines diskursiv ermittelten Letzten, an dem der Transzendenzverlust des ganzen Rationalismus geradezu sinnfällig wird. Doch Schelling vermag in Jacobis abstrakter Alternative von Glauben und Wissen keinen philosophisch akzeptablen Schritt einer »positiven« Überbietung des Kantischen Kritizismus zu entdecken. So gibt er kritisch an die Adresse des Glaubensphilosophen zu bedenken: »Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung.«<sup>752</sup>

Jacobi, dessen Name in konstitutiver Weise mit der Vorgeschichte des Schellingschen Projekts einer positiven Philosophie verknüpft ist<sup>753</sup>, verstrickt sich nicht nur in die bereits erwähnte Dichotomie von Glauben und Wissen, sondern in eins damit zementiert er auch einen Dualismus, der unter Preisgabe allen Wissens die Unbegreiflichkeit Gottes nicht als Grund der Diskursivität endlichen Wissens, vielmehr als deren Gegenprinzip etabliert. Schelling schreibt: »Jacobi hatte das ganz richtige Gefühl, das im Denken Erste sei nicht auch das im Sein Erste, und dies verleitete ihn eben, das im Denken Erste ganz wegzuerwerfen. Aber damit beraubte er sich aller Mittel der wissenschaftlichen Entwicklung. (...) Das Ende der Jacobischen Philosophie ist die Erklärung, dass sie nicht nur über Gott, sondern auch über das Ungöttliche nichts wisse; ihr Ende ist das allgemeine Nichtwissen.«<sup>754</sup>

### 3.3 Die Kritik an dem »salto mortale« in die schlechthinnige Transzendenz des Glaubens

Es mag prima vista so scheinen, als ob Schelling sich den Gedanken eines schlechthin unbegreiflichen Gottes zu eigen mache, doch in Wahrheit grenzt

er sich gerade hier deutlich von Jacobi ab, wenn er schreibt: »Man könnte auch sagen: Das dem Denken Vorausgehende sei das Begrifflose, Unbegreifliche! Aber die Philosophie macht dies a priori Unbegreifliche a posteriori zum Begreiflichen. Gott in der Unbegreiflichkeit seines Seins ist nicht der wahre Gott. Das wahre Wesen Gottes ist sein Begreifliches.«<sup>755</sup>

Gegen Jacobis abstrakte Verabschiedung diskursiver Vernunft durch den Glauben klagt Schelling die eine identische Vernunft ein, die sich letztlich von sich gar nicht dispensieren kann, ohne sich zugleich voraussetzen zu müssen. Gleichwohl teilt er dessen Skepsis hinsichtlich eines Gottesbegriffs, der in der Immanenz eines durch und durch vernunftbestimmten Formzusammenhangs verbleibt, mehr noch unbemerkt gar nichts anderes erwirkt, als diesen argumentativ zu stützen und dergestalt seine Mächtigkeit zu sichern. Prekär an einer solchen Funktionalisierung ist vor allem, daß die Transzendenz Gottes dem Formzusammenhang des Denkens (restlos) unterworfen, ihm preisgegeben wird. Diesem Dilemma<sup>756</sup> ist auch nach Schelling nicht anders denn durch die »freie Geistesthat«<sup>757</sup>, welche sich der Herrschaft durchgängiger Wissensimmanenz entzieht und nur als »Sprung«, »in actu« oder »auf einen Schlag« vollzogen werden kann, zu entgehen. Doch nicht der salto mortale in das alle Vermittlungen ausschließende, schlechthinnig »Andere« der Vernunft wird von Schelling als Fluchtpunkt erstrebt. Der alles entscheidende Unterschied zu Jacobi liegt nicht in der (ekstatischen) Hinwendung zur Transzendenz als solcher, sondern in dem, was mit ihr gewollt wird.

Nach Schelling muß die Vernunft gleichsam durch die Transzendenz hindurch, um über die Erfahrung völliger Selbstentäußerung sich allererst mit sich vermitteln zu können. Das Paradoxon, welches Schelling uns zu denken aufgibt, daß nämlich die Selbstnegation der Vernunft die Bedingung der Ermöglichung ihrer Selbsterfassung freilegt, bezeichnet eine Grundfigur, die Schelling – so hat W. Schulz mit seiner Kernthese behauptet – zum eigentlichen Vollender des Deutschen Idealismus werden lasse, denn hier sei »erstmalig diese Bewegung vollzogen, in der die sich zu sich ermächtigen wollende Subjektivität gerade durch die Erfahrung ihrer Ohnmacht zum eigentlichen Verständnis ihrer selbst kommt.«<sup>758</sup>

<sup>752</sup> Schelling SW X, S. 176

<sup>753</sup> Die die Schellingsche Spätphilosophie beherrschende Unterscheidung des Seienden in seine Washeit und Daßheit nimmt in gewisser Weise das Wirklichkeitsverständnis Jacobis auf, für den in der unmittelbaren Gewißheit des Seienden die Seite am Wirklichen aufscheint, welche dem Denken uneinholbar vorausliegt und allem Begreifen strukturell transzendent bleibt. Die Daßheit des Seienden als das durch und im Denken nicht aufhebbare prius ist nicht Produkt, sondern agens begrifflicher Vollzugsbemühungen, mithin dasjenige des Wirklichen, welches von vornherein darauf angelegt ist, die Dimension des Wissens zu sprengen. Vgl. S. Peetz (1990), S. XVff.; B. Sandkaulen-Bock (1990), S. 174ff.

<sup>754</sup> Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33. Hrsg. H. Fuhrmans. Torino 1972, S. 254

<sup>755</sup> Vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42. Hrsg. M. Frank. Frankfurt 1977, S. 161

<sup>756</sup> Freilich liegt es fern, in Schellings Hinwendung zur Transzendenz eine Wende ins Theologische, zumal in Richtung eines Jacobischen Deismus, ausmachen zu wollen. Schelling hat nicht nur zeitlebens gegen eine Gleichsetzung von Absolutem und Gott geschrieben, sondern vor allem nach Maßgabe dieser Unterscheidung Jacobis abstrakte Alternative, Gott entweder als das Übernatürliche oder als das Natürliche zu fassen, zu überwinden versucht. Vgl. S. Peetz (1990), S. XIX

<sup>757</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 38

<sup>758</sup> W. Schulz (1975), S. 8f.

#### 4 Die Selbstüberforderung der Vernunft in der negativen Philosophie

Nicht erst die terminologisch signifikante Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie läßt die hoffnungslose Selbstüberforderung, in welche sich die ihr Begründungspensum nicht einlösen könnende Subjektivität verstrickt, hervortreten. Ihr Herrschaftsanspruch, welcher sich darauf erstreckt, alle Formbestimmungen aus sich hervorzutreiben und zu generieren, war schon im Frühidealismus ein durch und durch gebrochener.<sup>759</sup>

Fichtes Konstruktion der Tathandlung hebt geradezu mit der Einsicht an, daß die Potentialität reinen Selbstsetzens in die Bestimmungslosigkeit heillosen Oszillierens ausschlägt und der in dieser Potentialität zu Wort kommende Machtanspruch selbst zur Haltlosigkeit verurteilt ist.

Der mit der positiven Philosophie inaugurierte Neubeginn<sup>760</sup>, den Schelling zugleich als »letzte(n) Krisis der Vernunftwissenschaft«<sup>761</sup> reflektiert<sup>762</sup>, ist maßgeblich über die Grenzerfahrungen vorbereitet und vermittelt, in die die negative Philosophie bei ihren zahlreichen Versuchen geriet, sich auf sich als den Grund der eigenen Möglichkeit zu beziehen. Die Fragwürdigkeit ihrer theoretischen Begründungsbemühungen, welche an der Unvordenklichkeit des eigenen Grundes offenbar wurde, brach schon *in ihr* als Problem auf, das nicht mehr auf dem eigenen Terrain gelöst werden konnte und somit den »Sprung«, die »Tat« evozierte.

Von einer solchen Grenzerfahrung nehmen die Erlanger Vorlesungen in ihrer spekulativen Kritik menschlichen Wissens geradezu ihren Ausgang.

<sup>759</sup> Vgl. ebd., S. 119f.; v. a. aber W. Schulz (1985), S. 301ff.

<sup>760</sup> Vgl. Schelling SW XI, S. 564; SW XIII, S. 161, 92f.

<sup>761</sup> »Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgestoßen wurde, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird.« (Schelling SW XI, S. 565f.)

<sup>762</sup> Vgl. W. Schulz (1975), S. 59f.

## VII Schellings Selbstkritik in den Erlanger Vorlesungen »Initia Philosophiae Universae« (1820/21)

### 1 Die Selbstverkehrung der »ewigen Freiheit« und die Aneignung von Wissen

#### 1.1 Die »Selbstaufgabe« des Wissens als »freie Geistes- that«

In Schellings Erlanger Vorlesungen heißt es: Philosophie ist eine »freie Geistes-  
that; ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern (...) ein Aufgeben alles Wis-  
sens«.<sup>763</sup> Zu dieser freien Geistesstat gibt es kein kontinuierlich fortschreitendes  
Übergehen, sondern nur, wenn »der Mensch« aus dem Scheitern theoretischer  
Begründungsanstrengungen heraus anhebt, sich – in des Wortes doppelter  
Bedeutung – *aufzugeben*, vermag er jenen »erste(n) Schritt« in die Philosophie  
zu machen.

Die von Schelling anvisierte »freie Geistes-  
that« realisiert sich nicht über die  
Aneignung von Wissen, denn Wissen vollzieht sich für Schelling ob ovo im  
Modus von Vergegenständlichung, als ein »sich-gegenständlich-Machen«<sup>764</sup>.  
Gerade das, was das Wissen antreibt, das »wissen Wollen«, einer Sache hab-  
haft werden *Wollen*, ist der Motor, durch das es seine Selbstentfremdung  
betreibt. »(...) er (der Mensch, L.H.) *will* wissen, eh' er weiß, daß er wissen  
will«<sup>765</sup>, sagt Schelling und verweist damit auf die Unvordenklichkeit einer  
Struktur, die immer schon und auch immer wieder in ihrem Wollen das von  
ihr Intendierte zerstört.

Der Mensch »will die ewige Freiheit als Freiheit wissen und empfinden,  
aber indem er sie zum Gegenstand macht, wird sie ihm unter der Hand zur

<sup>763</sup> Schelling, Initia, S.38

<sup>764</sup> Über die Schwierigkeiten, mit denen das Wissen auf Schritt und Tritt zu kämpfen hat, will es das »absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit« denken, handelt Schelling an ausgezeichneter, weil einleitender Stelle in der »Philosophie der Offenbarung«: »Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff (des an sich seyenden Geistes, L.H.) zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken.« (Schelling SW XIII, S. 251)

<sup>765</sup> Schelling, Initia, S. 62

Nichtfreiheit, und doch sucht und will er sie *als* Freiheit. Er will sich ihrer als Freiheit bewußt werden, und macht sie doch in eben diesem Anziehen zu nichts. Es entsteht daher im Innern des Menschen ein Umtrieb, eine rotatorische Bewegung, indem der Mensch beständig nach Freiheit sucht, diese aber ihn flieht. Dieser innere Umtrieb ist der Zustand des zerreißendsten Zweifels, der ewigen Unruhe.«<sup>766</sup>

Diese rotatorische Bewegung, in der »der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn flieht«, ist der Selbstwiderspruch, durch den – so Schellings Diagnose – die innere Dynamik des in der negativen Philosophie verhandelten Prozesses der Wissensaneignung unterhalten wird. Der »Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht«<sup>767</sup>, inhäriert diesem Prozeß von Beginn an.

Es ist nicht nur verfehlt, sondern schlägt gegen die Intention selbst zurück, wenn die Suche nach Freiheit sich über die Aneignung von Wissen erfüllen soll. Der Wille zur Aneignung zerstört in seiner Form des beständigen »sich-gegenständlich – Machen(s)« das von ihm Erstrebte; doch zugleich läßt er auch hervortreten, woraus der ganze Prozeß der Suche seine Dynamik des Immer-Weiter schöpft.

Dieser Prozeß kulminiert mithin in einer Krise, die als »Zustand des zerreißendsten Zweifels, der ewigen Unruhe«<sup>768</sup> das fatale, weil ausweglose Verlangen im Versuch der Aneignung von solchem offenbart, das sich aller Aneignung widersetzt. Nicht allein die Einsicht in die Vergeblichkeit aller theoretischen Bemühungen, sich aus und durch sich selbst zu begründen, läßt die Suche nach der »ewigen Freiheit« zu einer verzweiflungsvollen werden.<sup>769</sup> Denn sie bringt kein einmaliges, vielmehr ein beständiges Sich-selbst-Verfehlen einer Struktur ans Licht, die permanent Relationen stiftet und in all diesen Relationen stets aufs neue in den Prozeß der Selbstentfremdung hineintreibt.<sup>770</sup> Das Wissen selbst erzeugt jenen »Teufelskreis«, den es in derselben Hinsicht unterhält, wie es sich seiner Herrschaft ausliefert. Je mehr es versucht, sich aus ihm herauszuwinden, desto auswegloser gerät es in ihn hinein.

Doch läßt sich auch sagen, den Fortgang dieser Suche betreibt eigentlich nicht das Wissen selbst, insofern es dem Bestimmungszwang eines Immer-Weiter unterliegt, aus dessen Logik es von sich aus gar nicht ausscheren kann. Dieser »Zwang« ist gleichermaßen in der voluntativen Struktur des

<sup>766</sup> Ebd., S. 42

<sup>767</sup> Ebd., S. 51

<sup>768</sup> Vgl. ebd., S. 42

<sup>769</sup> Vgl. ebd., S. 14

<sup>770</sup> Denn »als das, was es *ist*, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen *wird* es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch, wir können sagen, das Unglück in allem Seyn (...).« (Schelling SW X, S. 101)

Wissens wie in der Beschaffenheit des Intendierten, der ewigen Freiheit, gegründet. Ja die voluntative (Tiefen-)Struktur des Wissens offenbart und verweist auf den wahren Akteur, nämlich die ewige Freiheit: Im Widerstreit von Erstreben und ständigem Entzug des Erstrebten ist die Fortdauer eines stets enttäuschten Zugriffs hinterlegt – eines Zugriffs, welcher das Wissen mit der Unvordenklichkeit einer Freiheitsstruktur konfrontiert, die sich im Modus des Wissens in ihr gerades Gegenteil, nämlich – so Schelling – in »Nichtfreiheit« (s.o.) verkehrt. Jeder Versuch, qua Wissen die Teilhabe an dieser Struktur zu aktualisieren, scheitert schon vom Ansatz her an der Beschaffenheit des Wissens selbst. Die hier zutage kommende Verkehrung theoretisch beheben zu wollen führt, so läßt sich vorausschickend sagen, nur um so mehr in sie hinein.

## 1.2 Der ontologische Primat der »ewigen Freiheit« und die Negativität endlichen Wissens

In der negativen Philosophie vollzieht sich der Aneignungsprozeß des Wissens als permanent mißlingender Ausgriff auf die Unvordenklichkeit einer Freiheitsstruktur, der gegenüber alle begrifflichen Anstrengungen versagen. Ein solches Versagen läßt freilich auch hervortreten, was sich in Wahrheit als treibende Kraft hinter diesem ganzen Prozeß verbirgt: Über die Nichtigsetzung endlichen Wissens realisiert sich nichts anderes als der ontologische Primat der ewigen Freiheit selbst. Dieser bezeugt seine Präsenz gerade in jener »hinwegschaffenden Funktion«<sup>771</sup>, von der M. Theunissen für die Gesamtbewegung der Vernunftwissenschaft schreibt: »Die Vernunft stürzt nicht nur in den Inhalt, sondern von Inhalt zu Inhalt fort, weil jeder sich als hin-fällig erweist. Insofern reißt sie alles in den Strudel des Verschwindens.«<sup>772</sup>

Der innere Zwang *in* diesem alle Objektbestimmtheit zum Verschwinden bringenden Prozeß verweist auf den wahren Akteur, der – durch die Aneignungsbewegung des Wissens noch hindurchgreifend – seine Selbstverwirklichung betreibt. Denn nichts anderes denn das als ewige Freiheit gedachte Absolute ist in der Wirklichkeit endlichen Wissens am Werk, welches ab ovo auf seine Selbstvernichtung zustrebt. Ein solcher Monismus, der um der Selbstverwirklichung des Absoluten willen die Negativität endlichen Wissens festschreibt, erkennt dieses nur als (tendenziell) aufzuhebendes an. Nicht das stetige Fortgehen, sondern der Sog eines unaufhaltsamen Fortstür-

<sup>771</sup> Vgl. M. Theunissen (1976), S. 12

<sup>772</sup> M. Theunissen (1976), S. 13

zens<sup>773</sup> charakterisiert die Präsenz der ewigen Freiheit in der Wirklichkeit eines Prozesses, welcher von vornherein darauf angelegt ist, in dem Absoluten aufzugehen.

Umgekehrt läßt sich freilich auch vom Absoluten sagen, daß es einem Prozeß anheimfällt, in dem es zum Zweck seiner Selbsterfassung Endliches sowohl zu erzeugen als auch wiederaufzuheben hat. Doch die Pointe des ganzen Aufhebungsprozesses, welcher zwar vom Absoluten ermöglicht, gleichwohl nicht durch seinen Vollzug allein realisiert werden kann, ginge verloren, wollte man diesen Prozeß als eine »externe Aktion des Absoluten gegen das Endliche«<sup>774</sup> auffassen. Denn der »Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, durch sein Wollen zunichtemacht«<sup>775</sup>, hält gerade eine solche sich selbst reproduzierende Bewegung in Gang, die es gleichsam in die eigenen Hände nimmt, ihre Selbstdementierung zu betreiben. Dieser »an sich unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen« durchherrscht dieses »von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung (...).«<sup>776</sup>

Die Frage, wie dieser Widerstreit, welcher dem menschlichen Bewußtsein strukturell eingezeichnet ist, auszulegen sei, läßt sich auf der Ebene, auf der sie sich zunächst stellt, nämlich der theoretischen, gar nicht beantworten. Schelling jedenfalls zeigt sich aus gutem Grund an spekulativen Sprachformen, die einen möglichst angemessenen Umgang mit der eigenen Unangemessenheit praktizieren, vergleichsweise wenig interessiert. Denn auch diese in ihren paradoxen Zuspitzungen können nicht umhin, das zu potenzieren, was sie zu beheben beanspruchen. Theoretisch nämlich steht gar kein anderer Ausweg aus diesem Dilemma als der zu Gebote, das prinzipielle Ungenügen eines jeden theoretischen Zugriffs – zumal des eigenen – darzutun.

Für Schelling indes wäre es ein Schritt in die falsche Richtung, wollte die Philosophie bei dieser Ausweglosigkeit stehenbleiben, sich in sie als eine unaufhebbare und endlose fügen, statt sie als »Zustand des zerreißensten Zweifels, der ewigen Unruhe«<sup>777</sup> bewußt zu ergreifen. Über ein bloß intellektuelles Infragestellen theoretischer Kompetenz geht der von Schelling als existentielle Erfahrung beschriebene Prozeß eines scheiternden Begreifenwollens weit hinaus.

<sup>773</sup> »Was ist ihr Inhalt (der negativen Philosophie, L.H.)? Nur der fortwährende Umsturz der Vernunft und ihr Resultat: daß die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist; denn die Erfahrungserkenntnis erreicht sie nicht; und auch mit dem, was in ihr stehen bleibt, kann sie für sich nichts anfangen.« (Schelling, Philosophie der Offenbarung, 1841/42. Hrsg. M.Frank. Frankfurt 1977, S. 152.)

<sup>774</sup> Vgl. Henrich (1982), S. 156ff.

<sup>775</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 51

<sup>776</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 14

<sup>777</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 42

Insofern jede Möglichkeit ausgeschöpft ist, kraft eigener theoretischer Bewußtwerdung aus dieser dem Ich so nicht verfügbaren Aneignungslogik auszubringen, »fragt es sich, was dem Ich noch weiter möglich ist und wohin es sich wenden wird.«<sup>778</sup> Denn auch wenn es einen Zustand jenseits seines Wollens erreichen will, perpetuiert und restituiert es notwendig eine ihm nicht zur Disposition stehende Willensstruktur.<sup>779</sup>

### 1.3 Das Paradox der Verzweiflung

Der Versuch, das Wollen selbst in die Hand zu bekommen, es willentlich zu überwinden, bezeugt einmal mehr, daß der Mensch deshalb seiner selbst nicht mächtig ist, weil er in jedem Wollen die Verstrickung erzeugt, der sich zu entwinden er gerade nicht in der Lage ist. Der »an sich unauflösliche Widerstreit im menschlichen Wissen« durchwaltet dieses »von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung«.<sup>780</sup> In der »Verzweiflung« indes bricht dieser »Widerstreit« als existentiell erfahrene Zerrissenheit endlicher Subjektivität in seiner ganzen Ausweglosigkeit hervor. Denn das die Verzweiflung kennzeichnende Paradox, demzufolge der Mensch um der Verwirklichung des eigenen Selbst willen sich von einer desaströsen Aneignungslogik lossagen muß, dazu aber als endlich bestimmtes Wesen gar nicht in der Lage ist, macht alle Versuche, dieses Paradox unmittelbar durch den Menschen zu beheben, zunichte. Die Macht der Verstrickung wird in der Verzweiflung nicht geleugnet, vielmehr anerkannt. Und nur weil der Verzweiflende sich weigert, Zuflucht bei »Scheinlösungen« zu suchen, so als ob die Verstrickung endlichen Daseins aufzuheben und der ihr innewohnende Widerspruch zu schlichten wäre, kann Schelling in der »Philosophie der Mythologie« davon ausgehen, bereits gezeigt zu haben, »wie dem Ich das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innerer Nothwendigkeit

<sup>778</sup> Vgl. Schelling SW XI, S. 560

<sup>779</sup> Schelling gibt in den in Erlangen gehaltenen Vorlesungen deutlich zu verstehen: »Man könnte sagen: der Irrthum entsteht durch das bloße Wissen Wollen. Man darf also nur nicht wissen wollen, so ist man vor dem Irrthum gesichert. Dieß ist allerdings das Hausmittel, dessen sich die meisten bedienen. Allein 1) wissen wollen hängt nicht von dem Menschen ab, er will wissen, eh' er weiß, daß er wissen will. Denn schon jedes einzelne Bewußtseyn entsteht im Menschen aus einer Anziehung, ein sich zum Gegenstand Machen dessen, was er ist. Der Mensch befindet sich also schon von Natur in einem Wissen, – eben in jenem Wissen, in das er sich versetzt, indem er gegen die ewige Freiheit, die er seyn sollte, sich zum wissenden Subjekt macht. Da nun dieses Wissen entstanden ist dadurch, daß er die ewige Freiheit zum Objekt machte, sie gleichsam von ihrer Stelle rückte, so hat dieß natürlich nur Entstehung des Wissens zur Folge...« (Schelling, Initia, S. 62f.)

<sup>780</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 14

und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann.«<sup>781</sup>

Doch die Verzweiflung ist schon in den Erlanger Vorlesungen nicht die letzte Vollzugsform des die eigene Endlichkeit realisierenden Ich. Die Vergeblichkeit eines sich dergestalt permanent selbst durchstreichenden und damit um den eigenen Erfolg bringenden Wollens behält auch hier nicht das letzte Wort. Denn die unhintergehbare Paradoxie eines Wollens, das in allen seinen Vollzügen von einem Scheitern zum anderen fortstürzt, macht nur die eine Seite der Medaille aus, deren andere darin zum Vorschein kommt, daß der Mensch an der »Klaustrophobie« einer solchen Verstrickung nur leiden kann, wenn er von irgendwoher die *Erinnerung* (»Mitt-Wissenschaft der Schöpfung«)<sup>782</sup> an eine Freiheit mitbringt, deren Verlust ihn ja gerade in die Verzweiflung treibt.

## 1.4 Das Endliche als Modus der Selbstverkehrung des Absoluten

### 1.4.1 Die »trügerische Logik« rationaler Wissensaneignung

Es ist zunächst W. Högerebe beizupflichten, wenn er schreibt, daß »die kognitiven Leistungen des Ich in ihrem transzendentalen Spielraum insgesamt ein Faktum vom Charakter des Nicht-Ich sind.«<sup>783</sup>

Schelling legt in der Tat frei, daß das ständig auf die eigene Selbstwidersprüchlichkeit zurückgeworfene Ich seine Energien aus der Prävalenz einer Willensstruktur bezieht, die als irrationale Voraussetzung die trügerische Logik rationaler Wissensaneignung durchherrscht.<sup>784</sup>

<sup>781</sup> Vgl. Schelling SW XI, S. 569

<sup>782</sup> In den WA heißt es: »Dem Menschen muß ein Wesen zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang der Dinge aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Wesen von Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat das Ewige der Seele eine Mitt-Wissenschaft der Schöpfung.« (Schelling WA 4, S. 112, ferner S. 189f.)

<sup>783</sup> Vgl. W. Högerebe (1989), S. 118ff

<sup>784</sup> Das die Fragmente der WA (1811- 1813) beherrschende Thema, nämlich das der bedrohlich bleibenden Vergangenheit der rationalen Sphäre, hat Schelling nie wieder losgelassen. In den WA heißt es: »Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftlosen (irrationalen) Princip, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, (...)« (WA III, 704) Was für die Entstehung des Universums gilt, trifft auch für die epistemische Verfassung des Menschen zu. Und beinahe den jungen Nietzsche vorwegnehmend, heißt es hier: »Wenn aber einmal die Basis aller Erkenntniß, Wissenschaft oder Herleitung aus der Vergangenheit ist, wo ist hier ein Stillstand? Denn auch bey'm letzten Sichtbaren angekommen, findet der Geist noch eine nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung, die ihn an eine Zeit weist, da nichts war, als das Eine unerforschliche Wesen, das alles in sich verschlungen enthielt, und aus dessen Tiefe sich alles hervorgebildet; und wenn nun dieses wieder recht im Geiste betrachtet wird, entdecken sich auch in ihm neue Abgründe und nicht ohne eine Art

Die Frage, woher dieser Prozeß seine Dynamik erhält, aus welchen Ressourcen vor allem die Suche nach einem unüberbietbaren Letzten gespeist wird, findet ihre Beantwortung nicht in einer im Logos gründenden Erklärung, vielmehr in jener Struktur, die als unaufhebbare Gefährdung durch diesen ganzen Prozeß sozusagen hindurchgreift.<sup>785</sup> Schelling schreibt: »Hieraus erhellt die potentielle, die bloß leidende Natur der Vernunft, aber eben daraus auch, daß die Vernunft nicht das thätige Princip in der Wissenschaft seyn kann.«<sup>786</sup>

Der im Wissen manifest werdende Selbstwiderspruch ist folglich kein ursprünglicher, sondern reproduziert in sich – wenn ein solcher Ausdruck erlaubt ist – einen vergangenen »Konflikt«. Jener verweist auf eine ontische Vergangenheit, die ihrerseits im Absoluten verankert und vom Werdensprozeß seiner Selbstverwirklichung einbehalten bleibt. Hieraus erwächst die Aufgabe, eine von Grund auf verkehrte, in der Negativität des Endlichen sich verfangen habende Wirklichkeit von einem Gesamtgeschehen her zu durchleuchten, das diese Verkehrung gleichermaßen als gemachte wie als zu überwindende in den Blick nimmt. Nach Maßgabe eines solchen metaphysischen Strukturmodells werden sowohl der an ihrer Selbsterfassung gehinderten ewigen Freiheit als auch der in radikaler Negativität versinkenden Endlichkeit ihr Platz zugewiesen. Denn letztere kommt nicht äußerlich zu dem im Modus der Selbstverkehrung präsenten absolutum hinzu, sondern das Endliche ist als solches gerade durch dessen Selbstverkehrung definiert. Das Endliche steht – uneigentlich gesprochen – unter dem Gesetz eines Schuldzusammenhangs, dessen tragische Dimension darin besteht, daß Täter und Opfer in eins fallen.

Entsetzen, ähnlich dem, womit der Mensch erfährt, daß seine friedliche Wohnung über dem Heerd eines uralten Feuers erbaut ist, bemerkt er, (...), daß dieses Vergangene noch immer im Grunde verborgen liegt, (...)« (Schelling WA, S. 12f.)

Schelling reformuliert seine Theorie einer irrationalen Basis der rationalen Sphäre in der für die Erlanger Zeit (1827) bestimmenden Potenzenlehre, und zwar in Gestalt des Seinkönnens, jener ersten Potenz, die in das rotatorische immer Mehr der »Sucht«, des »Hunger(s)« (Initia, S. 77) nach Sein ausschlägt und gerade damit eine »alles in Schach« haltende Dynamik auf den Weg bringt, die nur eingeschränkt, aber nie völlig bewältigt werden kann. (Vgl. Schelling, Initia, S. 77ff; ferner S. 111)

<sup>785</sup> Vgl. W. Högerebe (1989), S. 118ff

W. Högerebe stellt das in den WA von Schelling gezeichnete Bild des Universums, dessen Ordnungszusammenhang aus dem Chaos eines Verdrängungsprozesses konfligierender Kräfte hervorgeht, in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Seinem vordringlichen Interesse an Fragen der Genesis kosmologischer Selbstorganisation ist es vermutlich geschuldet, daß die für die WA schlechthin entscheidende Rolle menschlicher Freiheit eigentümlich unberücksichtigt bleibt.

<sup>786</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 53

### 1.4.2 Die tragische Dimension des Aneignungsprozesses

»Es ist nur Ein Laut schon in den ältesten Lehren, daß alles, was jetzt als vom Sein befangen erscheint, erst aus ursprünglicher Freiheit in des Seins schreckliche Welt herabgesunken sei. Es ist natürlich, daß sich damit der Gedanke einer unvordenklichen Schuld verbindet, durch welche die ewige Freiheit in diesen Zustand des Seins herabsank. Die älteste Frage des Menschengeschlechtes war: wie das, was ursprünglich ewige Freiheit war, aus sich selbst herausgegangen sei? Allein diese Frage setzt voraus, daß jene Freiheit doch erst *sein* muß, und darum handelt sich's jetzt. Der Widerstreit des menschlichen Bewußtseins endet mit einer Krisis, einer Ekstasis.«<sup>787</sup>

Schelling begreift die von ihm in Aussicht gestellte »Krisis«<sup>788</sup> zugleich als »Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie«<sup>789</sup> – einen Anfang, der mit jenem »archaischen« Anfang bricht, der bisher der freien Entfaltung einer offenkundig ihrer selbst nicht mächtigen Philosophie im Wege stand, ja eine solche ab initio mißraten ließ.

Der durch die Selbstverkehrung der ewigen Freiheit definierte Endlichkeitsentwurf enthält Schellings vernichtende Kritik vor allem moderner Wissensaneignung. Denn dieser Entwurf legt *das* Strukturmuster frei, das die Subjekte stets, auch und zumal in jenen Akten ihres theoretischen *und* praktischen Weltbezuges durch sich hindurch reproduzieren, welche gerade unter dem Anspruch stehen, Selbsterkenntnis und Autonomie überhaupt erst verbürgen und sichern zu können.

### 1.5. Die Macht der *arché*

Der Prozeß des »Habhaftwerdens« und »Wissen-Wollens« hat für Schelling all seine Fraglosigkeit eingebüßt, steht er doch – so seine provokante These – unter der Herrschaft der *arché* – einer Herrschaft, die diesen Prozeß in seinem desaströsen Zwang zum Immer-Weiter von Grund auf durchwaltet.

Denn »als das, was es *ist*, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben im sich-Anziehen *wird* es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch,

<sup>787</sup> Schelling, *Initia*, S. 69

<sup>788</sup> Krisis ist dem Wortsinn nach ebenso sehr Ent-scheidung wie der »kritische Punkt«, der etwa im Krankheitsverlauf oder im Gerichtsverfahren nicht aus einer direkten Fortsetzung des status quo ante entsteht, sondern eine einschneidende Zäsur markiert, die – so Schelling – eine »Aus-scheidung« hervorruft: »Jede Ausscheidung ist Krisis.« (Schelling SW XIII, S. 68), vgl. W. Schulz (1975), S. 59f.; Schelling bezieht sich vor allem auf Aristoteles. *Nikomachische Ethik* 1134a, 31ff.

<sup>789</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 18

wir können sagen, das Unglück in allem Seyn (...). Bemerken Sie hier, daß demgemäß der erste Anfang ausdrücklich als ein Zufälliges gedacht wird.«<sup>790</sup>

Schelling charakterisiert den »erste(n) Anfang« als einen solchen, welcher dem (absoluten) Subjekt nur widerfahren, von diesem selbst nicht frei hervorgebracht ist. Die Macht dieses zufälligen »Anfangs« durchherrscht auch alle herkömmliche Philosophie, sofern sie negativ genannt werden kann, gerade weil sie es nicht vermag, sich von dem Zwang des »Habhaft-werden-Wollens« freizumachen.

Die von Schelling für eine »wahrhaft freie(n) Philosophie«<sup>791</sup> unverzichtbar erklärte Krisis wird folglich an einem doppelten Anspruch zu messen sein: Einerseits muß sie die vom Absoluten veranlaßte, sich ständig selbst reproduzierende Zirkularität durchbrechen, die die »ewige Freiheit« in den desaströsen Zustand jener »Nichtfreiheit« versetzt, über den es im Wissen kein Hinauskommen gibt; denn die Beschaffenheit des Wissens perpetuiert ein derartiges rotatorisches Hin und Her, ohne in der Lage zu sein, die Dynamik dieser Rotation, der gegenüber die ewige Freiheit sich als ohnmächtig erweist, außer Kraft zu setzen und aufzuheben.

Andererseits wird eine solche Krisis aber auch daran zu messen sein, ob sie dem Menschen einen Ausweg aus dem schier unlösbaren Dilemma zuteil werden läßt, ausgerechnet in der Form sich als frei zu verwirklichen, welche eine solche Verwirklichung nicht nur behindert, sondern von vornherein ausschließt. »Die Notwendigkeit der Philosophie beruht darauf, daß jener Widerspruch im Innern des Menschen unvermeidlich ist. Der Mensch begnügt sich nicht, das zu sein, was er *ist*; er will sich auch als das *wissen*, was er ist; und eben darauf beruht jener ursprüngliche Widerspruch. Dieser Akt aber ging nicht bloß im *ersten* Menschen vor, nein, er wiederholt sich in *jedem* Menschen.«<sup>792</sup>

### 1.6. Die Notwendigkeit »ekstatischer« Selbstnegation

Da begriffliche Erklärungsbemühungen nichts austragen, ja ein intellektueller Bewußtwerdungsprozeß im Keim schon zunichte macht, was er erreichen will, nämlich die Wirklichwerdung der ewigen Freiheit, bleibt dem an der Zerrissenheit der eigenen Existenz verzweifelnden Ich letzten Endes keine andere Wahl als die, das Wissen *wollen* selbst aufzugeben; und zwar in so radikaler Weise, daß der im Denken gefesselten und depravierten ewigen Freiheit

<sup>790</sup> Schelling SW X, S. 101

<sup>791</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 18

<sup>792</sup> Ebd., S. 60f.



als absolutem Subjekt gleichsam der Platz eingeräumt und überlassen wird, der zuvor von dem Willen, der sich im Wissen ermächtigte, beansprucht wurde. »Indem ich aber mir selbst sage: »ich kann (...) nicht wissen«, mache ich Raum in mir fürs absolute Subjekt, so daß dieses als reines Wissen eintreten kann.«<sup>793</sup>

Die Mahnung zur Selbstrücknahme zielt auf den Verzicht, die ewige Freiheit in gegenständlicher Weise vor sich zu bringen. Es handelt sich um einen Verzicht, der – um mit Heidegger zu reden – »nicht nimmt, sondern gibt«, insofern er die einzig mögliche Form darstellt, einen Zugang zu dem verborgenen Grund menschlicher Subjektivität zu gewinnen. »Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte, und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Platon mit dem Tode verglichen.(...) Wer wahrhaft philosophieren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nicht wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen.«<sup>794</sup>

## 1.7 Das »Lassen« von sich

Die von Schelling geforderte »Selbstaufgabe« verlangt dem Menschen eine höchstmögliche Anstrengung ab, nämlich die, von allem zu *lassen*, was ihn in seinem »Selbstbesitz«<sup>795</sup> auszeichnet.

Dieses »Lassen« geht an die Wurzel der Egozentrik, ist es doch »dem Menschen von Natur sozusagen unerträglich nichts zu wollen.«<sup>796</sup>

Das Lassen intendiert indes eine (kathartische) Verwandlung auf einen solchen Zustand hin, in welchem der Mensch gleichsam ein anderer wird, indem er von sich »läßt« und darin – wenn das Wortspiel erlaubt ist – sich einer zuvor nicht gekannten Freiheit »überläßt«; der Freiheit nämlich von sich als Wollendem. »Hier gelten jene Worte: »Wer sein Leben *sucht*, der wird es verlieren u. wer sein Leben *verliert*, der es *finden*«, d.h. wer sein Leben sucht, wird in den *un* freien, gebundenen Zustand herabsinken«<sup>797</sup>, wie Schelling schreibt, die Dialektik von Verzicht und Habe mit der Zitation eines Jesus-Wortes (Lk. 17, 33; Mt. 16, 25) verdeutlichend.

<sup>793</sup> Ebd., S. 38

<sup>794</sup> Ebd., S.18f.

<sup>795</sup> Vgl. das von B. Loer edierte »Fragment einer Abhandlung« aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. In: B. Loer (1974), S. 112

<sup>796</sup> Vgl. Schelling WA, S. 216

<sup>797</sup> Schelling, Initia, S. 142

Die »Gelassenheit« opponiert vor allem einem der Kontingenz des Endlichen sich ausliefernden, sich im »Besitzenwollen« verfangenden Weltbezug. Schelling erinnert hier mit Vorliebe an ein solches »Haben«, das im Verzicht aufs Besitzenwollen dem nahekommmt, was das Neue Testament als ein »Haben-als-hätte-man-nicht« (1.Kor. 7, 29ff.) umschreibt.<sup>798</sup>

Er führt in den Erlanger Vorlesungen aus: »In diesem Akt, da er (der Mensch, L.H.) sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt als das Wissen ein. In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Ueberschwänglichen. Dieses Innwerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung *meiner* vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstand mache, d.h. nicht weiß, mich des Wissens *begebe*; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es kann nicht Objekt seyn.«<sup>799</sup>

Der von Schelling gewiesene Weg zur ewigen Freiheit ist »in Ansehung *meiner*« ein nichtwissendes Wissen (*agnôsia*), ein »Aufgeben« all des Wissens, das »bloß von mir ausgeht.«<sup>800</sup>

Wie gesagt, es ist »dem Menschen von Natur sozusagen unerträglich nichts zu wollen«<sup>801</sup>, doch liegt im »Jasagen« zu einem solchen »Nichtwollen«, dem »Lassen« die einzige Chance, dem Zwang<sup>802</sup> zur Wiederholung, der »Drangsal«<sup>803</sup> des Immer-mehr-haben-Wollens zu entkommen.<sup>804</sup>

Diese Chance zu ergreifen beinhaltet nichts weniger als die Forderung, in *ekstatischer* Negation seiner selbst eine Freiheit von sich zu realisieren – eine Freiheit, die es nur *jenseits* und *außerhalb*, nicht *in* dem alles zersetzenden Fluidum eines stets gleichen Wollens geben kann.

<sup>798</sup> Vgl. ebd., S. 8; ferner Schelling WA, S. 132

<sup>799</sup> Schelling, Initia, S. 38

<sup>800</sup> Vgl. Schelling SW IX, S. 228

<sup>801</sup> Vgl. Schelling WA, S. 216

<sup>802</sup> Entsprechend schreibt Schelling in den WA-Fragmenten: »Man pflegt zu sagen: des Menschen Wille ist sein Himmel. Allein man sollte wenigstens sagen: der ruhende, nichtwollende Wille, oder: der Wille, der zur Ruhe gebracht ist, ist sein Himmel. Allein in jenem Sinne sollte man vielmehr sagen, des Menschen Wille sei seine Hölle.« (WA III, 4, S. 217 und SW VIII, S. 236)

<sup>803</sup> Vgl. das von B. Loer edierte »Fragment einer Abhandlung« aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. In: B. Loer (1974), S. 50

<sup>804</sup> »Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden.« (Schelling, Initia, S. 18)

## 2 Ekstasis und Intellektuelle Anschauung

### 2.1 Ekstasis als Suspension von der Herrschaft des Wollens

»Ich bemerke hierbei, *Ékstasis* ist eine vox anceps, die im besseren und schlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden (sic!), gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Fall ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt.«<sup>805</sup>

Nur der heilsamen Ekstase traut Schelling zu, den destruktiven, in seinem Oszillieren sich selbst aufreibenden Prozeß des Wollens schlagartig zu durchbrechen. Dieses Wollen, welches den Menschen als ein endliches Wesen definiert, ist einerseits Bedingung seiner Existenz, andererseits aber auch etwas, dessen Herrschaft in ausgezeichneten Erfahrungen suspendiert werden kann. Diese Suspension interpretiert Schelling als »Außer-sich-gesetzt-werden«<sup>806</sup>, in welchem das Ich sich seines Subjektseins »ent-setzt«<sup>807</sup>. Denn nicht »das in sich *hinein*, das *außer* sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth. Eben durch das in sich selbst *Hinein* gehen ist er zuerst um das gekommen, was er seyn sollte. Nämlich Er *war* die ewige Freiheit, (...); aber indem er sich nur wieder in ihr selbst beschauen, sie ergründen, sie *sich* anziehen, also *sich* zum Subjekt machen wollte, so blieb er freilich Subjekt, aber die ewige Freiheit blieb ihm nun auch bloßes Objekt. Wie kann er es anders anfangen, um wieder zu werden, was er war – die Weisheit, nämlich die Selbsterkenntniß der ewigen Freiheit – als indem er sich selbst wieder jenes Orts *entsetzt*, sich selbst *außer sich* setzt?«<sup>808</sup>

Die Ekstase als ein Sich-selbst-Transzendieren kommt jener kathartischen Verwandlung gleich, wie sie dem Ich im Zustand der Gelassenheit als Lösung von allem »Selbstbesitz«<sup>809</sup> zuteil wurde. Es handelt sich um ein Geschehen, in welchem das Ich eine Aufhebung seiner endlich-zeitlichen Existenz zumindest punktuell erfährt. Diese Erfahrung läßt sich indes nicht zu einem punktuellen Ereignis marginalisieren, erklärt Schelling doch die Ekstasis zur »eigentliche(n) Geburtsstunde der Philosophie«.<sup>810</sup>

Mit dieser »Geburtsstunde« verbindet er nichts weniger denn eine radikale Veränderung, welche sich auf den ganzen Menschen und nicht auf dessen

intellektuelle, philosophische Existenz allein erstreckt. »Wir sind nicht bloß die müßigen Zuschauer, (...); es ist kein oberflächlicher, es ist ein tiefgehender Prozeß, der die Züge seiner Bewegung in unser eignes Innere ingräbt.«<sup>811</sup>

Die von Schelling geforderte ekstatische Transzendierung ist vor allem eine solche, die an die Grundlagen jener fatalen Aneignungslogik geht, die in ihrem »Immer-mehr-haben-Wollen« jenen Verstrickungszusammenhang erzeugt, aus dem es im Wissen gerade kein Entkommen gibt. Der dieser Logik inhärierende Wille zur Selbstermächtigung (»Selbstbesitz«) läßt sich folglich nur durch eine »annihilatio« außer Kraft setzen – eine »annihilatio«, kraft derer das Ich sich seines Subjektseins »ent-setzt«, d.i. als wollendes »aufhebt« und »zernichtet«.

### 2.2. Die ekstatische Form der Selbstvergewisserung als Kritik des (cartesianischen) *reditum in se ipsum*

Die Ekstasis erfordert eine Abstraktion von der Objektbestimmtheit alles Seienden, gleichwohl geht die mit ihrem Vollzug erstrebte Befreiung von allem endlich bestimmten Dasein weit über eine solche Abstraktion hinaus. Denn in ihr ergreift der Mensch die ihn übersteigende Möglichkeit des »Außer-sich« als eine solche, der er sich zugleich übereignet, sofern er sich als in ihr, d.i. in ewiger Freiheit gegründet erfährt. Schelling zeichnet mithin die *ekstatische* Form der Selbstvergewisserung vor allen anderen als diejenige aus, die nicht mit einem *reditus in se ipsum*<sup>812</sup>, dem »In-sich-Hineingehen« gleichgesetzt oder verwechselt werden kann. Wie bereits zitiert<sup>813</sup>: »Nicht das in sich *hinein*, das *außer* sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth. Eben durch das in sich selbst *Hinein* gehen ist er zuerst um das gekommen, was er seyn sollte.«<sup>814</sup>

Der in der Ekstasis hinterlegte Wahrheitsgehalt wird zwangsläufig verfehlt, sofern man sich seiner in den Strukturen zu vergewissern sucht, die an individueller Selbstbehauptung ausgerichtet sind. Nicht der »Selbstbesitz«<sup>815</sup>,

<sup>805</sup> Ebd., S. 41

<sup>806</sup> »Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer-sich-gesetzt-werden, wie es unsere Sprache herrlich bezeichnet; (...).« (Schelling SW VIII, S. 296)

<sup>807</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 40

<sup>808</sup> Ebd.

<sup>809</sup> Vgl. das von B. Loer edierte »Fragment einer Abhandlung« aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. In: B. Loer (1974), S. 112

<sup>810</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 54

<sup>811</sup> Ebd., S. 48

<sup>812</sup> Zur Bedeutung und zur Funktionsveränderung dieser ursprünglich augustinischen Form der Selbstvergewisserung innerhalb der cartesianischen Tradition, siehe H. Schnädelbach (1977), 18ff.

<sup>813</sup> »Nicht das »In sich selbst sein«, sondern das »Außer sich gesetzt werden« bedarf und verlangt der Mensch. (...) Außer sich gesetzt werden und sich ent-setzen, ist der Weg zur Wahrheit. Denn durch das in sich selbst Hineingehen verlor der Mensch seine ursprüngliche Herrlichkeit. Er war die ewige Freiheit und sollte sie bleiben, d.h. er sollte sie sein. Aber indem er sich damit nicht begnügte und (...) sich zum Subjekte machte, ward ihm jene Freiheit bloß Objekt. Er muß also sich als Subjekt jetzt ent-setzen und das eigene Wissen aufgehen lassen.« (Schelling, *Initia*, S. 40)

<sup>814</sup> Ebd.

<sup>815</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 112

vielmehr die »Selbstvernichtung«<sup>816</sup> des Ich charakterisiert die Erfahrung, die Schelling in Anlehnung an neuplatonische Argumentationsfiguren als »Ekstase des Ich« auslegt.

### 2.3. Die neuplatonische Konzeption der Ekstasis

Mit der Ekstasis weist Plotin einen zeitlos erfahrenen Augenblick aus, in welchem die Seele die höchst mögliche »Einung mit dem Einen als dem absoluten Grund und Ursprung«<sup>817</sup> alles Seienden erreicht. Die Zugangsweise zu diesem Einem beschreibt Plotin als einen ausgezeichneten Modus des Schauens: »Das Geschaute aber sieht der Schauende in jenem Augenblick (der Einung, L.H.) nicht – (...) –, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und Jenem Wesen (dem Einen) zugehörig, und so ist er Eines indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt.«<sup>818</sup>

Weshalb, so läßt sich fragen, gehen die Erlanger Vorlesungen auf den der neuplatonischen Henosis-Lehre entlehnten Schlüsselbegriff der Ekstasis<sup>819</sup> zurück und setzen diesen an die Stelle jener Grenzerfahrung, die Schelling zuvor mit dem Titel der Intellektuellen Anschauung belegt hatte, – einer Grenzerfahrung, von der W. Schulz wohl völlig zu Recht sagt, sie habe Schellings Denken bislang »wie ein roter Faden«<sup>820</sup> durchzogen? Die Intellektuelle Anschauung sollte, was Schelling in aller Deutlichkeit konzidiert, ja auch nichts anderes zum Ausdruck bringen, als daß im Schauen das endliche Ich sich selbst negiert, insofern »das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann.«<sup>821</sup>

Schelling profiliert die Ekstasis bewußt als Nachfolgefigur der Intellektuellen Anschauung, ja in einer Textpassage der Erlanger Vorlesungen geht er sogar soweit, beides in eins zu setzen: »Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle*

*Anschauung*. Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im Schauen das Subjekt sich *verliert*, *außer sich* gesetzt ist: *intellektuelle* Anschauung, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann. Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältniß (sic!) die Bezeichnung *Ekstase* gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer sich*, d.h. außer seiner Stelle, gesetzt.«<sup>822</sup>

### 2.4 Schellings Entwurf der Ekstasis als Selbstkritik der Intellektuellen Anschauung

#### 2.4.1 Schellings Gleichsetzung beider Grenzbegriffe

Ekstasis und Intellektuelle Anschauung – letztere zumal in ihrer identitätsphilosophischen Version der Vernunftanschauung<sup>823</sup> – sind strukturell verwandt, doch ergeben sich bei genauerem Hinsehen erhebliche Bedenken gegen die von Schelling nur allzu umstandslos vollzogene Ineinssetzung. Der Austausch beider Grenzbegriffe hat nicht allein – wie er an obiger Textstelle glauben machen will – terminologische Gründe.

Zwar zieht Schelling mit dem einen wie mit dem anderen Entwurf die Konsequenz aus der an ihre Grenze gekommenen (cartesianischen) Tradition, die in allen ihren Versuchen einer Selbstbegründung menschlichen Wissens weit mehr behauptet hat, als sie wirklich ausweisen konnte. Doch diese Konsequenz wird im Kontext der spekulativen Kritik menschlichen Wissens – wie sie den Erlanger Vorlesungen im Anschluß an die WA-Fragmente zugrunde liegt – dergestalt entfaltet, daß das Wissen selbst als ein Verstrickungszusammenhang durchsichtig wird, dem anders denn durch ekstatische Selbstnegation gar nicht zu entkommen ist. Die Wirklichkeit der ewigen Freiheit ist *im* Prozeß der Wissensaneignung nicht nur die des Entzugs, sondern sie durcherrscht diesen ganzen Prozeß im Modus äußerster Selbstverkehrung.

<sup>816</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 40.

<sup>817</sup> Vgl. W. Beierwaltes (1985), 128f.

<sup>818</sup> Plotin, *Enneade* VI, 9, 10.

<sup>819</sup> Daß das Schellingsche Denken, zumal in seiner identitätsphilosophischen Phase, Affinitäten zu neuplatonischen Philosophemen aufweist, worauf W. Beierwaltes ((1962), S. 67ff, 100ff.; W. B. (1980), S. 204ff.; W. B. (1982)), aber auch H. Holz ((1971), S. 260 ff.) und jüngst B. Barth ((1991), S. 30ff.) aufmerksam machen, darf indes nicht über die hermeneutische Differenz hinwegtäuschen, welche einer bruchlosen »Kontinuitätsthese« in fundamentaler Weise im Wege steht.

<sup>820</sup> Vgl. W. Schulz (1975), 115.

<sup>821</sup> Schelling, *Initia*, S. 39.

<sup>822</sup> Ebd.

<sup>823</sup> Vgl. M. Durner (1979), S. 71ff.

## 2.4.2 Die Ekstasis und der Verstrickungszusammenhang des Wissens

Daß der ermöglichende Grund menschlichen Wissens nur unter der Herrschaft extremer Entfremdung Präsenz zu gewinnen vermag, legt die ausweglose, ja tragische Dimension einer sich in ihren Begründungsansprüchen verfangenden Tradition frei. Diese tragische Seite tritt in aller Deutlichkeit in dem Selbstwiderspruch zutage, demzufolge der »Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn flieht«<sup>824</sup> – dem Selbstwiderspruch also, der nach Schelling die innere Dynamik zumal neuzeitlichen Wissens ausmacht.

Die Ekstasis realisiert diese in ihrer Radikalität wohl schwerlich zu überbietende Kritik einer (instrumentellen) Aneignungslogik, indem sie das Paradigma des Selbstbewußtseins als eine im Modus der Selbstverkehrung sich entfremdete Freiheit aufdeckt und dieses Paradigma dergestalt in die Bewegung des Absoluten, Negativität aufzuheben, (rück-)gründet.

Denn das Wissen, das »bloß von mir ausgeht«<sup>825</sup>, schließt nach Schelling die ewige Freiheit – den es ermöglichenden Grund – von sich aus und verhindert damit das von ihm beständig Erstrebte, nämlich deren Wirklichkeit. Doch diese – dem Subjektivitätstheoretischen Paradigma innewohnende – »Tragik« wird von Schelling noch einmal hintergangen, und zwar auf seine geschichtliche, vom Absoluten ermöglichte »Vergangenheit« hin.

Trotz gegenteiliger Beteuerungen von Seiten Schellings stellt die metaphysische Grundannahme eines solchen »Hintergehens« eine massive Selbstkritik der Intellektuellen Anschauung dar.<sup>826</sup> Zugespitzt formuliert: Die Ekstasis sprengt das Paradigma des Selbstbewußtseins, während die Intellektuelle Anschauung, vor allem in ihrer transzendentalphilosophischen Fichteschen Gestalt, es unangetastet beläßt. Wie gezeigt<sup>827</sup>, die Intellektuelle Anschauung kritisiert dieses Paradigma, um es letztlich jedoch in um so subtilerer Weise zu stützen. Das Ich gibt im Vollzug der Ekstase hingegen genau den »Ort« frei, welchen das intellektuell anschauende unter Hinweis auf die Evidenz eines unmittelbaren Selbstverhältnisses verteidigt und für sich reklamiert.

<sup>824</sup> Schelling, Initia, S. 42

<sup>825</sup> Schelling SW IX, S. 228

<sup>826</sup> Die von W. Schulz (1975) verfochtene These des kontinuierlich verbürgenden Zusammenhangs von intellektueller Anschauung und Ekstase des Ich bedarf mithin einer Revision. Er schreibt: »Das Denken vollzieht eine innere Umwandlung in sich selbst: wenn es das Absolute nicht erkennen kann, dann muß es eben durch seine Selbstnegation der Position des Absoluten Platz schaffen – Schelling nennt diesen Vorgang Ekstase, welche das früher im Phänomen der intellektuellen Anschauung Gemeinte, die Negation, besser als diese zum Ausdruck bringt.« (Ebd., S. 52)

<sup>827</sup> Vgl. Kap. III, 5 dieser Arbeit

## 2.5 Die tragische Grundlegung endlicher Subjektivität

### 2.5.1 Die Ekstasis als Kritik am Paradigma des Selbstbewußtseins

Die entscheidende Differenz zu allen Fassungen der Intellektuellen Anschauung, sowohl der transzendental- aber auch der identitätsphilosophischen<sup>828</sup>, besteht darin: Die Einsicht in die gnoseologische Leistungs(un)fähigkeit des Reflexionsmodells hat die frühidealistische Konzeption der Intellektuellen Anschauung auf den Weg gebracht. Diese Konzeption reagiert auf das Scheitern der traditionell vorliegenden Versuche, menschliches Wissen aus und durch sich selbst zu begründen. Doch sie hält den Anspruch einer solchen Begründung zugleich präsent, gerade indem sie seine Einlösung durch den Cartesianismus verwirft.

Das Interesse an einer autarken Selbstexplikation des Ich wird in der Intellektuellen Anschauung mithin fraglos befolgt, statt dieses selbst wie in der Ekstasis als Wurzel allen Verhängnisses zu begreifen. Schelling spricht erstmals 1804 in seiner Abhandlung »Philosophie und Religion«, dann vor allem 1806 in seiner öffentlichen Streitschrift gegen Fichte von dem Ich, sofern es in den Rang eines selbstbegründenden Prinzips aufrückt, als dem »eigentliche(n) Princip des Sündenfalls«.<sup>829</sup>

Jenen Sündenfall und seine fatalen Konsequenzen leuchtet Schelling in seiner Erlanger Kritik menschlichen Wissens aus, einer Kritik, die vernichtender nicht hätte ausfallen können: Die voluntative (Tiefen-) Struktur des Wissens gründet in der Unvordenklichkeit eines Schuldzusammenhangs<sup>830</sup>, den die Menschen durch sich hindurch reproduzieren, auch und zumal in den Akten, die Selbsterkenntnis und Autonomie verbürgen sollen. Schuld als Verhaftetsein im Endlichen bedeutet ab ovo die Verfehlung der Dimension ewiger Freiheit. Und diese von Schelling als »Verstrickung der Freiheit«<sup>831</sup> gezeich-

<sup>828</sup> Schelling konstatiert mit Blick auf die 1801 erschienene Abhandlung »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie« einen Bruch zwischen der transzendental- und identitätsphilosophischen Gestalt der Intellektuellen Anschauung. In dieser Schrift finde sich »erstmal« der von Fichtes Transzendentalphilosophie befreite Entwurf der Intellektuellen Anschauung, insofern nicht mehr das Ich als ein »unmittelbar Gewisses« angesprochen sei, sondern es sich um das durch »Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, (...) Subjekt-Objekt« handle. (Schelling SW X, S. 148)

Diese Selbstabstraktion begreift Schelling als Möglichkeit der Transzendierung der Subjektivität in eine vom Subjekt-Objekt-Gegensatz befreite absolute Identität. Und es ist bereits an früherer Stelle gezeigt, daß diese Selbstabstraktion nicht mit der ihr zugrundeliegenden subjektiven Synthesisleistung gleichgesetzt werden kann, vielmehr quer steht zu allen dem Wandel der Zeit ausgelieferten Erfahrungen. Doch bleibt auch diese identitätsphilosophische Vernunftanschauung weit hinter der Radikalität jener Kritik zurück, mit denen die Erlanger Vorlesungen die Negativität des Endlichen als Verhängnis desavouieren.

<sup>829</sup> Vgl. Schelling SW VI, S. 43; siehe ferner SW VII, S. 26ff.

<sup>830</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 69

<sup>831</sup> Ebd., S. 135

nete tragische Grundlegung endlicher Subjektivität macht überhaupt erst die Schlüsselrolle einsehbar, welche die Erlanger Vorlesungen der Ekstasis beimessen. Gerade weil Schelling den »Verlust verlorengegangener Freiheit«<sup>832</sup> als »Verhängnis«<sup>833</sup> begreift, konzipiert er einen der Negativität des Endlichen enthobenen »Ort«, welcher – so schon 1804 – über eine radikale »Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit« vermittelt ist.<sup>834</sup>

## 2.5.2 Die in der Ekstasis erstrebte kathartische Verwandlung des Selbst

Ähnlich wie das rituelle Ablegen der Kleider bei der Einweihung in die Mysterien, intendiert die Ekstasis ein »Ablegen« aller Egozentrik, ein »Lassen«<sup>835</sup> von sich als dem »Centrum«<sup>836</sup> alles Seienden.

Ob Schelling mit seiner lateinischen Vorlesungsankündigung der »Initia philosophiae universae«, wie der Herausgeber H. Fuhrmans annimmt, »sicher an die Initial-Weißen der Mysterienreligionen gedacht hat«<sup>837</sup>, mag dahingestellt bleiben. Doch läßt sich vor allem mit Blick auf das in der Ekstasis erstrebte »Außer-sich-sein« von einer – dem mystischen *lâzen*<sup>838</sup> nicht unähnlichen – kathartischen Verwandlung des Selbst reden. Das Bedürfnis nach dieser entspringt der tiefgreifenden Skepsis, ja dem Leiden an einem zur Selbstaufgabe führenden Sichverfangen in der Negativität endlich bestimmten Daseins. Die Ekstasis repräsentiert, wie man in Abwandlung Heideggers<sup>839</sup> sagen kann, den »offenen Ort«, der sich einer solchen Verstrickung von Grund auf widersetzt, gerade weil er dem Selbst »abverlangt«, sich gegen sich als endliches Wesen zu richten.

<sup>832</sup> Ebd., S. 22

<sup>833</sup> Ebd., S. 135

<sup>834</sup> Vgl. Schelling SW VI, S.44; ferner Initia, S. 120

<sup>835</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 18; ferner S. 132

<sup>836</sup> Vgl. ebd., S. 124

<sup>837</sup> Vgl. H. Fuhrmans (1972), S. XVII (Anm.); siehe Schelling, Initia, S. 133

<sup>838</sup> Zur Problematik der »Gelassenheit« bei Meister Eckhart, siehe A.M. Haas. (1979), S.26ff.

<sup>839</sup> Vgl. M. Heidegger (1975), S. 378

## 3 Die (autopoietische) Selbstermächtigung der ewigen Freiheit und die »Folgen«

### 3.1 Anamnetische Selbstvergewisserung und Erinnerung des Transzendenten

Die »Wiedererinnerung der ewigen Freiheit«<sup>840</sup> erhebt Schelling in den in Erlangen gehaltenen Vorlesungen zum Programm. Dieses intendiert eine aktualisierende Rückbesinnung auf ein unvordenkliches Geschehen, das der Mensch nicht mehr vor sich, vielmehr immer schon hinter sich, sozusagen »im Rücken« hat. Denn das im Wissen eigentlich Gesuchte und in seinem Wahrheitsgehalt stets Verfehlete, die ewige Freiheit, ist selbst die ermöglichende Voraussetzung dafür, daß es zu jenem Verstrickungszusammenhang kommen konnte, dem sie selbst ebenso anheimgefallen ist wie das der Negativität des Endlichen preisgegebene Ich.

Der Mensch hat keine andere Wahl, als das Faktum eines einmaligen »Sündenfalls« hinzunehmen und in seiner Unwiderruflichkeit anzuerkennen. »Jene That, einmal gethan, ist ewig gethan.«<sup>841</sup>

Über den Entschluß der ewigen Freiheit als des absoluten Subjekts dafür, aus dem Insgesamt der Möglichkeiten reinen Seinkönnens Seiendes zu setzen, kann der Mensch nicht noch einmal entscheiden, denn dieser Entschluß als solcher steht nicht ihm, ja nicht einmal (mehr) der ewigen Freiheit selbst zur Disposition.

Was die aus diesem Entschluß folgenden Konsequenzen angeht, so bleibt der Mensch auf eine anamnetische Selbstvergewisserung verwiesen, denn – schreibt Schelling – es bedarf »nur eines Blicks in sich, um den Schlüssel in sich zu jenem ersten Seienden zu finden.«<sup>842</sup>

Und hier liegt die Aufgabe der Erinnerungsarbeit. Ihr obliegt, das im ekstatischen Vollzug eines nur punktuellen Selbstüberstiegs dunkel Bleibende aufzudecken. Erinnerung meint mithin beides: Sie ist Erinnerung eines dem Sich-Erinnernden Transzendenten und doch zugleich Selbsterinnerung, da beides in einem von der ewigen Freiheit her einbehaltenen Gesamtgeschehen umschlossen ist. Wie gesagt, es handelt sich um *einen* identischen Prozeß: Die ewige Freiheit bringt selbst die Möglichkeit auf, sich gegen sich kehren und kraft ihres Verlangens nach »Selbstbesitz«<sup>843</sup> in gänzliche »Nichtfreiheit« versinken zu können. Zugleich gibt sie aber auch den ontologischen Grund der Möglichkeit dafür ab, kraft dessen der Mensch überhaupt in der Lage ist, sich

<sup>840</sup> Vgl. Schelling, Initia, S. 45

<sup>841</sup> Schelling WA, S. 184

<sup>842</sup> Schelling, Initia, S.134

<sup>843</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 112

wiedererinnernd auf das hin zurücknehmen zu können, was er unvordenklicherweise war. Denn »Er war die ewige Freiheit.«<sup>844</sup>

### 3.2. Die ewige Freiheit als Mächtigkeit des Selbstanfangenkönnens

Der durch die Selbstverkehrung des Absoluten definierte Endlichkeitsentwurf nimmt seinen Ausgang von der »ewigen Freiheit«: Diese ist das »Seinkönnende als das *alles* sein könnende«, dem es frei steht, »die Freiheit selbst zu sein und nicht Freiheit zu sein, gestaltlos zu sein und in eine Gestalt sich einschließen zu können«<sup>845</sup>, mithin in statu potentiae zu verharren oder in die Aktualität des Wirklichen überzugehen.<sup>846</sup>

Das Seinkönnende, die erste Potenz der ewigen Freiheit, ist die Möglichkeit zu allem – Möglichkeit jedoch nicht im Sinne eines immer schon auf Verwirklichung hin angelegten Noch-nicht, welches von einem immanenten Telos her zu denken ist. Sie steht vielmehr außerhalb des Bezuges von *enérgeia* und *dynamis*, weil sie die Mächtigkeit zu allem, zumal die Mächtigkeit zum Selbstanfangenkönnen, *ohne* die Nötigung, anfangen zu *müssen*, in sich birgt.<sup>847</sup>

Der ewigen Freiheit inhäriert nämlich weder ein »Muß« zur Objektivierung, noch ein »Muß«, bei sich zu bleiben. Die »Verpflichtung« auf eine solche Selbstidentität geriete ihr genauso zur »Schranke« und zur »Nothwendigkeit«<sup>848</sup> wie das Erfordernis einer Selbstentäußerung. Sie »muß mithin nicht nur frei sein, sondern auch frei, die Freiheit zu sein.«<sup>849</sup>

Die Freiheit *von* dem Zwang, bei sich zu bleiben, schlägt nicht in den gleichsam »komplementären« Zwang um, gar nicht anders zu können, als überzugehen und sich zu objektivieren. Gerade darin bezeugt sich die »Stabilität« und »Lauterkeit« des ursprünglichen, nichts außerhalb seiner bedürftenden Seinkönnens, daß ihm *nicht* die Notwendigkeit anhaftet, sich ins Werk setzen zu müssen.<sup>850</sup>

<sup>844</sup> Schelling, *Initia*, S. 40

<sup>845</sup> Vgl. ebd., S. 113f

<sup>846</sup> Vgl. ebd., S. 75f

<sup>847</sup> Daß »die Metaphysik des späten Schelling« zugleich eine »tiefgründige Meditation über die Ontologie des Aristoteles« sei, versucht G. Picht in seinem 1959/61 geschriebenen, aber erst 1980 veröffentlichten Beitrag »Der Begriff der Energeia bei Aristoteles. Nachtrag: Akt und Sein bei Schelling« nachzuzeichnen. In: G. Picht (1980), 289ff, v.a. 309f

<sup>848</sup> Vgl. Schelling SW IX, S. 220

<sup>849</sup> Schelling, *Initia*, S. 113; Schelling SW IX, S. 219

<sup>850</sup> Schelling legt mit seinem Entwurf des Seinkönnens unausdrücklich die Defizienz des »rotatorischen« Gottesbegriffs von Aristoteles frei, insofern dessen Gott nicht von sich wegzugehen vermag, vielmehr im Denken des Denkens verbleibt und damit, so die Kritik, sich in das heillose Oszillieren eines unendlichen Werdens verstrickt. Vgl. Schelling, *Initia*, S. 154ff

### 3.3 Die Selbstverfehlung in der Selbsttäuschung der ewigen Freiheit

Letzten Endes teilt die ewige Freiheit als bloßes Seinkönnen jedoch das Schicksal mit all jenen autopoietischen Selbstermächtigungsfiguren, die gerade von dem überwältigt werden, dessen sie habhaft zu werden beanspruchen<sup>851</sup>; auch für die ewige Freiheit gilt, daß das Innwerden ihres (absoluten) Subjektseins schon dessen Zerstörung bedeutet. Das Seinkönnen verliert seine überlegene »Freiheit«, weil es in Wahrheit unabhängig vom Sich-Innwerden, d.h. Sich-ins-Gegenüber-Bringen gar nicht gedacht werden kann.<sup>852</sup> Denn um *etwas* zu wollen, muß die ewige Freiheit als reines Seinkönnen zuvor sich zu ihrem eigenen Wollen ermächtigt haben. Sie muß ihr eigenes Können möglich machen.

B. Loer<sup>853</sup> hat in ihrer brillanten Beschreibung dieser Ermächtigung den hedonistischen Charakter dieses »ersten sich selber Wollens«<sup>854</sup> herausgestellt: Das Ausprobieren ihrer selbst, die Möglichkeit zum Seinkönnen, gerät der ewigen Freiheit zum Verhängnis. Die ewige Freiheit wird real in der Verfehlung, d.i. der Verfehlung ihrer selbst als Entwurf, »Alles sein zu können«.<sup>855</sup> Bestimmend für den »Übertritt(s) in das Sein« ist, daß der lautere Wille »sich als das Absolute, Allesseiende sieht und also meint, als dieses Alles sein zu können. Allein er ist dieses Alles nur, indem er sich nicht *annmaßt*, Alles zu

<sup>851</sup> Schelling selbst stellt diesen Zusammenhang unmißverständlich her: Die ewige Freiheit als reines Können »verhält sich nicht als ein auf irgend eine Weise Begründetes, sondern muß selbst Grund sein. Der Grund aber muß grundlos gesetzt sein. Eigentlich können wir nicht sagen: dieses lautere Können wird gesetzt; denn es ist das, was *vor* allem unserem Setzen »gesetzt« wird. Es setzt sich selbst; es ist der sich selbst setzende Grund. Sagen wir von dem Ersten oder dem lauteren Können, daß es sich selbst setze, so liegt darin dieselbe Bedeutung, als wenn wir von etwas sagen, daß es sich selbst mache.« (Schelling, *Initia*, S.94)

Auf das Ganze der Erlanger Vorlesungen besehen, muß man sagen: Weil der mit dem »Seinkönnen« gemachte Anfang kein wahrer Anfang ist, insofern dieser in das Immer-Mehr der Sucht ausschlägt, setzt Schelling einen »zweiten«, den schlechthin »freien Anfang«, welchen zu stiften nur demjenigen obliegt, »bei dem alle Macht ist, (...) die höchste Freiheit, sich zu offenbaren, oder sich zu verschließen. Ganz anders verhält es sich nun in dieser Beziehung mit dem ersten (Anfang, L.H.). Das Erste war keine vollkommene Freiheit, die Bewegung anzufangen oder nicht, weil es zwischen ein Entweder-oder gestellt ist. Die Schöpfung ist daher nicht eine bloße Fortsetzung der vorhergegangenen Bewegung, sondern sie ist eine völlig *neue* Bewegung, ein *eigentlich* zweiter Anfang.« (Ebd., S. 161) Die Rotationsbewegung der ersten Potenz, deren ungebrochene Macht sich darin bezeugt, daß sie das ganze Spannungsgefüge des »Seinmüssenden« und »Seinsollenden«, wie Schelling sagt, »in Schach hält«, wird erst durch den Akt der Welterschöpfung, d.i. durch den freien Entschluß Gottes zur Schöpfung gebrochen und als vergangen gesetzt. Der Entschluß Gottes zur Schöpfung, zum Herausgehen aus sich selbst, ist ein schlechthin freier, er ist durch nichts erzwungen. »Gott ist *nicht*, wie jenes Erste, zwischen ein Entweder-Oder gestellt, weil er, ob er ein Sein annimmt oder nicht, doch bleibt, was er ist.« (Ebd., S. 154)

Zum Gottesbegriff der Erlanger Vorlesungen, vgl. M. Durner (1979), S. 223ff.

<sup>852</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 133

<sup>853</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 93ff.

<sup>854</sup> Vgl. ebd., S. 48

<sup>855</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 132



sein. Sowie er sich anmaßt, zu *sein*, so verschwindet die ursprüngliche Herrlichkeit.«<sup>856</sup>

Das in (narzißtischer) Selbstbespiegelung<sup>857</sup> erstrebte »Allesseiende« hält nicht, was es verspricht, denn »Alles zu sein« – dies kann die ewige Freiheit nur so lange für sich beanspruchen, als sie nichts von all dem wirklich ist, was sich als ein Seiendes bestimmen ließe. Gerade im Versuch, sich als wirkliches zu ergreifen, im »Übergang von der ursprünglichen Einheit zur Allheit oder Totalität«<sup>858</sup> gerät »alles gegen ihre Erwartung«<sup>859</sup>. Ja mehr noch, die ewige Freiheit zerfällt in sich:

»Die ewige Freiheit also, indem sie in das Sein übertritt, glaubte sich zu finden als die absolute Lauterkeit, als die absolute Einheit des Wesens u. Seins. Allein dieß ist unmöglich; denn um sich zu finden, muß sie sich zweien (...). Die ewige Freiheit glaubte ferner, sich zu finden als lautere Freiheit; auch dieses ist nicht möglich; denn indem sie sich als diese Freiheit will, macht sie diese Freiheit zu ihrem Sein, zieht sie gleichsam in sich hinein und macht sie eben dadurch zunichte.«<sup>860</sup>

Im Sich-selbst-Begehren<sup>861</sup> wird die ewige Freiheit zu einem bloß Seienden, d.i. zum »Schein und Schatten von sich selbst.«<sup>862</sup>

Der »Übertritt« ins Sein kann schon vom Ansatz her nicht gelingen, ist er doch durch »Selbstbetrug«<sup>863</sup> und »Selbsttäuschung«<sup>864</sup> veranlaßt. Als »phantastisch«<sup>865</sup> erweist sich der im Seinkönnen hinterlegte Selbstentwurf, weil er die »Allmacht« der ewigen Freiheit als wirklich imaginiert. »Dieses nun ist eben die höchste Täuschung, welche der lauterer Freiheit widerfährt, daß sie sich nämlich als eine bestimmte, beschränkte Form findet, da sie sich doch glaubte als das Allesseiende zu finden.«<sup>866</sup>

Die Enttäuschung über diese »höchste Täuschung« bestimmt den vom Seinkönnen sich herschreibenden Wirklichkeitsentwurf. Denn in der »Selbstbespiegelung« zu einem bloß »Seienden« herabgesetzt, kämpft »das Absolute gegen das Resultat seines Verlangens nach Selbstbesitz, gegen das von ihm als zufällig empfundene Etwas-Sein seines Selbst«<sup>867</sup> an. Doch in diesem Kampf

hat es seine (All-)Macht restlos eingebüßt; genauer gesagt, es hat sie an einen Prozeß abgetreten, der auffangen, mehr noch rückgängig machen soll, was in Wahrheit jedoch irreversibel ist. Denn zu der aller Wirklichkeit zuvorkommenden Möglichkeit gibt es kein Zurück. Und jeder Versuch, ein solches »Zurück« zu erwirken, stößt auf die »unausweichliche Folge des ersten sich selber Wollens«<sup>868</sup>, nämlich darauf, genau die Struktur zu reproduzieren, die doch gerade suspendiert werden müßte: das (Haben-) Wollen selbst.

### 3.4 Zurückmüssen und Nicht-Zurückkönnen: die endlose Wiederkehr des Gleichen

»Nachdem das Seinkönnende einmal herausgetreten aus dem eigentlichen Sein, ist es ihm unmöglich, zurückzugehen, und es bleibt ihm nur Eines übrig, nämlich: vorwärts zu gehen und sich peripherisch zu bewegen.«<sup>869</sup>

Der mit dem Seinkönnen gemachte Anfang ist kein wahrer Anfang, vielmehr ein fortwährend mißlingender. Schelling trägt in seine Struktur von vornherein eine solche Ambivalenz ein, die in der Spannung von Zurückmüssen und Nicht-Zurückkönnen in das heillose Ineinander eines sich selbst aufreibenden Prozesses ausschlägt, in welchem nichts Bestand zu gewinnen vermag.

Das aus sich über sich selbst herrschende Wollen, welches in der ewigen Freiheit aufbricht, verkehrt sich in den Zwang, die »Drangsal«<sup>870</sup>, wie Schelling sagt, einer endlosen Wiederkehr des Gleichen. Daß die ewige Freiheit nicht zurück kann, obgleich sie zurück muß, weil anders der »Drangsal« (s.o.) des unaufhörlichen Immer-Weiter nicht zu entkommen ist, verhindert eine »Erlösung von dem Umtriebe«<sup>871</sup>, den diese ebenso initiiert wie sie sich ihm ausliefert. »Was geschehen ist, ist ewig geschehen und kann nicht wieder zurückgenommen werden. Dasselbe Verhältnis, was es zum Sein bewog, bestimmt es auch, auszuharren und sich festzuhalten in der Selbstanziehung.«<sup>872</sup>

Das Leiden an dieser rotatorischen, stets auf sich selbst zurückgeworfenen Selbstanziehung entspringt aus dem »Circel« der ewigen Freiheit, welchen zu durchbrechen sie aus sich heraus nicht imstande ist: den »Circel, indem sie um sich selbst herumläuft, indem sie durch ihr Suchen sich immer selbst wieder von sich entfernt.«<sup>873</sup>

<sup>856</sup> Ebd.

<sup>857</sup> Die Einsicht in die narzißtische Prävalenz dieser ersten »Selbstbespiegelung«, über welche Schelling den imaginären Entwurfcharakter des »absoluten Subjekts« qua Seinkönnendes exponiert, verdanke ich meinem Freund Christian Kupke.

<sup>858</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 149

<sup>859</sup> Ebd.

<sup>860</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 138

<sup>861</sup> Vgl. ebd., S. 133

<sup>862</sup> Vgl. ebd., S. 138

<sup>863</sup> Vgl. ebd., S. 132

<sup>864</sup> Vgl. ebd.

<sup>865</sup> Vgl. ebd., S. 138

<sup>866</sup> Ebd., S. 139

<sup>867</sup> B. Loer (1974), S. 116

<sup>868</sup> Vgl. ebd., S. 50

<sup>869</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 141

<sup>870</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 50

<sup>871</sup> Schelling, *Initia*, S. 143

<sup>872</sup> Ebd.

<sup>873</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 138

Dieses im Innern der ewigen Freiheit aufbrechende »Rad der Geburt«<sup>874</sup> – Bild für den Kreislauf unaufhaltsamen Erzeugens und Verzehens – läuft indes nicht von sich aus, sondern wird von dieser in ihrem Bestreben, es zum Stillstand zu bringen, gerade in Gang gehalten. Dieses Rad kommt nicht zum Stehen, vielmehr breitet sich in seiner ganzen Herrschaft darin aus, daß es einen wahren Anfang verhindert: »... die ewig anfangende, ewig endende und wieder auf den Anfang zurückkehrende Zeit, die sich selbst immer wieder verschlingt und wieder erzeugt. Es ist wohl ein Anfang darinn, die erste Selbst/anziehung, nämlich Etwas das Anfang seyn könnte und doch nicht wirklicher Anfang ist. Wahrer Anfang ist nur der Punkt, auf den die Bewegung nicht wieder zurückkommt, so wie wahres Ende nur das, in dem sie ruht, aus dem sie nicht wieder in den Anfang zurückkehrt.«<sup>875</sup>

Schelling hat diese Bewegung, die in ihrem ständigen Scheitern, einen wahren Anfang zu setzen, in die schlechte Unendlichkeit des Immer-Gleichen ausläuft, als uneigentliche Zeit, als die Zeit des Chronos charakterisiert.

## 4 Zum Verhältnis von wahrer und scheinbarer Zeit

### 4.1 Die scheinbare Zeit als Zeit der innerweltlichen Geschichte

Schelling hat in den Erlanger Vorlesungen, die er aus diesem Grunde auch noch zu seinem WA-Projekt (1811–1828) zählt<sup>876</sup>, die Selbstverkehrung der ewigen Freiheit in das Zentrum seiner spekulativen Zeittheorie gerückt und am Leitfaden der Unterscheidung von »wahrer« und »scheinbarer« Zeit diskutiert. Doch welche geschichtsphilosophische Valenz enthalten jene Kategorien, die in besonderem Maße für die von Schelling seit den WA verfochtene These der Einheit von Geschichts- und Zeitphilosophie eintreten?

»Die *scheinbare* Zeit besteht in einer bloß unablässigen Wiederholung einer \*\*\* und derselben Zeit. Man denke sich die Zeit = A, so wird diese Zeit, wenn sie nicht sogleich als Vergangenheit gesetzt werden kann, und wenn sie von der andern Seite auch nicht bleiben kann, nichts anders tun können als sich beständig wiederholen und selbst setzen. Sie kann nicht recht leben und nicht recht sterben. Es bleibt ihr also nichts übrig als eine Position ihrer selbst; und das Schema dieser scheinbaren Zeit ist also A+A+A ..., und *in einer solchen bloß scheinbaren Zeit leben wir*. (Herv. d.V., L.H.) (...) Die Zeit, welche wir ausdrücken durch die Reihe A + A + A ..., ist keine *wahre* Zeit, sondern eine

<sup>874</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 142; vgl. ferner B. Loer (1974), S. 49

<sup>875</sup> Vgl. B. Loer (1974), S. 48

<sup>876</sup> Vgl. H. Fuhrmans (1969), Xff.

Epoché, ein *épêchein*, ein Aufhalten, Verhindern der *wahren* Zeit. Die wahre Zeit würde erst dann entstehen, wenn diese Eine Zeit als Vergangenheit gesetzt, aufhören würde; (...).«<sup>877</sup>

Hinter der Diagnose, daß wir »in einer solchen bloß scheinbaren Zeit leben«, verbirgt sich Schellings vernichtendes Urteil über den gegenwärtigen Zustand des geschichtlichen status quo. Dieses läuft in seiner Konsequenz auf eine radikale Entmächtigung menschlicher Geschichte hinaus – einer Geschichte, deren Subjekte die Autonomie ihrer Freiheit gleichsam an das Absolute abgetreten zu haben scheinen. Denn die scheinbare Zeit ist wesentlich durch zeitmodale Indifferenz, durch unbegrenzte Dauer charakterisiert: Sie ist das, was immer war und auch immer sein wird. Sie hat keine Zukunft, denn eine solche ergäbe sich in ihr nur aus der Verlängerung des schon Vergangenen. Wesentlich an ihr ist, daß sie sich in der Wiederholung stets gleicher Abläufe erschöpft, ohne daß Neues hervortreten, ein wahrer Anfang wirklich gemacht werden kann.

### 4.2 Das Schicksal der ewigen Freiheit in der scheinbaren Zeit: Die endlose Wiederkehr des Gleichen

Die scheinbare Zeit entspricht jener rotatorischen, uneigentlichen Zeit<sup>878</sup>, in welcher – so Schelling bereits in den WA-Fragmenten – die Selbstverkehrung der ewigen Freiheit sich am radikalsten, nämlich als Nichtung endlichen Daseins Geltung verschafft. In Gestalt der ersten Potenz – dem Seinkönnen – reformulieren die Erlanger Vorlesungen diese Nichtigsetzung nach Maßgabe des im Innern der ewigen Freiheit aufbrechenden »Rad(s) der Geburt«<sup>879</sup> als oszillierende Bewegung heillosen Entstehens und Vergehens.

»Dieser Zustand ist noch kein wahres Leben, sondern ein *abwechselndes Leben u. Sterben*. Es ist bis jetzt nur ein stets sich erzeugendes, aber auch stets sich verzehrendes Leben. Dieses ist *der erste klopfende Punkt*, gleichsam das noch bloßgelegte Herz (der Gottheit, ja) des Universums. Es ist in diesem

<sup>877</sup> Schelling, *Initia*, S. 160

<sup>878</sup> Die Erfahrungsstruktur uneigentlicher Zeitlichkeit hat Schelling in den WA-Fragmenten durch die Unfähigkeit des Menschen charakterisiert, sich von der eigenen Vergangenheit zu scheiden: »Der Mensch, der sich nicht scheiden kann von sich selbst, sich lossagen von allem, was ihm geworden und ihm sich thätig entgegensetzen, hat keine Vergangenheit oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr.« (Schelling WA, S. 119; vgl. hierzu W. Wieland (1956), 30ff.) Der Grundzug des Sich-nicht-lossagen-Könnens spricht sich für Schelling im Mythos des Kronos, welcher das »Rad der Geburt« stets in Gang hält, indem er die von ihm selbst erzeugten Kinder gleich wieder verschlingt, in Reinform aus. (WA, S. 68f.)

<sup>879</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 142; vgl. ferner B. Loer (1974), S. 49

Ganzen eine beständige Systole und Diastole. Es ist ein Leben, das schlechterdings in sich selbst keine Ruhe findet.«<sup>880</sup>

Die uneigentliche Zeit ist vor allem dadurch charakterisiert, daß es in ihr zu keiner Wirklichkeit kommen kann. »Es ist etwas, das gleichsam nur an der Pforte der Wirklichkeit steht, ohne eigentlich hervorzudringen, ohne sich je zu Stande, d.h. zur Ruhe bringen zu können.«<sup>881</sup> Das heillose Ineinander von Entstehen und Vergehen beschreibt Schelling als eine Art Vor-Wirklichkeit, wobei er unmißverständlich zu verstehen gibt, daß dieser Vorwirklichkeit in der innerweltlichen Geschichte gerade die Zeit entspricht, welche die menschliche Gegenwart konstituiert. Letztere spiegelt – so die provokante These – in ihrem »Streben« nach immer Neuem, ohne je das eindimensionale Kontinuum bloßen Nacheinanders sprengen zu können, genau den »Circel« der ewigen Freiheit wider, den zu durchbrechen diese aus sich heraus nicht imstande war: den »Circel, indem sie um sich selbst herumläuft, indem sie durch ihr Suchen sich immer selbst wieder von sich entfernt.«<sup>882</sup>

Die rotatorische Verfassung des in diesem »Circel« befangenen »ersten Willens« läßt sich ganz »nach Analogie des menschlichen Willens betrachten«<sup>883</sup>, insofern ihnen die gleiche Zeiterfahrung zugrunde liegt: Sie stehen unter dem mythischen Gesetz der endlosen Wiederkehr des Gleichen. Ähnlich wie die Rotation des Seinkönnens, welche den Streit der Potenzen unterhält, fällt die »uneigentliche Zeit« beständig auf sich zurück und reproduziert sich als stets gleiche Reihe von Jetztpunkten (A+A+A).

#### 4.3. Der Mythos in Gestalt des Kronos

Schelling hat bereits in den WA-Fragmenten die scheinbare Zeit in ihrem ständigen Scheitern, einen wahren Anfang zu setzen, mit dem Mythos in der Gestalt des Kronos verglichen. Kronos, der die von ihm selbst erzeugten Kinder gleich wieder verschlingt, kommt zu keinem Anfang, sondern verfällt der Dynamik eines außer Kontrolle geratenen Immer-Weiter. »Auch in der griechischen Fabel folgte der Herrschaft des Uranos, der uranfänglichen himmlischen Wesenheit, die Herrschaft des Kronos, in dessen Natur zwey Vorstellungen verbunden werden, die der ewig gebährenden, ewig verschlingenden Zeit, des unablässig in sich selbst laufenden Rads der Geburt, und die der goldenen Zeit, welcher zuletzt immer jene Eintracht der Dinge zum Vorbild

diente, in welcher sie vor dem Anfang der jetzigen Zeiten zusammenlebten. Denn es bleibt dem Menschen in dem lebhaftesten Gefühl der Entzweyung mit sich und der ganzen Welt noch die Ahnung, einmal im Ganzen und selber mit das Ganze gewesen zu seyn und der Wunsch ist so natürlich, lieber gleich in dieses zurückzugehen, als durch einen langen Kampf wieder dahin zu gelangen.«<sup>884</sup>

Die Befreiung aus diesem »unablässig in sich selbst laufenden Rad(s) der Geburt« erfolgt im Akt (göttlicher) Welterschöpfung<sup>885</sup>, wobei Gott den Streit der Potenzen – gleichsam von außen – als vergangen setzt. Die Überwindung des rotatorischen Hin und Her bezeichnet keineswegs ein einmaliges Geschehen, sie ereignet sich vielmehr als *creatio continua* durch Fulgurationen ständig aufs neue.<sup>886</sup>

Doch wer, so muß man fragen, befreit in der innerweltlichen Geschichte den Menschen von der Herrschaft jener (uneigentlichen) Zeit, die ihn als zeitlich bestimmten zugleich konstituiert? Wer sprengt hier das homogene und leere Kontinuum des Immer-Gleichen? Und was macht die Zeit des Chronos, die in ihrem beständigen Nichterreichen-Können des Anfangs stets auf sich selbst zurückfällt, überhaupt zu derjenigen, die das menschliche Leben in seinem Ist-Zustand charakterisiert?

Eine solche Charakterisierung legt zunächst die Vermutung nahe, die allzu optimistischen Appelle Schellings an das menschliche Freiheitsvermögen seien in die entgegengesetzte Richtung umgeschlagen, nämlich in das Eingeständnis völliger Machtlosigkeit; so als ob in der innerweltlichen Geschichte die Menschen von der Herrschaft eines ihnen nicht zur Disposition stehenden, stets gleichen Immer-Weiter überrollt würden.

Im Blick auf die innerweltliche Zeit erinnert Schelling mit Vorliebe an »die alte Rede« des Predigers Salomonis: »Fände sich aber in Ansehung der Welt doch bewährt und gegründet die alte Rede, daß nichts Neues in ihr geschehe; wäre auf die Frage: Was ist's, das geschehen ist? nur jene Antwort die richtige: eben das, was hernach geschehen wird und auf diese: was ist's, was geschehen wird? eben das, was auch zuvor geschehen: so würde daraus doch nur folgen, daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe, daß alles, was in ihr von Anbeginn geschehen und was bis zum angenommenen Ende der Dinge in ihr geschehen wird, nur zu Einer großen Zeit gehöre; daß die wahre eigentliche Vergangenheit, die allgemeine, die Vergangenheit schlechthin, vor und außer der Welt; die eigentliche Zukunft,

<sup>880</sup> Schelling, *Initia*, S. 141f.

<sup>881</sup> Schelling, *Initia*, S. 141.

<sup>882</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 138.

<sup>883</sup> Ebd., S. 133.

<sup>884</sup> Schelling, *WA*, 68f.

<sup>885</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 143ff.

<sup>886</sup> Zu der die WA-Fragmente bestimmenden Blitz-Metaphorik (*WA*, 177f.) vgl. W. Beierwaltes (1972), S. 1130–1132.

die allgemeine, die absolute Zukunft nach und außer der Welt zu suchen sei – und so würde sich vor uns denn ein großes System der Zeiten entfalten.«<sup>887</sup>

#### 4.4 Die scheinbare Zeit als Verhinderung der wahren Zeit

Es ist häufig bemerkt und angemahnt worden, Schelling lasse der Freiheit in der innerweltlichen Geschichte keinen Raum, diese existiere letztlich »allein noch über, nicht mehr in der Welt«.<sup>888</sup> So läuft für J. Habermas<sup>889</sup> und B. Loer die Erlanger Philosophie Schellings insgesamt auf eine radikale Entmächtigung der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen zu: »Die Wirklichkeit einer Welt, die existiert, weil das Absolute ist, die aber notwendig ihrer eigenen Vernichtung zustrebt, damit das Absolute existiere, läßt dem Menschen nur eine Ergebung übrig, die selbst wieder geradeso determiniert ist wie ihr Gegenteil; denn die im Absoluten verankerte Gesetzmäßigkeit innerweltlicher Geschichte bleibt unabhängig vom Wollen des Menschen doch bestehen und ist auf keine Weise zu durchbrechen. Der Glanz der Freiheit, die zu begründen und zu erhalten Schelling sich unablässig bemühte, ist dergestalt allmählich aus Schellings Schriften und endlich auch aus der endlichen Wirklichkeit geschwunden – am Ende existiert Freiheit allein noch über, nicht mehr in der Welt.«<sup>890</sup>

Die ewige Freiheit ist für Schelling in der Tat das, was unter den Bedingungen der innerweltlichen Geschichte sich nicht verwirklichen läßt und deshalb das schlechthin Zukünftige bleibt. Die ewige Freiheit kann als zeitlich gesonderte Erfahrung nicht festgehalten werden, gerade weil sie die ontologische Voraussetzung darstellt, welche dem (entwerfenden) Seinkönnen und mit diesem dem ganzen Verwirklichungsprozeß der ewigen Freiheit zugrunde liegt. Die Gegenwart dieser in der ewigen Freiheit hinterlegten Zukunft ist in der scheinbaren Zeit nicht nur die des Entzugs, sondern wird von dieser stets aufs neue verhindert: »Die Zeit, welche wir ausdrücken durch die Reihe A + A + A (...), ist keine wahre Zeit, sondern eine Epoché, ein *épéchein*,

<sup>887</sup> Schelling, WA, S. 192

<sup>888</sup> Für B. Loer (1974), S. 280

<sup>889</sup> Vgl. J. Habermas (1971), S. 205ff

<sup>890</sup> B. Loer (1974), S. 280

Diese von B. Loer verfochtene, in minutiöser Detailarbeit an dem von ihr edierten Text gewonnene These marginalisiert meines Erachtens die Funktion der Ekstasis, welche – wie ich im Anschluß an W. Wieland (1956, S. 53ff.) behaupten möchte – nicht nur eine punktuelle Selbsterfahrung des Menschen freilegt, sondern deren Entwurf für nichts weniger als die Forderung einsteht, den Primat der Zukunft zu sichern. Hierauf wird zurückzukommen sein.

ein Aufhalten, Verhindern der wahren Zeit. Die wahre Zeit würde erst dann entstehen, wenn diese Eine Zeit als Vergangenheit gesetzt, aufhören würde; (...).«<sup>891</sup>

Die scheinbare Zeit stellt nur eine Epoche innerhalb der Geschichte von Welt-Zeiten, d.i. Weltaltern dar. Während die scheinbare Zeit sich in der Wiederholung ein und desselben Geschehens erschöpft, verhindert sie in eins die wahre Zeit. Letztere ist somit nicht im Sinne einer zweiten Schicht der scheinbaren nur aufgepfropft, noch sind beide nach Maßgabe einer bloßen Sukzession von Epochen im »System eines (...) Organismus der Zeiten«<sup>892</sup> voneinander zu trennen.

Schelling definiert die scheinbare Zeit als eine solche, die stets auf sich zurückfällt, ohne zu einer wahren Dimensionierung der Zeit vorzudringen. In ihrem beständigen In-sich-Kreisen verhindert sie die wahre Zeit, insofern sie einen wirklichen Anfang gar nicht zuläßt.

#### 4.5 Strukturelle Entsprechung von Ekstasis und wahrer Zeit

Es wäre fatal, wollte man die Schlüsselrolle der Ekstasis außer acht lassen und sie zu einer bloßen Selbsterfahrung des Menschen marginalisieren. Denn die in der Ekstasis hinterlegte Freiheit entspricht strukturell der Erfahrungsstruktur der wahren Zeit. Hier wie dort geht es um nichts weniger als den Primat der Zukunft, die es für eine freilich allererst zu schaffende Wirklichkeit zu sichern gilt. Daß nach Schelling die Zukunft unter den Bedingungen gegenwärtiger, durchgängiger Verstrickung keine Chance hat, heißt nicht, er leugne die Zukunft für die endlich-zeitliche Existenz des Menschen. Umgekehrt wäre darauf abzuheben, daß, gerade weil es ihm mit einer Zukunft ernst ist, die ihren Namen zu Recht trägt, er zunächst auf eine tiefgreifende, kathartische Befreiung von aller Verstrickung zielt, durch die die chronische Zeit des Endlichen definiert ist. »Aber *chronos*, die Zeit der Chronologie, ist die Zeit, die über Leben verfügt. In sie sind wir Menschen, gleich den Dingen, eingeordnet, eben chronologisch eingeordnet, sowie wir auf andere Art in den Raum eingeordnet sind. (...) Immer wieder brach die Einsicht durch, daß *chronos* eine Herrschaft ausübt, die Leben tendenziell verstümmelt.«<sup>893</sup> Die Ekstasis, welche den Menschen zumindest augenblickshaft in das zurückbringt, was ihn unvordenklicher Weise auszeichnet, nämlich frei von sich als

<sup>891</sup> Schelling, Initia, S. 160

<sup>892</sup> Vgl. Schelling, WA, S. 82

<sup>893</sup> M. Theunissen (1991), S. 301

endlichem Wesen zu sein, befolgt den in der neuplatonischen Konzeption der *aphaíresis* hinterlegten Imperativ: *áphele pánta* – »Tu Alles weg.«<sup>894</sup>

Das mit diesem Imperativ erstrebte momentane Außerkraftsetzen der zeitlichen Ordnung in der innerweltlichen Geschichte sprengt den kontinuierlichen Zusammenhang des Bisherigen, jedoch so, daß von hier aus ein wirklicher Neuanfang allererst ins Werk zu setzen sei.

Schelling begreift den geschichtlichen status quo als eine zu überwindende Voraussetzung, welche er im Blick auf die utopische Dimension eines Wirklichkeitsverständnisses zu verabschieden sucht: »Denn das höchste Gesetz alles Lebens ist: es soll Freiheit sein; und dieses ist das höchste Gesetz des Universums: es soll nichts andres sein als ewige Freiheit. *Jedes soll, was es ist, mit Freiheit sein.* Was etwas ist, soll es nicht blindlings, sondern mit seinem Willen sein; (...).«<sup>895</sup>

Gegen die These einer radikalen Entmächtigung menschlicher Geschichte ist zu betonen, daß Schelling ein Wirklichkeitsverständnis intendiert, das in allem die Signatur der Freiheit tragen soll. In dieser Hinsicht enthält er dem Vorhandenen den Rang eines im strengen Wortsinne Wirklichen schlechterdings vor. Den Anspruch der Universalisierung der Freiheit zu dem ontologischen Prinzip alles Seienden hat Schelling in seiner Erlanger Philosophie nicht verabschiedet, vielmehr in Radikalisierung seiner Frühphilosophie zum Programm erhoben.<sup>896</sup>

»Man gesteht dem Menschen zu, sein sittliches Leben durch einen großen Entschluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geistigen geschehen können? Aber eben hierzu muß er schlechthin von vorn, von neuem geboren werden.«<sup>897</sup>

Doch auch hier beharrt Schelling auf dem Moment der Getragenheit<sup>898</sup>. Nicht allein was dem Menschen im Modus scheinbarer Zeit widerfährt, sondern auch was ihn in die Lage versetzt, die Herrschaft eines solch ständigen Widerfahrens zu suspendieren, ist durch die ewige Freiheit ermöglicht. Die *possibilitas* dieser Suspension (»von neuem geboren werden«) liegt mithin nicht in der Autonomie menschlicher Subjektivität allein. Zwar kann der Mensch in ausgezeichneten Momenten das Kontinuum immer gleicher Jetztpunkte in der geschichtlichen Zeit sozusagen vertikal durchbrechen und auf die ihr zugrundeliegende Ewigkeitsdimension hin überschreiten. Doch dieses Können ist das Werk einer Freiheit, zu der der Mensch nicht von sich aus, kraft eigenen Wollens sich ermächtigen kann.

<sup>894</sup> Vgl. hierzu: W. Beierwaltes (1985), S. 130

<sup>895</sup> Schelling, *Initia*, S. 106

<sup>896</sup> Vgl. Kap. II, 1.2 dieser Arbeit

<sup>897</sup> Schelling, *Initia*, S. 20

<sup>898</sup> Vgl. Habermas (1954), S. 314

#### 4.6. Schellings Erlanger Kritik an Fichte: Das Postulat praktischen Strebens als Grundmuster der scheinbaren Zeit

Der subjektivitätstheoretische Auslegungshorizont, den der junge Fichte für die praktische Grundlegung menschlicher Freiheit aufspannte, ist Schelling nicht nur zu eng, sondern er schlägt in seinen Augen gegen die mit der »Freiheit als ihrem höchsten Princip«<sup>899</sup> anhebende Philosophie selbst zurück. Denn der »Widerspruch, daß der Mensch das, was er will, *durch* sein Wollen zunichtemacht«<sup>900</sup>, ja daß »der Mensch beständig nach Freiheit sucht, diese aber ihn flieht«<sup>901</sup>, bringt in thetischer Kürze Schellings wirklichen Einwand gegen den jungen Fichte zur Sprache; ein Einwand, der, wie ich glaube, an den Nerv des Konzepts praktischen »Strebens« geht. Denn Fichte setzt in der Tat die Natur als zu überwindende Schranke menschlicher Freiheit. Für ihn bemißt sich der »Realisierungsgrad« menschlicher Freiheit danach, inwieweit noch nicht angeeignete in angeeignete Natur, sodann (äußerliches) Beschränktwerden in Selbstbeschränkung verwandelt wird. In der Abhandlung »Über die Würde des Menschen« (1794) verlangt Fichte vom Menschen, so lange zu handeln, »bis alle Materie das Gepräg seiner Einwirkung trage«<sup>902</sup>. Fichtes Ideal ist eine Welt, die ohne Rest zum Substrat menschlicher Herrschaft gerät.<sup>903</sup> Doch der Imperativ, durch ständige Erweiterung des Spielraums subjektiver Verfügungsgewalt alles, was sich menschlicher Freiheit entzieht, auf ein Minimum zurückzudrängen, wird hier von Schelling in sei-

<sup>899</sup> Schelling schreibt in diesem Brief: »Mir ist das höchste Princip aller Philosophie das reine, absolute Ich d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit.« (Brief Schellings an Hegel vom 4.2.1795. In: Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd. 2, S. 65)

<sup>900</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 51

<sup>901</sup> Vgl. Schelling, *Initia*, S. 42

<sup>902</sup> Vgl. Fichte SW I, S. 415

<sup>903</sup> In der 1806 geschriebenen Streitschrift »Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre« polemisiert Schelling: Fichte will die Natur »nur nicht als lebendig haben, aber als tot will er sie allerdings haben, als etwas, darauf er einwirken, das er bearbeiten und mit Füßen treten kann. (...) denn was ist am Ende die Essenz seiner (Fichtes, L.H.) ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht, benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden; sein Prinzip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Princip.« (SW VII, S. 17)

Und was er von einem solchen hält, daraus macht er kein Geheimnis: »Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichteschen System hat sie 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 derselben (Fichteschen Deduktion der Physik, L.H.) nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einmal ausgedrückt als eine allmähliche Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen – das anderemal als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll.« (Ebd., S. 110)

ner ganzen Widersprüchlichkeit enthüllt: Ein solcher Imperativ liefert die menschliche Freiheit jener Aneignungslogik aus, von der es sich gerade zu lösen gilt; »als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tötung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll.«<sup>904</sup>

In dem von Fichte inaugurierten »Streben« nach dem imaginären Ziel einer zukünftigen Freiheit gerät die menschliche Freiheit selbst unter die Botmäßigkeit einer Zeiterfahrung, die gar keine Zukunft zuläßt. Die All-Zeitlichkeit der endlose Fortdauer ist gekennzeichnet durch die Mangelstruktur eines permanent im Aufschub befindlichen Immer-Weiter. Das Desaströse daran ist gerade, daß diese Bewegung sich in der Wiederholung stets gleicher Abläufe erschöpft, ohne zu einer wahren Dimensionierung menschlicher Zeit vorzustoßen. Das lineare Nacheinander, welches mit der Leere unterschiedslosen Wiederholens zusammenfällt, verschafft sich im Sog schlechter Unendlichkeit Geltung. Fichte hat das Grundmuster des unendlichen Progressus dem nach absoluter Kausalität strebenden endlichen Ich noch fraglos unterlegt – ein Grundmuster, das für Schelling indes all seine Fraglosigkeit eingebüßt hat:

»Auf solche Weise wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, der geschlichtet werden sollte, auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschoben; (...).«<sup>905</sup> Der Figur des unendlichen Progressus korrespondiert das Bild der scheinbaren Zeit, welche Schelling als *die* Beschreibungsfolie für den status quo der innerweltlichen Geschichte in Ansatz zu bringen sucht, ein Muster, das in seinen Konsequenzen katastrophaler nicht hätte ausfallen können: Das Postulat praktischen »Strebens« folgt dem mythischen, in der Gestalt des Kronos hinterlegten Gesetz einer endlosen Wiederkehr des Gleichen<sup>906</sup> – dem Gesetz, das die Freiheit des Menschen in Zwang, in die heillose »Sucht«<sup>907</sup> des Immer-mehr-haben-Wollens verkehrt.

Schelling hat mit seinem emphatischen Plädoyer für eine Naturwissenschaft, die bewußt darauf verzichtet, Natur anzueignen, nicht nur Fichte schroff widersprochen, sondern vor allem – zumal in den Erlanger Vorlesungen – die verheerende Dialektik einer solcher Aneignungslogik freigelegt: der Wille des Menschen, über die Natur zu herrschen, verkehrt sich in sein genaues Gegenteil, nämlich dazu, von dem beherrscht zu werden, worüber er gerade gebieten will. Diese Lieblingsfigur des 18. Jahrhunderts – von Schiller als Dialektik der »Aufklärung des Verstandes« (NA 20, 320) ausgewiesen – spielt Schelling in seinen zahlreichen Auseinandersetzungen mit Fichtes Naturphilosophie immer wieder aus.

<sup>904</sup> Schelling SW VII, S. 110

<sup>905</sup> Schelling SW IV, S. 358

<sup>906</sup> Vgl. M. Theunissen. Zeit des Lebens. In: M.Th. (1991), S. 300ff.

<sup>907</sup> Schelling, Initia, S. 145

## Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W.: Drei Studien zu Hegel. In: Gesammelte Schriften. Band 5. Hrsg. von G. Adorno u. R. Tiedemann. Frankfurt a. M. 1970.
- Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften. Band 6. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt a. M. 1973.
- Adorno, Th. W.: Philosophische Terminologie. Hrsg. von R. zur Lippe. Frankfurt a. M. 1974.
- Albert, H.: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1980.
- Aristoteles: Metaphysik. Übers. von H. Bonitz. Hrsg. von H. Seidl. Hamburg 1978/80.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übers. und hrsg. von O. Gigon. München 1975
- Aristoteles: Poetik. Übers. u. hrsg. von M. Fuhrmann. Stuttgart 1982.
- Aristoteles: Rhetorik. Übers. von F. G. Sieveke. München 1980.
- Bader, F.: Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794. In: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. von K. Hammacher und A. Mues. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, S. 11–41.
- Baggesen, J.: Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. Teil 2. Leipzig 1831.
- Barion, J.: Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung. Würzburg 1929.
- Barth, H.: Schellings Philosophie der Kunst. Freiburg/München 1991.
- Bartuschat, W.: Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling. In: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Hrsg. von H. M. Pawlowski u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 153ff.
- Baum, G.: Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn 1969.
- Baum, K.: Die Transzendierung des Mythos. Zur Philosophie und Ästhetik Schellings und Adornos. Würzburg 1988.
- Baum, M.: Die Entstehung der Hegelschen Dialektik. Bonn 1986.
- Baummanns, P.: Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Baummanns, P.: Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«. Bonn 1974.
- Baummanns, P.: Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte. In: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. von K. Hammacher und A. Mues. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, S. 42–75.
- Baumgartner, H. M.: Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin. In: ZfphF 34 (1980), S. 312–342.



- Baumgartner, H. M.: Ereignis und Struktur als Kategorien einer geschichtlichen Betrachtung der Vernunft. In: *Aufbau der Wirklichkeit*. Hrsg. von N. A. Luyten. Freiburg/München 1982, S. 175–217.
- Beierwaltes, W.: Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks. In: *Philosophisches Jb.* 74 (1966/67), S. 271–283.
- Beierwaltes, W.: Fulguration. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), S. 1130–1132.
- Beierwaltes, W.: Platonismus und Idealismus. Frankfurt a. M. 1972.
- Beierwaltes, W.: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt a. M. 1979.
- Beierwaltes, W.: Identität und Differenz. Frankfurt a. M. 1980.
- Beierwaltes, W.: Einleitung in: F. W. J. Schelling. *Texte zur Philosophie der Kunst*. Stuttgart 1982.
- Beierwaltes, W.: Denken des Einen. Frankfurt a. M. 1985.
- Benz, E.: Schellings theologische Geistesahnen. Wiesbaden 1955.
- Blumenberg, H.: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960.
- Boenke, M.: Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Braun, B.: Schellings zwiespältige Wirklichkeit. Das Problem der Natur in seinem Denken. Ottilien 1983.
- Braun, H.: Ein Bedürfnis nach Schelling. In: *Philosophische Rundschau* 37 (1990), S. 161–196.
- Brinkmann, K.: Schellings Hegel-Kritik. In: *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von K. Hartmann. Berlin/NewYork 1976.
- Brüggen, M.: Jacobi und Schelling. In: *Philosophisches Jb.* 75 (1967/68), S. 419–429.
- Bubner, R. (Hrsg.): Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Hegel-Studien, Beiheft 9. Bonn 1973.
- Cassirer, E.: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Darmstadt 1974.
- Claesges, U.: Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95. Den Haag 1974.
- Cramer, K.: »Erlebnis« – Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses*. Hrsg. von H.-G. Gadamer. Hegel-Studien, Beiheft 11. Bonn 1974, S. 537–603.
- Cramer, K.: Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für W. Marx. Hrsg. von U. Guzzoni u. a. Hamburg 1976, S. 75–100.
- Cramer, K.: Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation. In: *ZfphF* 31 (1977), H. 4, S. 527–545.
- Cramer, K.: Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels im § 424 der Berliner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: *Hegels philosophische Psychologie*. Hrsg. von D. Henrich. Hegel-Studien, Beiheft 19. Bonn 1979, S. 215–225.
- Cramer, K.: Gedanken über Spinozas Lehre von der All-Einheit. In: *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*. Hrsg. von D. Henrich. Stuttgart 1985, S. 151–179.
- Cramer, K.: »Gegeben« und »Gemacht«. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs

- »Handlung« in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten. In: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Hrsg. von G. Prauss. Frankfurt a. M. 1986, S. 41–81.
- Cramer, K. u. a. (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität*. Festschrift für D. Henrich. Frankfurt a. M. 1987.
- Descartes, R.: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Übers. von L. Gäbe. Hamburg 1978.
- Durner, M.: *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der Erlanger Vorlesung*. München 1979.
- Durner, M.: *Aktuelle Perspektiven der Philosophie Schellings*. In: *Philosophisches Jb.* 88 (1981), H. 2, S. 363–377.
- Düsing, K.: *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*. In: *Hegel-Studien* 5 (1969), S. 95–129.
- Düsing, K.: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn 1976.
- Düsing, K.: *Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel*. In: *Ist systematische Philosophie möglich?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975. Hrsg. von D. Henrich und K. Cramer. Bonn 1977, S. 117–131.
- Düsing, K.: *Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling*. In: *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung*. Zürich 1983. Hrsg. von R. Heckmann u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, S. 187–211.
- Düsing, K.: *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-realistische Umdeutung*. In: *Hegel-Studien* 21 (1986), S. 87–128.
- Düsing, K.: *Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel*. In: *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*. Hrsg. von K. Gloy u. a. Bern/Frankfurt a. M. 1987, S. 109–137.
- Düsing, K.: *Schellings Genieästhetik*. In: *Philosophie und Poesie. Festschrift für Otto Pöggeler*. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 193–214.
- Düsing, K. (Hrsg.): *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802)*. Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. Troxler. Köln 1988.
- Ehrhardt, W. E.: *Das Absolute der Vernunft und der Geschichte*. In: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung*. Zürich 1979. Hrsg. von L. Hasler. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 239–244.
- Ehrhardt, W. E.: *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung. Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung*. In: *Natur und geschichtlicher Prozeß*. Hrsg. von H. J. Sandkühler. Frankfurt a. M. 1984, S. 337–359.
- Ehrhardt, W. E. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling. Einleitung in die Philosophie*. Münchner Vorlesungen aus dem Jahr 1830. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Fahrenbach, H.: *Endlichkeit des Bewußtseins und absolute Gewißheit bei Descartes*. In: *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für W. Cramer. Hrsg. von D. Henrich u. H. Wagner. Frankfurt a. M. 1966, S. 66–91.

- Fichte, J. G.: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Ges. und hrsg. von H. Schulz, 2 Bde., 2. vermehrte Aufl., Leipzig 1930.
- Fichte, J. G.: Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02. Hrsg. von R. Lauth. Hamburg 1977.
- Fichte, J. G.: Nachgelassene Schriften, Bd. 2. Schriften aus den Jahren 1790–1800. Hrsg. von H. Jacob. Berlin 1937.
- Fichte, J. G.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (ab 1970 hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitsky unter Mitwirkung verschiedener Autoren.) (= GA).
- Fichte, J. G. – Schelling, F. W. J.: Briefwechsel. Hrsg. von W. Schulz. Frankfurt 1968.
- Fichte, J. G.: Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1971. (Nachdruck der Ausgaben: J. G. Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1845/46 und: J. G. Fichtes nachgelassene Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Bonn 1834/35.) (= SW)
- Fichte, J. G.: Wissenschaftslehre nova methoda. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99. Hrsg. sowie mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von E. Fuchs. Hamburg 1982.
- Frank, M.: Das Problem »Zeit« in der deutschen Romantik. München 1972.
- Frank, M.: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegel-Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. Frankfurt a. M. 1975.
- Frank, M. u. Kurz, G. (Hrsg.): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Frankfurt a. M. 1975.
- Frank, M.: Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a. M. 1985.
- Frank, M.: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Frankfurt a. M. 1986.
- Frank, M.: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesung. Frankfurt 1989.
- Franz, M.: Hölderlins Logik. Zum Grundriß von »Seyn Urtheil Möglichkeit«. In: Hölderlin-Jb. 25 (1986/87), S. 93–124.
- Freier, H.: Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenzen zur Mythologie der Moderne. Stuttgart 1976.
- Fuhrmans, H.: Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Späidealismus. Berlin 1940.
- Fuhrmans, H.: Einleitung in F. W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833. Hrsg. von dems. Torino 1972.
- Gadamer, H.-G.: Kleine Schriften III. Tübingen 1972.
- Gadamer, H.-G. (Hrsg.): 6. Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Veröffentlichung der internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie. Bonn 1974.
- Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen 1975.
- Gawoll, H. J.: Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Gloy, K.: Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des »und«. Berlin 1981.
- Gloy, K.: Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik. In: ZfphF 36 (1982), S. 25–48.
- Gloy K.: Die drei Grundsätze aus Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« von 1794. In: Philosophisches Jb. 91 (1984), S. 289–307.
- Görland, I.: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte. Frankfurt a. M. 1973.
- Guenther, G.: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Hamburg 1978.

- Haag, K. H.: Der Fortschritt in der Philosophie. Frankfurt a. M. 1983.
- Haas, A. M.: Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln 1979.
- Haas, A. M.: Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik. In: *Analecta cartusiana* 106. Hrsg. von I. Hogg. Salzburg 1983.
- Habermas, J.: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Diss. Bonn 1954.
- Habermas, J.: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Hrsg. von dems. Neuwied/Berlin 1965, S. 108–161.
- Habermas, J.: Ein marxistischer Schelling – Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus. In: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Hrsg. von dems. Neuwied/Berlin 1965, S. 336–351.
- Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1973.
- Habermas, J.: Wahrheitstheorien. In: *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*. Hrsg. von H. Fahrenbach. Pfullingen 1973, S. 211–265.
- Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M. 1988.
- Hackenesch, Ch.: Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion. Königstein/Ts. 1987.
- Hammacher, K.: Die Philosophie F. H. Jacobis. München 1969.
- Hammacher, K.: Polarisierung an einem Denker: Neuere Arbeiten zur Philosophie F. H. Jacobis. (M. M. Olivetti, K. Homann, H. Timm). In: *Philosophische Rundschau* 24 (1977), S. 45–58.
- Hammacher, K. (Hrsg.): Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hamburg 1981.
- Hartkopf, W.: Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling. In: *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*. Hrsg. von H. J. Sandkühler. Frankfurt a. M. 1984, S. 83–126.
- Heckmann, R. u. a. (Hrsg.): *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.
- Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1970.
- Hegel, G. W. F.: Briefe von und an Hegel. Bd. 1. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1969.
- Heidegger, M.: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen 1971.
- Heidegger, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Gesamtausgabe Bd. 24). Frankfurt a. M. 1975.
- Heidegger, M.: Satz vom Grunde. Pfullingen 1986.
- Heimsoeth, H.: Fichte. München 1923.
- Heinrich, K.: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Basel/Frankfurt a. M. 1982.
- Heinrich, K.: tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. Basel/Frankfurt a. M. 1981.
- Henrich, D.: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Zuerst in: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Hrsg. von D. Henrich und H. Wagner. Frankfurt a. M. 1966, S. 188–232. Danach unter demselben Titel in der Reihe »Wissenschaft und Gegenwart«, H. 34. Frankfurt a. M. 1967.
- Henrich, D.: Fichtes »Ich«. In: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den*

- Höle, V.: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. München 1990.
- Hühn, L.: Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik. In: Erfahrungen der Negativität. Festschrift für M. Theunissen. Hrsg. von M. Hattstein u. a.. Hildesheim u. a. 1992, S. 177–201.
- Hühn, L.: Ekstasis. Überlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens. In: Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Hrsg. von H. M. Baumgartner u. a.. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 441–451.
- Hühn, L.: Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung. In: Evolution des Geistes. Jena um 1800. Hrsg. von F. Strack. Stuttgart 1994, S. 370–388.
- Iber, Chr.: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin/New York 1990.
- Inciarte, F.: Transzendente Einbildungskraft. Zu Fichtes Frühphilosophie im Zusammenhang des transzendentalen Idealismus. Bonn 1970.
- Jacobi, F. H.: Werke. 6 Bde. Leipzig 1812–1825. Hrsg. von F. Roth und F. Köppen. Reprographischer Nachdruck, 2. Aufl. Darmstadt 1976.
- Jacobi, F. H.: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1785.
- Jacobi, F. H.: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789.
- Jacobs, W. G.: Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Jaehnig, D.: Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling. In: Weltgeschichte-Kunstgeschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung. Hrsg. von dems. Köln 1975, S. 38–67.
- Jaehnig, D.: Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Bd. 1: Schellings Begründung von Natur und Geschichte. Bd. 2: Die Wahrheitsfunktion der Kunst. Pfullingen 1966/1969.
- Jaeschke, W.: Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen. In: Hegel-Studien. Bd. 13 (1978), S. 85–117.
- Jamme, C. u. Pöggeler, O. (Hrsg.): Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin. Stuttgart 1981.
- Janke, W.: Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. Berlin 1970.
- Janke, W.: Die Wörter »Sein« und »Ding« – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache. In: Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981, S. 49–69.
- Jergius, H.: Philosophische Sprache und analytische Sprachkritik. Freiburg 1975.
- Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis. Göttingen 1988.

1968.  
r Hegel-  
s geneti-  
ler gene-  
lung von  
pragma-  
der Phi-  
rsetzung  
Wissen-  
ehre und  
utert. In:  
des jun-  
211–228.  
ftslehre«  
ndentale  
uelle der  
r Erstedt-  
ophie. In:  
Pöggeler  
treit von  
zung der  
retischen  
ntstehung  
n und R.
- Pawlowski, H. M. u. a. (Hrsg.): Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Peetz, S.: Einleitung in Schelling. System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/1829 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx. Hrsg. von S. Peetz. Frankfurt a. M. 1990, S. VII–XXXV.
- Philonenko, A.: La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte. Paris 1966.
- Philonenko, A.: Die intellektuelle Anschauung bei Fichte. In: Der transzendenteale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981, S. 91–106.
- Picht, G.: Der Begriff der Energie bei Aristoteles. Nachtrag: Akt und Sein bei Schelling. In: G. Picht. Hier und Jetzt. Philosophie nach Auschwitz und Hiroshima. Bd. I. Stuttgart 1980, S. 289–323.
- Pieper, A.: Ethik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling. In: ZfphF 31 (1977), S. 545–564.
- Platon: Sämtliche Werke. 6 Bde. In der Übersetzung von Fr. Schleiermacher. Hrsg. von W. F. Otto, u. a. Hamburg 1957–1959.
- Plitt, G. L.: Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bde. Leipzig 1869/1870.
- Plotin: Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Bd. I. Hamburg 1956.
- Plotin: Über Ewigkeit und Zeit. (Enneade III, 7). Übersetzt und kommentiert von W. Beierwaltes. Frankfurt a. M. 1981.
- Pothast, U.: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt a. M. 1971.
- Prauss, G.: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn 1974.
- Radermacher, H.: Fichtes Begriff des Absoluten. Frankfurt a. M. 1970.
- Reinhold, K. L.: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag/Jena 1789.
- Reinhold, K. L.: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Bd. 1. Jena 1790.
- Reinhold, K. L.: Briefe über die Kantische Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1790/92.
- Reisinger, P.: Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel. In: Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins. Hrsg. von H. Bachmaier und Th. Rentsch. Stuttgart 1987, S. 15–69.
- Ricoeur, P.: Die lebendige Metapher. München 1986.
- Sandkaulen-Bock, B.: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.
- Sandkühler, H. J. (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings. Frankfurt a. M. 1984.
- Schäfer, D.: Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/1795. Diss. Köln 1967.
- Schelling, F. W. J.: System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx. Hrsg. und eingeleitet von S. Peetz. Frankfurt a. M. 1990.
- Schelling, F. W. J.: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856ff. (=SW)
- Schelling, F. W. J.: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Hrsg. von M. Schröter. München 1946 (= Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Nachlaßband). (=WA.)

- Kant, I.: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt a. M. 1968.
- Kesselring, Th.: Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik. In: ZfphF. Bd. 35 (1981), S. 563–584.
- Kesselring, Th.: Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik. Frankfurt a. M. 1981.
- Kesselring, Th.: Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik. Frankfurt a. M. 1984.
- Kierkegaard, S.: Die Wiederholung. Hrsg. von L. Richter. Frankfurt a. M. 1984.
- Kondylis, P.: Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart 1979.
- Korsch, D.: Der Grund der Freiheit. München 1980.
- Koselleck, R.: Kritik und Krise. Frankfurt a. M. 1976.
- Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1977 (1. Aufl. Tübingen 1921).
- Kuhlmann, W.: Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik. Freiburg/München 1985.
- Kulenkampff, A.: Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie. Stuttgart 1970.
- Lauth, R.: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795–1801). Freiburg/München 1975.
- Lauth, R.: Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Hamburg 1984.
- Lauth, R.: Der Unterschied zwischen der Naturphilosophie der Wissenschaftslehre und Schellings von zwei charakteristischen Ansatzpunkten des letzteren aus erläutert. In: Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Hrsg. von R. Heckmann u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, S. 211–228.
- Lauth, R.: Die Entstehung von Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« nach den »Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie«. In: Transzendente Entwicklungslinien. Hrsg. von dems. Hamburg 1989, S. 155–180.
- Lawrence, J. P.: Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte. Würzburg 1989.
- Loer, B.: Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß. Berlin 1974.
- Lucas, H. Chr.: »Worte, wie Blumen«. Metaphern und das »Neue« in der Philosophie. In: Philosophie und Poesie. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Festschrift für O. Pöggeler (Bd. 2). Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 169–194.
- Lypp, B.: Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus. Frankfurt a. M. 1972.
- Matsumoto, M.: Hegel contra Fichte oder Fichte contra Hegel. Tokio 1990.
- Menninghaus, W.: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt a. M. 1987.
- Metz, W.: Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Neubauer, J.: Intellektuelle, intellektuale und ästhetische Anschauung. Zur Entstehung der romantischen Kunstauffassung. In: DVJS 46 (1972), S. 294–319.
- Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden. Hrsg. von K. Schlechta. München 1969.
- Novalis: Schriften. Die Werke Fr. von Hardenbergs. Hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel. Bd. 1–4. Stuttgart 1975ff.
- Pawlowski, H. M. u. a. (Hrsg.): Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Peetz, S.: Einleitung in Schelling. System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/1829 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx. Hrsg. von S. Peetz. Frankfurt a. M. 1990, S. VII–XXXV.
- Philonenko, A.: La Liberté humaine dans la Philosophie de Fichte. Paris 1966.
- Philonenko, A.: Die intellektuelle Anschauung bei Fichte. In: Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. von K. Hamacher. Hamburg 1981, S. 91–106.
- Picht, G.: Der Begriff der Energie bei Aristoteles. Nachtrag: Akt und Sein bei Schelling. In: G. Picht. Hier und Jetzt. Philosophie nach Auschwitz und Hiroshima. Bd. I. Stuttgart 1980, S. 289–323.
- Pieper, A.: Ethik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling. In: ZfphF 31 (1977), S. 545–564.
- Platon: Sämtliche Werke. 6 Bde. In der Übersetzung von Fr. Schleiermacher. Hrsg. von W. F. Otto, u. a. Hamburg 1957–1959.
- Plitt, G. L.: Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bde. Leipzig 1869/1870.
- Plotin: Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Bd. I. Hamburg 1956.
- Plotin: Über Ewigkeit und Zeit. (Enneade III, 7). Übersetzt und kommentiert von W. Beierwaltes. Frankfurt a. M. 1981.
- Pothast, U.: Über einige Fragen der Selbstbeziehung. Frankfurt a. M. 1971.
- Prauss, G.: Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn 1974.
- Radermacher, H.: Fichtes Begriff des Absoluten. Frankfurt a. M. 1970.
- Reinhold, K. L.: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag/Jena 1789.
- Reinhold, K. L.: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Bd. 1. Jena 1790.
- Reinhold, K. L.: Briefe über die Kantische Philosophie. 2 Bde. Mannheim 1790/92.
- Reisinger, P.: Hölderlin zwischen Fichte und Spinoza. Der Weg zu Hegel. In: Poetische Autonomie? Zur Wechselwirkung von Dichtung und Philosophie in der Epoche Goethes und Hölderlins. Hrsg. von H. Bachmaier und Th. Rentsch. Stuttgart 1987, S. 15–69.
- Ricoeur, P.: Die lebendige Metapher. München 1986.
- Sandkaulen-Bock, B.: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings. Göttingen 1990.
- Sandkühler, H. J. (Hrsg.): Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings. Frankfurt a. M. 1984.
- Schäfer, D.: Die Rolle der Einbildungskraft in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/1795. Diss. Köln 1967.
- Schelling, F. W. J.: System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/1828 in einer Nachschrift von E. von Lasaulx. Hrsg. und eingeleitet von S. Peetz. Frankfurt a. M. 1990.
- Schelling, F. W. J.: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856ff. (=SW)
- Schelling, F. W. J.: Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Hrsg. von M. Schröter. München 1946 (= Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Nachlaßband). (=WA.)

- Schelling, F. W. J.: Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung. Hrsg. von M. Schröter. München 1958ff.
- Schelling, F. W. J.: Briefe und Dokumente. Hrsg. von H. Fuhrmans. Bd. 1: 1775–1809. Bd. 2: Zusatzband 1775–1803. Bonn 1962/1973.
- Schelling, F. W. J.: Einleitung in die Philosophie. Münchner Vorlesungen aus dem Jahr 1830. Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989. (= Schellingiana Bd. 1)
- Schelling, F. W. J.: Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/1821. Hrsg. von H. Fuhrmans. Bonn 1969. (= Initia)
- Schelling, F. W. J.: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung von 1832/33. Hrsg. von H. Fuhrmans. Torino 1972.
- Schelling, F. W. J.: Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von H. M. Baumgartner u. a. Reihe I: Werke, 4 Bde. Stuttgart 1976ff.
- Schelling, F. W. J.: Philosophie der Offenbarung (1841/42). Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a. M. 1977.
- Anmerkung zur Zitierweise:* Die Zitate und Hinweise beziehen sich auf die Seitenzählung der Akademieausgabe (abgekürzt: KE), soweit ediert. Die Seitenzahlen der Schröter-Ausgabe sind in Klammern hinzugefügt; die in der Akademieausgabe noch nicht veröffentlichten Schriften werden ebenfalls nach der Schröter-Ausgabe zitiert (SW). Die Buch- und Seitenangaben der von K. F. A. Schelling besorgten ersten Gesamtausgabe sind der Zitierung nach Schröter mit einem »=« hinzugefügt.
- Schiller, F.: Werke. Nationalausgabe. Weimar 1948ff. (= NA).
- Schlegel, F.: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner. Paderborn/München/Wien 1979. (= KA).
- Schnädelbach, H.: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt a. M. 1977.
- Scholtz, G.: Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. XI. Bonn 1967, S. 206–237.
- Schrader, W. H.: Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Schrader, W. H.: Überlegungen zur sprachanalytischen und transzendentalphilosophischen Ich-Theorie. In: Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981, S. 107–117.
- Schubert, A.: Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Königstein/Ts. 1985.
- Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen 1957.
- Schulz, W.: Einleitung in: F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus. Hrsg. von R.-E. Schulz. Hamburg 1962, S. IX–XLIV.
- Schulz, W.: Einleitung in: Fichte-Schelling-Briefwechsel. Hrsg. von dems. Frankfurt a. M. 1968.
- Schulz, W.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen 1975.
- Schulz, W.: Das Problem der absoluten Reflexion. In: Vernunft und Freiheit. Hrsg. von dems. Stuttgart 1981, S. 6–38.
- Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1984.
- Schulze, G. E.: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. 1792, Nachdruck Berlin 1911.
- Schurr, A.: Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- Siep, L.: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. Freiburg/München 1970.
- Sommer, M.: Die Selbsterhaltung der Vernunft. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- Spinoza: Opera. Werke, lat. und deutsch, Bd. 2: Tractatus de intellectus emendatione. Ethica. Hrsg. von K. Blumenstock. 3. Aufl., Darmstadt 1980.
- Spinoza: Tractatus De Intellectus Emendatione. Ethica. Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes. Hrsg. von K. Blumenstock. Darmstadt 1989.
- Stolzenberg, J.: Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/1794 bis 1801/1802. Stuttgart 1986.
- Theunissen, M.: Schellings anthropologischer Ansatz. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 47 (1965), S. 174–189.
- Theunissen, M.: Augenblick. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie I. Basel 1971, S. 650.
- Theunissen, M.: Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. In: Philosophisches Jb. 83 (1976), S. 1–29.
- Theunissen, M.: Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie. In: Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975. Hrsg. von D. Henrich. Bonn 1977.
- Theunissen, M.: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a. M. 1978.
- Theunissen, M.: Freiheit von der Zeit. Ästhetisches Anschauen als Verweilen. In: Negative Theologie der Zeit. Hrsg. von dems. Frankfurt a. M. 1991.
- Theunissen, M.: Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a. In: Negative Theologie der Zeit. Hrsg. von dems. Frankfurt a. M. 1991.
- Tielkes, M.: Schillers transzendente Ästhetik. Untersuchungen zu den Briefen »Über die ästhetische Erziehung des Menschen«. Köln 1973.
- Tilliette, X.: Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970.
- Tilliette, X.: Schelling und die Gnosis. In: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Hrsg. von P. Koslowski. Zürich/München 1988, S. 260–275.
- Timm, H.: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1974.
- Tugendhat, E.: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1979.
- Wegenast, M.: Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des »Hyperion«. Tübingen 1990.
- Weisedel, W.: Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt 1939, 1973.
- Wieland, W.: Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberg 1956.
- Wieland, W.: Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur. In: Materialien zu Schellings philosophischen Ansätzen. Hrsg. von M. Frank, G. Kurz. Frankfurt a. M. 1975, S. 237–279.
- Wild, Ch.: Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings. Freiburg/München 1968.
- Wüsthube, A.: Das Denken aus dem Grund. Zur Bedeutung der Spätphilosophie Schellings für die Ontologie Ernst Blochs. Würzburg 1989.
- Wyller, E. A.: Nicolaus Cusanus' »De non aliud« und Platons Dialog »Parmenides«. Ein



[illegible]

Beitrag zur Beleuchtung des Renaissanceplatonismus. In: *Studia Platonica*. (Festschrift H. Gundert). Hrsg. von K. Döring und W. Kullmann. Amsterdam 1974, S. 239–252.

Zahn, M.: Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre. In: *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hrsg. von K. Hammacher. Hamburg 1981.

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München