

Dieter Jähnig

Schelling

Die Kunst in der Philosophie

Erster Band

Schellings Begründung  
von Natur und Geschichte

Zweiter Band

Die Wahrheitsfunktion  
der Kunst

Neske

Dieter Jähnig

Schelling

Die Kunst in der Philosophie

Erster Band

Schellings Begründung  
von 'Natur und Geschichte

Neske

Die vorliegende Untersuchung behandelt nur ein Werk Schellings, das »System des transzendentalen Idealismus« von 1800, und auch dieses nur unter einem Gesichtspunkt, der Frage nach dem Sinn seines kunstphilosophischen Abschlußteils. Sie sieht aber in dieser Schrift das grundlegende Werk Schellings. Und sie sieht dies darin eben insofern, als sie an dem Sinn der Einbeziehung der Kunst in die Philosophie den geschichtlichen Ort von Schellings Philosophie überhaupt erkennt. Die Beschränkung auf einen Ausschnitt aus dem Gesamtwerk und einen einzelnen Gesichtspunkt aus der thematischen Vielfalt zielt also auf den Punkt, um deii es, unausdrücklich oder ausdrücklich, geht, wenn es um »Schelling« geht.

F. W. J. Schelling-Kommission  
d. Bayer. Akad. d. Wiss.  
8 München 2 · Marstallplatz 8

© Verlag Günther Neske Pfullingen 1966  
Schutzumschlag und Einband Brigitte Neske  
Gesamtherstellung: Union Druckerei GmbH Stuttgart. Printed in Germany  
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

## Inhalt

Einleitung: Die Schlüsselstellung der Kunst  
bei Schelling

### Erster Teil

Die Kunst als Vollendung der Philosophie

- |   |    |
|---|----|
| 1. Kapitel: Schellings Infragestellung des Idealismus           | 23 |
| 2. Kapitel: Die Anschauung der Natur                            | 55 |
| 3. Kapitel: Die Bedingung der Freiheit                          | 73 |
| 4. Kapitel: Geschichtserfahrung,<br>Naturwissenschaft und Kunst |    |

### Zweiter Teil

Der ästhetische Grundzug der Philosophie

- |  |     |
|--|-----|
| Einleitung: Der Zug zur Objektivität bei Schelling                           | 119 |
| 1. Kapitel: Die Natur als Vergangenheit des Ich                              | 133 |
| 2. Kapitel: Gewißheit als Zukunft  | 155 |
| 3. Kapitel: Die Geschichte als Existenz der Freiheit                         | 177 |
| 4. Kapitel: Der Zusammenhang von Natur und<br>Geschichte in der »Mythologie« |     |

Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schluß.

## Einleitung

### Die Schlüsselstellung der Kunst bei Schelling

#### I.

Die Philosophie kann von einer Sache handeln, und sie kann ihr eigenes Verhältnis zu dieser Sache noch zum Thema machen. Vielleicht sollte dort, wo sie ihr Verhältnis zur Kunst behandelt, die erste Frage die sein, warum dieses Verhältnis verglichen mit der Tragweite der philosophischen Entwürfe von Natur, Gesellschaft oder Seele und trotz der Tragödienlehre des Aristoteles und Kants Lehre vom Geschmack so wenig entschieden und ergiebig geblieben ist. Und dieser Frage nachzugehen, müßte man freilich zuerst einsehen, daß sie mit Hegels Behauptung von der Ablösung der »schönen Kunst« durch die »Wissenschaft« nicht erledigt ist. Denn wenn die Kunst auch älter ist als die Philosophie, so kann doch nur ein Blinder der Meinung sein, daß in Ravenna oder Chartres, in Florenz oder Venedig, im Messias und noch in der Zauberflöte die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung nicht mehr gegenwärtig war. Offenbar bedarf, wie weit auch immer die geistes- und stilgeschichtlichen Analogien reichen, und wie tief auch die Vertrautheit von Kunsttheoretikern, etwa zur Zeit der Renaissance, mit der philosophischen Überlieferung reicht, die Kunst auch im Zeitalter der Philosophie dieser so wenig, wie sie ihrer vorher bedurft hat.

Erst dort aber auch, wo die Philosophie ihr eigenes Fundament, die Wahrheit, als »eine Art von Irrtum« in Frage stellt, wird die Kunst von der Philosophie verherrlicht, und zwar eben mit dem Argument, daß sie »mehr wert sei als die Wahrheit«; während Plato, der doch wohl wie kein anderer Philosoph gewußt hat, was Kunst ist, sie aus dem Staat der Philosophen verbannt hat und nach ihm, bis zu Nietzsche, die Geschichte der Philosophie via negationis bezeugt, daß auch die Philosophie ohne die Kunst auskommt.

Nur einmal, bei einem Philosophen und in dessen Lebenswerk auch nur für eine kurze Spanne, ist von einem anderen Bezug die Rede:

»Die Kunst [ist] das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie« (3, 627).

Mit diesem Satz aus Schellings 1799 in Jena vorgetragenem und im Frühjahr 1800 erschienenem »System des transzendentalen Idealismus« wird der Kunst, mit dem Titel, unter dem Aristoteles' Schriften zur Logik zusammengefaßt sind, die Rolle eines fundamentalen Instrumentes der Philosophie zugesprochen.

Gewiß kommt diese Hochschätzung der Kunst nicht ganz unvorbereitet, und sie bleibt auch nicht ganz folgenlos. Die Lehre Kants vom ästhetischen Geisteszustand als des subjektiven Zusammenspiels der Elemente der Erkenntnis, des Anschauungs- und des Begriffsvermögens, und seine Lehre vom Genie als einer Sondergabe, kraft welcher unter Menschen eine der Natur analoge Schöpferkraft erscheint, beide Lehren freilich mit dem Nachweis des Unvermögens zu wirklicher Erkenntnis im einen, des Unvermögens zu wirklicher Schöpfung im anderen Falle ausdrücklich verbunden, bilden eine wesentliche Voraussetzung für Schellings Konzeption der Kunst. Und mit Hegels Lehre vom Schönen als der »sinnlichen Erscheinung der Idee«, also einer Existenzform des »Geistes in seiner Absolutheit, wenn auch durch die Form der Sinnlichkeit nur auf der untersten, auf Überwindung angelegten Stufe, wird der Kunst eine gewisse philosophische Relevanz in der Nachfolge Schellings noch zugebilligt.

Gleichwohl bleiben, bei Hegel wie bei Kant, an dem Prinzip ihrer Philosophie gemessen, die Gedanken zur Kunst in einer peripheren Stellung. Das drückt sich schon darin aus, daß Hegel seine Darstellung der Ästhetik niemals veröffentlicht hat und die Intention zum ästhetischen Teil der »Kritik der Urteilskraft« gerade in der Sicherung der theoretischen und praktischen Vernunft gegen illegitime Erkenntnis- und Moralansprüche der europäischen Ästhetik seiner Zeit zu suchen ist.

Ganz abgesehen aber auch von dieser Frage einer relativ und quantitativ verschiedenen Bedeutung der Kunst für die Philosophie unterscheidet sich Schellings Konzeption in einem prinzipiellen Sinn von jeglichem anderen philosophischen Bezug zur Kunst. In allen Fällen,

wo in der Geschichte der Philosophie von Kunst gehandelt wird, ist sie ein *Gegenstand* der Philosophie. Als »Organon« jedoch, als Mittel ihrer Ausübung, wäre die Kunst nicht nur ein Gegenstand, sondern ein Bestandteil der Philosophie. Der Titel »Die Kunst in der Philosophie« besagt also im Falle Schellings etwas *grundsätzlich* anderes als im Falle Kants oder Hegels.

Die Frage, ob diese instrumentale Rolle der Kunst in der Philosophie in der Tat besteht, ob der Anspruch, den Schelling in der zitierten Behauptung erhebt, berechtigt ist, bildet das Thema dieser Untersuchung.

Ein erster Hinweis (Punkt 2. der Einleitung) soll zunächst die Fraglichkeit, den Zweifel an Sinn und Recht jener Behauptung Schellings verdeutlichen, ein zweiter sodann (Punkt 3. der Einleitung) den Gesichtspunkt, unter dem dennoch eine so ausführliche Behandlung dieser Frage motiviert werden kann.

Das »System des transzendentalen Idealismus« in dem die Behauptung von der »Organon«-Funktion der Kunst aufgestellt wird, gilt als das Hauptwerk der transzendentalphilosophischen Periode Schellings, in der die Geschichtsschreibung der Philosophie ebenso wie Schelling selbst in den späteren Darstellungen seiner Entwicklung den *Übergang* von der Fichte-Nachfolgerschaft zu der ersten »unabhängigen« Philosophie, dem »Identitäts-System« erblickt<sup>1</sup>. Innerhalb der Geschichte der Philosophie bildet diese Periode Schellings den *Übergang* vom »subjektiven« zum »objektiven Idealismus«. Diese biographische und historische Rolle des Transzendentalensystems als eines folgenschweren *Übergangs* ist nun seit jeher aufgezeigt und anerkannt worden, stets aber dabei die – in diesem System behauptete – Funktion der *Kunst* ignoriert, eliminiert oder bagatellisiert worden.

Die gleiche Mißachtung der instrumentalen Bestimmung der Kunst zeigt die Geschichtsschreibung der *Ästhetik*. In den zahlreichen älteren und neueren Würdigungen von Schellings Kunstphilosophie wird seine Deutung der Kunst im Transzendentalensystem stets nur als Vorbereitung (und das heißt schon im Lichte) der Vorlesungen über die »Philosophie der Kunst« aus der Zeit des Identitätssystems betrachtet.

In den Referaten und Kritiken der philosophischen Theorien von der Kunst wird nicht einmal zum Problem gemacht, ob in der Konzeption der Kunst als eines »Werkzeugs« der Philosophie nicht ein zumindest denkwürdiger und in seiner Art unüberholbarer Begriff vom Wesen der Kunst enthalten sein könnte. Der äußere Grund dieses Vorbeigehens an Schellings eigentümlichem Beitrag zur Ästhetik liegt darin, daß man seine Gedanken zur Kunst im Wesentlichen nur in ihrer (als ausgemacht geltenden) Vorläuferschaft zu Hegel<sup>2</sup> und in ihrer (dem Grade nach umstrittenen) Abweichung von Kant<sup>3</sup> betraditet. Der tiefere Grund aber ist in dem genannten allgeniein-philosophischen Urteil über die Rolle der Kunst in Schellings Transzendentsystem zu suchen.

Und hier ist jene Mißachtung erklärlich. Denn es ist der Gang der Philosophie selber, Schellings eigener wie das Auftreten seines Freundes und Gegners Hegel, in dem bei der Entfaltung aller übrigen Probleme jener Übergangsperiode der Gedanke von der Organon-Rolle der Kunst ebenso schnell wieder verschwunden ist, wie er aufgetaucht war. Während die im Horizont des Transzendentsystems entworfene »Naturphilosophie«, während der in diesem System begründete Begriff von Geist und Geschichte, während in der Literatur und Ästhetik des 19. Jahrhunderts Schellings »romantische« Deutung der Kunst als eines *Themas* der Philosophie Epoche gemacht haben, scheint seine Deutung der Kunst als eines Instruments der Philosophie nur eine Episode zu bezeichnen. In demselben Moment, wo sich das Ziel der »Naturphilosophie« in Schellings »Identitäts-System« zu verwirklichen scheint, wo seine Konzeption der Geschichtlichkeit des Geistes von der »Phänomenologie« und »Logik« Hegels aufgenommen wird, ist von der Notwendigkeit eines »Organons« der Philosophie in Gestalt der Kunst keine Rede mehr. Diese *Folge* scheint zu dem Schluß zu berechtigen, daß die Kunst in der behaupteten Rolle kein Konstitutivum jenes Stadiums der Philosophie war, sondern nur eine auf dem sonst legitimen Weg vom »subjektiven« zum »objektiven Idealismus«, von der »Ich«- zur »Identitäts«-Philosophie, vom »ethischen« zum »logischen« Absolutismus irrtümlich eingeschlagene Sackgasse.

Diese negative Beurteilung der Organon-Rolle der Kunst in der Schelling-Forschung geht im Einzelnen von drei Gesichtspunkten aus, vom Standpunkt des Identitäts-Systems, von der Schelling-Kritik

Hegels und von der gegen diese Kritik sich verteidigenden eigenen Beurteilung seiner Jenaer Philosophie durch den späten Schelling selbst. (In der Anmerkung die näheren bibliographischen Angaben.)<sup>4</sup>

1. Von der *Identitäts-Philosophie* her gesehen scheint die frühere Natur- und Transzendentalphilosophie in einem noch schwankenden Verhältnis gegenüber *Fichte* zu stehen. Erst auf dem Boden des absoluten »Subjekt-Objekt«-Verhältnisses hat sich Schelling endgültig von dem Fichteschen »Ich« befreit (so zuletzt H. Pleßner, Schelling-Tagung Bad Ragaz, 1954, S. 70 ff.). Die vorübergehende Begründung des ganzen Systems vermittels der Kunst erscheint dann als bloße Verhüllung jener Unentschiedenheit, als ein gewaltsamer Versuch, das Hinausgehen über *Fichte* zu sichern, während das Denken der Transzendentalphilosophie seinem Ansatz nach im Horizont des Fichteschen »Handelns«, auf der Grundlage der als moralische Selbstbestimmung verstandenen »intellektuellen Anschauung« befangen bleibt. Die »ästhetische Anschauung« kann danach allenfalls als »bestätigendes Erlebnis« (W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie, 1911, S. 11), als nachträgliches »Kriterium« (K. Schilling, Natur und Wahrheit, 1934, S. 117 ff.) gelten, keinesfalls aber als Konstitutivum dieser Philosophie. Die Kunst ist nach dieser Ansicht nicht »Organon und Dokument«, sondern lediglich Organon als Dokument, und damit eben in Wahrheit kein Organon. Auch die bedeutendste neuere Würdigung der Natur- und Transzendentalphilosophie Schellings durch W. Szilasi (»Schellings Anfänge« und »Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens«, 1954) glaubt bei der Interpretation von Herkunft, Gehalt und Bedeutung dieser Epoche Schellings auf eine nähere Behandlung des »ästhetischen« Elements verzichten zu können, wonut diesem unausgesprochen erst recht eine lediglich nach- oder nebengeordnete Rolle zugewiesen wird.

2. Im Blick auf *Hegel* pflegt man zwar seit den ersten geschichtlichen Darstellungen der Ästhetik im 19. Jahrhundert bis zu der Untersuchung von H. Kuhn über »Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel« (1931) in Schelling den Vorbereiter und Begründer jenes Begriffes von Kunst anzuerkennen, der in Hegels Formel des »sinnlichen Scheinens der Idee« seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, sieht aber in der Erhebung der Kunst zum »Organon« der Philosophie nicht nur einen entschuldbaren Irrtum, sondern eine ver-

hängnisvolle Verfehlung, nämlich einerseits (im Sinne des Schelling-Verdikts der Phänomenologie-Vorrede) eine »Ästhetisierung des Denkens«, die die Philosophie ihres eigentlichen, logisch-moralischen Grundzugs beraube, und zugleich eine »Intellektualisierung des ästhetischen Phänomens«, die die Kunst, mit einem übersteigerten Anspruch, in ihrem sinnhaft-gefühlsmäßigen Wesen zerstöre (H. Kuhn, a.a.O. S. 64). Nach R. Kroners Kritik hat Schelling die »nicht denkende ästhetische Anschauung« an die Stelle der »denkenden Vernunft~die »Kunst« an die Stelle der »Logik« gesetzt (»Von Kant bis Hegel«, Band 2, 1924, bes. S. 104-111). (Eine ähnliche Grundauffassung, nur mit umgekehrter, positiver Bewertung und dadurch von unvergleichlich reicherer interpretatorischer Ergiebigkeit erscheint auch bei Cassirer, der das »ästhetisch-dichterische« Element als einen Vorzug von Schellings Philosophie ansieht, welcher nur unter der dennoch lierrsclierend bleibenden »begrifflich-konstruktiven« Form zu leiden habe.)

3. Dieses Verdikt über die Funktion der Kunst im Transzendental-system schieint nun in seiner *Spätphilosophie* Schelliig selbst bestätigt zu haben. In den seit der Freiheitsschrift (von 1809) unternommenen Rechtfertigungen, Interpretationen und Neufassungen der »Naturphilosophie« behält die Philosophie der Jenaer Zeit in ihren wesentlichen Bestandteilen bis zuletzt (in den philosophischen Einleitungen in die »Philosophie der Mythologie und Offenbarung« <<wenn auch in veränderter Plazierung, ihre Gültigkeit – mit Ausnahme der »Organon«-Rolle der Kunst. Und während sich Schelling gegen die Kritik Hegels an seiner Jenaer Philosophie in Ganzen ausdrücklich verteidigt, scheint er sie im Falle der Kunst anzuerkennen: die einstige Kunst-Theorie wird in diesen Rückblicken entweder ganz verschwiegen oder als bloßer Abschluß des Prozesses der »Naturphilosophie« betrachtet, in den sie sich zudem noch, ähnlich wie in Hegels Stufenbau des »absoluten Geistes«, mit der »Religion« und der beide übergreifenden »Philosophie« selbst teilen inuß (so in den Münchener Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie von 1827, 10, 117-119).

Der Grund scheint klar zu sein, nämlich eben jene veränderte *Plazierung* des Gedankenkreises der Jenaer Philosophie innerhalb der Spätphilosophie. Was damals ein autonomes Ganzes sein sollte, ist jetzt nur noch ein Teil. Gerade um der Autonomie und Universalität,

um der Sicherung des Abschlusses willen, und einzig dazu, schien nun aber die Philosophie die Kunst gebraucht zu liaben. Mit der Öffnung und Erweiterung des *Abschluß*-Themas von Schellings Philosophie: dem Problem der Einheit von Freiheit und Vernunft, im Neuaufbruch der Freiheits-Problematik seit 1809 und mit der Arbeit aii der in das Problem der Schöpfung mündenden Begründung des »Anfangs« von Sein und Denken, ist die ganze Voraussetzung für ein Bedürfnis nach *ästhetischer* Sicherung und Begründung der Philosophie hinfällig geworden. So kann W. Schulz in seiner grundlegenden Untersuchung der Spätwerks-Problematik über die Rolle der Kunst in der Transzendentalphilosophie sagen: »Auf die Bedeutung für das Ganze der Entwicklung Schellings bezogen erscheint diese Kunsttheorie als eine geniale *Verlegenheitslösung*« (»Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings«, S. 132).

Diese Beurteilung der Transzendentalphilosophie aus dem Ganzen von Schelliigs eigener Entwicklung und seinen eigenen Auffassungen von dieser Entwicklung scheint der allgemeinen Tendenz, an dein Bezug der Philosophie zur Kunst im Transzeiidentalssystem vorbeizugehen, endgültig recht zu geben. Eines freilich ist dein Spätwerk Schellings, der »Philosophie der Mythologie« und der »Philosophie der Offenbarung«, doch zu entnehmen, daß nämlich die – auch im Vergleich mit Kant und Hegel – ungewöhnliche philosophische Einschätzung der Kunst bei Schelling nicht auf seine frühe Philosophie beschränkt bleibt. Mit dem Ganzen dessen, was er als »Mythologie« und »Offenbarung« im Auge hat, also der vor-philosophischen, heidnischen und christlichen Theophanien, sieht er die Philosophie auf eine ursprünglich andere und eigengesetzliche menschliche Produktivität verwiesen und angewiesen, die ihr als ein nicht »aufzuhebender«, sondern ebenbürtiger und trotz ihres Alters die Keime des Künftigen bergender Partner gegenübersteht. Ihrer Wesensstruktur nach unterscheiden sich »Mythologie« und »Offenbarung« aber nach Schelling nur dadurch von der Kunst im besonderen Sinne (der bildenden Künste und der Dichtung), daß sie nicht das Werk eines (»genialen«) Individuums, sondern eines ganzen Geschlechtes und damit einer Geschichts-Epoche sind. Und zugleich bleibt die Mythologie auch als »Stoff« der Kunst auf diese als ihre Darstellung, ihren »Ausdruck« unmittelbar bezogen (vgl. II, 241-243). Während für Hegel die Kunst

nach der Seite ihrer höchsten, und d. h. für ihn ihrer geschichtlichen Bestimmung vergangen ist, ist Schelling in seinem Alterswerk der Ansicht, daß die »Größe« der alten Monumente der »neueren Zeit« nur so lange unerreichbar sei, »als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtseyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem sich das Alterthum von selbst befand« (II, 240).

Was auch, von Schelling her erläuternd, von Hegel oder Kierkegaard her kritisch, dazu zu sagen wäre, hier soll mit diesem Hinweis nur vermerkt werden, daß gerade das eigentliche Spätwerk noch keinen Beweis dafür liefert, daß Schellings philosophische Verbindung mit der Kunst weiter nichts als ein flüchtiges – »romantisches« – Abenteuer gewesen ist.

Die entwicklungs- und philosophiegeschichtlichen Vorbehalte gegen die Bedeutung der »Organon«-Rolle der Kunst sind damit natürlich nicht entkräftet. Insbesondere bleibt, wie viel auch immer man von Schellings allgemeiner Achtung der Kunst halten mag, der Einwand bestehen, daß Schelling selbst auf der Organon-Rolle der Kunst nur in jener kurzen Periode um 1800 besteht, die von einer entschiedenen Fichte-Nachfolgerschaft zu der entschiedenen Lösung von Fichte in der »Identitäts-Philosophie« überleitet. Der Überblick über die Schelling-Forschung hat gezeigt, daß man demgemäß die vorübergehende Berufung auf die Kunst als Ausdruck der *Unentschiedenheit* in jener Zwischenstellung zu verstehen pflegt.

Doch gerade diese Lage ließe auch eine ganz andere Vennutung zu, nämlich die, daß die instrumentale Funktion der Kunst nur darum im Fortgang, unter den neuen Fragen der Philosophie, so wenig mehr zur Diskussion stand wie vor dem Transzendentalssystem, weil ihre Aufgabe eben in der Erwirkung jenes geschichtlichen Wendepunktes bestand. Die Kunst könnte dann in den folgenden Stadien der Philosophie als »Organon« eben darum nicht mehr gebraucht worden sein, weil sie diese Aufgabe *erfüllt* hatte. Das aber hieße dann, daß die Bedeutung der »Organon«-Funktion genau so weit reichte und genau so schwer wöge, wie eben jenes durch das »System des transzendentalen Idealismus« bezeichnete Stadium innerhalb der Geschichte der Philosophie. Vielleicht verkennt man die Bedeutung der Kunst im Transzendentalssystem, weil man die Bedeutung des Transzendental-systems

selbst verkennt. Damit aber gelangt man vor eine nicht die Philosophie der Kunst, sondern die Geschichte der Philosophie betreffende Frage.

### 3.

Um diese Möglichkeit eines positiven Verständnisses der Kunst als Organon der Philosophie prüfen zu können, muß man offenbar bedenken, um was für einen *Übergang* es sich hier überhaupt handelt. Eine Verkenning des Transzendental-systems könnte, aufs Ganze gesehen, daran liegen, daß man in jenem Übergang das Verhältnis zwischen Vorher und Nachher (Fichte-Nachfolge und Identitäts-System) zu sehr nach dem Schema einer Loslösung, statt nach dem einer Steigerung versteht.

Bei Schellings Schritt von Fichte zu seiner »eigenen« Philosophie handelt es sich ja in Wahrheit nicht einfach um eine Wendung vom »Subjektiven« zum »Objektiven«, vom »Ich« zur »Natur« schlechthin, sondern um eine Wendung innerhalb des »Idealismus«, um eine Übertragung des »Ich« auf die »Natur«, also eine »subjektive« Konzeption dessen, was für das ausdrückliche »Subjekt«, den Menschen, Objekt ist. Und das besagt, es handelt sich in der Objektivierung des Fichteschen »Ich« um eine Verabsolutierung der Subjektivität.

Was nun das Transzendental-system, und zwar gerade in seiner Übergangsstellung, philosophiegeschichtlich auszeichnet, ist der Sachverhalt, daß Schelling darin auf die mit dieser Wendung aufbrechende Problematik eigens reflektiert, und eben damit dem in der transzendentalen Denkart liegenden geschichtlichen Grundzug der Philosophie am nächsten bleibt. Das Transzendental-system muß, im Ganzen, verstanden werden als die für alle folgende »Entwicklung« Schellings den Horizont absteckende systematische Untersuchung der Rückwirkung seiner »Natur«-Konzeption auf das Problem der Wahrheit.

Das allgemeine Thema des Transzendental-systems ist (nach seiner Formulierung aus der Einleitung dieses Werkes) die Frage, »wie das Wissen überhaupt möglich sey« (3,346). Das klingt nach einer bloßen Übernahme des Themas der »Wissenschaftslehre«. Allein für Schelling beruht die *Fraglichkeit* dieser Frage im Problem der Wißbarkeit der »Natur«. Mit dem Namen »Natur« aber ist für ihn das Seiende im Ganzen in der durch die »Naturphilosophie« geprägten Seinsweise

(nämlich des \*Subjekt-Objekts«) gemeint. Wissen nun ist die Sache des Menschen. Das als Problem der Wißbarkeit der »Natur«, der Möglichkeit der »Naturwissenschaft« bezeichnete Thema der Transzendentalphilosophie macht also, konkreter formuliert, das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen zum Problem.

In der »Identitätsphilosophie« tritt dieses Problem (als ausdrücklich diskutiertes) in den Hintergrund, um dann aber, in der zentralen Schrift Schellings, den »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« von 1809, auf neuer Stufewieder aufgerollt zu werden. Dabei wird in der einleitenden Darlegung des eigenen vorausgegangenen Denkens gerade die Leistung der Transzendentalphilosophie bekräftigt.

Wenn also das Transzendentalssystem bei allen lobenden Äußerungen über seine vollendete Form gewöhnlich *nur* als Übergang, nämlich von der völligen Abhängigkeit zur völligen Unabhängigkeit von Fichte behandelt wird, so soll hier gerade in dieser Übergangsstellung ein philosophiegeschichtlicher Vorrang gesehen werden. Er beruht darin, daß Schelling seine eigene (in den Titel »Naturphilosophie« gefaßte) Intention im Horizont der von Kant und Fichte übernommenen *transzendentalphilosophischen* Fragestellung zu begründen sucht und *dabei* (und zwar um so nachhaltiger, als ein neues System von ihm hier noch gar nicht beabsichtigt ist und sein Schritt so von aller polemischen Einseitigkeit und Abseitigkeit frei bleibt) die Philosophie in ihrem geschichtlich relevanten Grundzug selbst verwandelt.

Für die Erläuterung des Transzendentalystems bedeutet das konkret, daß man zuerst einmal den scheinbar so selbstverständlich an Fichte sich anschließenden Ansatz dieses Systems auf seine Neuartigkeit hin zu prüfen hätte. Und damit würde sich gegenüber der bisherigen Beurteilung der Kunst die nähere Vermutung ergeben, daß die Verkenning des kunstphilosophischen Abschlusses zusammenhängt mit einer Verkenning des prinzipiellen Ansatzes dieses Systems. Das würde zu der Aufgabe führen, mit dem Ziel, Schellings Behauptung über die Kunst zu prüfen, jener *prinzipiellen* Problematik nachzugehen, die dem Transzendentalssystem im Ganzen zugrunde liegt.

Die Frage nach der Rolle der Kunst in der Philosophie Schellings führt auf die Frage nach der Rolle Schellings in der Geschichte der Philosophie.

Der Bezug des ästhetischen (Abschluß-) Moments zum (allgemeinen) Grundzug des Transzendentalystems wird nun schon vom bloßen Wortlaut her nahegelegt. In dem vielzitierten, aber meist auch nur zitierten Passus, der auf den Satz über die Funktion der Kunst als Organon und Dokument folgt, heißt es – in einem Gleichnis –, die Kunst sei dem Philosophen deswegen »das Höchste«, »weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Flamme brennt, was in Natur und Geschichte, im Denken und Handeln ewig sich fliehen muß« (3, 627). Wenn die Kunst dergestalt das Höchste sein soll, daß es darin um das Eine in den unter sich entgegengesetzten Bereichen von Denken und Handeln, von Natur und Geschichte geht und damit um das Ganze der Philosophie, dann muß doch auch von dem Ganzen der Philosophie, dem Ganzen dieses Systems her der Sinn jener abschließenden Behauptung über die Kunst geprüft werden.

Der Satz aus dem Schluß des Systems, der die Kunst als Organon und Dokument der Philosophie bezeichnet, stellt als erwiesen fest, und zwar als durch den Verlauf dieses Systems erwiesen, was an Anfang behauptet worden war: »Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie« (3, 351).

Der Grund der Behauptung von der Organon-Rolle betrifft also diese Philosophie im Ganzen, sowohl ihren gegensätzlichen Inhalten wie den verschiedenen Abschnitten ihres Ganges nach. Das besagt: wenn auch ausdrücklich von der Kunst erst im Schlußabschnitt gehandelt wird, ist es doch die Aufgabe des Lesers und Interpreten, an diesem ganzen Gang den ständigen Bezug zum Inhalt des Schlußabschnitts in den Blick zu bekommen.

Die vorliegende Abhandlung gliedert sich demnach in der Weise, daß in einem ersten, vorbereitenden Teil aus einer Erläuterung von Thema und Aufbau des Systems ein Verständnis für den inneren Zusammenhang des von der Kunst handelnden Schlußabschnitts mit dem Ganzen des Transzendentalystems gewonnen werden soll. Im zweiten Teil soll der einheitliche Grundzug des Systems, und zwar in der Art, wie er die verschiedenen Sach- und Problemgebiete (und damit den Umkreis von Schellings Philosophie überhaupt schon vor-

zeichnend) umfaßt, dargelegt werden; damit soll die Anlage der Schlußthese in Prinzip und Methode des Ganzen aufgewiesen werden. Erst der dritte Teil (der den Inhalt des zweiten Bandes bildet) erläutert dann den im Schlußabschnitt entwickelten philosophischen Begriff der Kunst im Einzelnen. Dabei wird es sich um die doppelte Aufgabe handeln: an dieser Abbeviatur (den »Hauptsätzen«) von Schellings Deutung der Kunst (im Zusammenhang mit seinen übrigen Äußerungen zur Ästhetik) das phänomenal Gemeinte aufzuweisen und die Rechtmäßigkeit des daran geknüpften philosophischen Anspruchs zu prüfen.

Gesetzt aber, dieser Anspruch ließe sich in der Tat verständlich machen, dann fiel von der Funktion, die die Kunst in der Philosophie erfüllt, ein Licht auf das eigene Wesen der Kunst und, sofern diese Funktion geschichtlicher Art ist, auf das Wesen der Wandlung der Kunst um 1800.

Mein erster Dank gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mir durch ein mehrjähriges Stipendium die Abfassung der Arbeit ermöglicht hat. Herrn Professor Walter Schulz bin ich neben der Förderung durch seine eigene Forschung für sein ständiges Interesse am Gang der Arbeit zu größtem Dank verpflichtet. Auch Herrn Professor O. F. Bollnow und Herrn Professor Bernhard Schweitzer danke ich für ihr freundliches Interesse an der Arbeit. Herrn Dr. Ludwig Binswanger† und Herrn Professor Kurt Badt verdanke ich viele förderliche Gespräche in Kreuzlingen und Überlingen.

Zitate nach der ersten Gesamtausgabe von 1856 ff. Die »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« von 1809 werden als Freiheits-Schrift bezeichnet. –Eckige Klammern innerhalb von Zitaten bezeichnen Einfügungen des Verfassers.

## Erster Teil

### Die Kunst als Vollendung der Philosophie

#### Thema und Aufbau des Transzendental-systems

#### 1. Die Funktion des Abschlußteils

Das Werk, in dem der Kunst die Rolle zugesprochen wird, »das einzige wahre und ewige Organon und Document der Philosophie« zu sein, Schellings »System des transscendentalen Idealismus«, handelt ausdrücklich von der Kunst erst in seinem letzten Teil. Es ist der »sechste Hauptabschnitt«, der überschrieben ist: »Deduction eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus« (3, 612). Die Kunst bildet also innerhalb derjenigen Philosophie, in der sie als »Organon und Document« deklariert wird, den Abschluß. Die Frage nach Sinn und Recht der Organonfunktion der Kunst wird demnach zunächst eine Klärung der Abschlußstellung verlangen. In welcher Weise ist die Kunst Abschluß? Und diese Frage bedeutet: die Anforderung, die aus dem »Bau« des Systems an den Abschluß gestellt wird, zu klären. Wir müssen daher diesen Bau in der Fügung seiner Glieder begreifen. Und das wiederum setzt voraus, einen Begriff vom Zweck des Ganzen zu gewinnen, von dem her sich erst innerhalb der Einzelteile das Durchgängige von dem Jeweiligen sondern läßt.

Vor jeder Betrachtung des Inhalts aber wird sich bereits sagen lassen, daß der Abschlußsinn des letzten Stückes im System-Charakter dieses Werkes überhaupt begründet ist. Zum Begriff des Systems gehört das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein von Anfang, Mitte und Ende.

Einen ersten Hinweis auf den Zusammenhang des Abschlußteils mit den Anfangs- und den Mittelteilen des Transzeidentalsystems entnehmen wir zwei Stellen aus dem Übergang zum Abschlußteil, die eine aus dem Schluß des vorletzten, die andere aus dem Beginn des letzten Hauptabschnitts (wobei wir von einer inhaltlichen Erläuterung noch absehen).

Im Schlußteil (Punkt II.) des V. Hauptabschnitts, der zum letzten Hauptabschnitt überleitet, lautet der das Fazit ziehende Satz: »Es muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist, und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus, erst durch eine solche ist also auch das ganze Problem der Transscendental-Philosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst« (3, 610f.).

Mit diesem Satz ist – grundsätzlich – gesagt, daß erst durch die »Hauptsätze der Philosophie der Kunst« das ganze Problem der Transzendentalphilosophie gelöst werden kann.

Dies sei, zunächst nur vom Wortlaut her, an dein Zitat verdeutlicht. Als das »ganze Problem« der Transzendentalphilosophie bezeichnet Schelling hier die Aufgabe, »die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären«. In der Lösung dieser Aufgabe besteht die Ausführung des allgemeinen Themas des Transzendental-systems, das in der Einleitung folgendermaßen definiert wird: »Die Transscendental-Philosophie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich sey . . . Es ist also . . . das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie sich zum Objekt macht« (3, 346). Zu der genannten Aufgabe führt dieses Thema auf Grund des Satzes, mit dem das ganze Transzendental-system beginnt: »Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven« (3, 339).

Das Thema der Transzendentalphilosophie schlechthin, das Problem des Wissens, das in der Aufgabe besteht, die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären, wird also, nach den zitierten Sätzen, erst in dem von der Kunst handelnden Schlußabschnitt des Systems an sein Ziel gebracht.

Damit ist auf den Bezug des Abschlusses zum Ansatz des Systems gewiesen, noch nicht jedoch zu den übrigen Teilen, den »Mittelgliedern« des Systems. Einen ersten Hinweis darauf entnehmen wir dem Beginn des letzten Hauptabschnitts. Die »Anschauung«, die, wie bereits der zitierte Satz aus der Überleitung sagt, dem Ansatz gemäß am Schluß gefordert wird, wird hier näher charakterisiert:

»Die postulierte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Er-

scheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturprodukts getrennt existirt . . . Das Produkt dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen müssen« (3, 612).

War die grundsätzliche Aufgabe, das »ganze Problem« der Transzendentalphilosophie, als die Erklärung der Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven überhaupt bezeichnet worden, so ist hier nun von der konkreten Gestalt dieser Aufgabe die Rede, wie sie sich in den Mittelgliedern des Systems entwickelt hat. Die beiden »Pole«, deren Übereinstimmung erklärt werden soll, haben in der Entfaltung des Systems die Gestalt des »Freiheitsprodukts« und des »Naturprodukts« angenommen. Mit dem »Freiheitsprodukt« ist das Ganze des »subjektiv« (durch den Menschen) Hervorgebrachten gemeint: die »Geschichte«, mit dem »Naturprodukt« das Ganze des »objektiv« (naturhaft) Entstandenen und Bestehenden, das Schelling als »Organisation« begreift. Dies aber sind die jeweiligen speziellen Themen der beiden vorausgegangenen »Hauptabschnitte«.

Der V. Hauptabschnitt: die »Hauptsätze der Teleologie«, gibt die transzendentalphilosophische Erklärung der »Anschauung des Naturprodukts«, der IV. Hauptabschnitt: das »System der praktischen Philosophie« die transzendentalphilosophische Erklärung der Realität des menschlichen Handelns, die auf die Deduktion der Geschichte hinausläuft. Mit dem V. Hauptabschnitt wird zugleich aber, und zwar mit Bezug auf das Resultat der praktischen Philosophie, der Abschlußgedanke des III. Hauptabschnitts, des »Systems der theoretischen Philosophie« wieder aufgenommen, der in der »Deduktion des Organischen« besteht. Die »theoretische« und die »praktische« Philosophie sind nun aber, sowohl ihrem Umfang wie dem in der Einleitung entwickelten Programm nach, die beiden Pfeiler des ganzen Systemgebäudes. Wenn also die Aufgabe des Schlußabschnitts als die »Zusammenfassung« der »Erscheinung der Freiheit« und der »Anschauung des Naturprodukts« bezeichnet wird, so besagt dies im Hinblick auf das Systemganze, daß damit das Ausgangs-Problem gelöst werden soll, indem die beiden Mittel-Teile des Systems »vereinigt« werden.

Wir können also, nach diesem ersten Blick auf die Ansatzstelle des Schlußabschnitts, zur Rolle der Kunst in Schellings Transzendental-system feststellen, daß deren Verständnis von der Frage abhängen wird,

warum das prinzipielle Thema dieser Philosophie, das Problem des Wissens, sich auf den Bereich der Natur und den Bereich der Geschichte hin entfaltet und auf die Aufgabe hinausläuft, den Zusammenhang beider zu begreifen.

## 2. Das Transzendentsystem als »Erweiterung« der »Wissenschaftslehre«

Zu einem ersten Aufschluß in dieser Frage verhilft eine allgemeine Erklärung Schellings in der »Vorrede«. Schelling sagt hier: »Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens . . .« (3, 330).

Nach diesem Satz soll in dem »System des transscendentalen Idealismus« eine schon bestehende Philosophie, der »transscendentale Idealismus« erweitert werden, und zwar dergestalt erweitert, daß er das »gesammte Wissens umfaßt.

Gesamtheit heißt nun freilich nicht, enzyklopädische oder lexikalische Vollständigkeit in bezug auf sämtliche Wissensinhalte. Im Fortgang der Stelle heißt es erläuternd:

... 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« (a.a.O.).

Das »System des gesammten Wissens« umfaßt demnach nicht sämtliche auffindbaren oder ausdenkbaren Einzelgegenstände, sondern die »Hauptgegenstände« des Wissens. Was damit aber gemeint ist – und zugleich, wie Schelling die »Erweiterung« versteht – können wir der »Vorrede« zu einer anderen, früheren Schrift entnehmen, den »Ideen zu einer Philosophie der Nature von 1797, in der von den »Hauptzweigen« unseres Wissens die Rede ist. Schelling bestimmt sie aus der Abhebung einer »angewandten« von der »reinen« Philosophie, und zwar in bezug auf jeden der beiden Teile, in den sich der transscendentale Idealismus von Anfang an gliedert, die »theoretische« wie die »praktische« Philosophie:

»Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der *angewandten* aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten.

Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, das ist für die *praktische* die Geschichte, und so entwickeln sich aus diesen beiden Haupttheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres empirischen Wissens.

Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur, und der *Philosophie des Menschen* hoffe ich daher die gesammte *angewandte* Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten« (2, 4).

Die »Hauptzweige« des Wissens sind danach die »Physik«, also die Wissenschaft von der Natur, und die »Geschichte«, die hier gleichgesetzt wird mit einer Wissenschaft vom Menschen. Daß mit diesen »Hauptzweigen« in der That dasselbe gemeint ist, was Schelling in der Vorrede des Transzendentsystems als die »Hauptgegenstände des Wissens« bezeichnet, beweist eine andere Stelle dieser Vorrede, in der Schelling von den beiden »Ordnungen« des Idealismus spricht: »Die Wahrheiten der praktischen Philosophie können in einem System des transscendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktischen Philosophie demselben anheimfällt, ist nur das Objektive in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die Geschichte ist, welche in einem System des Idealismus ebenso gut transscendental deducirt zu werden verlangt, als das Objektive der ersten Ordnung oder die Natur« (Vorrede zum System des transscendentalen Idealismus; 3, 333).

Wenn also, nach dem zuerst betrachteten Satz der Vorrede, der »Zweck« des Transzendentsystems eine »Erweiterung« des transscendentalen Idealismus zu einem »System des gesammten Wissens« sein soll, so beruht in den Deduktionen von »Natur« und »Geschichte« der Sinn dieses Werkes. Die beiden Hauptzweige des transscendentalen Idealismus, »theoretische« und »praktische« Philosophie, werden in diesem System »eigentlich« – also wesentlich – um ihrer »objektiven« (ihrer »angewandten«) Gestalt willen behandelt. Wir können daraus für unsere Frage nach dem Abschlusssinn der Kunst entnehmen, daß

deren Rolle, wenn sie in einer »Vereinigung« von »Natur«- und »Freiheits«-Produkt bestehen soll, aus der Einsicht in jenen prinzipiellen »Erweiterungs«-Zweck des Transzendental-systems verständlich werden inuß. Was erweitert werden soll, was Schelling als schon bestehend übernimmt (oder zu übernehmen glaubt), um es auf die Hauptgegenstände des Wissens »auszudehnen«, ist der »transzendente Idealismus«, und das heißt konkret: die »Wissenschaftslehre« Fichtes. Der *eigentliche* »Zweck« von Schellings Transzendental-system und damit Sinn und Recht der Kunst innerhalb dieses Systems, wird also aus seinem Verhältnis zu Fichtes »Wissenschaftslehre« begreiflich werden müssen. Der Darlegung dieses Verhältnisses (so wie Schelling selber es damals sah) sind die ersten beiden Hauptabschnitte des Transzendental-systems gewidmet, denen innerhalb des Systems die Aufgaben zu-fallen, das »Prinzip« des ganzen Systems zu kennzeichnen (I. Hauptabschnitt) und aus diesem Prinzip die Gliederung des Werkes zu be-gründen (II. Hauptabschnitt).

Wir zitieren zunächst, noch bevor wir auf das von Fichte über-nommene »Prinzip« selbst einen ersten Blick werfen, einen Absatz vom Beginn des II. Hauptabschnitts, in dem Schelling (in einer ähn-lichen Formulierung wie in der Vorrede) seine Differenz zur »Wissen-schaftslehre« ausspricht.

Er wiederholt das von ihm im I. Hauptabschnitt entwickelte Fichtesche Prinzip: »Der allgemeinste Beweis der allgemeinen Ideali-tät des Wissens ist also der in der *Wissenschaftslehre* geführte durch un-mittelbare Schlüsse aus dem Satz: Ich *bin*« und liebt dagegen sein eigenes Vorhaben ab: »Es ist aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der faktische, der in einem System des transscendentalen *Idealis-mus selbst* dadurch geführt wird, daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet. Da es nun hier nicht um Wissen-schaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grund-sätzen des transscendentalen Idealismus zu thun ist, so können wir auch von der Wissenschaftslehre nur das allgemeine Resultat angeben, um von dem durch sie bestimmten Punkte aus unsere Deduktion des genannten Systems des Wissens anfangen zu können« (3, 377f.).

Was Schelling also unter dem Namen des »transzendentalen Idealis-mus« übernimmt, ist das idealistische »Prinzip«; worin er von der ersten auf dieses Prinzip gegründeten Lehre, der »Wissenschaftslehre«,

abweicht, ist die aus diesem Prinzip entwickelte »Ableitung«. Wir geben einen ersten vorläufigen Hinweis auf Eigenart und Zusammen-hang beider Momente, um daraus die Aufgabe, die der Kunst in Schellings Transzendental-system gestellt ist, näher bestimmen zu können.

Das idealistische Prinzip, der »erste Grundsatz« des Idealismus (3, 377) ist nach dem Zitat »der Satz: *Ich bin*«. Dieser Satz ist, wie Schelling im I. Hauptabschnitt, in der »Deduktion des Principis«, aus-einandersetzt, insofern das Prinzip des Wissens, als er das einzig »unbedingt« oder »absolut« »Gewisse« ist (3, 363f.). Wir sahen schon aus der Feststellung, die Schelling an die Spitze seines ganzen Systems stellt (als Punkt : des ersten Paragraphen - 3, 339, vgl. hier S. 24), daß er die traditionelle Bestimmung der Wahrheit, »Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven« zu sein, als Grundvoraus-setzung ansetzt. Das Problem, dessen Lösung dieses ganze System gewidmet ist, besteht nun in der Frage, wie eine solche Überein-stimmung überhaupt möglich ist; und diese Frage erhält ihre kon-krete Form durch den Grundzug, zu dem sich der Begriff der Wahr-heit als Übereinstimmung für die neuzeitliche Philosophie verschärft hat: nämlich die Forderung der *Gewißheit*.

Mit dieser Forderung übernimmt Schelling (ebenso wie Fichte) die darin liegende Konsequenz: absolut oder unbedingt gewiß ist nur das »cogito sum« im Sinne von Descartes.

Das »erste Wissen ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtseyn« (3, 355). Mit dem Satz »Ich bin« als dem »ersten Grundsatz« ist das *Selbstbewußtsein* gemeint. Prinzip ist dieser Satz insofern, als jegliches andere, jegliches »objektive« Wissen nur auf Grund dieses Satzes selber erst seinen eigenen Gewißheits-Charakter, seine Wahrheit, gewinnt. »Der Satz: Es gibt Dinge außer uns, wird also . . . auch nur gewiß seyn durch seine Identität mit dem Satz: *Ich bin*, und seine Gewißheit wird auch nur gleich seyn der Gewißheit des Satzes, von welchem er die seinige entlehnt« (3,344).

In diesem Gedanken ist die knappste Definition des Titels »tran-szendentaler Idealismus« enthalten. »Transzendental« heißt diese Phi-losophie, sofern sie erklären will, »wie das Wissen überhaupt möglich sey« (3, 346). »Es ist also nicht ein einzelner Theil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst und das Wissen

überhaupt, was sie sich zum Objekt macht« (a.a.O.). Und das besagt: sie muß über das »empirische« Wissen hinausgehen, es transzendieren, um dessen Wissens-Grund selber noch ins Wissen zu erheben. Das »transscendentale Wissens unterscheidet sich vom »gemeinen« dadurch, rdaß ihm die Gewißheit vom Daseyn der Außen Dinge ein bloßes Vorurtheil ist, über das es hinausgeht, iim seine Gründe aufzuzuchen« (3, 344) – Mit dem Ausdruck »Vorurtheil« ist hier ebenso wenig wie bei Descartes gemeint, daß die Außenwelts-Gewißheit eine bloße Täuschung sei, sondern nur, daß das Recht zu diesem Urteil, sein Gewißheits-Grund, nicht von »außen« kommt. »Idealistisch« heißt diese Philosophie demnach darum, weil sie die »Gründe« der Außenwelts-Gewißheit, also des *Realitätsbewußtseins*, in der Gewißheit des *Selbstbewußtseins* aufsucht, also im »Subjektiven«. (Transzendentaler »Idealismus« steht – wie Schelling häufig betont – so wenig in einer Gegnerschaft zu einem empirischen »Realismus«, daß er vielmehr gerade dessen Begründung und Bestätigung ist. Vgl. Kant, »Kritik der reinen Vernunft«, B. 52.)

Bis dahin schließt sich Schelling, seiner eigenen Erklärung nach, an Fichte an, dessen »Wissenschaftslehre« das Objekt-Bewußtsein, die Vorstellung einer Außenwelt, aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins, nämlich als »Tathandlung« des »Ich«, deduziert. Seine Abweichung von Fichte drückt er in den zitierten Stellen der Vorrede (hier S. 26) und des II. Hauptabschnitts (hier S. 28) durch die Formulierung aus: er wolle den »Beweis« des »transscendentalen Idealismus« (also den Beweis der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins) »nicht bloß im Allgemeinen, sondern durch die That selbst« führen; und dieser »faktische Beweis« bestände darin, daß man »das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet« (3, 330 und 3, 377). Zur Erläuterung dieser Behauptung erinnern wir an die Unterscheidung von »reiner« und »angewandter« Philosophie (in der Vorrede zu den »Ideen . . .« von 1797, vgl. hier S. 27), wo es heißt, »die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuclung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der angewandten aber . . . kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten« (2, 4). Die Realität unseres Wissens überhaupt (aus dem idealistischen Prinzip) zu erweisen, ist offenbar der Beweis

»im Allgemeinen«, wie ihn – nadi Schelling – die »Wissenschaftslehre« führt. Demgegenüber erklärt Schelling nun in dem II. Hauptabschnitt: »Der Beweis, daß alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse, und daß es keinen anderen Grund der Realität des Wissens gebe, läßt immer noch die Frage: wie denn das ganze System des Wissens (z. B. die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte u.s.w.) durch das Ich gesetzt sey, unbeantwortet« (3, 378).

Gegenüber dem Nachweis der »Realität unseres Wissens überhaupt« aus dem Ich geht Schelling darauf aus, aus demselben Prinzip das »bestimmte« Wissen oder das »System« unseres Wissens abzuleiten. Sein »System des transscendentalen Idealismus« hat selber schon ein »System« zum Gegenstand.

### 3. Der Widerspruch von Wissensthema und Wissensprinzip

Aus der neuen Aufgabe, die Schelling mit dem (von Fichte) übernommenen Prinzip sich stellt, entsteht nun ein – für Fichte nicht bestehendes – *Problem*. Wir werden sehen, daß dieses das Grundproblem von Schellings Transscendentalsystem ist. – Wir wiederholen: Der »transscendentale Idealismus« schlechthin soll aus dem Selbstbewußtsein als dem Prinzip der Gewißheit, den Grund des Wissens, d. h. den Grund der Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven nachweisen. Geht es nun lediglich darum, diesen Beweis »im Allgemeinen« zu führen, die »Realität« unseres Wissens überhaupt nachzuweisen, dann ist die Aufgabe gelöst, wenn aus dem Satz »Ich bin« der Satz »Es gibt Dinge außer uns« überhaupt, d. h. wenn aus dem Subjekt des Wissens das *Objekt-Bewußtsein* überhaupt erklärt werden kann, in Fichtes Terminologie gesprochen: wenn aus dem Begriff des »Ich« die Vorstellung eines >Nicht-Ich« deduziert werden kann. Dieser Beweis läßt sich, wie Schelling von der Wissenschaftslehre sagt, durch »unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: »Ich bin« führen«. Was ist dem aber nun vorausgesetzt, wenn das Erklärungsziel nicht die Tatsache des Wissens (der Realität) überhaupt, sondern der gesamte Inhalt des Wissens, »die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen« sein soll, kurz gesagt: nicht die Tatsache, sondern das »System« des Wissens? E i System ist nach Schellings eigener Definition »ein

Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt« (3, 353f.). »Jedes wahre System (wie z. B. das des Weltbaues) [muß] den Grund seines Bestehens in sich selbst haben« (3, 354). Was für Schelling aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins abgeleitet, auf seinen Grund zurückgeführt werden soll, ist also nicht Objektivität überhaupt, sondern Objektivität, die den Grund ihres Bestehens in sich selbst hat.

Wie steht es bei einem so gefaßten Wissensgegenstand nun aber mit der Aufgabe einer »idealistischen« Wissensbegründung? Wie soll der Grund von etwas im Selbstbewußtsein gefunden werden können, das als in sich selbst gegründet angesetzt wird?

Für Fichte lautete das Problem der Obereinstimmung von Subjekt und Objekt: wie »Ich« und »Nicht-Ich« vereinbar sind. Für Schelling jedoch besitzt das Objektive als h-sich-selbst-Gegründetes selber schon »Ich«-Charakter, nämlich den Charakter der Selbstheit. Und sein Problem des Wissens lautet daher, wie ein subjektives und ein objektives »Ich« vereinbar sind.

Der Name, in dem Schelling die Objektivität in der Bedeutung des »ganzen Systems des Wissens«, als die »objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen« faßt, ist »die Natur«.

An der Stelle, wo dieser Begriff ins Transzendentalssystem eingeführt wird, scheint er zwar lediglich ein anderes Wort für den Begriff der »Objektivität« überhaupt zu sein. Nach dem ersten Satz des § I, der den Begriff des Wissens festgesetzt hat als »Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven«, konkretisiert Schelling im folgenden (zweiten) Satz die Aufgabe der Transzendentalphilosophie als einer Erklärung der Möglichkeit des Wissens.

Dieser zweite Satz lautet: »Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserm Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das *Ich*, oder die Intelligenz. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem *Wissen* ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären« (3, 339).

Allem indem Schelling den »Inbegriff alles bloß Objektiven«, alles »Vorstellbaren« *Natur* nennt, hat er damit schon die von ihm (nach

dem ersten Hinweis in der »Vorrede«) im II. Hauptabschnitt erläuterte Aufgabe, die Übereinstimmung des »Ich« (als des »Vorstellenden«) mit dem ganzen System des Vorstellbaren, der »objektiven Welt mit allen ihren Bestimmungen«, zu erklären, bezeichnet. Indem Schelling den Inbegriff des Wissens-Inhaltes »*Natur*« nennt, ist bereits gesagt, daß das durch sein Transzendentalssystem zu lösende Problem des Wissens die »Natur-Wissenschaft« betrifft.

Wenn, nach der Einleitung, das Thema der Transzendentalphilosophie darin bestehen soll, zu erklären, »wie das Wissen überhaupt möglich sey« (3, 346), so besagt das für Schelling, sie soll erklären, wie »*Natur-Wissenschaft*« überhaupt möglich sei. Nur ist damit nicht eine spezielle Fakultät möglichen Wissens gemeint, sondern »das Wissen selbst und das Wissen überhaupt« (a.a.O.) als »wirkliches« Wissen, als Erkenntnis der »objektiven Welt mit allen ihren Bestimmungen«. Darin liegt, daß mit dem Vorhaben einer »Erweiterung« der »Wissenschaftslehre« kein bloßer Nachtrag zu einer lediglich übernommenen Lehre, keine bloße Ausfüllung eines schon gegebenen Grundrisses gemeint ist, sondern daß damit der »transzendente Idealismus« – so wie Schelling ihn überhaupt versteht – erst das wäre, was er, wie es in der (auf S. 26) zitierten Stelle der Vorrede heißt, »wirklich [d. h. in Wahrheit, seinem Wesen nach] seyn soll« (3, 330).

Das Problem nun, das die Frage nach der Möglichkeit des Wissens für Schelling enthält, ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen dem im Selbstbewußtsein des Erkennenden gesuchten Prinzip der Gewißheit und dem System-Charakter der Natur als des zu-Erkennenden.

In dem I. Hauptabschnitt, in dem Schelling im Anschluß an die »Wissenschaftslehre« den Begriff des Selbstbewußtseins entwickelt, stellt er dem, mit einem Hinweis auf seinen »Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (von 1799), sogleich den Begriff des Gegenstandes der »Naturwissenschaft« an die Seite. Diese setze das einzig Reelle in ein Absolutes . . . , das von sich selbst Ursache und Wirkung ist – in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir *Natur* nennen« (3, 356). Wenn also nach dem zweiten Satz der Einleitung »*Natur*« der Name für den »Inbegriff alles Objektiven« ist, so ist nach dem jetzt zitierten Satz dieser Inbegriff alles Objektiven, die Gesamtheit des von der Intelligenz Vorgestellten, als in sich selbst begründet, zugleich »subjektiv«. – Bei dem Ausdruck »Absolutes«

müssen wir hier alle theologische, bei dem Ausdruck »Identität« alle »mystische« Vormeinung fernhalten. »Identität« des Subjektiven und Objektiven heißt eben, daß hier etwas Objektives sich selbst in diesen Stand der Objektivität, der Vorstellbarkeit gebracht hat; ein Natur-Objekt ist von sich selbst zugleich die Ursache. Und als solche, als sich selbst objektivierende, sich selbst Hervorbringende, ist die Natur von keiner Ursache außerhalb ihrer abhängig, ist sie »absolut«. Mit »Identität« ist also eine bestimmte Weise von Zusammenhang, ein Relationsmodus gemeint, mit »Absolutheit« eine bestimmte Art von Kausalität.

Das Wissens-Problem, wie es sich für Schelling aus dem Verhältnis zwischen der übernommenen Konzeption des Wissens-Prinzips und seiner Konzeption des Wissens-Gegenstandes stellt, ergibt sich nach dem Gesagten daraus, daß zwischen dem Grund der Gewißheit, dem Selbstbewußtsein, einerseits und der Verfassung des zu Wissenden, der »Absolutheit« der Natur, andererseits ein Widerspruch besteht.

Er läßt sich durch die Frage ausdrücken: Wie soll etwas seinen Wahrheitsgrund im Selbstbewußtsein (des Erkennenden) finden, das gerade auf sein In-sich-selbst-Gegründetsein hin erkannt werden soll? Eine derartige Erkenntnisintention wäre doch gerade dann erfüllt, wenn der Erkennende seinen »Gegenstand« als von ihm ursprünglich unabhängig, d. h. nicht lediglich als »Nicht-Ich«, sondern als *anderes Ich* erkennen würde.

In einem Rückblick auf das Ziel seiner (Jenaer) Natur- und Transzendentalphilosophie (in der Einleitung zu der Freiheits-Schrift von 1809) kennzeichnet Schelling seine Differenz zu Fichte durch die Formel, ihm sei es nicht nur (wie Fichte) darauf angekommen, zu zeigen, »daß allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey« (7, 351, vgl. dazu den Aufsatz »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie« von 1801, 4, 79–103). In dieser Formel liegt Schellings eigene Definition dessen, was die Philosophiegeschichte als den Schritt oder die Wendung vom »subjektiven« zum »objektiven Idealismus« bezeichnet hat. Man könnte nun, mit Berufung auf jene Formel, davon sprechen, daß Schelling weiter nichts getan habe, als das Fichtesche »Ich« auf den Bereich des Objektiven, die Natur, zu übertragen. Die Frage ist dann nur, was es mit dieser Übertragung für eine Bewandnis hat.

Die Eignung des »Ich«, das Prinzip der Gewißheit zu bilden, beruht

(wie Schelling im Anschluß an Fichte im I. Hauptabschnitt darlegt) in dem Sachverhalt, daß im Selbstbewußtsein Erkennendes und Erkanntes »identisch« sind. »Ich werde meiner bewußt«, das besagt: das Objekt des Bewußtseins ist in diesem Falle selbst das Subjekt des Bewußtseins. Insofern aber, als der Name »Ich« nichts anderes als eben das Bestehen von Selbstbewußtsein bezeichnet, ist das Ich gar nichts anderes als dieses Sich-zum-Bewußtsein-Kommen oder Sich-selbstbewußt-Werden. »Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren« (3, 370). Das Bestehen des Ich ist ein ständiges Sich-Entstehen.

Im Hinblick auf diesen Sachverhalt, daß das »Ich« qua Selbstbewußtsein ein Sich-selbst-Hervorbringen ist, setzt Schelling den Begriff des Ich in das darin steckende Kausalitätsverhältnis schlechthin. Das Selbstbewußtsein wird von ihm in seinem Wesen begriffen als Sich-selbst-Verursachen, mit dem von Fichte und der »Kritik der praktischen Vernunft« übernommenen Terminus: als *Selbstbestimmung*.

Diese Hervorhebung der Kausalitätsstruktur im Selbstbewußtsein ermöglicht Schelling die genannte Übertragung. Wenn das Ich qua Selbstbewußtsein seinem Wesen nach Selbstbestimmung ist, dann kann man »Alles«, was sich selbst bestimmt (sich selbst hervorbringt) »Ich« oder, um die Allgemeinheit dieses Wesenszuges auszudrücken, »Ichheit« nennen.

Allein wie steht es dann mit dem *Wahrheits*-Charakter, um dessentwillen das »Ich« als Grund des Wissens, als Gewißheitsprinzip, angesetzt worden ist? Dieser Wahrheitscharakter, die absolute Gewißheit, lag doch gerade nicht in dem allgemeinen Moinent der Selbstbestimmung, sondern eben in dem speziellen Moment des Selbstbewußtseins. Und dieses Moment ist in der als Selbstbestimmung schlechthin verstandenen Natur nicht gegeben. Wenn die im Selbstbewußtsein liegende Struktur der Selbstbestimmung auf die ~Außenwelt (den Bereich dessen, was »ich« mir gerade als von mir verschieden vorstelle, übertragen wird, dann geht damit das die Gewißheit ausmachende Moment des Selbstbewußtseins verloren.

Von jener Übertragung wie auch von der darin steckenden Problematik wird nun zwar in der Schellingforschung von jeher gehandelt. Man übersieht nur, wenn man Schelling daraus den Vorwurf eines illegitimen Gebrauchs des Fichteschen Prinzips macht, daß er sich

der genannten Problematik durchaus bewußt war, und zwar in solchem Maß, daß er sie zum Thema seines damaligen Hauptwerks gemacht hat. Die Ausgangs- und Grundfrage des Transzendental-systems, wie das Wissen als solches und überhaupt möglich sei, hat für ihn eben den Sinn: das Verhältnis zwischen (menschlicher) Selbstgewißheit und universaler Selbstbestimmung ausdrücklich zum Problem zu machen.

#### 4. Das Prinzip der Philosophie als *Problem* der Philosophie

Wir verdeutlichen das zuletzt Gesagte durch einen ersten Hinweis auf jenen Begriff des Wissensprinzips, in dem gerade die Ähnlichkeit zwischen Transzendental-system und Wissenschaftslehre auf der Hand zu liegen scheint, die »intellektuelle Anschauung«.

Schelling führt diesen Ausdruck innerhalb des Transzendental-systems ein in den »Erläuterungen« zu der das Thema des I. Hauptabschnitts bildenden »Deduktion des Princips« des transzendentalen Idealismus (3, 365–376). Als dieses Prinzip ist das »Selbstbewußtsein« deduziert worden aus der Forderung heraus, daß der Wissens-Grund jeglichen Wissens ein »unbedingt Gewisses« (3, 363) sein muß. Eine solche »absolute Gewißheit« (a.a.O.) ist nur dann möglich, wenn die zur Struktur des Wissens gehörige Synthese von Subjekt und Objekt (Wissendem und Gewußtem) zugleich eine Identität darstellt. »Die Aufgabe« der Deduktion des Prinzips heißt »aufs genaueste bestimmt so viel: den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eines sind«. Ein solcher Punkt läßt sich aber nun offensichtlich nur dort finden, er »kann nur da existieren«, »wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das *Angeschaute* auch das *Anschauende* ist. Und »diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im Selbstbewußtseyn; also ist der gesuchte Punkt im Selbstbewußtseyn gefunden« (3, 364f.).

Die daran sich anschließenden »Erläuterungen« nennen zunächst den »Begriff«, der uns »durch den Akt des Selbstbewußtseyns« entstellt: es ist »kein anderer als der des *Ich*« (3, 366). Die Absicht der Erläuterungen ist dabei, die in der Subjekt-Objekt-Identität beruhende wesenhafte Nichtobjektivierbarkeit des Prinzips herauszustellen. Als

das nur im Akt und als der Akt des Sich-Vorstellens Bestehende kann das »Ich« nie etwas von diesem Akt Verschiedenes sein, ndas ich ist. . . kein *Ding*, keine *Sache*, sondern das ins Unendliche fort *Nichtobjektive*« (3, 367).

Daraus entsteht die Frage, der diese »Erläuterungen« zur »Deduktion des Princips« gewidmet sind: »Wenn nun das Ich schlechterdings kein Objekt – kein Ding ist, so scheint es schwer zu erklären, wie denn überhaupt ein Wissen von ihm möglich sey, oder welche Art des Wissens wir von ihm haben« (3, 368).

Der Grundgedanke der Antwort auf diese Frage besteht in der Erklärung, daß es sich in diesem Falle um »eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen« handeln müsse, und zwar dergestalt verschieden, daß das zu Wissende für den Wissenden nicht (wie ein »Ding«) vorgefunden werden, außerhalb seiner vorliegen kann, sondern von ihm selbst hervorgebracht, in ihm selbst entstehen muß. Wenn das »Ich« der Akt des Sich-Objekt-Werdens ist, dann kann ein Wissen von diesem Ich nur in dem *Vollzug* dieses Aktes bestehen. Das besagt: das (zu »erklärende«) Wissen vom »Ich« kann nur das Ich selbst sein.

Dieses Wissen, das Wissen des Ich von sich selbst, bezeichnet Schelling als »intellektuelle Anschauung«.

Er erklärt, nachdem er diesen Ausdruck eingeführt hat: »Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des *Ichs* von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entstellt das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) producirt« (3, 369).

Wir stellen dem ein anderes Zitat an die Seite: »Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue.«

Dieses Zitat stammt aus der 1797 veröffentlichten »Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre« von Fichte (I, 463), auf die sich Schelling in den »Erläuterungen« des Prinzips beruft (3, 370). Auch bei einem genaueren Vergleich dieser Erläuterungen mit jener Einleitung wird inan sagen dürfen, daß Schelling unter dem Ausdruck

»intellektuelle Anschauung\* in der Tat dasselbe versteht wie Fichte, daß in der *Fassung* dieses Ausdrucks also keineswegs seine Differenz zu Fichte beruhen kann.

Die durch Schelling von Fichte übernommene Bedeutung des Ausdrucks »intellektuelle Anschauung« gründet sich auf jenen Begriff des »Ich«, den Kant unter dem Ausdruck der »transzendentalen Apperzeption« erörtert hat. Fichte weist darauf, um seinen Gebrauch des Ausdrucks »intellektuelle Anschauung« von jenem mystisch-schwärmerischen Erkenntnisideal abzuheben, gegen das Kant unter diesem Namen (und der Sache nach mit Fichtes Zustimmung) in der »Kritik der reinen Vernunft« polemisiert: »Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln, und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (außer, wenn man will, durch den Ausdruck reine Apperzeption)« (I, 472).

Bei Schelling wird die Anlehnung an Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption in den »Erläuterungen« seines Prinzips am deutlichsten an einer Stelle, wo er das Ich qua »reines Bewußtseyn oder Selbstbewußtseyn« vom »empirischen Bewußtseyn« unterscheidet: »Die Genesis dieser beiden Arten von Bewußtseyn [dem »empirischen« und dem »reinen«] läßt sich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlasse sich ganz der unwillkürlichen Succession der Vorstellungen, so werden uns diese Vorstellungen, so mannichfaltig und verschieden sie seyn mögen, doch als zu Einem identischen Subjekt gehörig erscheinen. Reflektire ich auf diese Identität des Subjekts in den Vorstellungen, so entsteht mir der Satz *Ich denke*. Dieses Ich denke ist es, was alle Vorstellungen begleitet, und die Continuität des Bewußtseyns zwischen ihnen unterhält. – Macht man aber von allem Vorstellen sich frei, um seiner *ursprünglich* bewußt zu werden [achtet man nicht auf das Denken, sondern auf das Ich, was denkt, also auf den Träger dieses Denkens], so entsteht – nicht der Satz Ich denke, sondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist« (3, 367).

Was Fichte, und mit ihm Schelling, von Kant unterscheidet, liegt darin, daß sie ausdrücklich die Frage nach der Art jenes Bewußtseins stellen. Wenn das Selbst-Bewußtsein, wie Fichte sagt, Bewußtsein des Setzenden »als setzend« (I, 528) ist, des Handelnden als »handelnd«,

dann hat die vom gemeinen, nämlich theoretischen Wissen verschiedene Art dieses Bewußtseins offenbar praktischen Charakter. Die »intellektuelle Anschauung« als ein Bewußtsein des »Ich« qua Ich müßte ein für die Selbsttätigkeit entstehendes Innwerden eben dieser Tätigkeit sein. Und daß es ein solches Bewußtsein in der Tat gibt und wie es dies gibt, kann Fichte nun wiederum der Philosophie Kants entnehmen. Im Fortgang der zitierten Stelle über die »intellektuelle Anschauung«, in der er zunächst auf Kants Ausdruck der »reinen Apperzeption« verwiesen hat, heißt es: »Doch läßt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr [der intellektuellen Anschauung] gesprochen werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewußt? Was ist denn dies nun für ein Bewußtsein? Diese Frage vergaß Kant sich vorzulegen, weil er nirgends die Grundlage aller Philosophie behandelte, sondern in der Kritik der reinen Vernunft nur die theoretische, in der der kategorische Imperativ nicht vorkommen konnte; in der Kritik der praktischen Vernunft nur die praktische, in der es bloß um den Inhalt zu tun war, und die Frage nach der Art des Bewußtseins nicht entstehen konnte. – Dieses Bewußtsein ist nun ohne Zweifel ein unnützlich, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellektuelle Anschauung nenne« (I, 472). Das in der Weise der »transzendentalen Apperzeption« aller Erkenntnis zugrunde liegende »Ich« ist demnach für Fichte dasselbe, welches in der Weise des »Kategorischen Imperativs« im Handeln bewußt wird.

Fichte übernimmt hier von Kant den Inhalt des Kategorischen Imperativs: das »Sittengesetz«, das dem Menschen gebietet, den »als unabhängig von empirischen Bedingungen bestimmt« gedachten reinen Willen zum Bestimmungsgrund des Handelns zu machen. (Vgl. Kritik d. prakt. Vern., I. Teil, I. Buch, 1. Hauptabschn., § 7.) Mit diesem »reinen«, d. h. unbedingten Willen ist nichts anderes gemeint als die Seinsweise von Autonomie, von Selbstbestimmung.

Worauf Fichte nun reflektiert, worauf, zum Unterschied von Kant, sein Interesse an diesem von Kant übernommenen Sachverhalt geht, ist die Form, in der der Inhalt des Sittengesetzes, die Selbstbestimmung, (für den Menschen) bewußt wird. Selbst-Bewußtsein hat danach den Charakter des Innwerdens eines Imperativs. Ich werde mir selbst bewußt, indem ich zu meinem Selbstsein aufgefordert werde. In der

erwähnten »Einleitung« sagt Fichte von dem »Sittengesetz«, daß dem »Ich« damit »ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemutet, und es sonach [also in dieser Anmutung] als ein absolut Tätiges charakterisiert wird«. Und er fährt fort: »In dem Bewußtsein dieses Gesetzes [also in dem Gewahrwerden seiner Forderung], welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben . . . Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig« (I, 466).

Das »Sittengesetz« tritt also auf in der Form eines »Anmutens«, d. h. eines Sollens, das mir das Wollen, und zwar das »reine« Wollen, d. h. das eigentliche, wahrhafte Selbstbestimmen, als meine Sache, als das von mir zu Vollbringende vorhält, mir vor das – weil nur in der eigenen Aktivität wahrnehmbare, darum innere – Auge (den »inneren Sinn«) stellt. »Selbstbewußtsein« besteht somit darin, daß »ich« in der Form einer Forderung »meiner« selbst als (möglicher) Selbsttätigkeit inne werde.

Um diesen »praktischen« (»moralischen«) Charakter der »intellektuellen Anschauung« bei Schelling wie bei Fichte zu unterstreichen, sei hier noch auf die Stelle verwiesen, wo Schelling innerhalb seiner »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« von 1796/97 den Ausdruck »intellektuelle Anschauung« aufnimmt. Eine Reihe von Abschnitten, die der Frage galten, »wie der Geist seines Handelns [d. h. seiner selbst] unmittelbar sich bewußt werde«, faßt Schelling in den Satz zusammen: »Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das Wollen« und fährt fort: »Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne oder er hat eine intellektuelle Anschauung seiner selbst. Anschauung heißt diese Erkenntnis, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht« (nämlich nicht davon bestimmt wird) (I, 401).

Aus diesem Gedanken wird im folgenden Absatz die Bedeutung der »Praxis« für die »Theorie« (des Handelns für das Wissen) heraus-

gehoben, in welcher Bedeutung der Sinn des »Ich« als des System-Prinzips (als *Wissens-Grund*) beruht. »Nur jenes stets Anschauen unserer selbst in unserer reinen Thätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das *Ich denke*, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: *Ich denke*, lediglich empirisch ist, eben das *Ich* in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung, weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht. Diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht *ich selbst* untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt\* (I, 401 f.).

An dieser Stelle verweist Schelling, genauso wie später nach der ersten Charakteristik der »intellektuellen Anschauung« im Transzendentsystem, auf die zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Eine Anmerkung zu dem zuletzt zitierten Absatz beginnt: »Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bandes des Philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig.«

Damit schließt aber die Anmerkung nicht. Schelling setzt doch noch etwas hinzu, und zwar eine Bemerkung, die jeden Kenner der genannten Einleitung überraschen muß. Er erklärt: »Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die *Ästhetik* (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist« (I, 402).

Diese Bemerkung muß, im Anschluß an die Berufung auf Fichte, überraschen, weil jene Einleitung, ebenso wie die Wissenschaftslehre selbst, doch gerade lehrt, daß die ganze der Begründung des Wissens geltende Untersuchung letzten Endes in die *Ethik* gehört. Dem als die Bedingung des Selbstbewußtseins ist das Handeln auch die Bedingung der Möglichkeit des Wissens. Fichtes Leistung (in der Wissenschaftslehre) ließe sich im Hinblick auf sein Verhältnis zu Kant so kennzeichnen, daß er die jeweiligen Grundgedanken der Kritik der theoretischen und der Kritik der praktischen Vernunft übernommen, aber diese beiden Seinsbereiche zu einer systematischen Einheit vermittelt hat, indem er durch seine Begründung der transzendentalen Apperception im Wollen die Theorie unter die Praxis subsumiert hat. In einem

derartigen System bliebe aber auch nur für die *Ausschau* nach einem »Dritten« weder Grund noch Raum.

Schelling selbst sieht – in den genannten »Abhandlungen« – das »eigenthümliche Verdienste Fichtes darin, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der *praktischen* Philosophie gestellt (die Autonomie des Willens) zum Princip der *gesammten* Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die *höhere Philosophie* heißen kann . . .« Nach dieser Formulierung müßte man das »Höhere« von Fichtes Philosophie eben in der »Erweiterung« des *praktischen* Prinzips selbst zu einer die Theorie mit umfassenden Bedeutung suchen. Schelling begründet aber sein Urteil über den Fortschritt von Fichtes Philosophie gegenüber Kant, mit welchem Fortschritt er sein eigenes Anliegen in diesen »Abhandlungen« gleichsetzt, mit den Worten: *„. . . weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist“* (1, 405). Diese Worte sprechen nicht von einer Begründung der Theorie in der Praxis, sondern von einem »Geist«, der Praxis und Theorie gleichermaßen und damit ebenbürtig betrifft.

Wenn also die »ganze Untersuchung« – so wie Schelling sie versteht – in die Ästhetik gehören soll, dann liegt dies offenbar dem Anteil oder der Rolle der *Theorie*, die Schelling dem an sich selbst »praktischen« Prinzip zuschreibt.

Wie diese Rolle der »Theorie« in bezug auf die »Praxis« zu denken ist, können wir einem ersten Blick auf die Grundbestimmung entnehmen, in der Schelling die Wissensart der »intellektuellen Anschauung« und damit des Prinzips kennzeichnet. In den »Erläuterungen« zur »Deduktion des Prinzips« lautet ein Absatz (dessen Anfang wir bereits auf S. 35 zitiert haben):

»Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes *Produzieren*, d. h. ein intellektuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellektuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das *postuliert* wird« (3, 370).

Das Ich, als Prinzip der Philosophie, wird von Schelling bestimmt als *Postulat*. Diese Bestimmung scheint sich an Fichtes Verknüpfung der intellektuellen Anschauung mit dem kategorischen Imperativ zu

halten, an die sie sich auch bis in Einzelheiten des Wortlauts anlehnt: »Die intellektuelle Anschauung ist etwas, das man fordern und anmuthen kann« (3, 376). Und doch ist an Schellings Auslegung gerade dieser Bestimmung der Unterschied zu Fichte abzulesen. Der zuletzt zitierte Satz stammt aus dem Schlußpassus des I. Hauptabschnitts über das »Princip des transscendentalen Idealismus«, der seiner Einleitungsformel nach: »Ehe wir zur Aufstellung des *Systems* selbst schreiten . . .«, die Überleitung zum Folgenden bildet. Und dieser Passus hat zum Inhalt eine erste Abhebung des Postulat-Charakters des Prinzips nicht nur gegenüber der bloßen Theorie, sondern zugleich auch gegenüber der bloßen Praxis, und zwar aus der Frage heraus, wie das Prinzip theoretisch und praktisch *zugleich* sein kann. Der Passus lautet:

»Ehe wir zur Aufstellung des *Systems* selbst schreiten, ist es nicht unnütz zu zeigen, wie das Princip *zugleich* theoretische und praktische Philosophie begründen könne, welches als *nothwendiger* Charakter des Prinzips sich von selbst versteht.

Daß das Princip der theoretischen und praktischen Philosophie zugleich sey, ist nicht möglich, ohne daß es selbst theoretisch und praktisch zugleich sey. Da nun ein theoretisches Princip ein *Lehrsatz*, ein praktisches aber ein *Gebot* ist, so wird in der Mitte zwischen beiden etwas liegen müssen – und dieß ist das *Postulat*, welches an die *praktische* Philosophie grenzt, weil es eine bloße *Forderung* ist, an die *theoretische*, weil es eine *rein theoretische Konstruktion* forderte (3, 376).

Das »Ich« qua »Postulat« unterscheidet sich nicht nur vom »Lehrsatz«, sondern auch vom »Gebot«, und zwar dergestalt, daß es in der »Mitte« zwischen beiden liegt. – Worin besteht nun das *Zugleich* von »Theorie« und »Praxis«? Es besteht nicht in irgendeiner unklaren und undefinierbaren Vermischung dieser beiden in dem Wesen nach konträren Seiten oder Regionen der Philosophie. Es besteht vielmehr gerade darin, daß hier Praxis und Theorie, nach dem Schema von Form und Inhalt, klar unterschieden werden. Das Prinzip ist und bleibt für Schelling wie für Fichte seiner Form nach eine »Forderung«. Was aber hier, nach Schellings Erklärung, gefordert wird, das ist eine »*rein theoretische Konstruktion*«. Mit andern Worten: Das Prinzip ist von solcher Art, daß hier die »Praxis« die Theorie zum Ziele hat. Es handelt sich zwar um ein *Streben*, aber das Erstrebte ist ein *Wissen*.

Der Sinn dieser Bestimmung des Prinzips als einer geforderten

Theorie wird – in einer vorläufigen Überlegung – verständlich, wenn wir darauf achten, wie es denn in Wahrheit mit dem Gewißheitscharakter des »Prinzips der Gewißheit« qua intellektuelle Anschauung bestellt ist.

Wenn dieses die Form des Wollens (der Selbstbestimmung) hat, worin beruht denn das Wollen selbst? In den »Abhandlungen« von 1796/97 sagt Schelling: »Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen« (I, 396). Das qua Selbstbestimmung sich vollziehende Selbstbewußtsein findet nur in bezug auf etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. in bezug auf etwas, das nicht er, der Wollende, selbst ist, statt. Was bedeutet das aber im Hinblick auf die Frage der Gewißheit? Es bedeutet, daß dort, wo qua Selbstbestimmung der Form nach Gewißheit besteht, dem Inhalt nach, nämlich qua Bewußtsein eines Nicht-Ich, gerade Ungewißheit besteht. Insofern als das »Wirkliche« (das dem Wollen Entgegengesetzte) von ihr ausgeschlossen bleibt, läßt sich von der intellektuellen Anschauung sagen, daß sie keine wirkliche Gewißheit enthält.

Eben diesen Tatbestand aber, den Widerspruch von gegebener Form und fehlendem Inhalt der Gewißheit im intellektuellen Anschauen, hat Schelling im Sinne, wenn er zu Beginn der »Allgemeinen Deduction des transscendentalen Idealismus« (vgl. hier S. 28.) im Unterschied zu Fichte den »faktischen« Beweis des Idealismus fordert, »der dadurch geführt wird, daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet«.

Der Unterschied des Transzendentalystems zur Wissenschaftslehre besteht also, um dies festzuhalten, nicht in einem neuen Begriff des »Prinzips«, sondern in einem gewandelten Verhältnis zu dem von Fichte (im Sinne der Cartesianisch-Kantischen Tradition) übernommenen Prinzip. Das Prinzip ist hier wie dort der Grund jeglichen Wissens, die absolute Gewißheit, die begriffen wird als »Selbstbewußtsein«. Dieses Prinzip ist für Schelling aber in der Weise »Grund« (Anfang und Grundlage), daß sein Inhalt erst durch die Philosophie (in »theoretischer Konstruktion«) gewonnen werden muß. Der Anfang der Philosophie ist für Schelling die Forderung nach Gewißheit; und das besagt: die Gewißheit wird ausdrücklich (noch) nicht vorhanden angesetzt. Gerade damit aber ist auch schon gesagt, daß die (von

Hegel bis heute) an dem Jenaer Schelling in Zweifel gezogene Rolle des Denkens (der Vernunft) gerade von konstitutiver Bedeutung ist. Denn daß das Prinzip der Philosophie Gewißheits-Forderung ist, heißt doch, daß es eigens als zu Denkendes, als denkbar zu Machendes, verstanden wird.

Der Definition des Prinzips am Ende des I. Hauptabschnitts, daß es ein »Postulat« sei, welches »eine rein theoretische Konstruktion« fordert, entspricht das Problem, in das das ganze »System des transscendentalen Idealismus« mündet (Punkt 1. des letzten Paragraphen): »Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nicht objektiv ist. Wie soll aber dieses absolut Nichtobjektive doch zum Bewußtsein hervorgerufen und verstanden werden, was nothwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist?« (3, 624f.)

Das Prinzip, von dem die Philosophie ausgeht, muß zum Bewußtsein hervorgerufen werden, das heißt aber doch: es muß »objektiv« werden. Dieser Widerspruch, daß etwas schlechthin Nichtobjektives dennoch »objektiv« werden soll, ist – nach dieser Stelle – nur dadurch lösbar, daß die dem Prinzip zugehörige Wissensweise: das »intellektuelle Anschauen« selber noch objektiv würde. Dieser, in ihrem Sachgehalt erst später zu erläuternden, Aufgabenstellung entnehmen wir hier, daß mit Schellings System-Ansatz, der Forderung nach Theorie, von vornherein auf den die Objektivität des intellektuellen Anschauens erklärenden Schlußabschnitt abgezielt ist. Und noch ehe wir das Recht der in die »ästhetische Anschauung« gesetzten Abschlußlösung betrachten, können wir festhalten, daß die dazu führende Fragestellung ausdrücklich das Problem der Denkbarkeit des Prinzips ist.

## 5. Der Zusammenhang von Thema und Ausführung

Mit der Bestimmung des Prinzips als einer »Forderung« nach »theoretischer Konstruktion« ist nun aber nicht nur das negative Moment der im Ansatz noch ausstehenden Gewißheit genannt, sondern zugleich auch schon die mögliche Beschaffenheit der zu gewinnenden (der »wirklichen«) Gewißheit. Sie wäre ja eben dann gewonnen, wenn

ndas ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip abgeleitet« würde. Zum Unterschied von dem »allgemeinsten Beweis« des Idealismus »durch unmittelbare Schlüsse aus dein Satz: Ich bin« würde in einem System des transzendentalen Idealismus die mit dem Satz »Ich bin« postulierte Gewißheit durch das Ganze des empirischen Wissens (der »objektiven Welt mit allen ihren Bestimmungen«, der »Geschichte usw.«) vermittelt werden (vgl. 3, 377f., hier S. 30f.). Wenn die objektive Ableitung aus dem Prinzip der Gewißheit gelänge, dann hätte die objektive Welt selber, Natur und Geschichte, der Philosophie den »faktischen Beweis«, die »wirkliche« Gewißheit, verschafft.

Zur Frage, wir Schelling nun dieses Vorhaben, die »Ableitung« des ganzen Wissensinhaltes aus dem Prinzip des Wissens, ausführen will, gehen wir wiederum von einem Satz der »Vorrede« zum Transzendentalssystem aus. Wir erinnern uns der dort gegebenen ersten Bestimmung des Vorhabens (vgl. S. 26): »Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, also den Beweis 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« (3, 330). Dieser Bestimmung des »Zwecks« setzt Schelling sogleich die Bestimmung des »Mittels« an die Seite: »Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat« (3, 331).

Als das »Mittel« zur Erreichung seines »Zwecks« nennt Schelling hier diejenige philosophische Konzeption, in der er später (in seinen Darstellungen der neuzeitlichen Philosophie) seinen historisch wesentlichsten Beitrag zur Philosophie in seiner Jenaer Zeit erkennt: die »Tendenz zum Geschichtlichen« (10, 94, vgl. W. Schulz in der Einleitung zu der Ausgabe d. Syst. d. transz. Idealismus in der Philos. Bibl. 1957, S. XXVf.). Der Zweck, das idealistische Prinzip auf die Hauptgegenstände des Wissens zu erweitern, soll erreicht werden

dadurch, daß diese Wissensgegenstände als »fortgehende Geschichte« des Wissensprinzips vorgetragen werden.

An dieser »geschichtlichen« Konzeption der Philosophie ist es nun wichtig, sogleich das Doppelte zu sehen: die geschichtliche Konzeption des zu Wissenden, also des Seienden im Ganzen oder der Welt, und die geschichtliche Konzeption des Gewißheitsgrundes selbst. In den »Abhandlungen« von 1796/97 findet sich bereits der Satz: »Die transscendentale Philosophie . . . 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« (1, 403).

An diesem Doppelten von Schellings »Tendenz zum Geschichtlichen«, das wir konkret als die geschichtliche Konzeption der Natur und die geschichtliche Konzeption des Menschen bezeichnen können, läßt sich, im Anschluß an den Satz der Vorrede, der Zusammenhang von »Vortrag« und Problemstellung des Transzendental-systems verdeutlichen. (Zum folgenden I. Punkt vgl. den Abschnitt über Schellings Naturphilosophie im 4. Kapitel.)

I. Daß Schelling »alle Theile der Philosophie« überhaupt in Einer Continuität vorträgt, ermöglicht ihm, die Mannigfaltigkeit der Wissensgegenstände als Einheit zu begreifen, ohne die Vielfalt zu beseitigen. Die Vielfalt des Nebeneinander wird auf den Zusammenhang eines Nacheinanders zurückgeführt, wobei der Zusammenhang und damit die Einheit dergestalt gewährleistet sind, daß die Sukzession die Struktur eines zielgerichteten Ablaufs, eines Prozesses, hat. Beides zusammen erst, Ablauf und Ziel, macht den Begriff des Werdens oder der Genesis aus. Die Ausbildung dieser Konzeption der Welt (des Seienden im Ganzen) ist der eigentliche Zweck von Schellings Naturphilosophie. So heißt es in dem, gleichzeitig mit dem Transzendental-system (im Sommersemester 1799<sup>5</sup>) vorgetragenen, »Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« gleich zu Beginn (in dem »Grundriß des Ganzen«), daß als erstes »der Punkt gefunden werden müsse, von welchem aus die Natur ins Werden gesetzt werden kann« (3, 5); und »die Grundaufgabe der ganzen Naturphilosophie« soll darin bestehen: »die dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten« (3.6). In diesem Begriff des »Dynamischen« ist die genauere Bestimmung der genetischen Auffassung der Natur enthalten: Die Natur ins »Werden« setzen, sie als Genesis begreifen, heißt – wovon wir in

diesem einleitenden Abschnitt ausgingen –, die Natur als sich selbst hervorbringend, als die Macht ihres Bestehens in sich selbst tragend, begreifen. So verdeutlicht Schelling das Vorhaben, »die Natur ins Werden zu setzen«: »Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem todtten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwicklung versetzen« (3, 13). Werden ist dasselbe von außen betrachtet, was an sich selbst Produzieren ist. Die Natur als Genesis ist der konkrete Ausdruck des eingangs geschilderten Begriffs der Natur als »Subjekt-Objekt«.

Historisch gesehen läßt sich diese genetische Konzeption der »Natur« als der Versuch einer Erkenntnis der von der Kritik der reinen Vernunft nur als »regulative Idee« zugelassenen *Welttotalität* auf Grund des von Kant ebenfalls nicht als Erkenntnis- (solidem nur als »Reflexions«-) Prinzip zugelassenen *Organismus-Begriffs* der Kritik der Urteilskraft kennzeichnen. Nach dem Schema dieses Begriffs versteht Schelling die Welt schlechthin als ein »System dem Erzeugungsprinzip nach«<sup>6</sup>; und das heißt wiederum – wobei auch Kants "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft« als Vorbild dienen – als einen »dynamischen Prozeß«.

Der Grund, der Kant nun aber davon abhielt, den »Organismus« als Erkenntnisgegenstand und die Idee der Welttotalität als konstitutives Erkenntnisprinzip zu gebrauchen, wird von Schelling keineswegs übersehen oder umgangen. Er wird vielmehr gerade dadurch anerkannt, daß Schelling eine grundsätzlich andere, nämlich nicht mehr »rezeptive«, sondern »produktive« »Art zu wissen« fordert, und diese neue und andere Art zu wissen in ihrer Gewißheitsproblematik eigens entfaltet. Der Ausdruck der Anerkennung dieser mit Schellings Seins- und Erkenntnis-Begriff aufbrechenden Wahrheitsproblematik ist eben die als höchstes *Problem* des Transzendental-systems bezeichnete Frage, wie sich das Prinzip der Gewißheit, das Selbstbewußtsein, mit einer unabhängig davon bestehenden »Natur« vereinigen lasse.

2. Der Weg zur Lösung dieser Frage besteht nun, nach dem Zitat aus der Vorrede, darin, daß Schelling die selber schon als Werden (Genesis) begriffene *Natur* in den Zusammenhang einer *gemeinsamen »Geschichte«* (eines gemeinsamen Prozesses) mit dem Wissensprinzip bringt, daß er »die gesammte Philosophie«, also die theoretische und die praktische Philosophie, die Philosophie der Natur und die Philoso-

phie des Menschen *zusammen* »als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns« vorträgt.

Dazu aber ist, in Verbindung mit der genetisch-dynamischen Konzeption der Natur, eine zweite Grundvoraussetzung notwendig. Wenn das ganze System des Wissens die Geschichte des Selbstbewußtseins darstellen soll, dann kann Selbstbewußtsein schlechthin nicht gleichgesetzt werden mit dem Selbstbewußtsein des Menschen. Es kann dieses vielmehr dann selber nur als ein »*Moment*«, als eine, wenn auch ausgezeichnete, »Stufe« (vgl. den auf das Zitat folgenden Passus der Vorrede, 3, 331) jenes universellen Prozesses angesehen werden. Das heißt aber: das Prinzip des Selbstbewußtseins müßte das menschliche Selbstbewußtsein transzendieren.

Die Voraussetzung von Schellings Transzendental-system, die Voraussetzung, das Ganze des Seienden als »fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins« vorzutragen, besteht also in einer zweifachen Erweiterung des Begriffs des »Ich« oder der Subjektivität: einerseits der subjektiven Konzeption der Natur als eines sich selbst hervorbringenden Prozesses, andererseits der objektiven Konzeption des Selbstbewußtseins als eines den Menschen übergreifenden *Weltprozesses*.

Mit dieser Betrachtung zu Schellings Erklärung über die »geschichtliche« Ausführung seines »Zweckes« in der Vorrede haben wir zugleich schon das Verständnis der entsprechenden Stelle in der »Allgemeinen Deduktion des transzendentalen Idealismus« vorbereitet. Wir wiederholen den Satz, in dem Schelling sein Vorhaben ausdrücklich als eine von Fichte »unbeantwortet« gelassene Frage deklariert, die Frage nämlich, »wie denn das ganze System des Wissens (z. B. die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte usw.) durch das Ich gesetzt sey«.

Diese Frage, wie die Welt durch das Ich gesetzt sei, läßt sich – so fährt Schelling an dieser Stelle fort – nur so beantworten: daß man den Mechanismus ihres *Entstehens* aus dem inneren Prinzip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt; denn es wird wohl niemand seyn, der, wenn er sieht, wie die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgendeine äußere Affektion aus dem reinen Selbstbewußtsein sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige *Welt* nöthig finde« (3, 378).

Mit diesem Satz ist das konkrete Programm des Transzendental-

systems im Hinblick auf dessen allgemeinen Zweck gekennzeichnet. Wenn der »Idealismus« werden soll, was er – nach Schelling – »wirklich seyn soll«, nämlich ein System des gesamten Wissens, dann ist dies, auf Grund seines in Selbstbewußtsein beruhenden Prinzips, nur dann möglich, wenn sich das Ganze des Wissens, die »objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen«, als *aus diesem Prinzip entstehend*, d. h. als eine in diesem Prinzip gründende *Entwicklung* darlegen läßt. – Das für Schellings Unterschied nicht nur zu Kant, sondern auch zu Fichte ausschlaggebende Moment ist dabei mit der Feststellung bezeichnet: »ohne irgendeine äußere Affektions. Durch die Konzeption einer objektiven »Geschichte des Selbstbewußtseins« ließe sich nicht nur (wie bei Fichte) der Grund der *Vorstellung* von Objektivität, sondern der *eigene* Grund des Seins der Wissensgegenstände, das von Kant so genannte »Ding an sich«, selber noch aus dem Prinzip der Subjektivität erklären.

Erinnern wir uns jetzt an Schellings Bestimmung des Prinzips der Transzendentalphilosophie als des Gewißheits-Postulates, so läßt sich darauf vordeuten, daß das Programm einer »Ableitung des ganzen Systems der Objektivität aus dem inneren Prinzip der geistigen Tätigkeit nichts anderes ist als die Befolgung dieses Postulates. Eben indem die Philosophie dieses Prinzip jener Forderung gemäß »wirklich« zu denken sucht, entsteht jener Prozeß, der alle Momente des objektiven Wissens sukzessiv umfaßt.

Der Grund dieses Prozesses liegt darin, daß mit jedem Gedanken und das heißt mit jedem *Objekt*, in dem das gesuchte prinzipielle Subjekt in den seinem Wesen gemäßen Status wirklicher Gewißheit gelangen soll, neue Ungewißheit aufbricht. Diese (jeweilige) Ungewißheit besteht in dem an jedem Objekt entstehenden *Widerspruch* zu dem ursprünglich gesuchten Subjekt. Der Prozeß des Gewißheit-Suchens ist also eine sich ständig potenzierende Folge von Widersprüchen. Und in jedem dieser in ihrem objektiven Inhalt sich verändernden Widersprüche kehrt, auf das Moment hin gesehen, das die *Widersprüchlichkeit* ausmacht, ein Verhältnis wieder, das Schelling später, in einem Rückblick auf seine Jenaer Philosophie (über den im zweiten Teil gehandelt wird), den »Grund-Widerspruch« nennt (10, 101).

Dieser beruht darin, daß im Wesen des Prinzips als Selbstbewußtsein Objektivität (oder Vorstellung) von Subjektivität (oder Selbst-

heit) notwendig verlangt wird. Ohne Objektivität gäbe es kein Bewußtsein. Ein Objekt ist aber *als* Objekt nicht mehr Subjekt; eine Vorstellung ist *als* solche, als etwas Erwirktes und Gestelltes, gerade nicht mehr selbstwirkend. Mit den Worten aus dem genannten Rückblick, wo der Wesenszug des Prinzips als »Selbstanziehung« begriffen wird: »In der Selbstanziehung . . . liegt der Ursprung des Etwas-Seyns, oder des objektiven, des gegenständlichen Seyns überhaupt. Aber *als* das, was es Ist, kann sich das Subjekt nie habhaft werden, denn eben in sich-Anziehen *wird* es ein anderes, dieß ist der Grund-Widerspruch, wir können sagen, das Unglück in allem Seyn – denn entweder *läßt* es sich, so ist es als nichts, oder es zieht sich selbst an, so ist es ein anderes und sich selbst Ungleiches« (10, 101).

Während aber für Fichte nun aus einem scheinbar ähnlichen Verständnis der Dialektik im Begriff des Selbstbewußtseins die unaufhebbare Gegensätzlichkeit *als solche* ein Positivum ist: nämlich als Bedingung der *Unendlichkeit* des Ich (als einer ständig strebenden Bewegung), liegt für Schelling das Positive in der Veränderung. Für Schelling ist nicht der Gegensatz und damit die Bewegung überhaupt, sondern der aus dem Wechsel von Widerspruch und Vereinigung sich ständig *steigernde* und damit einem *Ziel* sich nähernde *Prozeß* das Entscheidende. Dieser – wie immer im Vergleich der Ansätze von Schellings und Fichtes Transzendentalphilosophie – unscheinbare Unterschied spricht sich in einem Satz aus, der diesen Prozeß-Charakter auf die knappste Formel bringt (ebenfalls aus dem erwähnten Rückblick): »Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese *erschöpft* sich« (10, 108). Der erste Teil des Satzes könnte auch in der Wissenschaftslehre stehen, der zweite niemals.

Noch bevor wir die Hauptstufen oder »Epochen« selber betrachten, um daran die konkrete Entfaltung des Ausgangsproblems zu der *Abschlußproblematik* zu erläutern, können wir jetzt schon aus Schellings »Tendenz zum Geschichtlichen« überhaupt auf eine Konsequenz für das *Schlußproblem* vordeuten.

Gesetzt nämlich, die Hauptmomente des objektiven Wissens, also von Natur und (menschlicher) Geschichte, ließen sich in der Tat als Momente in dem Prozeß des Selbstbewußtseins deduzieren, so wäre ja damit die Frage noch nicht beantwortet, wie *das Wissen* von diesem Prozeß möglich ist. Wie ist überhaupt ein Prozeß zu wissen? Was

heißt das überhaupt: ein Werden zu denken, also ein Sichveränderndes vorzustellen?

Der *Abschluß* des Transzendentsystems wird also darin bestehen müssen, daß der genannte Grund-Widerspruch eigens als solcher hervortritt, d. h. daß sein Verhältnis zum Denken selber noch denkbar gemacht werden müßte.

Wenn also aus dem *einen* Bestreben, das Prinzip selbst gegenständlich zu machen, der ganze Prozeß der objektiven Welt und der (menschlichen) Geschichte »entstanden« ist, dann tritt aus diesem (objektiven) Prozeß selbst die Frage nach seiner Denkbareit hervor. Am Ende der »Ableitung« des »Mechanismus« des Seienden im Ganzen würde so die Philosophie mit ihrem »Gegenstand« vor das Problem ihres eigenen »Mechanismus« gestellt.

## 6. Widerspruch und Ästhetik

Die Lösung dieses, aus der Entfaltung des Prinzipshervorgehenden und das Ganze dieser Entfaltung selber thematisierenden, letzten Problems soll nun nach Schelling in der *Kunst* liegen. Es sei, so heißt es am Schluß, in dem Absatz, aus dem das letzte Zitat stammt, das »Kunstvermögens, das jenen Mechanismus »ganz enthüllen« kann (3, 626). Und die Einleitung dieses Absatzes, der sich an die hier (S. 45) genannte Frage nach der Objektivität der intellektuellen Anschauung anschließt, lautet: »Aber nicht nur das erste Prinzip der Philosophie, und die erste Anschauung, von welcher sie ausgeht, sondern auch der ganze Mechanismus, den die Philosophie ableitet, und auf welchem sie selbst beruht, wird erst durch die ästhetische Produktion objektiv« (3, 625f.).

Die genaue Betrachtung und damit die Prüfung der Rechtmäßigkeit dieser Behauptung gehört zur Aufgabe dieser Untersuchung im Ganzen. Doch läßt sich, nach dem ersten Hinweis auf die »Problemstellung«, auch bereits ein erster Hinweis auf die – kunstphilosophische – Problemlösung geben, und zwar an Hand des IV. Stückes der »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« von 1796/97, dessen III. Stück die Behauptung von der Ästhetik als des »Eingangs in die Philosophie« enthält (vgl. hier S. 41).

Am Schluß jenes III. Stückes steht der (S. 47 zitierte) Satz: »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*« (I, 403). In dem darauffolgenden Stück kommt Schelling auf Kants Ausdruck von den »Dingen an sich« zu sprechen, um die Ansicht zeitgenössischer Kritiker Kants zurückzuweisen, die diesen Ausdruck »buchstäblich« genommen hätten. Kant habe aber mit diesem Ausdruck nur sagen wollen: »Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß [also] im Übersinnlichen liegen.« Diese Bezeichnung solle zum Ausdruck bringen, daß »der Charakter alles Sinnlichen eben darin liegt, daß es *bedingt* ist, seinen Grund nicht *in sich selbst* hat«. Und Schelling fährt fort: »Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen *symbolisirte* Kant durch den Ausdruck: *Ding an sich* – ein Ausdruck, der wie *alle* symbolischen Ausdrücke einen *Widerspruch* in sich schließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt *Ideen* darzustellen vermögen. Was *unästhetische* Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst« (I, 406).

Das »Ästhetische« hat also mit dem »symbolischen« Charakter einer bestimmten Ausdrucks- oder »Darstellungs«-Weise zu tun, die dort unvermeidlich wird, wo es darum geht, ein »Unendliches« darzustellen, d. h. endlich zu machen, also um einen notwendigen *Widerspruch*.

Das »Ästhetische« (dies können wir dem Zusammenhang bereits entnehmen) steht hier nicht in einem Gegensatz zur Wahrheit oder zur Moral, sondern im Gegensatz zu einer der wahren Verfassungen des Seienden unangemessenen *Denkart*. Dies ist in einem vorausgehenden Satz noch deutlicher gesagt, wo es heißt, daß »jeder kühne Ausdruck in der Philosophie . . . etwas vorzustellen sucht, was gar nie *Objekt* der Vorstellung seyn kann. Er *symbolisirt*, was er nicht *versinnlichen* kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Ägypter oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon« (I, 405). »Unästhetisch« also heißt hier eine Auffassungsweise, die das Symbol für das Objekt selbst nimmt, also nicht *als* Symbol.

Wodurch sich aber nun ein dem Symbol angemessener Geist, ein »ästhetischer« also, von einem nur Objekte vorstellenden unterscheidet, ist im nächsten Satz gesagt: »Die *Dinge an sich* . . . sollten nur der *Anstoß* seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des *Empirismus* aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung . . . erklären zu können meint« (I, 405). E i »Schlummer« heißt der *Empirismus* hier offenbar, weil das Wissen von bloß-Objektivein ein bloß rezeptives oder passives ist. Wer auf den »*Anstoß*« antwortet, der in einem »*symbolischen*« Ausdruck liegt, muß dagegen das *ir* dem Endlichen dargestellte *Unendliche*, den in dem Objekt verborgenen (subjektiven) *Grund* erkennen. Und das kam nur heißen: ihn denkend, als die - nichtobjektive - *Einheit* des Widersprechenden selbst hervorzubringen. Er muß also um der Wahrheit der Sache willen selbst produktiv tätig werden. In einer Anmerkung heißt es, »daß man beim Philosophen, nian mag sich auch anstellen wie man will, doch nicht wekommt, ohne nolens volens *selbst* zu philosophiren« (I, 405).

Wir können somit nach diesem ersten Hinweis auf das Abschlußproblem und die Abschlußlösung von Schellings Transzendentsystem sagen: die geforderte »ästhetische Anschauung« entspricht der Konzeption der »Subjekt-Objekt-Identität« von Schellings Prinzip und dem diesem Prinzip selbst zugehörigen Problem seiner Denkbarkeit als der Denkbarkeit eines Widerspruchs.

## Zweites Kapitel

### Die Anschauung der Natur

#### 1. Die Praxis als Grund der Problematik des Wissens

Von den sechs »Hauptabschnitten«, in die das System des transzendentalen Idealismus gegliedert ist, bilden die zwischen den beiden einleitenden Stücken über »Prinzip« und »allgemeine Deduktion« des transzendentalen Idealismus und den beiden abschließenden Stücken über die Philosophie der Natur und die Philosophie der Kunst in der Mitte befindlichen Teile, das »System der theoretischen Philosophie« und das »System der praktischen Philosophie«, offensichtlich die Grundpfeiler des ganzen Systemgebäudes. Das lehrt schon ein Blick auf den Umfang. Die beiden ersten und die beiden letzten Hauptabschnitte umfassen zusammengenommen knapp 60 Seiten, die »theoretische« und die »praktische« Philosophie zusammen über 200 Seiten.

Daß nun die *theoretische* Philosophie einen besonders breiten Raum einnimmt, wird nicht verwundern angesichts des Gesamtthemas. Denn das Problem der Theorie ist ja nichts anderes als das Problem des Wissens, dessen Lösung Schelling ausdrücklich als die Hauptaufgabe des gesamten Transzendentsystems bezeichnet hat (vgl. den Anfang von § 1 der Einleitung und den Anfang von Abschnitt B des gleichen Paragraphen, hier S. 24). Man braucht jedoch nur zu bedenken, inwiefern das Wissen zum *Problem* wird, um zu sehen, daß auch die Praxis von Anfang an, wenn auch zunächst noch nicht als Thema, mit im Spiele ist.

*Was* als Grundüberzeugung in dem Wissen problematisch wird, ist die - wie Schelling es nennt - »Voraussetzung« einer »unabhängig von uns« (den Wissenden) bestehenden Außenwelt. Diese Überzeugung ist Ausdruck der Erfahrung, die jedes Wissen als ein solches kennzeichnet, nämlich des »Zwangs in unseren objektiven Vorstellungen

gen« (vgl. 3, 346). Zwang ist aber nichts anderes als Einschränkung von Freiheit. Und Freiheit ist die Erfahrung, die der Mensch als Handelnder macht, und deren Ausdruck die *andere* Gmndüberzeugung ist, nämlich die Welt nach *selbstentworfenen* Vorstellungen verändern zu können, also die Überzeugung von einer *nicht* unabhängigen von uns bestellenden Welt.

Die Überzeugung, daß eine unabhängig von uns bestehende Welt uns bestimmt, macht die *Möglichkeit* von Theorie aus, die Überzeugung, daß wir die Welt bestimmen können, die *Möglichkeit* der Praxis. Die Theorie (das Wissen) wird demnach, im Hinblick auf ihre Möglichkeit, eben insofern zum *Problem*, als sie der Möglichkeit der Praxis widerspricht. Die *Frage*, die sich die »theoretische Philosophie«, die Philosophie des Wissens, stellt, nämlich wie es mit dem das Wissen kennzeichnenden Gefühl des *Zwangs* steht, stammt aus der Sorge um die im Handeln erfahrene *Freiheit*.

So gesehen würde sich das Verhältnis von Theorie und Praxis, wie es sich einem ersten Blick auf Schellings Transzendentalphilosophie darbietet, sogar umkehren: Erscheint nämlich zunächst, weil gleichbedeutend mit dem Generalthema des ganzen Systems, der theoretische Teil in einem Vorrang vor den anderen Teilen, so würde nun, als das bestimmende *Motiv* dieses Generalthemas, der *praktische* Teil in den Vorrang rücken.

Auf dieses Verhältnis von Theorie und Praxis weist nun auch schon die – im vorigen Kapitel (S. 29) bereits hervorgehobene – Lokalisierung des »Prinzips« dieses Systems. Das Thema: Möglichkeit des Wissens; die Durchführung: Frage nach dem Grund von Gewißheit; der Ansatz: Unterscheidung von vermittelter und unmittelbarer Gewißheit. Alles Objektive ist in seiner Gewißheit vermittelt, das »einzig unmittelbar Gewisse« ist das *Selbstbewußtsein*. Also konkretisiert sich das Vorhaben des Transzendental-systems, die Möglichkeit des Wissens zu erklären, zu der Aufgabe: den Satz »Es gibt Dinge außer unsr als identisch nachzuweisen mit dem Satz »Ich bin« (vgl. 3, 344). Die Subjektivität ist hier eindeutig als das der Objektivität Übergeordnete begriffen. Sie ist das universale Prinzip. Selbstbewußtsein besteht aber, als ausdrückliches, nur in der wissentlichen Selbstbestimmung des Handelns. Die Frage nach der *Möglichkeit* des Wissens weist also der Praxis einen Vorrang vor der Theorie zu.

In dieser ersten, vorläufigen Anzeige des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Transzendentalphilosophie kommt Schelling mit Fichte überein. Und in dieser Übereinkunft, der Priorität der Praxis (und damit der Ethik) auch bei der Begründung der Wissenschaft, spricht sich bereits der »praktische« auf *Welt-Veränderung* abzielende Begriff der neuzeitlichen Wissenschaft aus.

Daß die Praxis immanentes Motiv einer ausdrücklichen Begründung der Wissenschaft und Horizont ihres aufzuweisenden Grundes (des Wahrheits-Prinzips) ist, kommt im Aufbau des Systems *darin* zum Vorschein, daß um der Lösung des Wissensproblems willen die Praxis selber noch zum *Thema* gemacht werden muß. Denn der Grund der thematischen Einführung der Praxis (als des zweiten der beiden Hauptteile) liegt *darin*, daß das »System der theoretischen Philosophie« das *Problem* der Theorie nicht vollständig lösen kann.

## 2. Die Bewußtseinstranszendenz des Wissensgrundes

Diese Unabschließbarkeit des theoretischen Teils liegt schon in seinem Ansatz. Das ganze »System der theoretischen Philosophie« ist nicht mehr als die Entwicklung einer *Voraussetzung*. Zwar handelt es sich um mehr als eine bloße Hypothese, weil diese Voraussetzung aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins entwickelt wird, aber es bleibt dennoch weniger als eine wirkliche Erkenntnis, weil diese Voraussetzung notwendigerweise nicht *objektiv* werden kann.

Bevor wir von dieser Voraussetzung selber sprechen, ein Wort über den Sinn des Voraussetzungscharakters. Er liegt darin, daß Schelling sich zur Lösung seiner Aufgabe (der Möglichkeit des Wissens) einer – modern gesprochen – phänomenologischen Methode bedient. Er unterscheidet an der Objektivität (dem Inhalt des Wissens) Meinung von Erfahrung. Die »Überzeugung« vom Dasein einer Außenwelt läßt sich abheben von der *Erfahrung*, die jene (vermeintliche) Überzeugung als ihren Erklärungsgrund veranlaßt hat: dem »Zwang in unseren objektiven Vorstellungen«. Damit wird es möglich, das *eine* (die vermeintliche Überzeugung) in Frage zu stellen, ohne das *andere* (die unleugbare Erfahrung) in Zweifel ziehen zu müssen. Es kann dann vielmehr der Versuch gemacht werden, für die unbezweifelbare Er-

fahrung, die das Kriterium alles Wissens ausmacht, an Stelle der geläufigen eine neue Erklärung zu setzen.

Dieser neuen Erklärung fiele dann die Aufgabe zu, den Widerspruch zu lösen, in dem jene geläufige Erklärung mit der anderen Überzeugung, die dem Handeln zugrunde liegt, steht, der Annahme einer Abhängigkeit der Außenwelt vom Ich.

Damit ist aber eben, um noch bei der methodischen Seite zu verweilen, klar, daß, wenn es eine solche bessere Erklärung gibt, diese als solche keinesfalls schon den Rang einer Erkenntnis beanspruchen kann. Und es ist nun gleichermaßen zum Verständnis der Legitimität wie zum Verständnis des Aufbaus von Schellings Transzendentalssystem ausschlaggebend, zu sehen, daß Schelling diese neue Erklärung im Bewußtsein ihres Voraussetzungs- oder ihres Konstruktions-Charakters entwickelt, nämlich in einer ausdrücklichen Reflexion auf das Problem der Gewißheit und in ausdrücklicher Absicht auf den endgültigen Gewinn einer »wirklichen« (vgl. hier S. 44) Gewißheit.

Daß die Gewißheit aussteht und als ausstehende begriffen wird, ist mit dem Grundmerkmal der neuen Erklärung des Wissensgrundes gegeben. Denn der Kern der ganzen »theoretischen Philosophie« ist der Gedanke, daß die »Außenwelt« in Wahrheit ein Produkt desselben Geistes ist, der sie erkennt, nur daß diese Produktivität beim Erkenntnisprozeß nicht bewußt wird. Das Ganze der Wissensgegenstände soll erklärt werden als eine unbewußte Tätigkeit des Wissenssubjekts. Der Gedanke von etwas Unbewußtem ist aber gerade das Gegenteil von Gewißheit. Mit diesem Gedanken, der die Erklärungsmöglichkeit enthält, ist also von vornherein schon die Notwendigkeit eines weiteren Schrittes gegeben, der die Erklärungsmöglichkeit in eine Erklärungswirklichkeit zu verwandeln hätte, d. h. das als »Unbewußtes« Gedachte zu einem Bewußten machen müßte. Und das ist der Schritt, der auf die Praxis führt.

### 3. »Produktive Anschauung« und Materie

Auf den genannten Kernpunkt der theoretischen Philosophie wollen wir in diesem vorbereitenden Teil (ebenso wie dann auf den Kernpunkt der praktischen Philosophie) nur so weit eingehen, daß ein vor-

läufiges Verständnis von Schellings damit verfolgter Intention und dem (eben schon angedeuteten) Grund zum Übergang in den folgenden Hauptabschnitt gewonnen wird.

Schelling begreift die postulierte unbewußte Tätigkeit des Geistes als »produktive Anschauung«. Deren Deduktion bildet das Kernstück der theoretischen Philosophie. (Voraus geht ihr die Deduktion der »Empfindung«, es folgt ihr die Deduktion der »Reflexion«.) Das Stück über die produktive Anschauung ist selber gegliedert in die Deduktion ihres Entstehungsgrundes (nämlich die »Aufgabe, zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaut« - 3, 411-426) und die Deduktion ihres Produktionsresultates (nämlich der »Materie« - 3, 427-454).

Schelling entwickelt die Lehre von der produktiven Anschauung (ohne Zweifel in dem dialektischen Schema eng an der Wissenschaftslehre orientiert) aus dem Widerspruch, in den das Prinzip des Selbstbewußtseins mit dem ersten Akt seiner Realisation gerät, dem Akt der *Empfindung*.

Die Empfindung faßt Schelling als den ersten Ausdruck jenes - im vorigen Abschnitt (S. 50f.) bezeichneten - »Grundwiderspruchs« der Subjektivität. Im Begriff des Selbstbewußtseins liegt das Streben zum Bewußtsein, d. h. das Aussein auf Vorstellung, und das bedeutet: auf Begrenzung. Aber dieses Streben wird, da es doch das Subjekt des Begrenzens, das unendliche Ich ist, das sich mittels der Begrenzung bewußt werden will, durch dieses Mittel an der Erreichung seines Zieles gerade verhindert. Diese Verkehrung der ursprünglichen Absicht in dem erlangten Erfolg äußert sich nun dergestalt, daß jenes (erste) Resultat des ursprünglichen Strebens, jene um der Selbstvorstellung willen erwirkte Grenze, von der im Zustand des Strebens bleibenden Ich-Tätigkeit als Nicht-Ich, als Fremdes erfahren wird. Diese Erfahrung ist »Empfindung«, und zwar in dem wörtlichen Sinn des Ausdrucks: Was ich finde, erfahre ich als nicht von mir gemacht. Im Finden ist der Charakter des Gegebenseins von etwas enthalten.

Von der ausdrücklichen Erfahrung eines Fremden, eines Nicht-Ich, kann freilich bei der Empfindung selbst noch nicht die Rede sein, da Empfinden nur ein »Leidend«-sein überhaupt ist, noch nicht schon ein Reflektieren auf die Ursache des Leidens. Dieses ist vielmehr ein neuer Akt, in welchem das ursprüngliche Ich über den Zustand des bloßen

Empfindens sich erhebt, indem ein Empfundenes von dem Empfindenden unterschieden wird. Der Grund zu diesem neuen Akt liegt, nach dem Prinzip der ganzen Deduktion, in dem Widerspruch, in dem sich der Zustand der empfundenen Begrenzung zu der damit intendierten Absicht der Selbst-Vorstellung befindet; deutlicher gesagt: in dem Widerspruch, in dem der Gegensatz zwischen begrenzter oder empfundener und über die Grenze hinausgehender und somit empfindender Tätigkeit einerseits zu der ursprünglichen Tendenz auf Selbstbewußtsein und damit Identität andererseits steht.

Ziel des Aktes, zu dem dieser Widerspruch Grund gibt, wird es demnach sein, das im Zustand des Empfindens selber unreflektiert gebliebene Subjekt des Empfindens, also die empfindende Selbsttätigkeit (jenes über die Grenze hinausreichende Bestreben) selber noch reflektierbar zu machen. Das besagt: den ganzen Zustand des Empfindens, also das Empfinden selbst, vorzustellen, oder, da das Empfinden ja nichts als das Sein der Grenze ist, die Grenze reflektierbar zu machen (vgl. 3, 414f.).

Von dieser, angesichts des Gegensatzes zwischen wirkender (begrenzender) und leidender (begrenzter) Tätigkeit notwendig werden den neuen (»dritten«) Tätigkeit lassen sich nun zwei Merkmale deduzieren, durch die diese Tätigkeit definiert werden kann. Die neue Tätigkeit bezieht sich, ihrer Absicht nach, so auf den Gegensatz, daß sie den im Zustand des Empfindens verhüllten Grund des Empfindens vorstellbar machen müßte; insofern wäre diese dritte Tätigkeit eine anschauende überhaupt« (3, 426). in bezug auf dasjenige, was sie ans Licht lieben will, nämlich die schon bestehende Empfindung, wäre sie eine potenzierende Tätigkeit. »Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der ersten Potenz (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit, sie zu definieren, denn alle Definition ist synthetisch). Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der zweiten Potenz, oder, was dasselbe ist, ein produktives Anschauen« (a.a.O.). Die Produktivität besteht also in einer Potenzierung der Reflexivität; welche Potenzierung ein Eigentlich- oder Ausdrücklicherwerden, also eine (zunehmende) Wesenserfüllung des Potenzierten ist.

Welches nun die konkrete Gestalt dieses produktiven Anschauens ist, was da im aktivem Sinne »angeschaut« wird, das läßt sich aus dem

Grund zu diesem Akt ableiten. Die Grenze, die jene beiden ersten, einander entgegengesetzten Tätigkeiten (die einschränkende und die eingeschränkte) scheidet und damit zugleich aufeinander bezieht, kann offensichtlich nur so reflektierbar werden, daß jener Gegensatz ausdrücklich gemacht wird, d. h. daß jede seiner beiden Seiten als entgegengesetzte zum Vorschein kommen. »Die ganze Theorie der produktiven Anschauung geht von dem abgeleiteten und bewiesenen Satz aus: indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Tätigkeit aufeinander bezogen werden, werden sie als einander entgegengesetzte fixiert, jene [als das Gegenteil des Ich] als Ding [an sich], diese als Ich an sich« (3,430). »Ding an sich hat dabei keine andere Bedeutung als eben die einer schlechthin nicht Ich seienden, also schlechthin dem Ich entgegengesetzten Tätigkeit. In dieser Entgegensetzung geht also der Tätigkeitscharakter nicht verloren, wohl aber der ursprüngliche »Ich((-Charakter der begrenzenden Tätigkeit. »Das Ding an sich ist reine ideelle [d. h. begrenzende] Tätigkeit, an welcher nichts als ihre Entgegensetzung gegen die reelle [d. h. begrenzte] Tätigkeit . . . erkennbar ist« (3,434).

Es ist damit also derjenige Zustand geschaffen, von dem – wie Schelling sagt – der »Dogmatiker« als dem (vermeintlich) ursprünglichen ausgeht (vgl. 3,422). Gerade weil dieser Zustand aber nach Schellings Deduktion nicht der ursprüngliche ist, wird sich das zwar verhüllte aber als verhülltes weiterwirkende, nämlich seiner Verhülltheit zu entkommen nachteilige Urbestreben in diesem Zustand der Entgegensetzung von »Ich an sich« und »Ding an sich« bemerkbar machen. Mit der Ausdrücklichkeit dieses Gegensatzes ist die Ausdrücklichkeit des Widerspruchs, in dem dieser ganze Zustand zum Prinzip der Identität steht, erreicht. Und damit ist erst die Bedingung für die positive Leistung des produktiven Anschauens gegeben.

Schelling deduziert diese, indem er zunächst jenen Widerspruch noch einmal nach Herkunft und Struktur bestimmt, folgendermaßen: »Jener Gegensatz an sich unvereinbarer Tätigkeiten ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich anschaut als solchen, welches Anschauen wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem einen Theil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs

auf das Ding und des Dings auf das Ich hervorzubringen« (3,434). Nun können einerseits »diese entgegengesetzten Tätigkeiten nicht auseinandergehen, da sie einmal durch die gemeinschaftliche Grenze als Berührungspunkt vereinigt sind. Gleichwohl können sie [andererseits] auch nicht zusammenbestehen, ohne daß sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reducieren. Erst indem dieß geschieht, heben sie sich als Tätigkeiten auf. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kam nicht weder Ich noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beiden liegendes Produkt seyn. Deßwegen wird dieses Produkt in der Anschauung nicht vorkommen als Ding an sich, oder als das thätige Ding, sondern nur als Erscheinung jenes Dings« (3, 434f.) – anders gesagt: nicht als Ding an sich, sondern als *Ding für das Ich*, nicht als entgegenstrebende Tätigkeit, sondern als Gegenstand. »Das Ding, insofern es aktiv und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Moments der Anschauung, oder wird aus dem Bewußtseyn verdrungen durch die produktive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beiden in der Mitte liegt, und indem es beide auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beider ist« (3, 435).

Mit dieser Deduktion ist aus dem »Ich«, nämlich als Handlung des Ich-Prinzips, eine Erklärung für den Kern der Gegenstands-Erfahrung gewonnen, also der Erfahrung einer Außenwelt. Der Anschein von etwas Entgegenstehendem und damit eines außerhalb unserer selbst befindlichen Bereiches wäre danach gerade der »Ausdruck« eines *Zusammenschlusses*, in dem sich nur für uns die vereinigende, subjektive Produktivität verhüllt hat. Und das scheinbare *Stehen* der Gegenstände wäre danach zu begreifen als ein Dualismus von Tätigkeiten, genauer: von Tätigkeitsrichtungen oder Tendenzen, die sich nur in einem solchen Zustand befinden, wo der Dualismus als solcher verschwindet, im Zustand eines Gleichgewichts. (Schelling verweist dazu auf das »Beispiel vom Hebel«: »Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunkt an beiden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effekt kommen [es erscheint nicht thätig], beide schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effekt. So in der Anschauung. Die beiden sich das Gleichgewicht haltenden Tätigkeiten hören dadurch nicht auf, Tätigkeiten zu sein, denn das Gleich-

gewicht existirt nur, insofern beide Thätigkeiten als Thätigkeiten einander entgegengesetzt sind, nur das Produkt ist ein ruhendes« [3, 439].)

Es zeigt sich in diesen Überlegungen schon, daß die Problematik der »Außenwelt« zuletzt auf die Frage zulaufen wird, wer diejenigen sind, für die es eine Außenwelt, für die es Gegenständlichkeit gibt; d. h. in welchem Verhältnis zu dem absoluten Selbstbewußtsein das menschliche Bewußtsein steht. – Zunächst ist aber der mit dieser Deduktion des produktiven Anschauens aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins bereits erzielte Gewinn festzuhalten.

Wenn das Produkt der produktiven Anschauung ein Gleichgewicht von entgegengesetzten Tätigkeiten ist, dann würde es damit der Verfassung entsprechen, die nach der naturphilosophischen Erklärung der »Materie« zukommt. Denn diese wird von Schelling begriffen als das Gleichgewicht eines Kräfte-Dualismus. Die »Materie« würde somit für die aus dem *Begriff* (des Selbstbewußtseins) abgeleitete, also nur gedanklich entwickelte Theorie des produktiven Anschauens~(mit einer Formulierung aus der »Vorrede«, 3.331. zu sprechen) das in der Erfahrung niedergelegte« »Denkmal und Document« abgeben.

Wir erinnern an die (S. 59) erwähnte Gliederung der Lehre von der produktiven Anschauung: ein erster Teil, der aus dem mit der »Empfindung« gesetzten Widerspruch deren Entstehung ableitet (3, 411–426), ein zweiter, der die Verfassung (die »Charaktere«) des Produkts dieser Anschauung deduziert (3, 427–454). Dieser Teil ist nun selber wieder in zwei Hälften gegliedert, eine »konstruierende« und eine »dokumentierende«. Das Verhältnis beider Hälften gibt der zwischen beiden überleitende Satz an: »Nachdem die Charaktere des Produkts vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, daß sie alle in dem Zusammentreffen, was wir Materie nennen« (3, 440). Und darauf folgt die »Deduktion der Materie (3, 440–450, nebst einer uallgemeinen Anmerkung« über die Bedeutung dieses Vergleichs von »Materie« und »Intelligenz« 3, 450–453). (Zur Frage der naturwissenschaftlichen Rechtmäßigkeit von Schellings Begriff der Materie sei hier auf die in der Einleitung, vgl. Anm. 4, genannten Aufsätze von W. Szilasi verwiesen. In dem gegenwärtigen Zusammenhang kommt es zunächst nur auf die – von Schelling eben

zum Thema des Transzendentsystems gemachte – Begründung dieses Naturbegriffs in der Subjektivität überhaupt an.)

Schelling konstatiert in der transzendentalphilosophischen Deduktion der Materie die Wesens-Verwandtschaft zwischen der Struktur des produktiven Anschauens und der Struktur der Materie. Der aus dem Prinzip des Selbstbewußtseins entwickelte Gegensatz von aktiver und passiver Tendenz und deren gemeinsamer Ausdruck in der *Produktivität* des potenzierten Anschauens entspricht der (aus einer Erweiterung von Kants »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«-) in der Naturphilosophie entwickelte Dualismus von Attraktiv- und Expansivkraft und deren Gleichgewicht in der »eigentlich schöpferischen oder produktiven« *Schwerkraft*, wodurch erst die Konstruktion der Materie vollendet wird« (3,444).

Mit dieser Entsprechung soll der »Beweis« geführt sein, auf den es Schelling in diesem grundlegenden Teil der theoretischen Philosophie ankommt: daß nämlich jene, aus dem Widerstreit von »Ich an sich« und »Ding an sich« deduzierte *produktive* Tätigkeit das Objekt der sinnlichen Anschauung« sei (3,435). Ausdrücklich stellt Schelling in der »allgemeinen Anmerkung« zur ersten Epoche fest, daß damit »offenbar« geworden sei, »daß das Ich, ohne es zu wissen, schon vom ersten Akt an auf die Konstruktion der Materie gleichsam ausgeht« (3, 451). Und auf den letzten (»dritten«) Akt hin betrachtet, »wodurch das Ich sich als empfindend zum Objekt wird«: »Es ist also offenbar, daß das Ich, indem es die Materie konstruiert, eigentlich sich selbst konstruiert« (3, 452).

Wir erinnern uns, daß eine Voraussetzung für Schellings Vorhaben, die Außenwelt als wesensgleich mit dem Selbstbewußtsein nachzuweisen, schon damit vorgegeben war, daß er das Ganze der objektiven Welt auf eine *Genesis* zurückführt (vgl. S. 45–48). Damit war die Möglichkeit eines Vergleichs der Natur mit dem »Ich« als einer »Tat-handlung« (im Fichteschen Sinn) gegeben. Das auszeichnende Moment des Selbstbewußtseins liegt nun aber erst in derjenigen Tätigkeitsstruktur, die die Grundverfassung der »Intelligenz« ausmacht, der *Reflexivität*. Worauf der »Parallelismus von Natur und Intelligenz«, dessen Basis die Begründung der »Materie« in der produktiven Anschauung des »Ich« liefert, eigentlich abzielt, ist weder eine dynamistische Naturalisierung des Geistes noch eine intellektualistische

Spiritualisierung des Universums, sondern die Reduktion beider Seinsbereiche, der Natur und des Geistes, auf eine Grundverfassung, die sowohl durch *Kraft* wie durch *Vorstellung* charakterisiert ist.

In historischer Hinsicht ist es dabei wichtig, sich weder *allein* an den Zusammenhang, noch *allein* an die Abweichung in Schellings Verhältnis zu Fichte zu halten. Tätigkeit, die auf Reflexion gerichtet ist, bildet die Grundstruktur des »Ich« bei Fichte wie bei Schelling; diese Grundstruktur aber dem Kern der Außenwelt, der »Materie«, selbst zuzusprechen (und nicht etwa die Materie nur als eine Bedingung für die Realisation des Ich anzusehen), macht den Unterschied Schellings zu Fichte aus. Auf sein eigentliches historisches Vorbild weist Schelling selbst in dein Fazit am Schluß der ersten »Epoche« des Transzendentsystems (der »Deduktion der produktiven Anschauung«): »Das Resultat der bis jetzt' angestellten Vergleichung ist, daß die drei Momente in der Konstruktion der Materie den drei Akten in der Intelligenz wirklich entsprechen. Wenn also jene drei Momente der Natur eigentlich drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins sind, so ist offenbar genug, daß wirklich alle Kräfte des Universums auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnizische Idealismus beruht, der, gehörig verstanden, vom transzendentalen in der That nicht verschieden ist. Wenn Leibniz die Materie den Schlafzustand der Monaden, oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen läßt. In der That ist die Materie nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus, oder alles reellen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältniß beider ein Ziel gesetzt wird« (3, 452f.).

Der Hinweis auf Leibniz ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung. Einmal durch die Zurückführung der »Materie«, also des qua Gegenstand des Vorstellens scheinbar gegengeistigen Prinzips, auf »vorstellende Kräfte«, wodurch ihre Einordnung in den »Geist« möglich

wird. Das andere aber ist die *nähere* Bestimmung jenes Kräftezustandes als eines »Schlaf«-Zustandes, also eines noch nicht *wahrhaft* geistigen Zustandes, wodurch trotz der Angleichung die Unterscheidung zu dem ausdrücklich geistigen Zustand des menschlichen Bewußtseins gewahrt bleibt.

Dieser Berufung auf Leibniz stellen wir noch eine weitere Bemerkung Schellings über Leibniz an die Seite, und zwar aus den »Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre« von 1796/97. Darin führt Schelling Leibniz als Kronzeugen für seine Deutung des »Dings an sich« an. Im Unterschied zu der herrschenden Ansicht von den »Dingen an sich« als von Dingen, »die außer den wirklichen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unseren Vorstellungen geben sollten u.s.w.«, seien in »der Leibnizischen Philosophie« adie Dinge an sich etwas ganz anderes« gewesen. »Leibniz wußte von keinem Daseyn als nur von seinem solchen, das *sich selbst erkennt*, oder von einem Geiste *erkannt* wird. Das letztere war ihm bloße Erscheinung. Was aber mehr als Erscheinung seyn sollte, daraus machte er nicht ein todes, selbstloses Objekt. Darum begabte er seine Monaden mit Vorstellkräften, und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden, und nur insofern nicht »erkennbaren«, nicht »vorstellbaren« Wesen« (I, 357f.).

Der entscheidende Punkt in den zitierten Äußerungen liegt offenbar in dem Gedanken, daß der Bereich der Dinglichkeit, der für uns (das menschliche Bewußtsein) Gegenstand ist, in *Wahrheit* sich selbst vorstellende Kraft sein soll, so daß also dasjenige, was uns als Außenwelt erscheint, in *Wahrheit* ein eigenes Inneres hat, was für uns Objekt ist, in *Wahrheit* nicht »selbstlos«, also Subjekt ist.

Im Zusammenhalten nun jener beiden Merkmale, die das Verhältnis der Materie zum Prinzip des Selbstbewußtseins kennzeichnen: 1. nicht Gegensatz (nur ein Vorgestelltes), sondern Wesensgleichheit (eine selbst vorstellende Tätigkeit), aber 2. noch nicht Wesens-erfüllung, sondern nur Wesensmoment zu sein, wird der Grund zum Fortgang des realen wie des philosophischen Prozesses erkennbar. Denn wenn die »materielle« Welt selbst in einer vorstellenden und damit wissensanalogen Tätigkeit beruht, dann muß dieser geistige Grund ihres Bestehens über sie hinaus zum Zustand eines ausdrück-

lichen Wissens streben. Wenn die Materie der »Schlafzustand« des Geistes ist, dann muß in ihr schon die Tendenz zu einem anderen, nämlich dem geistgemäßen Zustand der Wachheit liegen.

#### 4. Parallelität von *Natur* und Geist

Doch bevor wir diese auf die Philosophie der »Praxis« und in der weiteren Konsequenz noch über die Praxis hinaus auf das Problem der ursprünglichen Einheit von Theorie und Praxis führende Aufgabe selbst betrachten, halten wir fest, was mit dem bloßen Gedanken des »produktiven Anschauens« bereits gewonnen ist.

Mit dem Nachweis, daß sich die Erfahrung von Objektivität überhaupt aus einer subjektiven Tätigkeit (einem produktiven Anschauen) erklären läßt, und daß das, was wir als den Kern der Wirklichkeit, als den Kern des »reellen Gegensatzes« zu der vorstellenden (geistigen) Tätigkeit ansehen, die Materie, als ein Produkt des Geistes selbst begriffen werden kann, ist die besondere Aufgabe der theoretischen Philosophie – in einem gewissen Sinne – schon gelöst.

Wir erinnern uns der konkreten (»phänomenologischen«) Fassung, zu der die Hauptaufgabe, die Möglichkeit der Übereinstimmung des Vorstellens mit den Gegenständen im Wissen zu erklären, zugespitzt worden war (vgl. hier S. 57f.): aus dem Prinzip der Subjektivität die nicht wegzuleugnende – Erfahrung des »Zwangs in unseren objektiven Vorstellungen« zu erklären. Eben diese Aufgabe ist, soweit es um die Möglichkeit einer solchen Erklärung geht, durch die Theorie der »produktiven Anschauung« gelöst. Aus dem reinen Gedanken des Selbstbewußtseins (genauer gesagt: aus dem Versuch, die Verfassung des Außenwelt-Erfahrung, Empfindung und Objektivität, mit innerer Notwendigkeit, d. h. *ohne* der Zuhilfenahme eines »Anstoßes« von »außen« zu bedürfen, ableiten lassen (vgl. 3, 428). Diese Notwendigkeit gründet, wie wir sahen, unmittelbar in dem mit dem Prinzip des Selbstbewußtseins gesetzten Widerspruch von Selbstheit und um der Selbstheit *willen* notwendigen Verfassung der Bewußtheit, von Unbedingtheit und um der Unbedingtheit *willen* erforderlichen *Begrenzung*, von Streben und erstrebter Vorstellung. »Widerspruch«

besagt dabei, daß in dem (jeweiligen) Gegensatz des Erreichten zum (eigentlich) Erstrebten die jeweils nicht erreichte Identität als das Ausstehende wirksam bleibt und d. h. eben, produktiv wird. So sagt Schelling, durch die »Theorie der Anschauung« werde ins Licht gesetzt, »daß alle produktive Anschauung aus einem ewigen Widerspruch entspringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat als das, in ihre Identität zurückzukehren, einen beständigen Zwang zur Thätigkeit auferlegt, und sie in der Art ihres Producirens ebenso fesselt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefesselt erscheint« (3, 430).

Die Realität einer »Außenwelt«, die Rechtmäßigkeit unserer Ansicht von einer in einem »Nicht-Ich« gründenden Welt, wird demnach durch die transzendentalphilosophische Ansicht nicht erschüttert. Denn *dasjenige* »Ich«, diejenige Gestalt des »Ich«, für die das produktive Anschauen als Tätigkeit verschwindet und so als Faktum, als »Außen«-Welt erfahren wird, die hat die Welt ja in der Tat nicht selbst hervorgebracht. Dasjenige »Ich«, das sich seiner als eines solchen bewußt ist, befindet sich nicht scheinbar, sondern in Wahrheit einer unabhängig von ihm, nämlich von seinem Bewußtsein, entstandenen Welt und insofern zu Recht einer »Außenwelt« gegenüber. Der Sinn der transzendentalphilosophischen »Spekulationen« ist also nicht der, die Wirklichkeit in eine bloße »Vorstellung« aufzuheben, sondern der, den massiven Begriff von Wirklichkeit aufzulösen, der nicht nur jede Erkenntnis, sondern auch jede Beherrschung der Natur unmöglich machen würde, und an seine Stelle einen solchen Begriff zu setzen, der die Natur gewiß nicht in eine Identität mit unserer Individualität, wohl aber in eine Identität mit »unserer« Vernunft versetzt, die »wir« – als Individuen – genauso wenig selbst hervorgebracht haben wie die »Außenwelt«.

Schellings Vorhaben, das Ganze der »Außenwelt« aus dem Prinzip des »Ich« entstehen zu lassen, hat also zur Voraussetzung eine Unterscheidung von ursprünglichem und individuellem Ich, d. h. eine Abhebung des menschlichen vom »absoluten« Selbstbewußtsein. Der Gegensatz zwischen der *Erfahrung*, die mit dem Akt unseres Selbstbewußtseins verknüpft ist: daß wir uns in eine schon vorgegebene Welt hineinversetzt wissen, und der – transzendentalphilosophischen – Behauptung, daß die ganze Welt, das »Universum« im Selbstbewußt-

sein (als dessen Produktivität) gründet, wird von Schelling anerkannt: durch die »Unterscheidung der absoluten und der endlichen Intelligenz« (3, 481). »Die Schwierigkeit, welche auf den ersten Blick unauflöslich scheint, nämlich, daß alles, was ist, erklärbar seyn soll aus einem Handeln des Ichs, und daß doch die Intelligenz nur an einem bestimmten Punkte einer schon vorher determinirten Successionsreihe eingreifen kann, löst sich durch die Unterscheidung zwischen der absoluten und der bestimmten Intelligenz« (3, 484).

Entscheidend ist dabei, daß diese Differenz nicht als ein äußerliches Nebeneinandersein zu verstehen ist; dann könnte ja auch der eine der beiden Differenzkreise kein absoluter sein; sondern ein Verhältnis darstellt, in welchem das zweite die Einschränkung des ersten ist. Das menschliche Ich ist eine »Einschränkung« des »absoluten« Ich (des Ich-Prinzips), welches seine Absolutheit eben dadurch wahrt, daß es das Eingeschränkte seine Endlichkeit fühlen läßt, und das besagt, in diesem das Bestreben erzeugt, das Einschränkende, das seinem Selbstbewußtsein Fremde, erkennend und handelnd zu überwinden. Und aus diesem Bestreben *resultiert* zunächst gerade wieder das Gegenteil: die Vorstellung der objektiven Welt. So sagt Schelling später, im Rückblick auf seine Konzeption der Transzendentalphilosophie, daß das ganze System der nothwendigen Vorstellungen, so wie der Begriffe, nach welchen sich die objektive Welt dem menschlichen Bewußtsein bestimmte, abgeleitet werde aus dem »Verhältniß des in sich unendlichen Wissens [dem »reinen Subjekt«] und eines Endlichen [dem »menschlichen Wesen«], mit welchem es in Bezug steht« (10, 114).

Insofern nun, als die Transzendentalphilosophie zeigt, daß dieselben Momente, die zum Verständnis der Phänomene der Natur vorausgesetzt werden müssen, auch zur Realisation des Selbstbewußtseins vorausgesetzt werden müssen (was wir hier zunächst nur an der Entsprechung von produktivem Anschauen und Materie erläutert haben), hat sie damit die geforderte »Parallele« zur Naturphilosophie hergestellt. Diese Forderung entsprang dem Gedanken, daß die »dynamische« Ansicht von der Natur, die Schellings Naturphilosophie entwickelt, aufgrund ihres Ansatzes ergänzungsbedürftig blieb. Wir sahen, daß die Konzeption der Natur als selbsttätige Genesis, auf ihre Grundstruktur hin gesehen, eine Übertragung der Struktur des

Selbstbewußtseins auf die »Außenwelt« ist, mit welcher Übertragung aber gerade das im ausdrücklichen Selbstbewußtsein enthaltene Moment der unmittelbaren Gewißheit verlorengeht. Darum spaltet sich für Schelling die Philosophie in zwei »Grundwissenschaften« (3, 342, Schluß von § I der Einleitung): Ist die Aufgabe der Naturwissenschaft »die Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens« (3, 340), so hat die Transzendentalphilosophie jene Wissenschaft von der Natur in deren eigenem Wissensprinzip zu begründen, und d. h., da jenes Prinzip nur in der Selbst-Tätigkeit bestellt, sie hat »vom Subjektiven, als dem Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen« (3, 342).

Gegenüber der Ansicht von einem Vorwiegen der Fichte-Nachfolgeschaft Schellings bis zum Transzendentalssystem haben wir bereits auf den äußeren Umstand verwiesen, daß Schelling sein »System des transzendentalen Idealismus« gleichzeitig mit seinem »Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« vortrug (vgl. Anm. 5). In der Vorrede zum Transzendentalssystem spricht sich Schelling über das Hauptmotiv seiner Transzendentalphilosophie folgendermaßen aus: »Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstellung jenes Zusammenhangs, welcher eigentlich eine Stufenfolge von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Bewußtseyn in der höchsten Potenz sich erhebt, besonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenzen, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transscendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur *beiden* Wissenschaften möglich ist . . . Der überzeugendste Beweis der ganz gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht, welche der Verfasser bis dahin nur behauptet hat, ist daher in der Transscendental-Philosophie und insbesondere in derjenigen Darstellung davon zu suchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein notwendiges Gegenstück zu seinen Schriften über die Natur-Philosophie zu betrachten ist. Denn es wird eben durch dasselbe offenbar, daß dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können. . .« (3, 331f.).

Mit der Einschränkung: »bis zu einer gewissen Grenze« ist der Grund genannt, weshalb der angegebene Zweck des Transzendental-systems mit dem Aufweis des Parallelismus zwischen Natur und Intelligenz, d. h. mit der »theoretischen Philosophie« nicht erfüllt sein kann.

Wir haben diesen Grund, über die theoretische Philosophie trotz der theoretischen Thematik hinauszugehen, in dem bisher Betrachteten schon angedeutet. Er sei jetzt, und zwar nach zwei Seiten hin, verdeutlicht.

1. Der zentrale Gedanke der theoretischen Philosophie war die deduktive Erklärung der »Wirklichkeit« als des Inbegriffs unseres Wissens aus einem »produktiven Anschauen«, dessen produktiver (»geistiger«) Charakter für das (menschliche) Bewußtsein verloren geht, weil nur das Resultat dieser Produktivität Uebewußtseins-Gegenstand ist. Das Ganze der Wissensgegenstände wird also, um die Möglichkeit des Wissens zu erklären, auf einen unbewußten Grund zurückgeführt. Eben darin, in dieser dialektischen Verfassung eines unbewußten Vorstellens, eines uschlafenden Geistes«, bestand, wie wir bei der Betrachtung von Schellings Berufung auf Leibniz sahen, die Möglichkeit, den Widerspruch zu lösen, der zwischen der Forderung auf Identität der Naturerfahrung mit dem Wissensprinzip und der Nicht-Identität in der Erfahrung selbst bestand. Wir sahen dabei aber auch, daß damit der Widerspruch zunächst nur von außen nach innen verlagert wurde. Denn der Gedanke des produktiven Anschauens hat doch den Sinn eines unbewußten Wissens. Gegenüber diesem neuen Widerspruch (der in dem Bestreben des ursprünglichen Prinzips zu wirklichem Wissen, zu uneingeschränktem Selbstbewußtsein gründet) muß daher die Forderung entstehen, jene unbewußte Tätigkeit selber noch in den Status der Bewußtheit überzuführen.

2. Dieser inneren (in der Suche der Transzendentalphilosophie gründenden) Notwendigkeit eines Fortgangs über die theoretische Philosophie hinaus entspricht eine äußere (aus der eigenen Absicht der Transzendentalphilosophie resultierende). Der Gedanke des produktiven Anschauens ist ja – wie unbestreitbar auch in seiner logischen Folgerichtigkeit sein mag – als solcher nur ein Gedanke, nur eine Erklärungsmöglichkeit. Konkret gesagt: es ist mit diesem Ge-

danken nur die Möglichkeit einer Naturerkenntnis durch den Menschen aufgezeigt, keineswegs aber das faktische Wissen selber schon begründet. Wodurch gelangt der »Geist« denn dazu, das »anschauend« (und damit *unreflektiert*) Produzierte *wissentlich* zu erkennen? Das ausdrückliche Wissen von der Natur ist doch eine Erhebung über die Natur. Somit kann der Aufweis einer Parallelität zwischen Natur und Bewußtsein nicht zureichen, die »Naturwissenschaft« als solche zu erklären.

Dieses doppelt, aus dem Prinzip (dem »Objekt«) der Philosophie und aus der eigenen Absicht der Philosophie selbst, sich stellende neue Problem führt zu der neuen, über das Ganze der theoretischen Philosophie hinausführenden »Aufgabe«: »zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen« (3, 456, Überschrift). Diese Aufgabe führt über die theoretische Philosophie im Ganzen hinaus, weil sie auf deren Bedingung überhaupt abzielt. Die genannte Frage ist, da das Ich nicht *im* Produzieren sich als produzierend erfassen kann, »gleichbedeutend mit der: wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Produktion loszureißen und über dieselbe hinauszugehen« (3, 454). Und das ist ein Akt des Handelns und damit Thema der »praktischen Philosophie«.

## Drittes Kapitel

### Die Bedingung der Freiheit

#### 1. Die Objektivierung des produktiven Anschauens im Wollen

Die Hauptaufgabe, die der Philosophie der Praxis gestellt ist, ist dieselbe, die auch der Philosophie der Theorie gestellt war: die Frage nach der Möglichkeit der Übereinstimmung des Objektiven und Subjektiven. Innerhalb dieser Hauptaufgabe scheint nun die *besondere* Aufgabe der praktischen Philosophie gerade umgekehrt zu sein als die besondere Aufgabe der theoretischen Philosophie (vgl. § 3 der Einleitung, 3, 346–348). Während diese die »Überzeugung« erklären soll, daß unsere Vorstellungen notwendig von den Gegenständen bestimmt sind, also den »Zwang in unseren objektiven Vorstellungen«, soll die praktische Philosophie die Überzeugung erklären, daß »Vorstellungen, die *ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit* in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können, also die *Realität* in unseren freien Vorstellungen. Nadi unserer ersten Betrachtung der theoretischen Philosophie sehen wir aber, daß diese Umkehrung der Spezialaufgabe die konsequente Weiterführung der Hauptaufgabe ist, die in der theoretischen Philosophie so wenig gelöst worden war, daß sich vielmehr die Problematik am Ende noch verschärft hatte.

Um die Möglichkeit der *Wahrheit* in unserem Wissen, die Übereinstimmung von *Vorstellung* und Gegenstand zu erklären, war mit der Theorie der produktiven Anschauung eine Voraussetzung gemacht worden, die das Ganze der Objektivität durch den Gedanken einer *unbewußten* Produktivität auf das Prinzip der Subjektivität zurückführen sollte. Damit war aber doch die Transzendentalphilosophie mit ihrer Aufgabe, über die Wahrheit des Wissens Gewißheit zu erlangen, gerade vor ein unbewußtes und somit *schlechthin* ungewisses Resultat gelangt. Mit der Hauptaufgabe der ganzen

Philosophie war auch die Spezialaufgabe der theoretischen Philosophie nicht abgeschlossen.

Um beider Aufgaben willen: die Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt überhaupt und das Sichrichten unserer Vorstellungen nach den Gegenständen vollständig zu erklären, mußte eine Frage gestellt werden, die nicht mehr durch die theoretische Philosophie zu beantworten war, die nämlich: ob jeie – postulierte – unhewußte Tätigkeit des »produktiven Anschauens« selber zum Bewußtsein gelangen könnte. Diese Forderung übersteigt die theoretische Philosophie, weil sie ein »Herausreißen« des Ich aus der Produktion verlangt, das seinen Grund nicht selber wieder in dieser Produktion haben kann (vgl. 3, 524f.).

Diese beiden Bedeutungen des geforderten Aktes, nach der einen Seite hin: *Bewußtmachen* der (unbewußten) Produktivität schlechthin, und, nach der anderen Seite hin: *Ablösen* von dieser Produktivität schlechthin, nennt Schelling »absolute Reflexion« und »absolute Abstraktion\*« (vgl. 3, 500f. und 3, 524f.). Beides sind Merkmale ein und desselben Aktes.

Das Neue nun dieses Aktes liegt nicht etwa in der Reflexion und Abstraktion überhaupt, sondern in deren *Absolutheit*. In gewisser – nur eben nicht »absoluter« – Weise waren ja Reflexion und damit Abstraktion von Anfang an an Werke. Der ganze (»unbewußte«) Prozeß bestand in dem sich ständig potenzierenden dialektischen Wechselverhältnis von produzierender (»unendlicher«) und reflektierender (verendlicher) Tätigkeit. Nur gelangte der Zug zur Reflexion hier nie bis zu dem, seinem Wesen entsprechenden Status des *wirklichen Bewußtseins*. In der Verfassung der *Absolutheit* liegt also das *negative* Moment der Nichtbedingtheit von dem Vorhergegangenen. Die Handlung der »absoluten Abstraktion« ist eben deswegen, weil sie absolut ist, aus keiner anderen der Intelligenz mehr erklärbar; darum »reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab« (3, 524). Im Hinblick auf diese jetzt geforderte neue Handlung selbst liegt in der Forderung auf *Absolutheit* das *positive* Moment, daß diese Handlung ihren Grund in sich selbst haben muß. Das heißt: die geforderte Handlung der absoluten Reflexion und damit des *wirklichen Bewußtseins* kann nur durch sich selbst erklärbar sein, und das wiederum bedeutet, der hier Handelnde (die »Intelligenz« in diesem geforderten

höheren Status) »muß sich selbst zu dieser Handlung bestimmen«. »Die [gesuchte] Handlung ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem *Bestimmteyn* der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen« (3, 533).

So lautet der »erste Satz« des neuen Hauptabschnitts: »Die absolute Abstraktion, d. h. der Anfang des Bewußtseyns, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst« (3, 532).

Der neue Hauptabschnitt, der mit diesem »Satz« beginnt, ist das »System der praktischen Philosophie«. War mit dem negativen Moment des neuen Aktes, dem Heraustreten aus dem Ganzen der (unbewußten) Produktion zum Behuf ihrer Objektivierung, gesagt, warum damit die *theoretische* Philosophie überschritten worden ist, so ist mit dem positiven Moment des neuen Aktes, der Selbstbestimmung, gesagt, warum dieser Überschritt auf die *praktische* Philosophie führt. Denn das Phänomen, in dem ein »Handeln der Intelligenz auf sich selbst« stattfindet, ist der Grundakt des praktischen Verhaltens: »Jenes Selbstbestimmen« – so lautet der erste der »Folgesätze« – »heißt *Wollen* . . . « Schelling fügt hinzu: ». . . in der allgemeinsten Bedeutung des Worts« (3, 533).

Mit der »allgemeinsten Bedeutung\*« ist hier offenbar die – nach Schellings Ansicht – bekannteste Bedeutung gemeint, also eine solche, die er nicht noch eigens erklären zu müssen glaubt. Im Fortgang des Transzendentsystems macht Schelling dann das *Wollen* selber zum Problem. Wir müssen also unterscheiden zwischen einer Bedeutung des *Wollens*, die Schelling *übernimmt*, um damit zu einer eigenen Frage – nämlich der noch innerhalb der theoretischen Philosophie entstandenen »Aufgabe« (»D«): »zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen« (3, 456) – die *Antwort* zu finden, und einer Bedeutung, die durch das Transzendentsystem selber erst zur Frage gemacht wird. Diese Frage, nämlich was das – als Phänomen bekannte – *Wollen* selber in Wahrheit ist, entspringt einer neuen Reflexionsstufe, die erst innerhalb der praktischen Philosophie gewonnen wird. Es ist der Punkt »E«; die »Aufgabe, zu erklären, wodurch dem Ich das *Wollen* wieder objektiv werdet (3, 557ff.).

Wir haben uns demnach, um am *Ansatz* der praktischen Philosophie

zu sehen, was Schelling von vornherein unter Wollen versteht, mit welchem Recht er die zum Verständnis der Theorie postulierte Verfassung der Selbstbestimmung in dem als Wollen bezeichneten praktischen Phänomen anzutreffen behauptet, zunächst nur jener »allgemeinsten Bedeutung des Worts« zu vergewissern, die Schelling *übernimmt*.

In dieser allgemeinen Bedeutung, mit der Schelling ein schon bekanntes Phänomen für seine (gegenwärtige) Frage beibringt, soll das Wollen das Selbstbestimmen der Intelligenz sein. Damit ist gesagt, daß für Schelling – genauso wie für Hegel (aber zum Unterschied von der durch Schopenhauer vertretenen Bedeutung) – mit dem Namen und dem Phänomen des Wollens (oder des »Willensaktes«) primär jener Grundakt gemeint ist, der in allem (menschlichen) Handeln das Bewußtsein der Freiheit ausmacht. Das heißt freilich keineswegs, daß die unbewußten Bestrebungen wie »Instinkt«, Trieb und Drang (die man primär meint, wenn man das Wollen aus dem bloßen Gegensatz zum Vorstellen, also zum Denken, begreift) ignoriert würden; die späteren Abschnitte lehren vielmehr, daß diese »dunklen« oder »blinden« Intentionen an sich selbst betrachtet ausdrücklich als willensanalog begriffen werden; in Bezug aber auf das, was als »eigentliches« Wollen begriffen wird, bilden sie gerade einen Gegensatz.

»Frei« besagt nun hier: als Wollender erfahre ich mich als Ursache einer Wirkung (oder einer Folge von Wirkungen), ich erfahre mich als selbst etwas bestimmend. Daß ich mich aber als etwas bestimmend erfahre, heißt im Grunde genommen, daß ich mich als den Bestimmenden erfahre; ich weiß mich als Ursache. Daß ich selbst etwas anderes bestimme, dem liegt stets zugrunde, daß ich mich (als den anderen Bestimmenden) selbst (als Ursache) bestimme.

Zwar sind wir im Handeln nur auf die Wirkung und das, was ihr im Wege steht, gerichtet. Ausdrücklich haben wir handelnd nur den »vor uns« stehenden Zweck im Sinn. Was dabei aber, in allen auf ein bestimmtes Objekt gerichteten und aus einer bestimmten Situation motivierten Handlungen stets mitgeht, ist das Bewußtsein, daß – gleichgültig wie es mit dem Gelingen steht (vom Resultat ist hier gar nicht die Rede) – jener Zweck der Handlung mein Zweck ist. In dem jeweiligen (»bestimmten«) Handeln wird also eine Erfahrung (oder

Erscheinung) von Selbstgründung, von Freiheit überhaupt aktuell. (»Ob diese Erscheinung wahr oder täuschend, geht uns luer nichts ana 3, 533.) Diese Erscheinung ist also nicht der ausdrückliche, je und je wechselnde, Gegenstand des Handelns, dafür aber gerade das stets mitgehende Grund-Bewußtsein jedes praktischen Gegenstandsbezuges. Es ist demnach hier noch nicht von dem Wollen in seinem *Jeweiligkeitsaspekt*, noch *nicht*, wie Schelling sagt, »von einem bestimmten Wollen, in welchem scion der Begriff eines Objectes vorkäme, sondern vom transcendentalen Selbstbewußtseyn, vom ursprünglichen Freiheitsakt die Rede« (a.a.O.). Nach dem Gesagten ist klar, daß das – später behandelte – »bestimmte Wollen« nicht etwa eine neue und andere Art von Wollen ist. Wollen überhaupt gibt es stets nur als bestimmtes Wollen. Verschieden ist hier und dort nur die Reflexionsrichtung, hier auf den »subjektiven«, dort auf den »objektiven« Aspekt des Wollens.

Der von Schelling als die »allgemeinste Bedeutung« des Willens deklarierte Begriff des Willens als Selbstbestimmung ist vorgeprägt in der Moralphilosophie Kants. Dazu luer nur zwei Definitionen. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« heißt es: »Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der *Vorstellung* gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen« (S. 427, Akademieausgabe). Und in der »Kritik der praktischen Vernunft« wird der Wille gleich zu Beginn als rein Vermögen\* definiert, »den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur *Bewirkung* derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht) seine Kausalität zu bestimmen« (S. 29f., Akademieausgabe).

Zwei Momente sind also nach Kant für den Willen wesensbestimmend: 1. daß hier das Verhältnis zwischen *Vorstellung* und Gegenstand so ist, daß die Gegenstände sich – um gleich in Schellings Formulierung zu sprechen – »nach den Vorstellungen richten«, indem sie *nämlich* gemäß den Vorstellungen hervorgebracht oder bewirkt werden; und 2. – ein Sachverhalt, der darin schon enthalten ist –, daß der Vorstellende (ganz gleich wie weit sein *Verwirklichungsvermögen* reicht) durch die bloße Vorstellung von Zwecken, die er sich – als zu Realisierendes – setzt, sich selbst damit als Ursache überhaupt bestimmt. Damit ist, anders als bei späteren »irrationalistischen« Willensbegriffen,

die Wollen mit bloßer Kraft und bloßem Streben gleichsetzen, und daher sogleich das Etikett des »Voluntarismus« bei der Hand haben, wenn eine Philosophie auch beim Denken und Gedachten vom Willen handelt, die Vorstellung als ein Faktor des Wollens begriffen. Wollen ist Selbstbestimmung in der Weise, daß ich mich als Ursache eines Hervorbringens oder Rewirkens (als der Selbsttätigkeit fähig) bestimme, was nur möglich ist in bezug auf die Vorstellung von dein, was hervorgebracht oder bewirkt werden soll.

Wir kehren nach diesem Hinweis auf den Willensbegriff, den Schelling als den allgemein bekannten ohne nähere Erklärung übernimmt, wieder zu seinem Argumentationsgang zurück. Schelling beruft sich auf das Wollen im Anschluß an den Gedanken, daß eine absolute Reflexion der unbewußten Produktion nur durch ein vollständiges Heraustreten aus dieser Produktivität erklärbar sein kann. Aus der darauf gerichteten Frage, wie nun selber wieder ein absoluter Abstraktionsakt möglich sein kann, folgte die Erklärung: aus keinem vorausgehenden Akt, sondern nur durch ein »Handeln der Intelligenz auf sich selbst«. Und ein solches Handeln treffen wir in der Erfahrung an in den Willensakten.

Was ist damit gewonnen? Wenn wir uns allein an die Argumentation halten, die auf das Wollen geführt hat, wäre damit nur das Mittel zur Lösung der eigentlichen Aufgabe gefunden. Die Notwendigkeit einer absoluten Abstraktion wäre danach nur eine negative und notgedrungene Konsequenz, die sich aus der Form der eigentlidi gesuchten Sache, also jener (postulierten) unbewußten Tätigkeit der Intelligenz, dem produktiven Anschauen, ergab. Schelling wiederholt dieses Problem in dem gegenwärtigen Zusammenhang: »Solange das Ich nur producierend ist, ist es nie als Ich objektiv, eben weil das anschauende immer auf etwas anderes als sich geht, und als das, wofür alles andere objektiv ist [als das Subjekt der Objektivierung also], selbst nicht objektiv wird; deßwegen konnten wir durch die ganze Epoche der Produktion hindurch nie dahin gelangen, daß das Producierende, Anschauende sich als solches zum Objekt wurde« (3, 534).

Das Losreißen von der Produktion schlechthin und damit das Reflektieren auf diese im Ganzen wäre danach also nur erst die Lösung jener formalen Notlage, wie überhaupt einer Sache gegenüber, die die Verfassung eines Sich-selbst-hervorbringens (eines »Subjekt-Objekts«)

hat, Reflexion und damit Objektivierung möglich sein kann. Wie steht es aber, wenn dieses methodische Problem mit der Einsicht in die allein mögliche Form einer Objektivierung gelöst ist, mit der sachlichen Aufgabe: was nun das »produktive Anschauen« ist? Kennen wir, wenn wir wissen, wie die absolute Reflexion möglich ist, denn auch schon das, was reflektiert werden soll?

Wenn wir uns nur an den Argumentationsgang, der zur Berufung auf das Wollen als der Erscheinung einer »Selbstbestimmung der Intelligenz« geführt hat, halten, könnten wir nun erst die Behandlung dieser weiteren und wesentlicheren Frage erwarten: Was denn nun vermittels des Selbstbestimmens für eine sachliche Erkenntnis über jene gesuchte (postulierte) unbewußte Tätigkeit gewonnen wird. Allein wir wissen ja, daß es bereits das Prinzip oder der Gedanke des Selbstbestimmens war, der auf das Resultat eines »produktiven Anschauens« zur Erklärung des Außenwtdbewußtseins geführt hat. Das produktive Anschauen war ja seinem Wesen und nicht nur seiner formalen Eigenschaft nach gar nichts anderes als ein aus dem Bestreben zum Selbstbewußtsein resultierendes Sich-hervorbringen, eine »Selbstanschauung des Ichs« (3,534). Was also mit dem produktiven Anschauen objektiv werden sollte, war auch der Sache nach ein Selbstbestimmen. Die Form des Selbstbestimmens, die im Wollen erscheint, ist demnach selber schon das Wesen des produktiven Anschauens, das als die – unbewußte – Grundtätigkeit des Erkennens postuliert worden war. Der Akt des vollständigen (absoluten) Heraustretens aus der (unbewußten) Produktivität ist als solcher, nämlich als »absolute Spontaneität«, eine wissentliche Wiederholung und damit Objektivierung eben dieser unbewußten Produktivität. Schelling erklärt: »Der Willensakt ist also die vollkommene Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne« (3,534).

Mit diesem Satz ist gesagt: was im Wollen erscheint, ist der Grundakt des Erkennens und damit zugleich, nach dein Postulat der »Parallelität« von Wissensakt und Genesis der Natur, der Grundzug des Seienden im Ganzen.

Ist dieses Resultat aber, wenn wir uns an die Betrachtung des Prinzips und damit des Anfangs des Transzendental-systemserinnern, überhaupt etwas Neues? Der Gedanke der Selbstbestimmung war doch eben das Prinzip, von dem dieses System ausging. Somit könnte

es scheinen, als hätte sich vom Anfang der theoretischen bis zum Anfang der praktischen Philosophie dieses System nur im Kreis gedreht; es wäre mit der Erscheinung von Selbstbestimmung dort angekommen, von wo es ausgegangen war. So könnte man meinen, wenn man sich nur an jenen Grundzug des Prinzips hält. Allein das Neue ist eben gerade die Erscheinung. Was bislang, durch alle Deduktionen der theoretischen Philosophie hindurch, nur vorausgesetzt und gefordert war, das ist jetzt, im Wollen und als Wollen, erkennbar geworden. Jenes Ausstehen der Erscheinung des Postulierten auch noch am Ende der theoretischen Philosophie drückte sich darin aus, daß das thematisierte »Ich« zwar seine »anschauende« Tätigkeit objektiviert, niemals aber sich selbst als den Objektivierungsgrund. Das Ganze dieser unbewußten Tätigkeit ist Selbsttätigkeit, was aber reflektiert wurde, war immer nur das, was von dem Selbst ausgeht, niemals dieses Hervorbringende als solches, als Produktionsgrund. Die »Selbstanschauung des Ichs selbst«, die das Ganze der produzierenden Tätigkeit ausmacht, kam innerhalb dieser nicht mehr zum Bewußtsein. So besteht der Gewinn, der in der Berufung auf die Praxis liegt, darin, daß »im Wollen . . . das Ich als das Ganze, was es ist, d. h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Producirendes, sich zum Objekte wird (3, 534).

Das Neue, das in dem Übergang zur Praxis für das Problem der Theorie erreicht ist, liegt also gerade in der neuen »Potenz« in die das durchgängige Prinzip damit verwandelt ist.

Schelling geht auf diesen Unterschied ausdrücklich ein: »Da das Ich durch den Akt der Selbstbestimmung sich als Ich zum Objekt wird, so fragt sich noch, wie dieser Akt sich zu jenem ursprünglichen des Selbstbewußtseyns, welcher gleichfalls ein Selbstbestimmen ist, durch welchen aber nicht dasselbe geschieht, sich verhalten möge?« (a.a.O.) Die Antwort ist in der Formulierung der Frage schon enthalten. Das Neue liegt eben in dem . . . als . . . .« In dem »ursprünglichen Akt« der »Selbstbestimmung« entsteht, nämlich in der Weise des ständigen Subjekt-Objekt-Wechselverhältnisses, das Ich erst, ohne aber auf diesen Sachverhalt selber noch zu reflektieren. »In dem gegenwärtigen Akt ist das Ich schon, und es ist nur davon die Rede, daß es sich als das, was es schon ist, zum Objekt werde. Dieser zweite Akt der Selbstbestimmung ist also zwar objektiv angesehen in der That ganz

dasselbe, was jener erste und ursprüngliche ist, nur mit dem Unterschiede, daß in dem gegenwärtigen das Ganze des ersten dem Ich zum Objekt wird, anstatt daß im ersten selbst nur das Objektive darin ihm zum Objekt wurde« (3, 535).

Die Praxis enthält die Lösung des Problems der Theorie. Im Wollen *erscheint*, was dein Erkennen – unbewußt – zugrunde liegt. Schelling erklärt, damit sei auf die »oft wiederholte Frage«, »durch welches gemeinschaftliche Prinzip theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen«, eine Antwort gefunden: »Es ist die *Autonomie*, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird, und welche, zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transscendentaler Idealismus ist« (3, 535).

Bedenken wir nun, daß Schelling die »theoretische Philosophie« als Parallele zur Naturphilosophie ausgeführt hat, dann ist klar, daß mit der »ganzen Philosophie« der gesamte Bereich des Denkbaren gemeint ist. Die »Autonomie« wird hier als Prinzip des Seienden im Ganzen begriffen. Die endgültige Formel für diesen Gedanken ist der Satz aus der Freiheitsschrift von 1809: »Wollen ist Urseyn« (7, 350). Dieser Satz wird dort auch nicht etwa als ein Resultat dieser Schrift aufgestellt, sondern liefert als die in der Natur- und Transzendentalphilosophie entwickelte und von da an bleibende Grundkonzeption für das neue Problem dieser Schrift die Basis.

## 2. Der Gegensatz zwischen Wollen und Erkennen

Warum aber nun, wenn das »Wissen des Wissens« die Grundaufgabe des Transzendental-systems war, ist mit diesem Resultat: der Objektivierung des postulierten Grundaktes des Erkennens im Wollen, dieses System immer noch nicht abgeschlossen? Das »Problem«, »wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne«, war doch das letzte Problem, zu dem die Ausgangsfrage, wie das Wissen als solches und überhaupt möglich sei, sich entwickelt hatte. Und eben dieses Problem sollte mit dem »Willensakt« seine »vollkommene Auflösung« gefunden haben. Entweder war also dieses Problem doch nicht das letzte oder aber die Auflösung war doch noch nicht vollkommen.

Wir müssen daher noch einmal fragen, was mit der Lösung des

Problems der Erkenntnis (der Erscheinung des Postulats der Theorie) im Handeln gewonnen ist. Auf den gesamten bisherigen Gedankengang hin gesehen war mit der Erscheinung von Selbstbestimmung das Prinzip vorgestellt, von dem diese Philosophie ausgegangen war. Ist damit aber das geforderte Wissen des Prinzips auch in der Tat gewonnen? Wissen des Prinzips hieße doch: jene postulierte Verfassung von Selbstbestimmung als Prinzip, d. h. eben *als* die Grundverfassung alles Seienden zu wissen. Dazu reicht aber das bloße Nebeneinander von Postulat in der Theorie und von Erfahrung in der Praxis nicht zu. Die Transzendentalphilosophie behauptet: das Erkennen, das Bewußtsein von Außenwelt, sei in Wahrheit ein *wichhafter* Akt, eine Tätigkeit, die aus dem Gedanken der Selbstbestimmung erklärbar ist, aus einem Gedanken also, der nur gefaßt werden kann, selber nur bewußt ist im freien Handeln. Daß aber im Erkennen in der Tat jene Selbstbestimmung des produktiven Anschauens waltet, ist damit, daß man sich am Ende der Theorie auf eben jene Erscheinung beruft, die man erklärtermaßen am Anfang auf die Theorie übertragen hat, noch keineswegs bewiesen. Im einen Fall (in der Theorie) wird Selbstbestimmung postuliert, im anderen (in der Praxis) wird Selbstbestimmung erfahren. Es taucht hier also eine neue und offenbar erst die entscheidende Frage auf: ob nämlich dort, wo Selbstbestimmung zum Bewußtsein kommt, auch schon jenes postulierte *unbewußte* Selbstbestimmen *mit gewußt* wird. Nur dann erst wäre doch das *»Wissen des Wissens«* gewonnen. Mit den beiden Sondermomenten, daß es hier Selbstbestimmung gibt, dort Selbstbestimmung geben soll, allein wäre man noch keinen Schritt über das offen gebliebene Ende der theoretischen Philosophie hinaus. An dieser Überlegung wird deutlich, daß der (transzendentalphilosophische) Zweck der Praxis: die Begründung der Theorie zu vollenden, über die Praxis hinausführt. Von der Praxis selbst müßte erst noch erwiesen werden, daß die behauptete Gleichsetzung mit der Theorie auch zutrifft. Erst dann wäre jene *»Erweiterung des Prinzips der praktischen Philosophie auf die ganze Philosophie«* in der Tat *»ausgeführt«*.

Wir verdeutlichen diese Überlegung, indem wir noch einmal auf den am Anfang der *»praktischen Philosophie«* angestellten Vergleich von Theorie und Praxis achten (3, 534–537). Wir hatten zunächst nur den *Gewinn*, der mit der Praxis erlangt war, hervorgehoben: daß

damit im Unterschied zu dem Stadium des *»unbewußten«* Selbstbestimmens Selbstbewußtsein, d. h. Bewußtsein von Selbstbestimmung, gefunden war. Schelling kann das in der Theorie nur Postulierte jetzt an einer Erscheinung demonstrieren: *»In der theoretischen Philosophie, d. h. jenseits des Bewußtseyns, entsteht mir das Objekt gerade so, wie es mir in der praktischen, d. h. dießseits des Bewußtseyns, entsteht«* (3, 536). Damit ist gesagt, daß zwischen dem, was im Handeln erscheint, und dem, was die Philosophie vom Erkennen postuliert, eine Analogie besteht. Es ist aber damit noch keineswegs gesagt, daß jenes (im Handeln) *gewußte* Selbstbestimmen auch schon das (als Grund des Erkennens) *postulierte* Selbstbestimmen ist. Das Objekt oder (mit Schellings im folgenden Absatz gebrauchten Wort zu sprechen) die ganze *»Welt«* von Objekten, die durch mich entsteht oder entstehen soll, in bezug auf welche ich mich also *selbstbestimmend* weiß, ist doch eine andere als die ursprünglich produzierte, die wir als *»Außenwelt«* erfahren. Sie bildet gerade den Gegensatz zur wissentlichen Selbsttätigkeit, indem sie das schon Gegebene *darstellt*, von dem der frei Handelnde sich absetzt. Eben von dieser *»Außenwelt«* aber, in der Absicht, den autonomen (\*ich«-haften Grundzug der *»Theorie«* nachzuweisen, sollte Selbstbestimmung zum Bewußtsein gebracht werden. Es zeigt sich also jetzt, wenn man auf den Unterschied von erreichbarer Analogie und geforderter Identität achtet, daß diese Forderung nicht nur immer noch aussteht, sondern daß jetzt sogar, mit der Praxis, das genaue Gegenteil des Geforderten eingetreten ist.

In dem Akt, durch den die Selbstbestimmung überhaupt zum Bewußtsein kommt, im Handeln, wird das postulierte Selbstbestimmen, das produktive Anschauen, erst eigentlich in den Status der *»Unbewußtheit«* versetzt. Das Ganze jener vorausgesetzten unbewußten Produktivität bildet das Ganze der Objektivität, das, als das unverfügbar *Vorfindliche*, das schon Bestehende *darstellt*, *gegen* das der Handelnde im Entwurf eigener Zwecke, im Bestreben, neue Objektivität hervorzubringen, also in der Betätigung von Spontaneität, angeht. Das postulierte unbewußte Produzieren wird gerade durch das Handeln überhaupt erst zum ausdrücklichen Gegenstand.

Der Satz, daß durch das Wollen das produktive Anschauen *»objektiv«* werde, hat also einen Doppelsinn (vgl. W. Schulz in der Ein-

leitung zum System des transzendentalen Idealismus, S. XXXVf. u. XLif.). Einerseits, sofern zum Handeln Freiheits-Bewußtsein gehört, wird damit die postulierte Wesensstruktur des produktiven Anschauens~die Autonomie, objektiv. Andererseits wird mit dem Bereich, von dem der Handelnde sich absetzt und auf den er wirkt, jenes unbewußte Produzieren selber objektiv. Nach der einen Seite hin erscheint die Wahrheit seiner Verfassung, aber in einem anderen als dem gesuchten Sachbereich, nach der anderen Seite hin erscheint die gesuchte Sache, aber in einer unwahren Verfassung.

Die eigentliche Absicht, die das Transzendentalssystem von der theoretischen auf die praktische Philosophie geführt hat, ist also auf dem Wege ihrer Ausführung verkehrt worden. Freilich ist dieses »Mißlingen« (3, 336) alles andere als eine bloße Verfehlung. Denn damit, mit diesem Resultat der Praxis, erklärt sich ja eben die Bedingung aller Theorie: »Auf diesem Milingeei, darauf, daß der Intelligenz, indem sie sich selbst als producirend anschaut, zugleich das vollständige Bewußtseyn entsteht, beruht es, daß die Welt für sie wirklich objektiv wird« (3, 536f.). Die Intelligenz »sollte sich ihrer selbst als bewußtlos producirend bewußt werden. Dieß ist unmöglich, und nur darum erscheint ihr die Welt als wirklich objektiv, d. h. ohne ihr Zuthun vorhanden« (3, 537).

Mit diesem unbeabsichtigten Gewinn im Mißlingen der anfänglichen Absicht kann sich die Philosophie nur eben keinesfalls beruhigen; diese Erklärung des Objekt-Bewußtseins hängt ja ihrerseits an dem prinzipiellen Postulat einer ursprünglichen und universellen Autonomie, das mit jenem Mißlingen noch immer offen bleibt, ja sogar erst eigens in Frage gestellt wird. Wenn diese Philosophie sich zum Ziel setzt, die Selbstbestimmung als Prinzip der ganzen Philosophie zu erweisen, dann ist mit dem Punkt, wo der Gegensatz von Autonomie und Objektivität im Wissen erreicht ist, ihre Grundaufgabe gerade erst zur Schärfe ihrer Problematik zugespitzt. Das »Unmögliche«, daß die Intelligenz sich ihrer selbst als bewußtlos produzierend bewußt werden soll, bleibt also eine Forderung, von deren Lösung der Sinn dieser ganzen Philosophie abhängt. Ausdrücklich wird so zuletzt auch, an der Stelle, wo Schelling erklärt, dieses Ziel erreicht zu haben, von dem Mittel dazu, der Kunst, gesagt, daß dieser »das Unmögliche« gelinge (3, 626).

An dem gegenwärtigen Punkt unserer Betrachtung beschäftigt uns aber noch nicht die Frage, warum es die Kunst ist, die zu der endgültigen Lösung des durchgängigen Problems des Transzendental-systems berufen wird, sondern vorerst nur, in der Absicht, den Weg dahin einzusehen, warum es die Praxis nicht ist. Wir können darauf jetzt antworten: für Scheiling kann (anders als für die Wissenschaftslehre) die Praxis, das menschliche Handeln, darum nicht die Lösung des Problems der Theorie (der Möglichkeit des Wissens) sein, weil er mit seinem Postulat zur Lösung dieses Problems von Anfang an auf den Nachweis und damit die Objektivität der Einheit von Theorie und Praxis aus ist. Darum heißt es bereits in der \*Vorrede«: »Die Wahrheiten der praktischen Philosophie können in einem System des transzendentalen Idealismus nur als Mittelglieder vorkommen« (3, 333). Für die Wissenschaftslehre ist mit dem Gegensatz des (praktischen) Strebens zur Materie des Erkennens die Bedingung für die, im Streben beruhende, Unendlichkeit des Ich begriffen. Für das Transzendental-system wird dieser Gegensatz zum Widerspruch gegen das postulierte absolute Selbstbewußtsein oder die Unbedingtheit des Ich. Wo die Wissenschaftslehre ihr Ziel erreicht, erreicht das Transzendental-system den Grund und Abgrund seines Problems.

Diese, bei einem von Fichte und Kant übernommenen Begriff des Handelns, andere Funktion der Praxis im Ganzen der Philosophie drückt sich darin aus, daß die zunächst zur Lösung des anfänglichen Themas (der Theorie) herbeigezogene Praxis selber noch zum Problem gemacht wird. Dieses Problem, das die Philosophie der Praxis, um auf den Grund der Praxis zu kommen, transzendiert, besteht in der Frage: wie es sich mit den beiden Seiten des Gegensatzes, dem Objektbewußtsein im Erkennen und dem Freiheitsbewußtsein im Handeln, in Wahrheit verhält; und das besagt: was der jenen ganzen Gegensatz erst hervorrufende Akt des *Wollens* in Wahrheit ist. Die Praxis wird, und zwar auf ihr Verhältnis zur Theorie hin, zum Thema gemacht mit der Frage (der »Aufgabe E«): »wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde« (3, 557).

### 3. Die *Entstehung* von Freiheit (Gesellschaft)

Noch bevor Schelling dieser Aufgabe (die zunächst auf die Objektivität der *Praxis* in Recht und Geschichte führt) nachgeht, hat er bereits ein Problem behandelt, in dem die Grundstruktur der Objektivität des Wollens enthalten ist, die Frage nämlich, wie überhaupt Wollen entstehen kann. Das Problem, das darin steckt, ist der Widerspruch, wie etwas Absolutes bedingt sein kam. Wenn das Wollen ein Akt der Freiheit ist, wie kann dieser Akt dann überhaupt erklärt werden?

Zunächst war für diese Frage nur das negative Moment festgehalten worden, daß Wollen als Selbstbestimmung nicht aus anderem erklärbar sein kann. Der positive Grund dieses Sachverhalts, daß der Willensakt stets ein Sichselbstbegründen ist, ist ja gerade kein Erklärungsgrund dafür, daß es Wollen gibt. Nun bedühte es auch einer Erklärung gar nicht, wenn die Autonomie des Wollens, um die es luer geht, lediglich jene *causa sui* des spinozistischen Absolutums wäre, d. h. ihre Existenzweise in einer ewigen, genauer zeitlosen Aktualität läge. Menschliches Wollen aber, von dem als dem das Freiheits-Bewußtsein ermöglichenden Handeln hier die Rede ist, ist ein je und je, ein in der Zeit Entstehendes. Und als ein solches, als eine Handlung, udie in einen bestimmten Moment der Zeit fällt« (3, 537), ist es »eine nothwendig zu erklärende Handlung (a.a.O.). Wenn das Wollen aber Selbstbestimmen und damit Selbstverursachen ist, dann kann es auf keinen Fall aus einer vorhergehenden Handlung (die seine Ursache wäre) erklärbar sein. Es besteht hier also der Widerspruch, daß die Handlung in der Zeit entstehend und absolut zugleich und d. h.: »erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll« (3, 538).

In diesem Widerspruch äußert sich das Grundverhältnis in dem Zusammenhang von Freiheit und Wissen, der das Thema von Schellings gesamter Philosophie darstellt (und in dein Problem der Welterschöpfung in der Spätphilosophie kulminiert). Das Erklärungsprinzip für diesen widersprüchlichen Zusammenhang, das, hier zum ersten Mal ausgesprochen, dann immer wiederkehrt, ist der Gedanke einer »negativen Bedingung« (vgl. zum Folgenden 3, 538–547).

Die Frage, wie Wollen entstehen kann, sieht Schelling im Transzendentalssystem so beantwortet, daß zu der *Fähigkeit* des Wollens noch der Anblick eines aktuellen Wollens hinzukommen muß, durch

den die immanente Fähigkeit als solche zum *Bewußtsein* gebracht wird. Und das kann (für den hier zur Frage stehenden Fall des menschlichen Wollens) nur der Willensakt einer anderen »Intelligenz« sein, einer »Intelligenz außer mir«.

Wollen kann, seinem Wesen nach, nur meine eigene Tat sein. Damit es aber wirklich zu dieser Tat kommt, damit es dazu kommt, daß ich will, muß ich zuerst wissen: du kannst wollen. Diese Erkenntnis (also den »Begriff« und nicht etwa die »Kraft« des Wollens) gewinne ich im Anblick eines anderen Wollens. Dieses Wissen ist aber nicht in der Weise »Grund« für mein Wollen, daß es mich dazu nötigt, dann wäre mein Tun kein Wollen mehr, sondern nur in der Weise, daß mir darin die Möglichkeit einer Betätigung meiner eigenen Fähigkeit erscheint. (Vgl. dazu die Unterscheidung von »Grund« und »Ursache« in der Freiheitsschrift, 7, 365.) Im Anblick des Handelns einer ~Intelligenz außer mir« wird mit meine eigene Willensfähigkeit (im genauen Sinn des Wortes) vorgestellt. Es ist ein Anblick, der mich gerade zur Macht des Wollens frei macht. Die Absolutheit oder Unbedingtheit des Wollens bleibt gewahrt, weil dessen einzige Bedingung »negativer« Art ist.

Nach dem »ersten Satz« der praktischen Philosophie, wonach der Anfang des Bewußtseins nur erklärbar ist saus einem Selbstbestimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst« (vgl. hier S. 75), stellt Schelling als zweiten Satz auf: »Der Akt der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr« (3, 540).

Dieser Bezug, die Bedingung der Entstehung (nach der späteren Terminologie: der »Grund« der »Existenz«) von Freiheit, wird von Schelling an dieser Stelle noch genauer analysiert. Wir beschränken uns hier auf die für die Einsicht in die Existenz des Willens entscheidende Erläuterung der Frage, »wie und auf welche Art ein solches Handeln außer uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbstbestimmung in uns seyn könne?« (3, 540). Wir sahen schon, daß die »indirekte« Art des Grundes oder die »negative« Art der Bedingung damit gegeben ist, daß durch das Handeln einer anderen Intelligenz nur der Begriff des Wollens entsteht. So lautet die genannte Frage in der schärferen Fassung: »Durch welches Handeln [der Intelligenz] denn der Begriff des Wollens entstehen könne?« (3, 541).

Die Antwort, die diesen *einen* Sachverhalt charakterisiert, besteht aus drei Momenten: 1. Damit überhaupt für Selbsttätigkeit Spielraum ist, kann es »nicht ein Handeln seyn, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objektes entsteht«. »Es muß also der Begriff von einem möglichen Objekt seyn, d. h. etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Moment seyn kann.« Schelling findet demnach die Lösung seiner Aufgabe (wodurch der Begriff des Wollens entsteht) im Hinblick auf die Zeit. Zum Begriff des Wollens gehört der Begriff eines noch nicht wirklichen, und d. h. noch nicht gegenwärtigen Objekts.

2. Mit diesem *Zukunfts*charakter allein wäre aber nur der Handlungsraum, noch nicht der Ausgangspunkt des Handelns bezeichnet. »Es muß der Begriff eines Objekts seyn, das nur seyn kann, wenn es die Intelligenz realisiert«; es muß für das Ich der »Begriff eines durch sein Handeln zu realisierenden Objekts« entstehen. Zu dem einen Moment, daß das Gesichtete noch nicht wirklich ist und so die zur Freiheit nötige Unabhängigkeit gewahrt ist, gehört als zweites Moment die Erkenntnis, daß es nur durch *mich* verwirklicht werden kann, daß mir also von der ebenfalls zur Freiheit nötigen *Selbstbetätigung* ein Begriff entsteht. Beide Momente: das »ideelle« des im gegenwärtigen Moment bloß Möglichen und das »reelle« des in einem folgenden Moment\* Wirklichen, sind in ihrer Einheit gefaßt im Begriff von etwas durch mich *Zu-Verwirklichenden*. »Insofern dem Ich der Begriff eines Objekts entsteht [= 1. Moment], ist es bloß ideell, insofern ihm dieser Begriff als Begriff eines durch sein Handeln zu realisierenden [= 2. Moment] Objekts entsteht, wird es für sich selbst ideell und reell zugleich.« Dieser Satz meint: »Bloß ideell« ist das Ich in der *bloßen* Vorstellung von etwas *Nichtgegenwärtigem*; wenn aber diese Vorstellung mit dem Bewußtsein verknüpft ist, daß es das Ich selber ist, welches das Vorgestellte verwirklichen, das Nichtgegenwärtige vergegenwärtigen müßte, dann begreift es sich als »ideell und reell zugleich«, d. h. als den einen (nicht gegenwärtigen) in den anderen (gegenwärtigen) Zustand *überführend*, es begreift sich als produzierend.

3. Nun liegt der Punkt, um den es hier geht, offenbar gerade in dem Problem des Sich-Begreifens, also darin, daß das Ich, wenn ihm der Begriff des Handelns entsteht, »für sich selbst« ideell und reell zugleich wird. Um diesen Punkt vollständig einzusehen und damit die Frage, »wie der Begriff des Wollens entstehen könne«, vollständig zu beant-

worten, muß noch ein drittes Moment aufgezeigt werden. Bisher war nur gezeigt, wie das Ich sich als handelnd, genauer gesagt: als des Handelns fähig, erkennen kann. Schelling erklärt: »Aber es kann auch nur. Daß es sich wirklich so erscheine, dazu gehört, daß es den gegenwärtigen Moment (den der ideellen Begrenztheit [der Konfrontation von zwangsweiser und freier Vorstellung]) entgegengesetzt dem folgenden (produzierenden) und beide aufeinander beziehe.« Was mit diesem Gedanken zu dem bisher Gezeigten neu hinzukommt, ist lediglich das Moment der Reflexion auf den – als Möglichkeit – bereits bestehenden Sachverhalt. Die Entgegensetzung zwischen gegenwärtigem (eingeschränktem) und vergegenwärtigendem (sich befreiendem) Zustand muß nur noch ausdrücklich werden. Mit der Ausdrücklichkeit der Entgegensetzung würde das einander Entgegenstehende zugleich in Beziehung gesetzt. – Wir wiederholen das zuvor Gesagte: Es müßte (1.) der Begriff eines möglichen Objektes, es müßte (2.) der Begriff eines nur durch mein Handeln zu realisierenden Objektes entstehen. Daß aber nun das Ich sich »wirklich so [in der Möglichkeit des Verwirklichens] erscheine«, dazu müßte offenbar eine (zur Betätigung der Freiheit eigens aufrufende) Forderung **mit** dem Begriff jenes Objekts verbunden sein. Die *Vorstellung* des Nichtgegenwärtigen (Ideellen) müßte verknüpft sein mit dem *Geheiß*, dieses Vorgestellte zu vergegenwärtigen (zu »realisieren«). So erklärt Schelling, die ausdrückliche Unterscheidung und damit Verbindung von gegenwärtigem und möglichem Zustand sei dann vollzogen, wenn »jenes Handeln eine Forderung ist, das Objekt zu realisieren«. Er setzt noch erläuternd hinzu: »Nur durch den Begriff des Sollens entsteht die [wissentliche] Entgegensetzung zwischen dem ideellen und [der Fähigkeit nach] produzierenden Ich.«

Die beiden Momente, daß das vorgestellte Objekt den Status der Möglichkeit oder der Zukünftigkeit hat und daß derjenige, dem es vorgestellt wird, sich als den Verwirklichungsgrund erfährt, sind vereinigt in dem einen Moment des Sollens oder der Forderung. Ich erkenne mich als wollend in einem anderen Wollen, das, auf mich zielend, mich als wollendes Wesen anspricht. Dieses, meinen Willen erwartende andere Wollen hat für mich den Charakter eines Sollens.

Im Sollen, in einer Forderung, bleibt die Verfassung des bloß Möglichen, die zur Wahrung der Unabhängigkeit vorausgesetzt werden

muß, erhalten. Denn »ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realisiert wird, wirklich edolge, ist ungewiß«. Das *Daß* des Handelns liegt bei dem, an den die Forderung geht, nicht bei dem, von dem sie ausgeht. »Das Wollen selbst bleibt immer frei. . . Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muß in dem Ich ohne sein Zuthun hergebracht werden«.

Schelling schließt diesen Gedanken, indem er das Ausgangsproblem wieder aufnimmt: »Und so selien wir denn zugleich vollständig den Widerspruch aufgelöst, daß dieselbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich seyn soll. Der Mittelbegriff für diesen Widerspruch ist der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung erklärt wird, wenn sie geschieht, ohne daß sie deßwegen geschehen müßte. Sie kann erfolgen, sobald dein Ich der Begriff des Wollens entsteht, oder sobald es sich reflektirt, sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber sie muß nicht erfolgen« (3,542). Die Forderung, die von einer »anderen Intelligenz« her an mich ergeht, vermittelt mir *mein eigenes* Wollen und d. h., gesetzt daß das Wollen in der Tat mein Wesen ist, sie vermittelt mich mit mir selbst; ich »werde« überhaupt erst »Ich«vermittels eines anderen Ich. Der Widerspruch (der »Grund-Widerspruche, vgl. hier S. 50f.) im Begriff des Ich als Selbstbewußtsein: daß das Subjekt sich als Subjekt objektiv werde, löst sich in der Struktur des Spiegels. Ich erkenne mich als Selbstheit, ich werde mir als Selbstbestimmung bewußt, indem ich den Anderen nicht als Anderen, sondern als Wollenden erkenne und so in ihm mich selbst in meiner Möglichkeit.

Wir sehen hier deutlicher, inwiefern sich Selbstbewußtsein von bloß theoretischem Bewußtsein unterscheidet. *Wollen* kann ich nur erkennen, indem ich selber will. Wollen kann nur von Wollen erkannt werden. Ich werde mir als eines Selbst bewußt im Bewußtsein einer Aufgabe, und d. h., wie sich nun sagen läßt, im Bewußtsein des *Übergangs von Gegenwart in (Noch-)Nichtgegenwart*.

Wir führen diesen Gedanken hier nicht weiter aus. Es genügt zunächst die Vermutung, daß die Bedeutung der *Reflexion* für die »Existenz« des Wollens auf einen Wesenszusammenhang von Wille und Bild weist, um zu sehen, daß wir hier einen Zentralgedanken berührt haben, auf den wir im Fortgang ständig zurückkommen werden.

Hier sei nur ein Moment hervorgehoben, das an diesem Punkt der Systementwicklung in seiner Bedeutung zu begreifen ist, nämlich die konstitutionelle Rolle der *Individualität* für Schelling. Wenn das Wesen des Seienden im Ganzen oder das (in allem Seienden) »absolut« Seiende Selbstbewußtsein ist, dann ist »Intelligenz« die dem Wesen des »Absoluten« gemäße Seinsweise. »Intelligenz« (oder Vernunft) ist das Absolute. Wenn aber das, eben dieses Wesen ausmachende, »wirkliche Selbstbewußtsein nur in dem Bewußtsein, das eine Intelligenz von einer *anderen* Intelligenz gewinnt, möglich ist, nur in der »Wechselwirkung« von Intelligenzen, dann kann es Intelligenz überhaupt nur geben in der Weise von Individualität. Die »Einschränkung« der Intelligenz zur Vielheit von Intelligenzen qua Individuen ist die Bedingung der Intelligenz selbst.

Mit dieser Erläuterung der Problemstellung Schellings in der praktischen Philosophie möchte in einem ersten Anlauf verständlich geworden sein, daß und inwiefern die Kardinalfrage dieses zweiten Hauptteils des Transzendentalystems das Problem der *Objektivität des Wollens* ist und daß diese Frage zuläuft auf die konstitutive Bedeutung der »Wechselwirkung der Individuen«. Durch seine Frage, wie Vernunft bestehen kann, wird Schelling auf die Rolle der Individualität geführt; da es ihm aber eben um das Problem der *Vernunft* (oder des »Absoluten«) geht, interessiert ihn an der Individualität deren Verhältnis zur Vernunft, und das eben beruht in der *Wechselwirkung* der Individuen, d. h. in der *Gesellschaft*. Im Ansatz der Frage, die Schelling auf die Praxis überhaupt führt, liegt bereits der Grund, daß das zentrale (und keineswegs ein zusätzliches) *Phänomen* der Philosophie der Praxis für Schelling die Existenzweise der Vernunft qua Gesellschaft ist.

## Viertes Kapitel

### Geschichtserfahrung, Naturwissenschaft und Kunst

Existenzweise der Intelligenz in der Gesellschaft: das entspricht der Objektivität der »produktiven Anschauung« in der Materie. Gesellschaft und Materie sind nicht die Ziel-, aber die Kernpunkte der praktischen und der theoretischen Philosophie. Die Zielpunkte, die jeweils die Grenzen der beiden Teile des Systems bezeichnen und so darüber hinausweisen, ergeben sich aus dem Verhältnis des in den Kernpunkten Gewonnenen zu dem damit eigentlich Gesuchten.

Die Materie ist zwar das Objekt des produktiven Anschauens, aber in der Weise, daß darin die produktive Tätigkeit gerade verschwindet. Die Materie objektiviert nicht das produktive Anschauen als solches. In der Wechselwirkung der Individuen objektiviert sich zwar das Wollen, aber doch nur als Sollen, d. h. in einer Weise, wo das Wollen als solches, nämlich als meines, in der bloßen Subjektivität verharrt.

Die Aufgabe, die aus dem Kernpunkt der theoretischen Philosophie entsteht, lautete: wie das produktive Anschauen als solches objektiv werden kann, die der praktischen Philosophie: wie das Wollen als solches objektiv werden kann.

Erinnern wir uns nun, daß der Zielpunkt der theoretischen Philosophie eben auf die Praxis führte: das Wollen selber sollte die Objektivität des produktiven Anschauens sein, und daß diese Behauptung mit der Einsicht verkoppelt war, daß die Objektivierung jener Tätigkeit, die als Grund der Theorie postuliert worden war, in der Praxis gerade deren Verborgenheit besiegelte (vgl. hier S. 83 f.): das Wollen war eine neue Tätigkeit, von der zwar der Philosoph behaupten konnte, daß sie mit dem produktiven Anschauen strukturgleich sei, die aber für den Wollenden selbst das Produkt des produktiven Anschauens erst eigentlich zum Objekt (zum Gegensatz seines Selbst-

bewußtseins) machte. Die ursprüngliche Aufgabe, die zunächst auf die Praxis überhaupt führt, wies demnach sogleich über die Praxis hinaus, nämlich auf die Aufgabe: das Wollen selber noch als ursprüngsgleich mit dem produktiven Anschauen aufzuweisen. Das drückt Schelling in dem programmatischen Teil der Einleitung (§ 3) in dem Satz aus: Um der Grundaufgabe der Transzendentalphilosophie willen, die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt nachzuweisen, müsse postuliert werden, daß »die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert« (3, 348).

Der Nachweis dieses Postulats bildet die letzte Aufgabe des Transzendental-systems. Diese Aufgabe, die zu der anfänglichen also nicht hinzutritt, sondern deren Entfaltung ist, läßt sich schärfer kennzeichnen, wenn man die Entfaltung selber in ihrer Grundstruktur kennzeichnet. Ausgangsproblem des Transzendental-systems war der Sachverhalt, in dem das Problem des Wissens gründet: die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. Mit der Begründung des Kerns der Außenweltvorstellung, der »Materie«, in einer produktiven Tätigkeit war zunächst der Objektivität selbst eine eigene subjektive »Substanz« zugesprochen worden. Die Objektivität war als Subjekt-Objekt begriffen worden. Mit der Begründung des Kerns der Praxis in der Gesellschaft war der Subjektivität selbst eine sie, das Selbstbewußtsein, konstituierende Rolle der Objektivität zugesprochen worden. Das Selbstbewußtsein war als Subjekt-Objekt begriffen worden. Die genannte Aufgabe, das produktive Anschauen mit dem Wollen als identisch nachzuweisen, bedeutet also, daß die anfängliche Aufgabe, die Möglichkeit der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt zu erklären, sich im Verlauf ihres Lösungsweges entfaltet und zugespitzt hat zu derjenigen: die Identität einer subjektiven Objektivität (Materie) mit einer objektiven Subjektivität (Gesellschaft) aufzuweisen. Der einfache Sinn dieser kompliziert klingenden Formulierung ist, nach dem Vorausgeschickten, kein anderer als eben das einem jeden der speziellen Zielpunkte der theoretischen und praktischen Philosophie Gemeinsame: die Identität von Subjekt und Objekt als solche zum Bewußtsein zu bringen.

Das sei sogleich erläutert, indem wir die beiden konkreten Phänomene (wiederum nur in einem ersten Anlauf) angeben, in denen die

genannte Abschlußproblematik eine *vorläufige* (immer noch nicht endgültige) Lösung findet. Es sind für die theoretische Philosophie der Organismus, für die praktische die Geschichte. Die *Vorläufigkeit* besteht hier darin, daß an beiden Phänomenen jeweils etwas von dem fehlt, was mit dem anderen gewonnen ist, so daß sie sich dialektisch entgegengesetzt sind.

Wir beginnen mit einem Blick auf die Geschichte und lassen den Blick auf die Rolle des Organischen, von dem das Transzendental-system sowohl am Ende der theoretischen Philosophie wie in dem (von der praktischen Philosophie zur Philosophie der Kunst überleitenden) Hauptabschnitt »Philosophie der Naturzwecke« handelt, dieser zweiten Steile entsprechend, folgen.

#### 1. Der Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit in der Geschichte

Die praktische Philosophie mündet bei Schelling in die Geschichte, weil er von vornherein auf die Objektivität des Handelns aus ist. Der unmittelbare Ansatzpunkt ist die Frage, wie die (für das Bestehen der Intelligenz als notwendig erkannte) Wechselwirkung der Individuen selber bestehen kann. Diese Frage führt zunächst (wovon im zweiten Teil dieser Untersuchung gehandelt werden soll) auf die Deduktion einer *Rechtsverfassung* (3, 580–587); damit ist schon der Schritt zur Geschichte gemacht, denn die Rechtsverfassung wird von Schelling als etwas begriffen, das nur idealiter existiert, d. h. auf dem Wege eines »allmählichen Realisierens« sich befindet (3, 590–593). Diese Weise des allmählichen Verwirklichens einer Ordnung der menschlichen Gesellschaft, dieses Werden der Gesellschaft, sieht Schelling als das Wesen der Geschichte an.

Die Geschichte gehört zur Praxis, weil sie ebenso wie das Handeln des Individuums aus einer menschlichen oder mit Bewußtsein ausgeübten freien Tätigkeit hervorgeht. Schelling begreift die Geschichte als die Einheit des Handelns aller Individuen (oder deren temporärer Organisationen: der »Staaten«), d. h. als das Handeln der Gattung (vgl. 3, 588f.). Sie unterscheidet sich eben damit aber auch vom individuellen Handeln; denn dieses ist als solches, im Hinblick auf die meinem Willen vorschwebende Vorstellung, nur »idealisierend«. Die

Realisierung meiner freien Vorstellung hängt niemals allein von mir ab. Realisierung gibt es nur in der Wechselwirkung aller Individuen. Die Geschichte, als das Handeln der Gattung, ist also, zum Unterschied vom individuellen Handeln, idealisierend und realisierend zugleich (vgl. 3, 589f.).

Für das (im freien Handeln seiner selbst bewußte) Individuum erscheint diese Verfassung der Geschichte in einem Sachverhalt, der für Schelling das entscheidende Moment der Geschichte ausmacht, nämlich der Erfahrung, daß beim Handeln das Objektive mit dem Subjektiven, das Resultat mit der Absicht in den seltensten Fällen übereinstimmt. In der Geschichte und als Geschichte erscheint das Verhältnis »der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird«, ein Verhältnis, »kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben« (3, 594). Und daraus zieht Schelling sogleich die Folgerung: »Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat« (3, 595).

Erinnern wir uns der allgemeinen Aufgabe des Transzendental-systems, die Identität von Subjekt und Objekt als solche auszuweisen, so können wir die Bedeutung des geschilderten Sachverhalts für das Transzendental-system (in einer ersten und groben Andeutung) bezeichnen. Freiheitsbewußtsein und Nothwendigkeitsbewußtsein (Gefühl des Zwangs) waren die beiden Grundmerkmale für den das Handeln konstituierenden Gegensatz von selbsttätig entworfenem Zweck und empfundener Außenwelt. Dieser Gegensatz ist nun mit dem Phänomen des geschichtlichen Prozesses keineswegs beseitigt; im Gegenteil, er hat sich – und zwar zu einem Widerspruch – verschärft. Allein ein Widerspruch ist mehr als nur die Verschärfung eines Gegensatzes. Wenn ein und dieselbe Handlung am Anfang als frei und am Ende als gezwungen erscheint, wenn also etwas frei und notwendig zugleich sein soll, dann kann ich mich bei dem Gegensatz nicht be-

ruhigen. Der *Widerspruch* nötigt mich zur Annahme einer – wenn schon nicht erkennbaren so doch anzuerkennenden – *Einheit* jenes Entgegengesetzten. Das im geschichtlichen Handeln als unabweisbar erfahrene Ineinanderwirken von Freiheit und Notwendigkeit kann der Mensch sich nur erklären durch das »Postulat« einer *Identität* von Freiheit und Notwendigkeit.

Darin, daß die Identität nur »Postulat« ist, liegt – negativ gesprochen – die Anerkennung, daß sie, weil die Bedingung des Bewußtseins überschreitend, nicht Objekt des Wissens sein kann, positiv gesprochen die Anerkennung, daß sie, weil individuelle Freiheit und allgemeine Gesetzmäßigkeit zugleich umfassend, »über beiden« als deren »gemeinschaftliche Quelle« sein muß (vgl. 3,600). Beide Momente: Nichtwißbarkeit und transzendenter Grund des Handelns, charakterisieren das Postulat der Identität von Freiheit und Notwendigkeit als das »Objekt des Glaubens« (3, 601). (An dieser Stelle zeigt sich, daß Philosophie der Geschichte in Schellings Verstande – und zwar von Anfang an, nicht erst in seiner Spätphilosophie – Theologie sein muß.)

Mit der Geschichte ist also für die transzendentalphilosophische Aufgabe ein entscheidender Gewinn erlangt: die Nötigung zur *Anerkennung* einer Identität von Freiheit und Notwendigkeit und damit von Subjektivität und Objektivität.

Freilich: dieser Gewinn ist noch immer keine zureichende Lösung der allgemeinen Aufgabe. Dem die Identität soll als solche objektiv werden, und das ist im Postulat des Handelns oder im Glauben nicht der Fall, eben weil Postulat oder Glaube kein wirkliches Wissen ist. So führt die Abschlußproblematik weiter zu der letzten Aufgabe, die Identität von Objektivität und Subjektivität als solche objektiv werden zu lassen; einem Vorhaben, das zunächst auch wieder nur eine relative Lösung findet, nämlich in der Philosophie des Organischen.

Auch an dieser Stelle müssen wir aber zunächst noch einen bereits erreichten gültig bleibenden Sachverhalt festhalten. Es ist die Rolle, die der Widersprüchlichkeit, in der der Mensch sich innerhalb der Geschichte befindet, für die Möglichkeit eines absoluten Selbstbewußtseins in einer unaufhebbaren Weise zukommt. (Schelling handelt davon am Schluß des Abschnitts über die Geschichte, 3,601–603.)

Ohne Bewußtsein eines Widerspruchs könnte es keinen Unterschied von Gegenwart und Zukunft geben, innerhalb welchem die in *Wollen*

und damit *Selbstbewußtsein überhaupt stattfinden kann*. Die nur zu *glaubende* Möglichkeit einer Identität, wie sie dein Bewußtsein eines Widerspruchs entspricht, ermöglicht allein das Freiheits-Bewußtsein oder die »Erscheinung« von Freiheit. Beruht nun das Wesen des »Absoluten« in der Tat in der absoluten Selbstgewißheit, dann gäbe es Absolutheit nur vermittels jenes in einem Widerspruch befindlichen Wesens. Das »Absolute« wäre also nicht (es käme nicht zum »Sein«), wenn es nicht Wesen gäbe, die seiner *nicht* (unmittelbar) gewiß sind, die als geschichtlich handelnde aufs Ganze gesehen durch Ungewißheit bestimmt sind. (»Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thut, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt« 3, 589.)

Schelling vergleicht die Geschichte mit einem »Schauspiel«, bei dem der Dichter nicht »unabhängig« von den »Schauspielern« ist, sondern »Ein Geist« in allen dichtete, so daß die Schauspieler die »bloßen Bruchstücke (disjecti membra poetae)« sind. »Ist er nicht, unabhängig von uns, sondern offenbart, und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbst-erfinder der besonderen Rolle, die wir spielen.«

Die Bedingung des Seins von Absolutheit ist Freiheitsbewußtsein, das Sein von Wesen, die selber nicht absolut sind. Die Bedingung von Freiheitsbewußtsein ist also gerade das Nicht-Sein (die Nicht-Gegenwart) des Absoluten. »Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt.« So besteht also das Paradox: *Wären wir, die (endlichen) Menschen, nicht, so wäre »Gott« nicht* (weil es dann keinen Ort des Bewußtwerdens, des »Offenbarens« gäbe), und zugleich: *»Wäre Gott, so wären wir nicht«* (weil es dann keinen Spielraum für das Wollen gäbe).

Wenn Schelling den die Erscheinung von Freiheit ermöglichenden Gegensatz von Selbstbewußtsein und Außenwelt, weil beides im Grunde identisch sein soll, einen »Schein« nennt, so mag durch diesen Hinweis abermals klar geworden sein, daß dieser »Schein« ein *Seinsmoment* ist und die (idealistische) Absicht seiner »Enthüllung« nichts weniger bedeuten kann als seine Beseitigung.

## 2. Die Naturphilosophie als Glied der *Transzendentalphilosophie*

a

Mit der Geschichte war das Transzendentalssystem vor den Punkt gelangt, wo ein Bewußtsein des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit besteht. Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gesetzmäßigkeit hatte damit »eine weit höhere Bedeutung\* (3, 587) bekommen als beim individuellen Handeln, das sich bei dem bloßen Gegensatz von Freiheitsbewußtsein und Gefühl des Zwangs beruhigen konnte. Das Bewußtsein des Widerspruchs nötigte zu der »Annahme« (3, 606) einer ursprünglichen Identität des - scheinbar - Entgegengesetzten (3, 605). *Bewußt* war da aber auch nur der Widerspruch. Und jene »höhere Bedeutungs, die die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte gewinnt, liegt nicht etwa schon im Gewinn der Antwort, sondern darin, daß die *Aufgabe* einer Antwort, die zunächst als eine lediglich ~erkenntnistheoretische<kätte verstanden werden können, jetzt in ihrer metaphysischen Relevanz begriffen worden ist.

Um über den Stand, den das Problem in der Geschichte erlangt hat, hinauszukommen, müßte die mit dem Bewußtsein des Widerspruchs *geforderte* Identität selber noch als solche bewußt werden. Was der Geschichte gegenüber als *Erklärungsgrund* angenommen werden muß, müßte selber noch »aufgezeigt« werden (3, 606). Die Betrachtung der Geschichte führt somit zu der letzten »*Aufgabe*« des Transzendental-systems, derjenigen: »zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne« (3, 605, Überschrift).

Das ist das Problem, dessen »Auflösung« Schelling in den als »organisch« begriffenen Naturprodukten fmdet. Er handelt davon in dem nur vier Seiten langen V. Hauptabschnitt: »Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus« (3, 608-611).

Der sachliche Sinn dieses Sprunges von der Geschichte zur organischen Natur, konkret gesprochen also von der Theologie zur Botanik, gründet darin, daß die (in der Geschichte) postulierte Identität von »Idealisieren« und »Realisieren« nur ein Modus (und zwar der höchste) der (von Anfang an geforderten) Identität von Objektivität und Subjektivität ist. Die Bedeutung, die diese Forderung in der Geschichte

gewonnen hat, beruht, wie wir sahen, darin, daß die Subjektivität hier in ihrer Wesensverfassung: als Selbstbewußtsein (Freiheit) erscheint. Das ist der Ausdruck davon, d& in der Geschichte der Mensch selber mit M Spiele ist. Ein Organismus, eine Pflanze etwa, steht zwar auf einer niedrigeren »Stufe« als der seiner selbst bewußte und damit seinem Wesen gemäßige Geist in der Gestalt des menschlichen Selbstbewußtseins. Aber diesem Minus an eigener Reflektiertheit entspricht ein Plus an Reflektierbarkeit. Die »absolute Identität«, der übermenschliche Grund der Geschichte, kann als solchier nicht bewußt werden (eben darum ist er Sache des Glaubens). In der untermenschlichen Gestalt eines Grashalms dagegen tritt eben diejenige *Seinsverfassung*, die die Transzendentalphilosophie von Anfang an und die allgemeinmenschliche Erfahrung im Anblick der Geschichte postuliert, vor das Bewußtsein. Die (bislang) überall nur gedachte oder geglaubte Identität von Subjekt und Objekt ist in einem Lebewesen zu *erkennen*.

Daß dem Organismus in einer bestimmten Hinsicht eine Systemstellung zukommt, die noch über derjenigen von »Schicksal« und »Vorsehung« liegt, hängt also mit seiner »an sich« niedrigeren Stellung zusammen. Das Fehlen von Bewußtsein an ihm selber ermöglicht die Faßbarkeit des sonst Unzugänglichen *für* ein Bewußtsein. Darin liegt eine Steigerung gegenüber der Perzeption des Absoluten M Glauben, sofern in der Faßbarkeit, dem Bewußtwerden, das *Wesensziel* dessen, was Natur und Geschichte hervorgebracht hat, liegt.

Dieses Verhältnis von Geschichte und (organischer) Natur (oder als Organismus begriffener Natur) spricht sich in der allgemeinen Erfahrung darin aus, d& das Interesse an der lebendigen Natur ein Merkmal geschichtlicher Revolutionszeiten ist (15. Jahrhundert, Ende des 18. Jahrhunderts)<sup>7</sup>. Es ist ein Blick, der vom Fernsten bewegt wird, welcher Orientierung am Nächsten sucht und mit diesem Bedürfnis das Fernste im Nächsten wiederfindet. »Der ganze Zauber, welcher die organische Natur umgiebt« (3, 608), wird gerade dort erfahren, wo die Geschichte den Menschen zur Erkenntnis in seine Natur als eines uewigen Bruchstücks« (a.a.O.) gebracht hat, der Zauber nämlich, der darin beruht, daß jede Pflanze »ganz« das »ist«, »was sie seyn soll« (a.a.O.). In der Natur ist Gegenwart, was der Mensch als Zukunft ist.

Um die Rolle, welche die Natur für Schelling spielt, recht zu ver-

stehen, muß man sich ein Doppeltes in seinem Zusammenhang vor Augen halten: die zunehmende Bedeutung des »Organischen« in der philosophisch-wissenschaftlichen Situation seit der Mitte des 18. Jahrhunderts (worin zugleich eine Wiedercrweckung des Aristotelischen Organismusgedankens liegt) und Schellings persönliches, theologisches Interesse an denjenigen Erscheinungen, in denen sich eine »Be-seeltheit« der Welt bekundet; Kant mit seiner »Kritik der teleologischen Urteilkraft« auf der einen, *Oetingers* Theologie des »Lebens«<sup>8</sup> auf der anderen Seite. Aus dem Zusammenhang beider Momente wird man Schellings Anteilnahme an der zeitgenössischen Medizin (in der damals die biologischen Phänomene untersucht wurden) zu begreifen haben.

b

Von Kant übernimmt Schelling die Bestimmung des Wesensmerkmals der belebten Natur als dem Vermögen sich selbst zu organisieren (»Kritik der Urteilkraft«, § 65). Der Organismus wird danach begriffen als ein Ding, das »von sich selbst [wechselseitig] Ursache und Wirkung ist« (K. d. U. § 64 und 65). Kants Beispiel: Ein Baum erzeugt erstens einen anderen Baum und damit sich selbst der Gattung nach; zweitens, im Waclistum (dem Stoff-Wechsel, in dem sich das Individuum erhält) erzeugt er sich auch als Individuum; und drittens, so wie die Blätter zwar Produkte des Baums sind, diesen aber doch auch »gegenseitig« erhalten, »erzeugt ein Teil dieses Geschöpfes auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselweise abhängt« (K. d. U. § 64).

Der Begriff nun, in dem dieser Grundzug eines belebten Wesens: die *Selbsterzeugung*, gefaßt wird, ist der der Zweckmäßigkeit. Damit ist der Sachverhalt gemeint, daß das Zusammenwirken der Teile (der »Organe«) in einem Tier, die Entwicklung einer Pflanze aus dem Samen so vor sich gehen, als hätte jeder Teil eine Vorstellung (einen »Begriff«) vom Ganzen und jede Entwicklungsphase eine Vorstellung vom Späteren (ihrer künftigen Funktion). Veränderung und Aktion mögen bei einem Organismus wie bei jeder Naturerscheinung Wirkung von (vorausgehenden) Ursachen sein, aber damit ist nicht ihr Sinn erklärt. Zu dem »Woraus« tritt beim Organismus das »Wozu«. Beides verhält sich zueinander wie Mittel und Zweck. Die (voraus-

gehende) Ursache ist hier Werkzeug oder Vermittlung dessen, was aus ihr hervorgeht. »Zweckmäßigkeit« besagt, daß bei einer organischen Tätigkeit der zureichende Grund im jeweils Folgenden liegt<sup>9</sup>.

Mit diesem Merkmal der Zweckmäßigkeit rückt der Organismus in die Nähe (in die »Analogie«, K. d. U. § 68, S. 305 der Erstausgabe) zum menschlichen Handeln. »Das Vermögen nach Zwecken zu handeln« ist (woran Kant zu Beginn des § 64, der »von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke« spricht, erinnert) das Wesen des Willens (K. d. U. 281). Mit dieser Analogie ist aber der Organismus nur zur Hälfte bestimmt. Ein »Naturzweck« ist kein »Kunst«-Zweck »Kunst« im Sinne von künstlich, das bewußte, z. B. handwerkliche, Hervorbringen betreffend). Setzte man die Tätigkeit der Natur mit derjenigen des Menschen gleich, dann wäre damit gerade das fundamentale Merkmal des Organismus, das Sich-selbst-Organisieren und damit Sich-selbst-Erzeugen verfehlt. Denn was der Mensch herstellt, ein »Kunst«-Produkt (ein Handwerks- oder Maschinenerzeugnis), ist nicht er selbst, und dieses Produkt wiederum kann zwar organisiert sein, aber es ist nicht sich selbst organisierend (sich selbst erhaltend). So liegt zwar in der Tätigkeit der Natur eine Analogie zur menschlichen Tätigkeit, dagegen keine Analogie in den Produkten beider Tätigkeiten: »Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert vielmehr sich selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte« (K. d. U. § 65, S. 289). Die Naturprodukte sind den Produkten der menschlichen Tätigkeit darum nicht analog, weil hier das #Resultats (ein Pflanzensproß, ein neues Individuum) selber wieder produzierend ist, und zwar dasselbe produzierend, von dem es selber »abstammt«.

Das besagt: der »Zweck«, obwohl seine Realisation in der Zukunft liegt, kann der realisierenden Tätigkeit nicht vorausgehen, er muß mit ihr »identisch« sein. In der Natur, so erklärt Schelling in einer späteren Schrift, »ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden« (7,299). Damit aber ist am Organismus gerade diejenige Verfassung nicht anzutreffen, welche einen Begriff (eine bewußte Vorstellung) zu einem solchen macht, nämlich

die ausdrückliche Unterscheidung zwischen Vorstellendem und Vorgestelltem. Die organische Tätigkeit funktioniert zwar so, als folge sie einer Absicht (einem Zweckbewußtsein) – so wie der Handwerker bei der Herstellung eines Gerätes –, aber es kann hier ein Bewußtsein nicht bestehen, weil die zum Bewußtsein nötige Geschiedenheit von Produzent und Produkt nicht besteht.

Zur Wesensbestimmung der Natur »als Ganzes sowohl wie in ihren einzelnen Produkten« gehört also dieses Doppelte: »sie ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu seyn« (3, 349). Und in einer Formulierung, die sich an die Überschrift des § 64 der Kritik der Urteilskraft anlehnt, hält Schelling in dem Hauptabschnitt über die »Teleologie« fest: »Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus nnd obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist« (3, 608).

Eine teleologische Erklärung der Natur würde also gerade deren Eigentümlichkeit verfehlen. »Durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäßigen Produktion zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben« (a.a.O.). Ein teleologisches Erklärungsprinzip wäre ebenso verfehlt wie ein mechanisches Erklärungsprinzip.

Nun sind aber »Zweckmäßigkeit« und ubliider Mechanismus« nicht beide dem Organismus abzusprechen, sondern beide Momente kommen ihm zu. Sie können ihm aber nicht so zukommen, daß sie einfach gekoppelt wären, denn das eine Moment widerspricht dem anderen. Zweckmäßiges Tun hat den Charakter des wissentlichen Tuns, ein Mechanismus ist als solcher »blind«. Und so macht Schelling, den ganzen Streit zwischen mechanischer und teleologischer Naturerklärung transzendierend, diesen Widerspruch selber zur Definition des Organischen: Während in den »teleologischen Erklärungsarten« die Natur »als zweckmäßig in dem Sinn dargestellt« werde, »daß die Absicht der Hervorbringung hervorgezogen wird«, sei »das Eigentliche« gerade, rdaß eben da, wo keine Absicht, kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint (3, 608, Zusatz).

Diese (widersprüchliche) Verfassung, rdaß ein und dasselbe Produkt zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig sey« (3, 609), faßt Schelling an einer späteren Stelle (aus der bereits das Zitat auf S. 101 stammt) in die Kennzeichnung der Natur als einer »werkthätigen

Wissenschaft\* («Über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur«, 7, 300). »Wissenschaft«: die zweck- (oder zukunfts-) bestimmte Richtung der Produktion, »werkthätig«: die Immanenz des Zweckes in der hervorbriiigenden Kraft, wodurch ein Zweckbewußtsein ausgeschlossen ist. Schelling drückt den Widerspruch an derselben Stelle noch schärfer aus, indem er von einer »bewußtlosen Wissenschaft« spricht (a.a.O.).

In den Widerspruch einer »bewußtlosen Wissenschaft« bricht für die Reflexion auseinander, was uns in den Phänomenen der belebten Natur als die einfache »Kraft« der Zeugung bekannt ist. Dieser Widerspruch ist Ausdruck dafür, daß ein derartig konstituiertes Seiendes nicht erfaßt wird, wenn es (gleichgültig ob mechanisch oder teleologisch) als Objekt betrachtet wird. Nun nennen wir »Natur« das Ganze der Objektivität. Wenn wir es aber so nennen (und nicht etwa nur »Außenwelt« oder »Dinglichkeit«), dann haben wir schon das Moment des Lebens dabei im Sinne. Und das besagt nun, wir haben bei dem Ganzen der Objektivität schon mehr als bloße Objektivität im Sinne. In der »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« von 1799 sagt Schelling: »Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern notliwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur Natur, und diese Identität des Produkts und der Produktion, und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet. Die Natur als bloßes Produkt (natra natrata) nennen wir Natur als Objekt ... Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt« (3, 284).

Der genannte Widerspruch ist also Ausdruck des Produktivitätscharakters der Natur oder der Subjektivität, die dem Ganzen der Objekte zuzusprechen ist, wenn wir es auf seine Lebendigkeit hin betrachten.

Von der Vielfalt dessen, was Schelling aus der Diskussion der zeitgenössischen Naturwissenschaft entgegenkam, greifen wir hier zur Erläuterung das Phänomen der »Irritabilität« heraus (das durch eine daran geknüpfte medizinische Theorie des schottischen Arztes Brown gegen Ende des 18. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit hervorrief). Das Phänomen der Erregbarkeit (des »Reizes«) besagt, daß bei höheren Tieren die Art, wie sie äußere Einwirkungen empfan-

gen (wodurch diese also überhaupt erst zu »Wirkungen« werden), von ihnen selbst abhängt, ihnen »spezifisch« ist, d. h. aber, daß nicht nur die Aktivität, sondern auch schon die Rezeptivität eines Lebewesens im Verhältnis zu seiner Umwelt von dem Lebewesen selbst bestimmt wird<sup>10</sup>. Ein derartiger »höherer Organismus« kann also »durch die äußeren Einflüsse nicht unmittelbar affiziert« werden. »Der Organismus (als Ganzes genommen) muß sich selbst das Medium seyn, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirkend (3, 146). Und das bedeutet: »Der Organismus ist sein eigen Objekt«, er ist »sich selbst zugleich Subjekt und Objekt« (3, 145).

Dieser »Subjekt-Objekt-Bestimmung der (organischen) Natur durch Schelling sei eine Erklärung Goethes an die Seite gestellt (aus einem Fragment zur »Metamorphose der Pflanzen« von 1790): »Der Hauptbegriff, welcher, wie mich dünkt, bei jeder Betrachtung eines lebendigen Wesens zum Grunde liegen muß, von dem man nicht abweichen darf, ist, daß es mit sich selbst beständig, daß seine Teile in einem notwendigen Verhältnis gegen sich selbst stehen, daß nichts Mechanisches gleichsam von außen gebaut und hervorgebracht werde, obgleich Teile nach außen wirken und von außen Bestimmung annehmen« (Nr. 6 dieses Fragments, Naturwissenschaftliche Schriften, II. Teil der Artemis-Ausgabe, 1952, S. 60).

Diese wenigen Bemerkungen zu Schellings Naturphilosophie möchten genügen, um die Bedeutung, die Schelling den Phänomenen der organischen Natur für das Thema seiner Transzendentalphilosophie zuschreibt, einzusehen. Wir erinnern uns des gemeinsamen (prinzipiellen) Mangels von Schellings Erklärung der »Theorie« und Schellings Erklärung der »Praxis«. Das Sichrichten unserer Vorstellungen nach den Gegenständen und das Sichrichten der Gegenstände nach unseren Vorstellungen wird aus einem gemeinsamen Prinzip heraus erklärbar, wenn man in beiden Bereichen, dem des Gegebenen wie dem des Gemachten, eine »Identität von Subjekt und Objekt« postuliert. Mit dieser Voraussetzung blieb aber gerade der Sinn dieser Erklärung unerfüllt: gegenüber dem offenkundigen Widerspruch, der das Verhältnis von Erkennen und Handeln bestimmt, dem Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit, Wahrheit und d. h. Gewißheit zu erlangen. Die gedachte Subjekt-Objekt-Identität in der Theorie der produktiven Anschauung wie in der

Erfahrung von Schicksal und Vorsehung bleibt außerhalb des Bewußtseins und damit ungewiß. In jedem Tier und jeder Pflanze aber ist eine Identität von Subjekt und Objekt erkennbar. Zwar ist auch hier der Widerspruch von subjektiven und objektiven Charakteren nicht beseitigt; im Gegenteil, eine Pflanze, unabweislich als Objekt und dennoch ebenso unabweislich als ein sich selbst produzierendes Wesen, ist geradezu ein existierender Widerspruch. Gerade darin aber, in der hier bestehenden Existenz des Widerspruchs liegt der (transzendentalphilosophische) Gewinn gegenüber der im Postulat der produktiven Anschauung nur gedachten und im Postulat von Schicksal und Vorsehung nur geglaubten Subjekt-Objekt-Einheit. In einer Pflanze, einem Wesen, das ganz das ist, was es seyn soll«, sind hervorbringende Kraft und hervorgebrachte Erscheinung in einem Objekt vereinigt.

In den »Abhandlungen« von 1796/97 hatte Schelling erklärt: »Es ist keine Organisation denkbar ohne produktive Kraft... An dem, was täglich und vor unseren Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen außer uns« (1, 387). Entsprechend heißt es in der jetzt betrachteten Stelle des Transzendental-systems: Jedes Lebewesen ist rein objektiv gewordenes Produzieren« (3, 608). Dabei beruft sich Schelling auf die »Ableitung« des Organismus in der theoretischen Philosophie (vgl. 3, 489–3, 496). Jetzt aber, an dieser, auf das in Theorie und Praxis ungelöst gebliebene Problem reflektierenden Stelle, tritt die grundsätzliche Bedeutung dieses Sachverhalts heraus: »Die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentiert mir... eine ursprüngliche Identität der bewußten [vorstellenden oder planmäßigen] und der bewußtlosen [strebenden oder getriebenen] Tätigkeit« (3, 610). Der Organismus ist die Repräsentation (die Vergegenwärtigung) einer Subjekt-Objekt-Identität, und zwar für den, der sie sucht (der sie als solche schon gedacht hat).

Nach dieser Kennzeichnung der ontologischen Deutung des Organismus und dem früheren Hinweis auf Schellings erkenntnistheoretische Deutung des »Symbols« (s. S. 53f.) wird es keines weiteren Kommentars bedürfen, wenn wir die bekannten Wendungen Schellings, nach denen die Pflanze »Symbol der Seele« sei, durch die reflektiertere Bestimmung: der Organismus sei Repräsentation

der Subjekt-Objekt-Identität, als legitimiert ansehen möchten. Im Transzendentalssystem heißt es, mit Berufung auf Kant: »Die Natur in ihren zweckmäßigen Formen spricht figurlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chifferschrift giebt uns die Erscheinung der Freiheit in uns« (3,608; vgl. das Schlußstück der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Nr. IX, LI-LVI). An der oben (S. 105) bereits erwähnten Stelle der »Abhandlungen« von 1796/97 lautet der gleiche Gedanke: »Im Zweckmäßigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas *Symbolisches*, und jede Pflanze ist so zu sagen der *verschlungene Zug der Seele*« (1, 386). – Zu dem Bild des »verschlungenen Zuges« sei hier an die Verse aus Goethes Elegie über die »Metamorphose der Pflanzen« (von 1798) erinnert: »Aber entzifferst du hier der Göttin heilige Lettern, / Überall siehst du sie dann, auch in verändertem Zug.« (Vgl. auch 3,490: »Jede Pflanze ist ein Symbol der Intelligenza.)

Wir haben uns bislang, Schellings eigenen Äußerungen folgend, immer nur an seine *Übernahme* der Kantischen Bestimmung des Organischen gehalten. Nun ist aber doch die Kritik der »teleologischen Urteilskraft« nur geschrieben, um den Anspruch auf *Erkenntnis* der organischen Natur abzuweisen. (Während die »Kritik der reinen Vernunft« in ihrem analytischen Teil eine Begründung der Naturwissenschaft darstellt, ist die »Kritik der Urteilskraft« eher eine Parallele zur »*Dialektik*« der »Kritik der reinen Vernunft: so wie dort der spekulativen Metaphysik ein Erkenntnisanspruch bestritten wird, so hier nun, neben der Ästhetik, der Naturwissenschaft selber im Falle desjenigen Bezirks der Natur, welcher die *Lebenserscheinungen* umfaßt.) Schelling aber hat doch mit seiner Naturphilosophie gerade die *Erkenntnis* der organischen Natur (und zwar diese als Prinzip der Natur im Ganzen genommen) zu einem Hauptinteresse seines Denkens gemacht. Während er also auf der einen Seite Kants Begriff des Organischen (als Selbstkonstitution) übernimmt, scheint er sich über dessen Verdikt gegen eine Wissenschaft des Organischen hinwegzusetzen.

Gegen diesen Anschein läßt sich nun als erstes sagen, daß es gerade derjenige Sachverhalt, auf den Kant seine Ablehnung einer Erkennbarkeit der organischen Natur gründet, nämlich die Nichtunterscheidbarkeit von »Zweck« und »Mechanismus« (von Plan und Verwirklichung) ist, was Schelling als Grundmerkmal des Organismus übernimmt. Der »*Widerspruch* von bewußter und unbewußter Tätigkeit«, in dem diese Nichtunterscheidbarkeit ihren Ausdruck für die Reflexion findet, macht für Schelling gerade die philosophische Relevanz der organischen Natur aus. Und damit ist zweitens schon gesagt, daß er auch das dem organischen Sachverhalt entsprechende Erkenntnisproblem Kants ausdrücklich anerkennt. Wenn Schelling den Organismus (und zwar die gesamte Natur als Organismus, innerhalb deren die »mechanischen-Phänomene nur einen derivierten Modus des Organischen bedeuten) zur Sache der Erkenntnis macht, dann nicht, weil er in einer romantisch- oder mystisch-»poetischen« Schwärmerei die Bedenken Kants ignoriert hätte, sondern weil er an dem Punkt, wo für Kant das Wissen endete, einen *neuen* Wissensbegriff konzipierte. Dieser neue Wissensbegriff gründet darin, daß Schelling jenen *Widerspruch*, der für Kant den Grund der Erkenntnisbegrenzung ausmacht, zum universalen Erkenntnisprinzip erhebt. – Dabei gehört als drittes Moment hinzu (worauf wir am Schluß dieses Kapitels noch näher hinweisen wollen), daß diese nach Thema und Art über Kant hinausgehende Wissenskonzeption den Boden Kants dennoch nicht verläßt, sondern der ursprünglichen Intention Kants gerade folgt, nämlich den (in der Analytik der »Kritik der reinen Vernunft« herausgestellten) *produktiven* Charakter des Erkennens (den Entwurfscharakter des Wissens)<sup>11</sup> lediglich erweitert.

Welcher Art nun die von Schelling in der Reflexion auf Kant konzipierte neue Wissensart ist, das ist die Frage, die das Thema des Transzendentalystems ausmacht. Das Thema lautete: »Wie das Wissen überhaupt möglich sey« (3, 346). Und wir sahen bei der Betrachtung der beiden einleitenden Hauptabschnitte (»Vom Princip...« und »Allgemeine Deduction des transscendentalen Idealismus«), daß das *Problem*, in dem sich für Schelling dieses Thema stellt, die scheinbare *Aporie* ist, wie Selbstbestimmung gewußt werden kann (vgl. hier S. 31–36). Dieses Problem tritt am Ende der *transzendentalphilosophischen* Problementwicklung vor das *Bewußtsein*. Es

erscheint als das Wissensproblem der Naturwissenschaft, d. h. als die Frage, wie einem Gegenstand gegenüber noch ein Wissen möglich ist, dessen Wesen in der Produktivität beruht, der also in der Gegenständlichkeit zwar ein Wesenselement, aber gerade nicht seine wahre Verfassung hat<sup>12</sup>.

Das bedeutet: daß am Abschluß der Transzendentalphilosophie, an dem Punkt, wo deren ursprüngliche Problematik eigens zum Thema wird, das Wissensproblem der Naturphilosophie Thema wird. Mit dem vorletzten Hauptabschnitt über die »Philosophie der Naturzwecken (3, 349) wird die Naturphilosophie im Ganzen zu einem Glied der Transzendentalphilosophie.

In dieser Rangordnung spricht sich aus, daß die Naturphilosophie (die Naturwissenschaft, wie sie Schelling konzipiert) ihren Grund nicht in sich selbst hat, sondern im Prinzip des Wissens, d. h. in der Selbstgewißheit. So bestimmt Schelling bereits am Schluß des einleitenden Hauptabschnitts das Verhältnis von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie folgendermaßen: »Die Naturwissenschaft geht von der Natur, als dem zugleich *Produktiven und Produzieren* willkürlich aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten. Unmittelbares Objekt des Wissens ist jene Identität nur im unmittelbaren Selbstbewußtseyn; in der höchsten Potenz des sich-selbst-Objektwerdens, in welche sich der Transscendental-Philosoph gleich *anfangs* – nicht willkürlich, aber durch *Freiheit* versetzt, und die ursprüngliche Duplicität in der Natur ist zuletzt selbst nur daraus zu erklären, daß die Natur als Intelligenz angenommen wird« (3, 373).

Die Gewißheit oder Wahrheit der Naturphilosophie ist selber nur vermittelt. Will die »Naturwissenschaft« sich über ihren Wissenscharakter noch klar werden, dann muß sie nach ihrem Verhältnis zu dem Gewißheitsgrund oder der unmittelbaren Gewißheit fragen. Am Schluß des V. Hauptabschnitts, in dem zum letzten, der »Philosophie der Kunst« gewidmeten Hauptabschnitt überleitenden Teil, erklärt Schelling, indem er die Bedeutung einer Erkenntnis der organischen Natur zunächst festhält: »Jede Organisation ist ein Monogramm [er fügt noch erläuternd hinzu: »ein verschlungener Zug«] jener ursprünglichen Identität, aber um sich in diesem Reflex zu erkennen, muß das Ich sich unmittelbar schon in jener Identität erkannt haben« (3, 611). Die Organisation »spricht« (vgl. 3, 608) zu mir nur als

Monogramm – sie wird mir zur »Chiffre« jener Identität nur, wenn ich diese schon erkannt habe. Die Naturerkenntnis, auch wenn sie in der Ausführung des Wissens die Basis bildet, kann in ihrer Konzeption nicht am Anfang des Wissens stehen. Sie setzt die Selbsterkenntnis des Erkennenden voraus. Dabei heißt Selbsterkenntnis: die Erkenntnis des der Erkenntnis fähigen Wesens von dieser seiner Erkenntnisfähigkeit. Es heißt: das Bewußtsein des Menschen von dem, was ihm die Fähigkeit gibt, ins Innre der Natur, in die Gesetze ihres #Triebwerks« (vgl. Anm. 12) einzudringen.

So verbindet Schelling mit der (auf S. 105 zitierten) Bestimmung der transzendentalphilosophischen Bedeutung der Natur den damit zugleich bestehenden Mangel: »Die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentirt mir allerdings eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit, aber sie repräsentirt mir jene Identität doch nicht als eine solche, deren letzter Grund *im Ich selbst liegt*« (3, 610).

In letzten Teil des Satzes sind zwei Gedanken zusammengezogen: (1.) Sie repräsentiert mir jene Identität nicht in ihrem letzten Grund, und (2.) da dieser letzte Grund, dem Wissen von Identität gemäß, nur Selbstbewußtsein oder »Ichheit« sein kann, lieet dieser Mangel eben daran, daß die Organismen *Natur* und insofern nicht »Ich«, nämlich das Ich, dem sie repräsentiert werden, sind.

So erhebt sich aus diesem letzten Mangel, dem Mangel, der am Punkt des bislang höchsten Bewußtseins aufbricht, die letzte und höchste Aufgabe: nämlich jene an der Natur bewußt (oder gegenwärtig) gewordene Identität von Objekt und Subjekt als mit »mir« identisch nachzuweisen. Die letzte Aufgabe des ganzen Transzendental-systems lautet daher: »Es muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt, und bewußtlos zugleich ist.« Und Schelling fügt hinzu: erst durch eine solche Anschauung sei »auch das ganze [Zusatz: »das höchste«] Problem der Transscendental-Philosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöste (3, 610f.).

### 3. Der Bezug des Abschlußproblems auf das Systemganze

Mit dem letzten Satz ist auf die Tragweite der Abschlußaufgabe gewiesen. Sie ergibt sich aus der Voraussetzung, von der das System ausging: die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt könne nur zu erklären sein, wenn der Satz »Es gibt Dinge außer uns« mit dem Satz »Ich bin« als identisch nachzuweisen wäre. Diese anfängliche Aufgabe ist nun, am Ende – nach der Deduktion von Geschichte und Natur aus diesem Anfang heraus – erst zu ihrer endgültigen Problematik entfaltet worden: dem Problem, wie die postulierte ursprüngliche Identität überhaupt als solche bewußt werden kann.

Zu Beginn des abschließenden § 3 des letzten Hauptabschnitts, der das »Verhältnis«, »in welchem die Philosophie der Kunst zu dem ganzen System der Philosophie überhaupt steht«, angeben soll, erklärt Schelling: »Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolut Identische schlechthin nicht objektiv ist. Wie soll nun aber dieses absolut Nichtobjektive doch zum Bewußtsein hervorgerufen und verstanden werden, was notwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist?« (3, 624f.). Dieser Satz wiederholt, indem er die Problematik herausstellt, die von uns zuvor zitierte Formulierung der Abschlußaufgabe (aus dem Ende des vorhergehenden Hauptabschnitts).

Hier ist es nun wichtig zu bemerken, daß in der zuletzt zitierten Forderung nichts anderes ausgesprochen wird, als was die Transzendentalphilosophie von Anfang an, auf jedem ihrer Schritte, unternommen hat, was aber bis zum Schluß nur immer wieder, an jeweils anderer und höherer Gestalt, »mißlingen« (vgl. hier S. 84) ist. Wenn jetzt, am Schluß, an dieser Forderung etwas anders geworden ist als bis dahin, so dies, daß der im sich ständig steigernden »Mißlingen« diesen ganzen Gang hervortreibende Widerspruch als solcher vor das Bewußtsein gelangt ist.

Das Bewußtwerden eines Widerspruchs ist eo ipso das Bewußtwerden der Notwendigkeit, ihn zu »lösen«, und das heißt, die Identität bewußt zu machen. Schelling wiederholt daher den Zusammenhang von Ausgang und Abschluß der Philosophie parallel zu der eben zitierten Frage in einer nur scheinbar entgegengesetzten Form: »Die

Philosophie geht aus von einer unendlichen Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten . . . Was ist denn nun jenes . . . Vermögen, durch welches nach der Behauptung des Philosophen . . . ein unendlicher Gegensatz sich aufhebt?« (3, 626) Eine unendliche Entzweiung ist ein Widerspruch, die Aufhebung eines Gegensatzes wäre die Vereinigung oder Zusammenfassung des Entgegengesetzten. So bezeichnet Schelling in dem gleichen Absatz das gefragte Vermögen als die Fähigkeit, »das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen« (a.a.O.).

Mit der Frage, was dieses Vermögen ist, mit der Forderung, es selber noch zum Bewußtsein zu bringen, ist also die Fähigkeit gemeint, die der Philosophie (der Natur- und Transzendentalphilosophie) im Ganzen zugrunde liegt. Wenn wir zunächst, von Schellings Reflexion auf das Wissensproblem der Naturphilosophie, noch unbestimmt sagten, der erkennende Mensch müsse sich seines Erkenntnisvermögens bewußt werden (hier S. 109), so läßt sich nun sagen, daß mit dem letzten Hauptabschnitt des Transzendentalsystems die Philosophie selber sich vor die Frage nach ihrem eigenen Grunde bringt. Die Abschlußaufgabe des Transzendentalsystems ist die Frage nach dem Anfang der Philosophie. Darum trägt dieser letzte Hauptabschnitt die Überschrift: »Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie«.

Erst auf diese Bestimmung der Aufgabe folgt der ihre Lösung bezeichnende Untertitel: »oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus« (3, 612).

Wir beenden hier die Betrachtung des Aufbaus von Schellings Transzendentalssystem und halten fest, welcher Einblick sich daraus in den Zusammenhang des Abschlußteils mit dem Ganzen des Systems ergeben hat.

Als erstes ist zu sagen, daß überhaupt der Abschlußteil ausdrücklich auf das Ganze des Systems und nicht etwa nur, wie ein Kettenglied, auf das vorausgegangene Stück bezogen ist. Dieser universale Bezug des Schlußstücks auf den ganzen »Bau« beruht (formal gesehen) darin, daß erst das Schlußstück zur Erfüllung der in den beiden Hauptgliedern des Systems (Theorie und Praxis) offen gebliebenen durch-

gängigen Grundabsicht des ganzen Systems berufen ist, also mit dem Gewinn des »Prinzips« zugleich den Sinn, den hier Natur und Geschichte haben, erst erfüllen soll.

In der Geschichte findet die Transzendentalphilosophie die Erfahrung eines ursprünglichen Zusammenhanges zwischen dem freien (seiner selbst bewußten), d. h. handelnden Menschen mit der Außenwelt, ohne daß dieser ursprüngliche Zusammenhang selber noch vor das Bewußtsein gelangt; in der *Natur*: die Wißbarkeit einer Einheit von Subjekt und Objekt, ohne daß diese – selber objektive – Einheit mit dem Subjekt des *Wissens* identifiziert werden kann. – Wenn am Schluß ein »dritter« Bereich gesucht wird, so ist nun schon aus dem Motiv dieser Suche zu entnehmen, daß er nicht als ein gesonderter *neuer* Bereich zu den bisherigen hinzukommt, sondern in einem Bezug auf beide Bereiche sein eigenes Wesen haben müßte. Er müßte, wie es zu Beginn des Schlußstückes heißt, »einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen« (3, 612).

Daß von dieser Forderung her ein Recht zu der Berufung auf die Kunst besteht, ist klar. Jeder Bau, ob Tempel oder Schloß, ist aufgestellt zwischen Geschichte und Natur, jedes Bild ist eine Darstellung beider, und zwar des einen im anderen. Und jedes Kunstwerk ist zugleich Sache eines »Volkes« (eines Zeitalters) und in sich ruhend, dem Fluß des Handelns entrückt, wie ein Naturgebilde.

Damit ist auch schon gesagt, daß mit dem Schritt zur Kunst die Frage nach Geschichte und Natur nicht verlassen wird. Das »Aufzeigen« (vgl. 3, 610), um dessentwillen die Kunst gesucht wird, bezieht sich *zumal* auf das »Prinzip« der Philosophie und seine »Anwendungs«-Bereiche.

Wie aber nun aus dem geforderten Bezug des Abschlußteils zu dem transzendentalphilosophischen Prinzip ein Recht, diesen Abschluß in der Kunst zu suchen, besteht, darauf läßt sich aus der bis jetzt gewonnenen Kenntnis der Angelpunkte des Systems auch schon vordeuten.

Wir erinnern an den Satz aus der Einleitung, der die endgültige Gestalt bezeichnet, zu der sich das Anfangsproblem: die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt zu erklären, in seiner Entfaltung konkretisiert hat. Es müsse eine »ursprüngliche Identität der in

Produciren der Welt geschäftigen Thätigkeit, mit der, welche im Wollen sich äußert« sich darstellen (3, 349). Nach dieser Formulierung läßt sich das Abschlußproblem folgendermaßen kennzeichnen: Die Philosophie konnte nach ihrer Erklärung der Möglichkeit der Materie wie der Möglichkeit der Erfahrung der Materie aus einem »produktiven Anschauen« diese (unbewußte) Tätigkeit objektiviert sehen in der freien Tätigkeit des gesellschaftlichen Handelns. Daß aber dieser Zusammenhang in der Tat besteht, daß in unserem Wollen der Grundzug der Welt erscheint, das ist auch durch die Berufung auf die belebte (»zweckmäßig« produzierende) Natur noch keineswegs zu wirklicher Gewißheit gebracht, weil ja gerade der Charakter des Bewußtseins hier und des Unbewußten dort einen Abgrund zwischen beiden Reichen, dem der Freiheit und dem der Notwendigkeit, aufreißt.

Wohl aber kann aus den bisher geleisteten Erklärungsmöglichkeiten beider Reiche ein Verweis darauf gefunden werden, von welcher Art ein »dritter« Bereich sein müßte, der die gesuchte Gewißheit vermitteln könnte. Von der Kenntnis des Titels jenes Bereiches her gesagt: aus der *Anforderung* an den Abschluß könnte ein Verweis darauf gefunden werden, warum diese Gewißheit überhaupt in der Kunst *gesucht* werden kann.

Er ergibt sich aus dem Moment, durch das Schelling gegenüber dem »Grund-Widerspruch« im Begriff des Selbstbewußtseins zu dessen genetischer Lösung kommt. Der Widerspruch »löst« sich, indem die Genesis (das Werden) aus ihm entsteht. Das Entstehen oder Werden aus dem Widerspruch, vollzieht sich, indem der jeweils gegenwärtige Mangel an Übereinstimmung auf eine nicht gegenwärtige Erfüllung hin bezogen wird, d. h. indem ein Nichtgegenwärtiges vergegenwärtigt wird. Das aber ist der traditionelle Begriff der »Einbildungskraft«, so wie Kant ihn aufnimmt.

Schellings Theorie der produktiven Anschauung schließt sich, der Sache nach, an Kants Lehre vom »transzendentalen Schematismus« an. Und sein Vorhaben, die Möglichkeit des Wissens und die Möglichkeit des Handelns durch eine Metaphysik des Willens in einem einheitlichen Prinzip zu begründen, ist historisch gesehen ein Versuch, den von Kant selbst umgangenen einheitlichen Grundzug seiner drei Kritiken, der in der letzten gipfelt, herauszuholen und ausdrücklich zum Fundament zu machen.

Wenn Schelling dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, die Welt in ihrer Selbstkonstitution zu erkennen, dann bedeutet dies, daß er ihm eine höhere (und d. h. tiefer dringende) Erkenntnisfähigkeit zuschreibt als jene, die allein das »Mannigfaltige der Anschauung« zu objektivieren, d. h. den Strom des Gegebenen zu fixieren vermag. Das Objektive in seiner eigenen Subjektivität zu erkennen, würde verlangen, auch noch das Hervorbringen von Objektivität, den Objektivierungsgrund, erkennbar zu machen, und das hieße: die Welt in ihrem Werdecharakter in den Status der Erkennbarkeit zu heben. Das aber wäre ein Unternehmen, das Kant selber schon gedacht hat, nur lediglich für eine Sphäre, die dem Bewußtsein zugrunde liegt, also sich im Unbewußten vollzieht, nämlich als die Vermittlung von Anschauung und Begriff durch das »Einbilden« der »Zeit«. Dieselbe Tätigkeit würde mit Bewußtsein ausgeübt, wenn wir etwa das Werden einer Pflanze betrachten, also ein sich wandelndes »Objekt« auf das Subjekt des Wandels hin.

Was hier, von außen her gesehen, den Unterschied zu der Konzeption von Wissenschaft ausmacht, die Kant allein anerkennt, ist der Unterschied von Ortsveränderung (= Thema der »mechanischen Naturwissenschaft«) und Selbstbewegung (= Thema der »dynamischen Naturwissenschaft«). Der dieser Sachverschiedenheit entsprechende Unterschied in der Erkenntnisweise ist der von lediglich unbewußter (Gesetz-entwerfender) und mit Bewußtsein vollzogener (»Idee- oder Entwicklungs-»Plan«-entwerfender) Produktivität im Erkennen. Dieser zweiten, höheren Weise von Erkenntnis nun (in der die erste nicht negiert, sondern potenziert wird) kommt die von Kant selbst definierte Struktur des »moralischen« oder »praktischen« Verhaltens des Menschen, die Struktur des Willens zu, – ein Sachverhalt, in dem nur die Einsicht Kants bestätigt wird, daß wir die Natur in ihrer »Selbstorganisation« nach der Analogie des Willens denken müssen (vgl. hier S. 101). Wenn nun gegen Kant von Schelling erklärt wird, sie ließe sich in dieser (»subjektiven«) Verfassung auch erkennen, so steckt darin der Anspruch, daß es – und zwar um der reinen Erkenntnis willen – eine »praktische« Weise von Erkenntnis gebe.

Schelling weicht von Kant ab, indem er nicht nur dem (fixierenden) Verstand, sondern auch der (hervorbringenden) Vernunft die Fähig-

keit zu wirklicher Erkenntnis zuschreibt. Er schließt sich dabei aber zugleich an Kant an, indem er mit dem Satz (aus der Vorrede zur »Kritik der reinen Vernunft«), der den Grundcharakter der ganzen neuzeitlichen Wissenschaft kennzeichnet, Ernst macht: »Die Vernunft erkennt nur, was sie selbst hervorbringt« (B XIII, vgl. hier Anmerkung 11). Was sich innerhalb des Grundzugs der Neuzeit auf dem Wege von Kant zu Schelling wandelt, wäre danach der Schritt von einer Beherrschung der Natur durch den Verstand zu ihrer Mobilisierung durch die Vernunft.

Daß Schelling mit dieser Neubestimmung des Wissens nicht einem romantischen Überschwang erliegt, ließe sich an den Wandlungen der Naturwissenschaft seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und im Verlauf des 19. Jahrhunderts zeigen. (Es sei dazu wieder auf die Aufsätze von W. Szilasi: »Philosophie und Naturwissenschaft«, 1961, verwiesen.)

Den Einwänden gegen Schellings vermeintlichen »Romantizismus« haben wir bereits den Hinweis entgegengesetzt, daß Schelling die Wissensproblematik, die als Folge der neuen Bestimmung des zu Wissenden aufbricht, eigens reflektiert. Hier sei dem folgenden Teil vorgreifend, die Richtung dieser Problematik bezeichnet. Sie liegt in Schellings Einsicht, daß die Wandlung der Wissensform, die der Wandlung des Wissensinhaltes gegenüber notwendig wird, eine Wandlung des Menschseins verlangt.

Bis zu Schelling war es möglich, Theorie und Praxis zu sondern. Fichte sieht, mit Berufung auf Kant, daß die Objektivität der Theorie die Selbsttätigkeit des Menschen im Handeln zur Bedingung hat. Gleichwohl bleibt die Theorie Theorie. Schelling wird, gestützt auf Kant und Fichte, gewahr, daß um der Theorie willen, um der Wahrheit willen, die Unterordnung eines »Nicht-Ich« unter das (transzendente) Ich des Menschen nicht zureicht. Wenn das zu Erkennende (das Seiende im Ganzen) in seiner eigenen Subjektivität erkannt werden soll, dann muß der Erkennende aus seinem Ort als Subjekt des Erkennens heraus. Soll gegenüber einer, dem Menschen als Ich, als Selbstbestimmung, nicht schlechthin entgegenstehenden, sondern ihm ähnlichen Welt Erkenntnis, d. h. ein Verhältnis der Übereinstimmung gewonnen werden, dann kann das »Ich«, das Selbstbewußtsein, das diesem Erkennen zugrunde liegt, nicht mehr das Ich des

Menschen sein. Und das wiederum bedeutet, der Mensch kann luer selber nur noch (mit einem Ausdruck, den Schelling später, im Rückblick auf seine Jenaer Philosophie gebraucht, 10, 117) »Werkzeug« einer ihn transzendierenden Vermittlung sein. Das aber ist das Verhältnis, in dem er sich selbst erfährt in dem Widerspruch von freiem Entwurf und, im unbeabsichtigten Volibringen oder Mißlingen, durch ihn hindurchwirkender Notwendigkeit innerhalb der *Geschichte*.

Die Geschichte, als das »Handeln der Gattung«, würde somit den Horizont abgeben für die zur Naturwissenschaft geforderte Umstellung des Menschen in seinem Ort im Ganzen des Seienden. (Dieser Zusammenhang von »Naturwissenschaft« und Geschichte weist auf den inneren Zusammenhang von Naturerkenntnis und Naturveränderung in der Neuzeit.)

In dieser Problemrichtung liegt nun ein doppelter Verweis auf die Kunst. Die Einsicht in den Entwurfscharakter des Wissens eröffnet die Möglichkeit, in dem *Dichtungscharakter* (dem »poetischen« Zug), der allen Künsten innewohnt, ein Verhältnis zur Wahrheit zu finden, das zwar anders als das der Wissenschaft, aber nicht ohne Bezug zu ihr und nicht ohne Bedeutung für sie wäre.

Diese Bedeutung ließe sich eben in der Verbindung von Ähnlichkeit und Andersartigkeit vermuten, sofern nämlich die Andersartigkeit in der Tat darin bestände, daß die Kunst, wie Schelling in der »allgemeinen Anmerkung« zu dem ganzen Transzendentalssystem erklärt (3, 630), auf den »ganzen Menschen« gerichtet ist. Der Gedanke einer Wandlung im Weltverhältnis des Menschen würde so auf die Kunst verweisen, weil diese das Nötige einer solchen Wandlung den Menschen eines Zeitalters, rühmend oder klagend, fühlbar macht.

## Zweiter Teil

### Der ästhetische Grundzug der Philosophie Über Prinzip und Methode des Transzendentalsystems

## Einleitung

Um Fragen wie die nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Kunst klären zu können, genügt es nicht, die Beziehungen zwischen verschiedenen an sich selber schon als bekant vorausgesetzten »Gebieten« zu untersuchen, etwa zweier Kulturbereiche oder zweier Vermögensbereiche. Es ist vielmehr notwendig, einen Punkt zu gewinnen, von dem aus die verbundenen Elemente selber noch zur Frage werden, einen Punkt, wo sich erst entscheidet, warum – in unserem Fall – Schelling seine Lebensarbeit auf dein Feld der Philosophie gefunden hat, nicht anders, als wie man im Falle Goethes fragen könnte, warum er überhaupt Dichter »geworden« und geblieben ist. Das hat nichts mit einem biographischen Interesse zu tun. Es soll lediglich die Distanz vor dem Dasein des Werkes erhöhen.

Wir können Sinn und Recht der Kunst in der Philosophie Schellings nur einsehen, wenn wir einsehen, inwiefern die *Sache*, die ihn bewegt, sich überhaupt als eine Sache der Philosophie erwiesen hat. Dann nämlich wird sich herausstellen, daß eben diese, allen Gebieten und Vermögen *vorausgehende* Sache aus demselben Beweggrund heraus, der ihre Behandlung durch die Philosophie erwirkt hat, auch die Beteiligung der Kunst an deren Bau erforderlich gemacht hat.

Dieser Sache nähern wir uns, wenn wir nach dein Sinn des *Zuges zur Objektivität* bei Schelling fragen. – Aller Streit der Schellingforschung (sowohl der im Problem der Ästhetik gipfelnde über seine Frühphilosophie wie der im Problem des »Positiven« überhaupt gipfelnde über seine Spätphilosophie) hat darin seine Wurzel, daß man diesen Zug nach der einen oder der anderen Seite hin mißversteht. Entweder sieht man nur Schellings *Gegensatz* zu Fichte, hält sich unbedenklich an die Titel »Identität«, »Realismus« und »Positivi-

tät« und übersieht, daß Schellings Philosophie (bei aller Zuwendung zur »Realität«) *Idealismus* bleibt, d. h. eine Epoche innerhalb der Geschlichte der Subjektivität, – eine Verkennung, gegen die sich mit Nachdruck W. Schulz gewandt hat. Oder aber man sieht, Fichte und Kant als Schellings Lehrer zum einzigen Maßstab machend, seine Metaphysik der Natur, der Kunst, der Geschichte und der Mythologie als bloße Abwege oder (wie im Falle der Kunst) Sackgassen an.

Beiden Seiten gegenüber läßt sich zeigen, daß gerade in Schellings Zug zur Objektivität die geschichtliche Wahrheit der die Neuzeit im Ganzen beherrschenden Subjektivität gewonnen wird und zutage tritt, und zwar als ein Schritt auf dasjenige Verständnis der Welt hin, das dein »Wirklichkeits«-Begriff des wissenschaftlich-technischen Zeitalters zugrunde liegt.

Die Frage nach dem Sinn des Zuges zur Objektivität wird nun durch die Frage nach der Bedeutung der Kunst in Schellings Philosophie schon äußerlich nahegelegt, da die Kunst als *Abschluß* (des Transzendentsystems) das »Verstehender ganzen Philosophie« vermitteln soll (3, 625), und zwar eben an dem Punkt in Schellings »Entwicklung«, wo das Verhältnis des Denkens zu seiner Sache ausdrücklich zum Thema wird: im Augenblick von Schellings systematischer Besinnung auf den Horizont seiner »Naturphilosophien.

Wenn nun seit jeher, teils lobend, teils tadelnd, festgestellt wird, daß Natur und Geschlichte bei Schelling von vornherein »ästhetisch« begriffen sind, so ist mit dieser Feststellung – wie schon das Nebeneinander von Lob und Tadel zeigt – noch nichts über die philosophiegeschichtliche Rechtmäßigkeit und die mögliche sachliche Wahrheit dieser Konzeption ausgemacht. Dies kann nur gelingen, wenn sich ein in Schellings geschichtlicher Situation gründender innerer Zusammenhang zwischen den Phänomenen von Natur, Geschichte und Kunst aufzeigen läßt. Und das verlangt, zum Unterschied von einer äußerlichen und nachträglichen Verknüpfung oder Vergleichung des Gegebenen von Natur und Geschichte untereinander und mit der Kunst, die Einsicht in deren gemeinsame und ihre gegenseitige Beziehung erst hervorrufende Verwurzelung in dem, was allem Seienden als solchem zugrunde liegt, also im Seins-»Prinzip« Diese Einsicht ist dann zu erlangen, wenn verständlich wird, daß die Art, wie Schelling – in geschichtlicher Konsequenz – das Prinzip der ganzen neuzeitlichen

Philosophie, den Gedanken der Selbstbestimmung, ansetzt, mit seiner Zuwendung zur Natur und seiner Zuwendung zur Geschichte ursprünglich zusammenhängt. Mit ursprünglich ist gemeint, daß nur in und als Natur und Geschichte das »Prinzip« sein kann, was es seinem Wesen nach »ist«.

In beiden Fällen, in Natur wie Geschichte, handelt es sich um die – aus dem Wesen der Subjektivität geforderte – »Repräsentation« (vgl. 3,610) eben dieses Wesens: nämlich der Subjekt-Objekt-»Identitäts. Die als Organismus (im Ganzen wie im Einzelnen) begriffene Natur repräsentiert die Subjektivität des (für uns) Objektiv: als ein selbsttätiges Sich-selbst-Hervorbringen (insofern als jedes Tier und jede Pflanze und das \*Universum« im Ganzen »Zweck« und damit Ursache ihrer selbst sind). Die als Schicksal (und Vorsehung) begriffene Geschichte repräsentiert die Objektivität des (für uns) Subjektiv: als das Entstehen einer »zweiten Natur« durch das handelnd-erkennende Selbstbewußtsein (insofern als in der Wechselwirkung der Individuen von diesen nicht beabsichtigte Zwecke realisiert werden).

Mit dieser Seins-Konzeption wird dasjenige Subjekt, für das die genannten Weisen der Objektivität Repräsentationen sind, zur Frage, nämlich der Mensch. Die Frage betrifft die Möglichkeit der Repräsentation, d. h. die Fähigkeit des Menschen, die Natur als Subjekt-Objekt zu erkennen. Diese Erkenntnis-Fähigkeit erweist sich als abhängig von einer bestimmten Art des Zustandes, in dem sich der Mensch M im Ganzen seiner Wesenskräfte befindet; d. h. aber als abhängig von der »praktischen« Verfassung, dem handelnden (wollenden) Verhalten. Zwischen Handeln und Erkennen, Wahrheit und »Moral« stellt sich ein ursprünglicher Zusammenhang heraus, und zwar dergestalt, daß der amoralische« Unterschied von »Gut« und »Böse« dem Unterschied von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit dem (in Wahrheit) Seienden entspricht. Ort und Vollzug aber der Entscheidung in dieser Ambivalenz von Gut und Böse, die zum Wesen der menschlichen Freiheit gehört, ist die Geschichte. Sie ist dies, indem in ihr der »wirkliche« Mensch, das (handelnd-erkennende) Individuum, sich selbst in seiner »transzendentalen« »Menschheit« (Ichlieit) objektiv wird.

Dieses transzendente, nur in und als Geschlichte »wirklich« werdende Wesen des Menschen besteht nun aber in gar nichts anderem

als eben darin: Stätte und Vollzug der Repräsentation des wahrhaft Seienden zu sein. (Um diesen einen Gedanken bewegen sich alle – das Gesamtwerk Schellings durchziehenden – Erörterungen über die Differenz und die – zu erstrebende – Einheit von »Geist« und »Seele« vgl. II, 475.) Die Selbstobjektivierung des Menschen (der »Menschheit« für das Individuum) in der Geschichte hat also ihren Sinn nicht etwa im Menschen, sondern in demjenigen, wofür der Mensch selber nur Mittel ist: in der Vermittlung der absoluten Subjektivität.

Der konkrete Sinn des Terminus »Subjekt-Objekt-Identität« ist der, daß der Grundzug des *Seins* ein *Sich-Wissen* ist. In historischer Hinsicht läßt sich dieser Grundzug umschreiben als eine Verbindung der schwäbisch-pietistischen (Oetingerschen) Idee »Gottes« (d. h. des absolut Seienden) als *manifestatio sui*<sup>13</sup> mit dem antirationalistischen (Herderschen) Begriff der Welt als *Geschichte* auf dem Boden des neuzeitlichen (Cartesianischen) Begriffs der Wahrheit als *Gewißheit*. In der Freiheitsschrift von 1809, in der das »Urseyn« als »Wollen« definiert und unter den »Prädikaten« dieses Urseins als letztes und wesentlichstes die »Selbstbejahung« genannt wird (7, 350), steht der Satz: »Das Seyn wird sich nur in Werden empfindlich« (7, 403). In diesem Satz sind die drei Momente: der Offenbarung, der Gewißheit und der Geschichte, in ihrer Zusammengehörigkeit, und zwar in dem *einen* Moment der *Selbstheit*, genannt. »Selbstbejahung« (zur Zeit der »Identitätsphilosophie« spricht Schelling von »Selbstaffirmation«) = »Selbstoffenbarung« = Sich-selbst-Empfinden, worin das Wesen des Urseins berulit, und worauf sich die »Sehnsucht« (7, 360f.), in sich selbst gegründet, d. h. in der Tat *absolut* zu sein, richtet, findet nur statt *im Werden*.

Damit aber nun im Werden das Sein sich empfindlich wird, bedarf es der ausdrücklichen Rückbeziehung des Werdens auf das Sein, d. h. einer *Reflexion*, die den Grundcharakter des Werdens, die *Zeit*, als Offenbarung des – wie die andere Bestimmung des »Urseyns« lautet – *von der Zeit Unabhängigen* (7, 350) vernimmt. Das Verhältnis zwischen dem einen, der Zeit, und dem anderen, der Unabhängigkeit von der Zeit, ist das der »Verwirklichung durch Gegensätze (7, 403); und darin besteht derjenige Bezug, der das eigentliche Thema der Freiheitsschrift ausmacht, der Bezug zwischen »Existenz« und »Grund« (von Existenz).

Entscheidend ist dabei, daß der »Grund« (in einem Terminus des Transzendental-systems ausgedrückt:) »negative Bedingung« (3, 551) ist; denn nur damit ist gewährleistet, daß das »durch«den »Grund« sich Verwirklichende in der Tat das schlechthin »Unabhängige« d. h. das schlechthin *Freie* sein kann.

Diesen Sachverhalt hat Schelling im Transzendental-system, noch bevor er die Begriffe von »Grund« und »Existenz« aufgestellt hat, schon beschrieben: nämlich dort, wo er die Frage, wie der Mensch überhaupt zum Bewußtsein des Wollens gelangt, behandelt und die Antwort darin findet, daß uns durch den Anblick des Handelns anderer Individuen die *Möglichkeit* des Wollens zum Bewußtsein kommt, daß wir also im *Anblick* des fremden Willens der *eigenen Willensfähigkeit* inne werden. (Vgl. im ersten Teil S. 86–91.) In dieser Art des Zusammenhangs von Objektivität und Selbstbewußtsein, fremder Autonomie und eigener Autonomie, möchten wir den Schlüsselpunkt für Schellings Lösung seines Grundproblems sehen, dem metaphysischen Problem der Freiheit, d. h. dem Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Wahrheit – in der Formulierung am Beginn der Freiheitsschrift: des Zusammenhangs »des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht« (7, 338).

An der Stelle nun, die in die Definition des »Urseyns« als »Wollen« mündet (7, 350), sagt Schelling, es sei gerade das »eigentliche Vernunftsystem«, »in welchem Freiheit herrscht«. Und dieses – das »eigentliche« – Vernunftsystem wiederum besteht in der »Ergänzung« der »Naturphilosophie«. »Ergänzung« ist hier so zu verstehen, daß die Naturphilosophie die »lebendige Basis« des »Vernunftsystems« ausmacht, und zwar in der Weise, daß sich der Gegenstand der Naturphilosophie, »die ganze Natur«, durch die Freiheit (des Vernunftsystems), den »letzten, potentiellsten Akt«, selber »in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt«. Die Bezeichnung »verklärt« bedeutet: das *Ins-Klare-treten* (Offenbarwerden) dessen, was die Natur in Wahrheit ist<sup>14</sup>.

Diese »Verklärung« der Natur *durch* das »eigentliche Vernunftsystem« ist nun in doppelter Hinsicht ein »Akt der Freiheit«. Einerseits dem Inhalt nach: Die Natur verklärt, d. h. sie offenbart *sich* als wesensgleich mit Empfindung, Intelligenz und – der *Einheit* beider – dem Wollen; – eine Gleichheit, »wovon der Sinn ist: dasselbe (in der

letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur« (7, 342). Der Sinn seines »Identitäts«-Begriffes, sagt Schelling, sei der, »daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey«<sup>15</sup>; es handelt sich also in Schellings Philosophie, und zwar auch in seiner Naturphilosophie, nicht um eine Einebnung von »Geist« und Geschichte auf das Niveau der »Natur«, sondern gerade umgekehrt um eine Erhebung des – scheinbar – Natürlichen zur Gemeinschaft mit dem »Sittlichen«. Schellings Philosophie ist das Gegenteil dessen, was inan gewöhnlich unter »Naturphilosophie« versteht, nicht eine Verabsolutierung der Natur, sondern eine Verabsolutierung und damit Universalisierung der »Moral«. Wenn solche Formeln überhaupt einen Sinn haben, müßte man bei Schelling weniger von einem Pannaturalismus als vielmehr von einem Panmoralismus reden. Die Frage aus dem Systemprogramm von 1796 »Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?« ist das Generalthema von Schellings gesamter Philosophie, das sich nur in der Weise variiert, daß unter dem »moralischen Wesen« später (unausdrücklich seit dem Transzendentsystem, ausdrücklich seit der Freiheitsschrift) primär nicht mehr der Mensch, sondern das den Menschen transzendierende Absolute oder »Gott« verstanden wird. Gerade in der letztgenannten Schrift wird die »Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen« durch die »dynamische Erklärungsart« (7, 396), also die seit 1797 konzipierte Naturphilosophie, als die erste und Grundlage bleibende Antwort auf jene Frage eigens bestätigt.

Ein Akt der Freiheit ist die Verklärung der Natur durch das Vernunftsystem zweitens aber auch in formaler Hinsicht. Nach der »Kritik der reinen Vernunft« läßt sich das Wesen der Dinge nicht aus ihrer Erscheinung ableiten. Diesen Gedanken erkennt Schelling an, wenn er daraus die positive Wendung zieht: Durch die Vernunft, d. h. den Menschen, kann die Natur sich zur Offenbarung ihres Wesens nur erklären, indem der Mensch dieses Wesen kraft seiner Freiheit, d. h. in freiem (selbsttätigem) Entwurf »konstruiert«. Die Wesenserkenntnis, und das heißt: die Wahrheit, ist nur durch einen Akt der Freiheit möglich.

Der Grund dieses inneren Zusammenhangs von Wahrheit und Freiheit ist ausgesprochen in einer Kennzeichnung des »Identitätsgesetzes«, ebenfalls in der Einleitung der Freiheitsschrift. Die Stelle lautet: »Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerlei-

heit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische« (7, 345). Das Einheitliche, das »Princip«, besteht demnach in einer – und zwar schöpferischen – Tätigkeit. Die Art, wie das Prinzip Prinzip aller Dinge ist, muß als »Zeugung« gedacht werden, d. h. als das »Setzen eines Selbständigen\*« (7, 346).

Die Bedeutung dieses Satzes über das Gesetz der Einheit geht aus einem anderen Satz der gleichen Stelle hervor (wo dem traditionellen Sinn gemäß das Prinzip alles Seienden »Gott« genannt wird): »Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbaren in dem, was ihm ähnlich ist, in freies selbsthandelndes Wesen.« »Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn . . .« Diesen Sachverhalt bezieht Schelling sogleich auf »unser« – das menschliche – Denken: ». . . denn was ist das Beschränkende unserer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott« (7, 347). Die Philosophie unterscheidet sich also von den beschränkten Vorstellungsweisen, indem sie ihr Erkenntnisziel nicht in die Ableitung der Objekte aus Ursachen, die außerhalb ihrer (»dahinter« oder »darüber«) liegen, setzt (womit die Objekte von vornherein als unselbständig angenommen würden), sondern das zu Erkennende als in sich selbständig und dadurch gerade im Prinzip (»in Gott«) beruhend ansieht.

Eine solche Erkenntnis der Natur (des Seienden im Ganzen) in ihrer immanenten Göttlichkeit, d. h. in ihrer Autonomie, ist nun aber auch nur durch Freiheit, d. h. durch ein Entstehenlassen alles Objektiven aus dem Prinzip der Freiheit, möglich. Das »eigentliche Vernunftsystem«, in dem sich die Natur zu dem »verklärt«, was sie »an sich« ist, wäre also eine zweite – selbstschöpferische – »Folge« aus »Gott«, mit keinem anderen Sinn als dem, die »Natur« (»die Welt der Dinge« – 7, 351) als Selbstoffenbarung »Gottes« vorzustellen.

in diesem, hier nur andeutungsweise umrissenen, *inneren* Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit möchten wir den Grundzug von Schellings Philosophie sehen (die danach, in allen ihren Epochen, mit gleichem Recht als »Natur-« wie als »Freiheits-Philosophie« betitelt werden könnte). Wenn wir diese Bemerkungen auf den Anfangsteil von Schellings Freiheitsschrift gestützt haben, so deshalb, weil Schelling darin auf einem Höhepunkt seines Denkens ein Fazit aus seiner Jenaer Philosophie zieht. Ausdrücklich heißt es an der Stelle, wo er von der Darlegung der bleibenden Basis seiner Philosophie aus, konkret gesagt: der Konzeption, wonach es »in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen« gibt, zu dem speziellen Thema der Freiheitsschrift übergeht (dem Problem des »Bösen«), über den Inhalt des bis dahin reichenden Einleitungsteiles: »Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden« (7, 350f.). Und damit wiederum ist, worauf schon die Betonung *ueigentliches Vernunftsystem*« (als desjenigen, das auf der Naturphilosophie basiert) weist, der über den *usubjektiven* (sich selbst mißverstehenden) Idealismus Fichtes« (a.a.O.) hinausgehende, also der objektive *Idealismus* gemeint.

Dessen »prinzipieller« Unterschied zum subjektiven Idealismus liegt nach Schelling darin, daß das allgemein »idealistische« Prinzip: das Selbstbewußtsein vom Menschen auf das Ganze des Seienden, und zwar gerade auch auf dasjenige Seiende, dessen sich der Mensch als *nicht* zu ihm selbst gehörig bewußt ist, erweitert wird. Das Eigentümliche Schellings liegt also nicht, wie die von einem »naturphilosophischen« »Identitäts«-Begriff ausgehenden oder die auf einen »freiheitsphilosophischen« »Erfahrungs«-Begriff abzielenden Schelling-Deutungen meinen, in einem *neuen* Prinzip, sondern vielmehr in einer *Neubestimmung* des traditionellen, von Fichte und im Grunde schon von Kant und Descartes geprägten Prinzips.

Dieses »dialektische« Verhältnis Schellings zur Tradition ist an der eben erwähnten Stelle der Freiheitsschrift in einem Satz ausgesprochen, dessen Schluß die (schon früher, S. 34, erwähnte) Formel bildet, in der der Unterschied zu Fichte seinen knappsten und gültigsten Ausdruck findet. »In dem zum System gebildeten Idealismus«, sagt Schelling hier, reiche es keineswegs hin, – wie Fichte – »zu behaupten, daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen,

... 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 (7, 351). Die Neubestimmung des Prinzips besteht in einer Verwandlung des Wesens des Selbstbewußtseins dergestalt, daß »ich«, der Mensch, die Struktur meines *Selbst* (die Autonomie, die Freiheit) dem Ganzen der Objektivität unterlege.

Dieses Unterlegen nun meines (qua Selbstbewußtsein erfahrenen) Wesens zum Wesensgrund alles Seienden, das Ein-sehen von »Thätigkeit, Leben und Freiheit« in »alles Wirkliches, ist nach Schelling ein Akt der »Einbildungskraft«. Darnach ist einerseits der subjektiv-produktive Charakter des philosophischen Erkennens genannt, zugleich aber auch, da es sich um ein Einbilden der Entstehungs-Thätigkeit (»Ichheit«) in das *Bestehende* handelt, der dabei erhalten bleibende objektiv-reflektive Charakter, kraft dessen die Freiheit des »Konstruierens« die Notwendigkeit (Wahrheit) des Rekonstruierens besitzt. (Eine Duplizität von Entwurf und »Erfahrung«, deren geläufigster Ausdruck der Begriff des »Experimentes« ist. Vgl. die iii Anmerkung 4 genannten Vorträge von W. Szilasi, besonders in dem Vortrag »Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens.: Dalp-Taschenbuch S. 129–131, Freiburger Dies-Univ. S. 66–68.)

Das Verständnis dieses Grundzuges von Schellings Philosophie hängt ab von der Einsicht, daß das Verhältnis von »Produktion« und »Reflexion« wesentlich progressiv ist. In der Einleitung zum Transzendentalsystem sagt Schelling: Durch die »beständige Duplizität des Produzierens und Anschauens soll objektiv werden, *was* sonst durch nichts *reflektiert wird*« (3, 350).

Der Nachdruck ist hier auf die Worte »beständig« und »werden« zu legen. Jene Duplizität (d. h. die Wechselwirkung) zwischen »innerer Thätigkeit« und Reflexion dieser Tätigkeit (vgl. den vorhergehenden Absatz der Einleitung, a.a.O.) ist eine *beständige*, indem sie ständig fort-schreitet und damit das absolut Subjektive objektiv werden läßt. Wir müssen noch deutlicher und schärfer sagen: Die Objektivität des absolut Subjektiven besteht überhaupt in nichts anderem als einem – unaufhebbaren – Werden.

Werden aber kann nur so reflektiert, d. h. gedacht werden, daß das

jeweils Objektive als nur vorübergehend, d. h. nur relativ seiend vorgestellt wird; so daß *darin* als das eigentlich Seiende (das Bleibende) das schlechterdings Nichtobjektive »repräsentiert« wird.

»Es kann«, lautet der nächste Satz nach dem letzten Zitat, »hier nicht, wohl aber in der Folge bewiesen werden, daß dieses Reflektirtwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich ist.«

Mit diesem »Reflektirtwerden des absolut nicht-Objektiven«, das Schelling einen {ästhetischen Akt der Einbildungskraft« nennt, ist der Vorgang gemeint, durch den die Objektivität der Natur wie der Gesellschaft in den Zustand des Werdens gesetzt, d. h. als zielgerichtetes Geschehen angeschaut wird. In diesem Vorgang reproduziert der Mensch, als das vernunftbegabte Lebewesen – indem er sich ins Innere der Natur versetzt – die »Folge der Dinge aus Gott«, deren eigentümlichen, als Fortpflanzung der (göttlichen) Freiheit erläuterten Charakter Schelling in der Freiheitsschrift als »die göttliche Imagination« bezeichnet (7, 347).

Wenn nun auch der Begriff des »Ästhetischen« in der Freiheitsschrift nicht eigens thematisiert wird, so läßt sich doch gerade von da aus ein Einblick in den sachlichen Sinn der Behauptung, daß der durchgängige Grundakt der Philosophie ein »ästhetischer Akt« sei, gewinnen.

Wir sahen: das Sichversetzen ins »Innere« der Dinge, die Erkenntnis der Subjektivität des Objektiven, ist ein Wahrnehmen des »in« die Dinge eingebildeten (»imaginierten«) »göttlichen« Prinzips. Und diese Wahrnehmung kann nur bestehen in einem Nachvollzug jener einbildenden Tätigkeit. Das besagt nun aber: jenes Versetzen ins »Innere« ist ein (Zurück-)Verwandeln des Äußeren in den hervorbringenden Zustand, also in den Zustand, wo das (jeweilige) Ding noch nicht geworden ist, sondern erst werden soll, in den Entstehungszustand.

Und wodurch ist dieser charakterisiert? Dadurch, daß, wie es in der Freiheitsschrift von »Gott« (als dem ursprünglich Wesenden) heißt: »ein reflexives Bild alles dessen [entsteht], was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt« (7, 396f.). (Wir gehen hier nicht darauf ein, wie nun wieder dieses Bild entstanden ist – nämlich im »Streit« des »Grund-Willens« und des »Willens zur Offenbarung«, sondern achten nur auf das *darin* genannte Ver-

hältnis zwischen Schaffen und Erkennen, zwischen Produktion und Reflexion überhaupt.)

Der Entstehungszustand ist charakterisiert durch ein »reflexives Bild«, in welchem das Sich-Verwirklichendesich als solches erkennt; das besagt: durch eine Reflexion, kraft welcher das Ganze der Produktion, d. h. das Nacheinander, die Sukzession der verwirklichenden Tätigkeit – idealiter – gegenwärtig ist. Diese Gegenwart einer Folge unterscheidet sich nun von der gewöhnlichen (theoretischen) Erkenntnis dadurch, daß das Erkennen hier in nichts anderem »besteht« als dem Zug zur Verwirklichung, d. h. in einem Streben. Die »Reflexion« ist hier zugleich »Empfindung«. Das (hier gemeinte) »Bild« ist nur in der Weise eines Anreizes, nicht bloßes Bild zu bleiben. (Schellings von Plato übernommener und im Horizont der neuzeitlichen Subjektivität abgewandelter Begriff des »Ideals«.) Die Erkenntnis hat hier also wesentlich und ursprünglich »praktischen« (»moralischen«) Charakter. Gleichwohl aber behält dieser (praktische) Zug zur *Verwirklichung*, dieses Streben im Anblick des Zu-Erstrebenden. auch theoretischen Charakter; eben weil das Streben sich wesentlich und ursprünglich auf Anblick, auf »Gesicht«, d. h. auf Vorstellung bezieht; und zwar in doppelter Weise: es ist ein »Bild« (ein Anblick), woran sich das Streben entzündet, und es ist die »Wirklichkeit« des (als Möglichkeit) im Bild Erblickten (d. h. Unabhängigkeit vom Sehenden, Selbstständigkeit des In-sich-Stehens – und damit eigentliche Objektivität), *woraufhin* das Streben gerichtet ist.

Die *Einheit* dieses – in der Beschreibung – Zwiefachen von »Praxis« und »Theorie«, von Streben und Vorstellung, ist *darin* ausgesprochen, daß Schelling dieses Erkennen als ein »Zuvor«-Erkennen bezeichnet.

Der Sachverhalt, wodurch hier Wahrheit und Freiheit zusammenfallen, ist der, daß jenes »Bild« der Möglichkeit als des *Zu-verwirklichenden* (des »Zukünftigen«) das *eigene* Wesen dessen betrifft, dem es ersdieint. Der »Reiz« zur (verwirklichenden) Tätigkeit, der von dem »Bild« ausgeht (in dem das Bild ersdieint), berührt den Sehenden derart, daß er sich in diesem Anblick zur *Selbstverwirklichung* »getrieben« fühlt. Er handelt also hier, *indem* er auf einen Anblick reagiert, aus sich selbst heraus und um seiner selbst willen. Ausdruck (und Beweis) dafür ist die Art jener (praktischen) Reaktion, in der die (theoretische) Erkenntnis des »Bildes« besteht: sie hat den Charakter des

Mögens (ein Begriff, der in Schellings Spätphilosophie eine wesentliche Rolle spielt; vgl. den Erlanger Vortrag von 1821 »Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft«, bes. 9, 16–19).

Schellings – im Anschluß an die hier betrachtete Stelle der Freiheitsschrift dargelegter – Begriff für die innere Einheit von Freiheit und Wahrheit ist der einer »sittlichen Notwendigkeit«: Die als »Erkenntnis« des Bildes der Möglichkeit entspringende »Handlung der Offenbarung« (der Verwirklichung) »ist nur sittlich – oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig« (7,397).

Auf den Sinn nun und damit das Recht, daß Schelling diesen Sachverhalt *im* Ganzen dort, wo er eigens thematisiert wird (aus der Frage, wie das Prinzip der Gewißheit, das Selbstbewußtsein, Prinzip des Seienden im Ganzen sein kann), »ästhetisch« nennt, läßt sich aus dem Gesagten, und zwar gerade von jener Einleitung der Freiheitsschrift hier, vorweisen.

1. Die Tätigkeit, in der nach Schelling die Freiheit bestellt, die sowohl »idealisierende« wie »realisierende« Produktivität, d. h. die wesentlich auf »Theorie« (Offenbarkeit) bezogene »Praxis«, ließe sich kennzeichnen als ein gesetzmäßiges Erfinden. Und das ist der ästhetisch-metaphysische Begriff des Dichtens.

2. Die Erkenntnisweise, in der nach Schelling die Wahrheit bestellt, die »Reflexion«, die im Hinblick des »Objekts« dieses auf sein eigenes – »subjektives« – Werden hin transzendiert, indem sie selber produktiv ist, läßt sich als ein Durchsichtigmachen oder Einsehen des »Sinnlichen« (»Äußeren«) in bezug auf das »Geistige« (»Innere«) kennzeichnen. Dabei liegt das entscheidende Merkmal in der Verwandlung oder Erhebung von dem Gegensatz Innen (Selbstbewußtsein) und Außen (Objekt) (der für das bloß theoretische Erkennen Bedingung ist) zu einer Verwandtschaft zwischen Erkennendem und Erkanntem. Das in einem »Gefühl« der Sympathie sich bekundende Verhältnis der Verwandtschaft ist nun aber so wenig eine Beseitigung oder Verdunkelung des Verstandes (der Reflexion), daß es vielmehr gerade durch die Tätigkeit des Verstandes, in der Reflexion, gewonnen wird (darüber näher im zweiten Band). Diese Übereinstimmung zwischen Subjekt und Objekt auf Grund eines produktiven Beanspruchtwerdens durch das Gegenüber (eines Anreizes durch das Erscheinende), diese wesentlich auf Praxis (»Güte und Liebes) bezogene

Theorie ist – seit Plato – der philosophische Grundbegriff der Schönheit.

Die beiden Grundbegriffe der »Ästhetik«, der des künstlerischen »Schaffens« als eines objektiven (»genialen«) »Erfindens« (Dichten) wie der der »ästhetischen« Wahrnehmung als einer sympathetischen »Rührung« oder »Reizung« durch die Dinge (Schönheit), werden also aus demselben Grund, der die in der Konsequenz der neuzeitlichen Subjektivität liegende Erweiterung des »subjektiven Idealismus« zum »objektiven Idealismus« ausmacht, in ihrer inneren Zusammengehörigkeit für Schelling relevant.

Wenn somit dieser zweite Teil, der das in dem (hier vordeutend umrissenen) Zusammenhang zwischen Freiheit und Wahrheit beruhende Prinzip von Schellings Philosophie erläutern soll, die Überschrift trägt »Der ästhetische Grundzug von Schellings Philosophie«, so geschieht dies aus demselben Gedanken heraus, mit dem Schelling in der Einleitung des Transzendental-systems behauptet: »Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische . . .« (welcher Gedanke wiederum den Grund für den folgenden enthält: ». . . und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie«). Eine Behauptung, die, wie Schelling hier sagt, »erst in der Folge«, und wie sich dann zeigt, ausdrücklich erst am Schluß, »bewiesen werden kann« (3,351). Die Rechtmäßigkeit und die Bedeutung dieser Behauptung Schellings soll in diesem Teil in der Weise geklärt werden, daß an der Sache seiner (Transzendental-)Philosophie erläutert wird, inwiefern sie aus jenem Sinn entwickelt worden ist und darum durch ihn »aufgefaßt werden muß«.

Die Überschrift dieses Teils soll zugleich aber auch vorwegnehmen, daß der »Weg«, zu dem und in dem sich die Transzendentalphilosophie Schellings entfaltet, an jedem seiner Punkte schon (wenn auch unansdrücklich) auf die Kunst verweist, so daß der Grund dieses Weges (der »Beweggrund« oder Grundzug) sich am Ende nur als das herausstellt, was er von Anfang an schon war.

Dem entspricht methodisch in den folgenden Erläuterungen die ständige Rückbeziehung jedes in der Problemfaltung neu gewonnenen Punktes auf die Ausgangsproblematik. Wenn also, worauf

der erste Teil vorbereiten sollte, die Kunst dergestalt das *Ende* des Transzendentsystems bildet, daß sich darin der ganze Bau des Systems in jedem seiner Glieder *vollendet*, so soll dies nun expliziert werden, indem das *am Ende* als »Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie« durch die Kunst »zum Bewußtseyn« hervorzurufende »Princip« (3, 624f.) als das ständig »treibende« Prinzip (das thematische Prinzip als »Princip des Fortschreitens«) erläutert wird.

Zum Leitfaden wählen wir Schellings eigenes Resümee seines Transzendentsystems in seinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie aus der Spätzeit. Es handelt sich dabei (vgl. W. Schulz in der Ausgabe des Transzendentsystems der Philosophischen Bibliothek, XXV–XXIX) hauptsächlich um die dem Transzendentsystem im besonderen und die der Jenaer Philosophie im allgemeinen gewidmeten Partien aus den 1822 in Erlangen und 1827 in München gehaltenen Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« und, in Ergänzung dazu, um einen entsprechenden Passus aus der philosophiegeschichtlichen Einleitung zur »Philosophie der Mythologie« (10, 90–98, 108, 115–117, 147–151; II, 369f.).

Wir wählen diesen Weg aus zwei Gründen. Einmal weil der Rückblick Schellings aus der Reflexion auf das Ganze seiner Philosophie und aus der Frage nach deren Stellung im Ganzen der Geschichte der Philosophie bereits eine erste (und zugleich die maßgebliche) *Auslegung* des Transzendentsystems darstellt, die in diesem Fall um so wichtiger sein muß, als Schelling sich bei der Abfassung des Transzendentsystems – in der Annahme einer bloßen Fichte-Nachfolgeschicht – noch nicht über den damit schon vollzogenen geschichtlichen Schritt im klaren war. Und zum anderen, weil der geringe Umfang dieser Selbstinterpretationen eine Wort-für-Wort-Erläuterung erlaubt, die am ehesten die Gewähr gibt, unter den verschiedenen Gesichtspunkten der Auffassung des Transzendentsystems, in Rangordnung und Auswahl der darin enthaltenen Vielzahl von Einzelthemen auf dein Grund von Schellings eigener Intention zu bleiben.

## Erstes Kapitel

### Die Natur als *Vergangenheit* des *Ich*

#### 1. Das *Ich* als »absolute Substanz«

In den Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« behandelt Schelling das »System des transscendentalen Idealismus« in einem Kapitel gemeinsam mit Kant und Fichte. Dabei spricht er aber nicht etwa von einem geradlinigen Fortschritt, so daß jede dieser drei Positionen eine jeweils höhere Stufe bezeichnete. Er deutet sein Verhältnis zu Fichte und Kant vielmehr in einem dialektischen Sinne, nämlich so, daß er von Fichte zwar das allgemeine Ziel seiner Philosophie übernommen habe, den Weg der »Ausführung« und damit seine Abweichung von Fichte aber gerade dem verdanke, wodurch nach seiner Meinung Fichte hinter Kant zurückgeblieben sei.

Die Aufgabe, die Fichte zu lösen unternommen hat, ist nach Schelling durch das unvermittelte Nebeneinander von »theoretischer« und »praktischer« Philosophie bei Kant gestellt gewesen; das besagt, durch das Nebeneinander zweier sich widersprechenden Seinskonzeptionen: eines – vom Ich unabhängigen – übersinnlichen Grundes der Objektivität, dem »Ding an sich« (in der »Kritik der reinen Vernunft«) einerseits, der das praktische Verhalten, das Handeln, auszeichnenden Selbstbestimmung (in der »Kritik der praktischen Vernunft«) andererseits, also der *Natur* und der *Freiheit*. Dieses Nebeneinander zu überwinden, habe Fichte die Richtung gewiesen, indem er das Prinzip der einen Kritik zum Prinzip beider gemacht habe. Welches von beiden dafür geeignet war, habe Fichte aus Kant selbst entnehmen können: »Schon für Kant war die transscendentale Einheit der Apperception, welche nichts anderes als die transscendentale *Ichheit* selbst war, das einzige letzte Princip oder Erzeugende derjenigen Erkenntniß, die er allein noch als reelle zugab, der Erfahrungserkenntniß.« Diese transscendentale *Ichheit* setzte Fichte »geradezu als einziges Princip an die

Spitze der Philosophie, und wurde so der Schöpfer des transscendentalen Idealismus« (10, 91f. Anmerkung). Damit ist offensichtlich gemeint, daß Fichte sich durch Kants Erklärung der *theoretischen Vernunft* berechtigt sah, das Prinzip der *praktischen Vernunft* (der »Ichheit«) als universales Prinzip anzusetzen, nämlich die dem objektiven Vorstellen *zugrunde* liegende (transzendente) »Tathandlung« des »Ich denken der, das Handeln ausmachenden, strebenden Selbstbestimmung gleichzusetzen. (Eiine Gleichsetzung freilich, die für *Fichte* in Wahrheit eine Subsumtion war: indem er das mit dein Gefühl der »Endlichkeit« verbundene objektive Vorstellen selbst, als Bedingung des freien Strebens nach Selbst-Vorstellung und damit der Unendlichkeit des »Ich« begriff, also die Theorie der Praxis unterordnete.)

»Nach Fichte also war alles nur durch das Ich und für das Ich. Fichte hatte damit die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt« (10, 92).

Dieser Versuch einer Synthese der *beiden* »Welten« Kants, der Natur und der Freiheit, sei nun aber für Fichte nur auf Kosten der einen, nämlich der Natur, möglich geworden. Schelling fährt an der zitierten Stelle fort: »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 voii allem Äußern zu geben. Aber näher betrachtet hat er etwas *Thrasonisches* oder Großsprecherisches, *solang* nicht gezeigt ist, *wie*, auf welche *Weise* *dieß* alles, was wir als existirend anerkennen müssen, *durch* das Ich und *für* das Ich ist. Die *Meinung* dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, das das Ich die Dinge außer sich *frei* und *mit Wollen* setzte; denn nur zu vieles ist, daß das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhienge. Der *unbedingteste* Idealist kann nicht verineiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken. . .« (a.a.O.).

Wir unterbrechen hier das Zitat, um zunächst aus einem vorhergehenden Satz dieser Vorlesungen das Merkmal dieser – für Schellings

Philosophie in ihrem Unterschied zu Fichte – ausschlaggebenden »Abhängigkeit« des ausdrücklichen, seiner selbst *bewußten* Subjekts noch zu verdeutlichen. »Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu seyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so mußte er nur um so mehr sich verbunden erkennen, *ausführlich* zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt mit allen ihren sowohl *nothwendigen* als *zufälligen* Bestimmungen gesetzt sey . . . Es ist, 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 Natiir ist ihm in diesem Begriff so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, *nicht* für *iiothig* hielt. Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre« (10, 90f.).

Die Unvermeidlichkeit, »das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken«, hängt demnach mit der *Differenziertheit* der Natur zusammen. Was will Schelling damit sagen? Inwiefern war »in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes Wissenschaftslehre«? Die Antwort ergibt sich, wenn man die Idee des »Ding an sich« mit den Antinomien der Vernunft, den »*Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*« und der »*Kritik der teleologischen Urteilkraft*« zusammenhält: Die »*Welt*«, die »*Objektivität*« als *Ganzes*, ist nicht etwas Bestehendes, sondern in ständiger Veränderung begriffen; und zwar dergestalt, daß sie als ein »*System dem Erzeugungsprinzip nach*« (vgl. S. 48), d. h. als ein *sich selbst* verursachender, und das bedeutet sich selbst vorstellender, *Prozeß* gedacht werden muß. Das aber besagt: das Prinzip der Objektivität liegt gerade nicht in der menschlichen Selbstbestimmung; ich (der erkennend-handelnde Mensch) kann die Natur (ihrem Grunde nach) gerade nicht bestimmen. Ich muß sie vielmehr als etwas – im Hinblick auf es selbst (sein Dasein) – in sich selbst *Notwendiges* und damit – im Hinblick auf mich (meinem freien Wollen gegenüber) – *Zufälliges*, also unabhängig von mir existirend *anerkennen*. Modern

gesprochen: die Natur (Kants) erfährt der Mensch als *nicht verfügbar*.

Das »Mehr an Objektivität« bei Kant im Unterschied zu Fichte beruht also darin, daß die Objektivität (die Welt-Totalität der »Kritik der reinen Vernunft«, die in einem Kräfte-Dualismus bestehende Materie der »Metaphysischen Anfangsgründe«, die sich selbst hervorbringende organische Natur der »Kritik der Urteilskraft«) mehr als bloße Objektivität, d. h. nicht nur Objektivität ist. In dem, seinem eigentlichen Sinne nach, »negativen« Ausdruck »Ding an sich« (ein – wie Schelling betont – »Ding«, das gerade kein »Ding«, d. h. Objekt, ist) ebenso wie in der ebenfalls negativen Formel »zweckmäßigohne zweckmäßig erklärbar zu sein« verbirgt sich die positive Aufforderung: das für das erkennende (und handelnde) menschliche Subjekt Objektive als in sich (»an sich«) selbsttätig anzusehen. Damit ist bereits auf den Sachverhalt gewiesen, der es Schelling erlaubt, aus demselben Umstand, der (nach seiner Meinung) Fichtes Idealismus in Frage stellt, ein neues Fundament des Idealismus zu legen.

Soll dem Umstand der Nichtverfügbarkeit gegenüber der Idealismus, d. h. die durch Kant selbst schon gewiesene »Richtung auf das Subjektive\* (10, 89) gewahrt bleiben, so muß nach Schelling die Hauptaufgabe gerade darin bestehen, die Vorstellung einer unabhängigen Außenwelt als solche mit dem idealistischen Prinzip als vereinbar zu erklären; – in Schellings Worten: »Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, mußte ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit . . . mit den Fichteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe« (10, 93).

Mit dem Terminus »Ich« ist die Seinsweise, die »Tätigkeit« des sich-auf-sich-selbst-Beziehens, die Selbstheit, gemeint. »Substanz« bezeichnet das in Wahrheit oder im Grunde Seiende, das zu-Grunde-Liegende, also (im buchstäblichen Sinn des Wortes) das »subiectum«. Soll nun das »Ich« »absolute Substanz« sein, so ist damit gesagt: das »Subjekt« im Sinne von Selbstheit (»Ichheit«) soll subiectum im Sinne von (absoluten-~)Grund sein. Diesen doppelten (einerseits auf die Seinsart, andererseits auf den Seinsrang bezogenen) Sinn von »Subjektivität«

umfaßt der Gedanke der »Selbstbestimmung« (Sich-selbst-Begründung).

Der Anspruch, »absolute Substanz« zu sein, kann nun nach Schelling dem Selbstbestimmen nur dann zugebilligt werden, wenn das, mit dem Freiheits-Bewußtsein, der »moralischen« (handelnden) Selbstbestimmung verbundene Bewußtsein einer dieser Freiheit entgegengesetzten, vom »Ich« unabhängigen »Außenwelt« ebenfalls als im Ich gründend erwiesen werden könnte; und das eben heißt: wenn auch die »objektive Welt« idealistisch erklärt, – anders gesagt: wenn der Idealismus objektiv werden könnte. Der »objektive Idealismus« ist also seiner wesentlichen Intention nach absoluter *Subjektivismus*. – Daß damit durchaus nicht und gerade nicht eine Verflüchtigung der Realität zu einer »bloßen Vorstellung« – nämlich des menschlichen Bewußtseins – gemeint ist, läßt sich dem hier behandelten Rückblick Schellings auf die Ausbildung seiner Transzendentalphilosophie besonders klar entnehmen. Ausdrücklich sagt Schelling im Verlauf dieses Rückblicks: »Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen . . . Es war ein Versuch, den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß dies nur durch das Ich und für das Ich ist, die objektive Welt begrifflich sey« (10, 95).

d

Wir haben bei den bisher zitierten Stellen die positive Kennzeichnung jenes »Weges« noch ausgelassen, um zunächst den Ansatzpunkt herauszuheben. Dieser besteht in dem Merkmal, das nach Schelling den Charakter der »objektiven Welt« ausmacht: der »unleugbaren und unabweislichen Nothwendigkeit«. Damit, in dieser Bestimmung der Schwierigkeit, ist nun schon die Möglichkeit zu ihrer Lösung gegeben, und zwar darum, weil diese Bestimmung der »Realität« selber schon idealistisch ist. Die »Notwendigkeit« ist die Negation der Freiheit, der »objektive« Ausdruck für das, was »subjektiv« die ~Abhängigkeit ausmacht. »Wirklichkeit«, wenn ich von allen Meinungen darüber absehe, ist das, was *nicht* selbst gemacht habe und machen kann. Der Maßstab für das, was wirklich ist oder nicht, bin *nicht*, d. h. das

Selbstbewußtsein. Der Charakter der »wirklichen« oder »objektiven« Welt beruht demnach darin, daß ich sie als *außerhalb* des Bewußtseins »existierend anerkennen muß. Sie ist, in diesem (»phänomenologischen«) Sinn ganz buchstäblich das »Bewußt-lose« oder »Unbewußte«. In diesem Ausdruck, bei dem in der Privation der herrschende Maßstab anklingt, ist am genauesten der idealistische und d. h. subjektivistische Horizont von Schellings »Natur«-Begriff enthalten; zugleich aber auch der des mach-idealistischen »Realitäts«-Begriff (der sich nur darum für anti-idealistisch hält, weil er sich über seine Herkunft nicht im klaren ist).

Nun gilt ja aber auch umgekehrt (die Einsicht, die Schelling von Fichte übernimmt), daß Selbst-Bewußtsein, d. h. das Bewußtsein »meiner« als eines selbst Ursache sein könnenden Wesens, also Freiheits-Bewußtsein, überhaupt nur in bezug auf eine ihm entgegengesetzte »Welt« - nämlich im Handeln - stattfindet; daß »sowie ich für mich selbst da, ich mir bewußt bin, . . . mit dem ausgesprochenen Ich bin, ich auch die Welt als bereits - da - seyend finde, also daß auf keinen Fall [d. h. nicht nur nach der empirischen Auskunft des Gefühls der Abhängigkeit, sondern auf Grund des Wesens des Bewußtseins] das schon bewußte Ich die Welt produciren kann« (10, 93). Damit ist der, durch die Reduktion auf den bewußtseinsmäßigen (am Bewußtsein gemessenen) Charakter der »Außenwelt« möglich gewordene, Schritt zu deren idealistischer »Erklärung« bereits gewiesen. Jene nicht *im* Bewußtsein gründende, also Bewußtseins-transzendente Konstitution der Objektivität, die sich in der Differenziertheit, in der Dynamik und in der Organisiertheit der »Natur« als unleugbar und unabweislich zu erkennen gibt, ließe sich dann mit dem Prinzip des Idealismus, dem »Ich«, vereinbaren, wenn die vom Bewußtsein als »schon-da-seyend« erfahrene Welt als dennoch - nur eben nicht bewußt - »produzierte« gedacht werden könnte. Denn »nicht bewußt produziert« könnte dann positiv bedeuten: aus sich selbst, selbständig, hervorgebracht und insofern sich selbst bestimmend, also in einer »Ich«-haften Form existierend. Gerade das wäre aber auch der positive Ausdruck des von Kant nur negativ mit dem Ausdruck »Ding an sich« bezeichneten Sachverhalts eines nicht in mir befindlichen, und das kann eben auch heißen: eines »in« dem Ding selbst verborgenen Grundes seines »Daseins« (d. h. seiner Vorstellbarkeit).

## 2. Notwendigkeit einer Erweiterung des Begriffs des Ich

Die Voraussetzung dieses Schrittes zum »objektiven Idealismus« - zugleich die wesentliche Korrektur an Fichte - hat Schelling in jenem Satz schon vorweggenommen, wenn er einschränkend von dem »schon bewußten Ich« spricht; denn damit ist bereits gesagt, daß er das »Ich« nicht mit dem Selbstbewußtsein gleichsetzt. Die Voraussetzung des »objektiven Idealismus« ist eine Erweiterung des Begriffs des »Ich« oder der »Ichheit«. Das *ausdrückliche* (sich als solches »aussprechende«) »Ich« des Selbstbewußtseins ist danach nur ein Modus einer umfassenderen, und zwar ursprünglicheren Form von »Ichheit«, von Subjektivität, welche erlaubt, die »prinzipielle« Struktur des »Ich«, das Sich-selbst-Bestimmen, das Von-sich-selbst-Ursache-Sein, auch »jenseits« des Bewußtseins anzunehmen.

Schelling fährt, nachdem er den Charakter der »unleugbaren und unabweislichen Nothwendigkeit«, der die »Außenwelts«-Vorstellung kennzeichnet, durch die negative Feststellung anerkannt hat, daß auf keinen Fall das schon bewußte Ich die Welt produciren kann, mit der positiven Wendung fort: »Nichts verhinderte aber, mit diesem jetzt in mir sich-bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewußt war, - eine Region jenseits des jetzt vorhandenen Bewußtseins anzunehmen und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtseyn kommt« (10, 93).

Der Schritt zu dieser, die Wirklichkeits- oder »Außenwelts« - Erfahrung nicht bestreitenden, sondern ausdrücklich bekräftigenden »idealistischen« Erklärung wird Schelling also möglich durch eine erweiterte Fassung des idealistischen Prinzips (des »Ich«), nämlich als Selbstbestimmung überhaupt; so daß der reale Gegensatz von Selbstbewußtsein (Freiheit) und »Außenwelt« (Notwendigkeit) idealistisch zurückgeführt (»erklärt«) werden kann auf die Differenz zwischen einem bewußten und einem »noch nicht bewußten« Zustand des »Ich«.

Ausschlaggebend für das Recht zu dieser Erweiterung ist nun offenbar die Frage, wieso ich etwas, das sich nicht weiß, noch »Ich« nennen kann. Wir haben bisher gesehen: formal betrachtet leitet sich dieses Recht aus demselben Sachverhalt her, der die »Außenwelt« zu einer solchen macht, nämlich sie dem Verfügungsbereich des (bewußten)

Ich entzieht: dein In-sich-selbst-gegründet-Sein der Natur. Denn dieses ließ sich eben durch die Annahme einer (»unbewußten«) Selbstbestimmung und damit einer dem (bewußten) Ich *analogen* Struktur erklären. Mit einer *bloßen* Analogie wäre nun aber freilich noch keine »substanzielle« Einheit, keine eigentliche »Identität« gefunden. Es geht also nun um die Frage, wie das Selbstsein des bewußten Ich (das erkennend-handelnde Selbstbewußtsein) als dasselbe »Ich« erwiesen werden könnte, das auch der Natur (in der Form der Selbstbestimmung) zugrunde liegt.

Die Antwort ist auch hier schon durch die Art, wie die unabhängig vom Bewußtsein befindliche, die un-bewußte Welt bestimmt ist, vorweggenommen, wenn sie nämlich als Resultat einer »Thätigkeit« bezeichnet wird, in der das Ich »seiner noch nicht bewußt« war. Der Gegensatz im *Nebeneinander* von Freiheit und Natur wäre demnach mit der Konzeption einer »absoluten Substanz« vereinbar, wenn dieses *Nebeneinander* auf ein *Nacheinander* zurückgeführt werden könnte.

Jenes *unbestreitbare* Gefühl der Abhängigkeit, das mich zur *Annahme* einer (von mir) unabhängigen Außenwelt verleitet, ließe sich also ebenso gut erklären aus der Annahme einer dem Zustand des Bewußtseins vorausgegangenen und daruinnicht bewußten Thätigkeit »meines« Ich selbst.

Und das Recht, auch diese, dem Bewußtsein, dem freien Willen entzogene un-bewußte Thätigkeit »mir«, dem »Ich«, zuzuschreiben, läge dann darin, daß jene mit dein Aufbruch des Bewußtseins zu *Ende* gegangene »Thätigkeit« keine andere als eben die mit der »objektiven« Welt zugleich auch mein Bewußtsein (oder mich *als* bewußtes Ich) erzeugende gewesen ist. In Schellings Worten: »Diese Thätigkeit konnte nun keine andere seyn als eben die Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens, des sich Bewußtwerdens selbst, wo es denn natürlich ist und nicht anders seyn kann, als daß diese Thätigkeit mit dein erlangten Bewußtseyn aufhört und bloß ihr Resultat stehen bleibt. Dieses bloße Resultat, in welchem sie dem Bewußtseyn stehen bleibt, ist dann eben die Außenwelt, der sich eben darum das Ich nicht als einer von ihm selbst producirt, sondern nur als einer zugleich mit ihm da seyenden bewußt seyn kann« (10, 93).

Der Charakter der Notwendigkeit, der als *Gegenwart* (d. h. einer außer nur bestehenden, unabhängig von mir verursachten Welt) ausgelegt wird, wäre demnach in *Wahrheit* nur das Merkmal einer »mir« selbst zugehörigen (in derselben Thätigkeit, die auch mein Bewußtsein erzeugt hat, beruhenden) aber, weil Bedingung allen Bewußtseins, nicht mehr *als* solche bewußt werdenden und insofern transscendentalen *Vergangenheit*. »Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dein *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte dieses Ichs führtet (10, 93 f.).

Wir erinnern jetzt wieder an die Stelle, mit der wir in diesem Rückblick Schellings auf sein Verhältnis zu Kant und Fichte einsetzen. Der Satz, in dem wir das Zitat abbrechen (vgl. S. 134): »Der unbedingtste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken . . .«, geht weiter: »– wenn auch nicht von einem Ding an sich, wie es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, aber doch wenigstens abhängig von einer *innern* Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem *Willen* sondern in der *Natur* des Ich gegründetes Produciren seyn« (10, 92 f.). – Die unabweisliche und unvermeidliche Abhängigkeit des »Ich« in seinen Vorstellungen von der Außenwelt läßt sich dann mit der »idealistischen« Forderung der Autonomie vereinbaren, wenn man diese Abhängigkeit nicht auf eine Ursache außerhalb des *Ich* zurückführt, sondern, sich an das phänomenal Gegebene haltend, lediglich auf eine Ursache außerhalb des *Ich-Bewußtseins*. Dann ließen sich die Vorstellungen von der Außenwelt dem Ich zuschreiben: nämlich als un-bewußt, deutlicher: vor-bewußt produzierte. Das Moment der Abhängigkeit bliebe anerkannt, wäre aber zu erklären nicht aus etwas dem Ich Fremden (einem »Ding an sich«), sondern als Ausdruck einer in ihm (dem Ich) selbst gegründeten, also *inneren* Nothwendigkeit. Die Ab-

hängigkeit wäre somit nicht diejenige des Ich von einem Nicht-Ich, sondern diejenige des bewußten Zustandes des Ich von einem bewußtlosen Zustand desselben Ich.

### 3. Die Natur als »Natur des Ich«

Die um der absoluten, d. h. wahren Autonomie willen geforderte Identität der wissentlichen Selbstbestimmung mit der Vorstellung einer Außenwelt, der Freiheit mit der Natur, setzt also eine Differenz innerhalb des »Ich« voraus. Was das ausdrückliche (sich als solches aussprechende) Ich der »moralischen Selbstbestimmung«, also das Wollen, als Außenwelt, als nicht in seinem Willen gegründet, erkennt, könnte dann in Wahrheit dennoch in ihm gründen: nicht in seinem Willen, aber in seiner »Natur«. Die »Natur« wäre somit die »Natur des Ich«.

In dieser auf den ersten Blick unerlaubt klingenden Zusammenstellung zweier unvergleichbar scheinenden Bedeutungen des Wortes »Natur« läßt sich die erläuterte Konzeption Schellings auf eine Formel bringen.

Wenn wir von »der Natur« (schlechthin) sprechen, ist ein bestimmter Bereich gemeint, der, als Gegensatz zu »Freiheit«, »Geschichte«, »Kunst« oder »Geist«, grundsätzlich das Seiende, das der Mensch schon vorfindet, meint; in der neuzeitlichen Denkweise und mit Schellings Worten (aus der Einleitung seines Transzendental-systems) ausgedrückt, ist die »Natur« der »Inbegriff alles bloß Objektiven« (3, 335). Sprechen wir dagegen von der »Natur einer Sache« – der »Natur eines Volkes«, der »Natur eines Metalls«, der »Natur des Alterst« – so haben wir damit einen bestimmten Modus dieser Sache im Auge, das (im Sinne von *natus*) Angeborene oder Angestammte, ihr »Wesen«, ihre (ursprüngliche) »Bestimmung«. Die »Natur einer Sache« ist das, was die Sache »von Grund auf« oder »ihrem Grunde nach« ist.

Die »Natur des Ich« wäre also, als das wesenhaft Subjektive, – ganz gleich wie sie im Besonderen ausgelegt wird – dem bloßen Wortverstande nach gerade das Gegenteil von »der Natur« als des Inbegriffs der Objektivität.

Nun sahen wir, daß Schelling in seiner »Naturphilosophie« die Natur (die »Objektivität«) in ihrer Unabhängigkeit von dem ausdrücklichen Ich, dem menschlichen Wollen, also in ihrer Objektivität, noch bekräftigt, wenn er sie (im Anschluß an Leibniz und Kants »Kritik der Urteilskraft«) als sich-selbst-hervorbringende, d. h. als in sich selbst gründend begreift, die *natura naturata* als *natura naturans*. Die Objektivität des Objektiven, die Unabhängigkeit der Natur vom Menschen gründet also gerade darin, daß sie (qua Selbstbestimmung) *menschenähnlich* ist.

Im Verhältnis dazu ist es das Bestreben der *Transzendentalphilosophie*, das Wesen des Menschen als mit dem Wesen der Natur identisch nachzuweisen. Führt die Naturphilosophie zu der Einsicht, daß die Natur in Wahrheit von einer Struktur ist, die der des Menschen, d. h. der dem Vernunftwesen als Vernunft bekannten, analog ist, so ist das Ziel der Transzendentalphilosophie, aus der Frage nach der *Bedingung* des (menschlichen) Selbstbewußtseins heraus die »Natur« als dessen eigenen *Grund* zu erweisen. Man könnte also sagen, daß die Naturphilosophie die *Ähnlichkeit* zwischen Natur und Mensch, die Transzendentalphilosophiedagegen deren Verwandtschaft aufzuzeigen sucht. Und das geschieht, wie wir sahen, durch das Vorhaben, die »Außenwelts«-Vorstellung als Resultat derselben Tätigkeit zu erklären, die auch und zugleich das bewußte Ich hervorgebracht hat. Der Grundzug nun dieser – ursprünglichen – Tätigkeit, die sich für das *Bewußtsein* in dem negativen Merkmal der Bewußtlosigkeit (der Nicht-Verfügbarkeit durch den freien Willen) ausdrückt, ist die Notwendigkeit, – mit einem anderen, deutlicheren Wort: die *Gesetzmäßigkeit*. Das »blinde Produzieren« ist demnach ein gesetzmäßiges Produzieren. Und das ist das Wesensmerkmal der »produktiven Anschauungs. In der Zusammenfassung am Schluß des Transzendental-systems definiert Schelling das »absolut Objektive« als die »Gesetzmäßigkeit des Anschauens« (3, 633).

Diese Gesetzmäßigkeit deduziert Schelling im »theoretischen Teil« des Transzendental-systems aus dem Begriff des »Ich« qua Selbstbestimmung (d. h. qua Streben zur Vorstellung seiner selbst, vgl. S. 31–36). Die Vorstellung der Natur würde also dergestalt im Wesen, in der »Natur des Ich« gründen, daß sie *dessen* eigene gesetzmäßige Produktivität wäre.

Gesetzmäßigkeit ist nun aber auch jener Charakter der Objektivität, den das bewußte (erkennende) Ich *im* Sinne hat, wem es das schlechthin Nichtverfügbare, die »Notwendigkeit«, als \*Natur« bezeichnet.

Der Gleichheit des Wortes in den Ausdrücken »die Natura und »Natur des Ich« entspricht also, dem ersten Anschein zum Trotz, auch eine Gleichheit in der Sache. Sowohl die »Außenwelt« oder Objektivität als auch das Wesen oder der Grundzug des »Ich« lassen sich kennzeichnen als *gesetzmäßige* Produktivität. Die aus dem letzten Schelling-Zitat entnommene Formel: Die Natur ist die »Natur des Ich«, würde dann bedeuten, daß das Ganze der Objektivität eine gesetzmäßige Produktion ist, in der das Wesen der Subjektivität bestellt.

#### 4. Der Gegensatz zwischen *Gesetzmäßigkeit* und Freiheit

Der Ansatz zur idealistischen Erklärung des »Außenwelts«-Bewußtseins aus einer »inneren Notwendigkeit« des »Ich« ist aber nur der erste Schritt in der Erweiterung des »subjektiven« zum »objektiven Idealismus« und damit zu einer Metaphysik der absoluten Subjektivität (der Konzeption des Ich als absoluter Substanz«). Zugleich mit diesem ersten Schritt wird ein zweiter erforderlich. Denn wenn sich das idealistische Postulat zur Erklärung des von Fichte nur »negierten« (10, 93) Widerspruchs zwischen (innerer) Freiheit und (äußerer) Abhängigkeit bewahrheiten ließe, so brähe damit ein neuer, und zwar dann unaufhebbarer Widerspruch auf. Kommt das Ganze der Objektivität, die »Natur«, mit dem Begriff der Subjektivität, dem »Ich«, in der Seinsverfassung einer gesetzmäßigen Produktivität überein: wie ist dann diese Gesetzmäßigkeit vereinbar mit derjenigen Form der Subjektivität, die sich als Ich »ausspricht«, nämlich mit dem Willen? Inwiefern also, so wäre dann zu fragen, ist das *notwendige* Produzieren in der Tat die »Natur« des *Ich*?

Wenn das »Ich« die »absolute Substanz« sein soll, so ließe sich doch derjenige »Zustand« des Ich, in dem es in Wahrheit Ich, nämlich ein Selbst ist: das *Selbst-Bewußtsein*, nicht lediglich als Akzidenz des

bewußtlosen Zustandes betrachten. Das Selbstbewußtsein wäre vielmehr erst der wahrhaft »substantielle«, seinem Begriff gemäße, Zustand des »Ich«. Nun ist das Selbstbewußtsein aber doch das *im* Wollen (*im* Streben nach selbstgesetzten Zwecken) beruhende Bewußtsein der Freiheit. Wir können also den neuen Widerspruch nach dem zuletzt behandelten Zitat so ausdrücken: Wenn die Vorstellung einer unabhängigen Außenwelt ein »in der Natur des Ich gegründetes Produzieren« ist, wie ist dann noch die »Natur des Ich« mit dem »Willen des Ich«, wie ist die »blinde« Tätigkeit mit der wissenden vereinbar? Allgemeiner gefaßt: wenn zur Annahme der Identität zwischen Natur und Freiheit eine Differenz innerhalb des Ich, nämlich zwischen der bewußten und einer bewußtlosen Ich-Tätigkeit, vorausgesetzt werden muß, woher wollen wir wissen, daß es sich hier wie dort in der Tat um das eine und selbe »Ich« handelt?

#### b

Der Schritt zur Lösung dieses aus Schellings Konzeption des Idealismus entspringenden Widerspruchs ergibt sich aus der näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen »unbewußter« und »bewußter« Tätigkeit: Die bewußtlose Tätigkeit soll die eigene »Vergangenheit« des sich als Ich aussprechenden Subjekts sein. Die aus dem Gegensatz von Selbstbewußtsein und davon unabhängiger Außenwelt resultierende Tätigkeit soll die »Arbeit des Zu-sich-selbst-Kommens«, das »sich Bewußtwerden selbst« sein. Wenn es so steht, dann darf jene, das Ganze der Natur ausmachende gesetzmäßige Produktivität in der Tat als die »Natur des *Ich*« definiert werden, weil eben das Gesetz jener Produktion, der ursprüngliche und durchgängige »Zweck« der unbewußten Tätigkeit, gar nichts anderes war als das Selbst-Bewußtsein. Das heißt: Die »Natur des *Ich*« *bestünde* dann in dem Hervorbringenwollen des Willens.

Das Verhältnis zwischen »natürlichem« (un-bewußtem) und *willentlichem* (bewußtem) Ich wäre demnach dasjenige von Weg und Ziel. Das »sich selbst bewußte« wäre das »zu sich selbst *gekommene* Ich«. »Das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber – also dieses zu-sich-Kommen, das in dem Ich bin sich ausspricht, setzt ein *außer- und von-sich-Gewesenseyn* voraus. Denn nur das kann zu sich kommen, was zuvor außer sich war. Der erste Zustand des Ichs ist also ein

außer-sich-Sem« (10, 94). Im Hinblick darauf, was sich als Natur, als die vom (bewußten) Ich als unabhängig von ihm vorgestellte Außenwelt, hervorbringt, »ist« die Natur »Ich«; im Hinblick darauf, daß sie sich (als Ich) hervorgebracht hat, ist sie (noch) nicht »Ich«. Dieses (für die Reflexion) widersprüchliche Sein der Natur: einerseits Ich, andererseits nicht Ich zu sein, faßt Schelling hier (mit einem offensichtlich von Hegel übernommenen Ausdruck) in die Formel: das Ich im Zustand des *außer-sich-Seyns*.

Wenn nun aber der zweite Zustand, den man im Gegensatz zu dem ersten ein Bei-sich-Sein des Ich nennen könnte: das Ich in der (eigentlichen) Weise des Selbst-Bewußtseins, nur dadurch möglich ist, daß der erste Zustand in seinem wahren Sein vergessen wird: nämlich von dem Selbst-Bewußtsein nicht als (eigene) Vergangenheit gewußt, sondern als Gegenwart einer von ihm unabhängigen Außenwelt vorgestellt wird, dann muß sich die Frage erheben, ob mit jenem zweiten Zustand der »Zweck« des ersten in der Tat erreicht ist. Anders gesagt: Wenn sich im Selbst-Bewußtsein überhaupt das Wesen des Ich vollendet, dieses Bewußtsein (in der bis jetzt deduzierten Weise) aber ein Vergessen, d. h. ein *Nicht-Bewußtsein*, nämlich der eigenen Herkunft, zur Bedingung hat, dann ist mit der bloßen (in der Weise des individuellen Menschen existierenden) *Form* des Selbstbewußtseins noch nicht dessen Sinn erreicht. Unmittelbar deutlich wird dieser Widerspruch, wenn man daran denkt, daß das Selbstbewußtsein im Wollen beruht, weil Selbst-Bewußtsein Freiheits-Bewußtsein ist. Denn dann ist klar, daß ein Wollen, dessen Bedingung der Gegensatz zur »Natur«, also das Gefühl eines Zwanges ist, noch kein wahrer Wille sein kann. Allgemeiner gefaßt: Wenn das Wesen des Ich Selbstbestimmung, Selbstbegründung ist, dann kann eine – wie im Falle des Menschen durch die Natur – *vermittelte* Selbstbegründung, weil von einem Grunde außerhalb ihrer abhängig, noch keine wahre Selbstbegründung sein; denn der Modus der Absolutheit gehört zum Wesen der Autonomie.

Fehlt also dem »Ich« in dem objektiven Zustand der Selbstbestimmung qua Natur (noch) die zu seinem Begriff gehörige Form des

*Bewußtseins* seiner als eines »Ich«, so fehlt ihm in dem diese Form erfüllenden subjektiven Zustand der Selbstbestimmung qua menschliches Handeln und Erkennen die ebenfalls zu seinem Begriff gehörige Totalität der Selbsterkenntnis; in beiden Fällen fehlt: das unbedingte Selbstbewußtsein.

## 5. Die »Aufgabe« der Philosophie als »Urwissenschaft«

An dieser Stelle müssen wir uns nochmals die (im ersten Teil dargestellte) metaphysische Konsequenz vor Augen halten, die sich aus Schellings Erweiterung des Prinzips der Subjektivität für die »Aufgabe« der Philosophie ergibt.

Wenn der für *das Selbstbewußtsein* bestehende Gegensatz zwischen Autonomie und Abhängigkeit, zwischen Freiheit und Natur »idealistisch~erklärt werden soll durch die Annahme einer dem Ich immanenten Differenz zwischen dem bewußten und einem unbewußten Zustand, und das Verhältnis beider als das von »transzendentaler Vergangenheit« und vorgestellter (reflektierter) Gegenwart, so ist dies eben doch eine bloße Annahme, ein bloßes Postulat. Es ist noch keine wirkliche Erklärung. Denn das sich *als* Ich wissende Ich weiß davon nichts. Das – philosophische – Postulat der Identität zwischen Selbstbewußtsein und Natur ändert nichts an dem Sachverhalt, daß sich das Selbstbewußtsein: der Mensch qua Individuum, im Zustand der Nicht-Identität, im Zustand des Gegensatzes von (moralischer) Selbstbestimmung (Freiheit) und (theoretischem) Objekt-Bewußtsein (Notwendigkeit) befindet. Der Mensch weiß gerade nicht – was die Philosophie postuliert –, daß die Natur mit ihm ursprünglich verwandt ist; er schaut wohl – handelnd – sich (als frei) an, aber gerade nicht in der Natur, sondern im Gegensatz zu ihr, auf die sein Handeln gerichtet ist.

Was bedeutet das? Es zeigt den Tatbestand eines neuen Gegensatzes an. Die idealistische Annahme, daß der Mensch das unabweisliche und unleugbare Gefühl der Notwendigkeit nur falsch interpretiert, wenn er daraus auf eine »äußere Ursache«, eine von ihm unabhängige Außen-

welt schließt, gründet sich auf die Voraussetzung (das idealistische Prinzip), daß das wahrhaft Seiende Selbstbestimmung ist. Zur Selbstbestimmung gehört aber Selbstgewißheit. Es ginge daher, aus demselben Grund, demselben Prinzip, nach dem die »empirische« Vorstellung des Menschen von »Wirklichkeit« (qua Nicht-Ich) als falsch postuliert werden muß, nicht an, sich mit dem bloßen Postulat zu begnügen, indem man etwa sagte: Wenn auch die *Interpretation* des Menschen von seinem Verhältnis zur Natur und damit von sich selbst (also sein Selbstverständnis) falsch ist, so bleibt ja davon die Wirklichkeit der Verwandtschaft von Natur und Mensch (die nur der Philosoph begreift) unberührt. Dies ginge darum nicht an, weil eben das Prinzip dieser ganzen Erklärung voraussetzt, daß zu »Wirklichkeit« das Moment des Wissens gehört. Die Wirklichkeit, das »Sein«, des Menschen beruht in seinem Selbstverständnis; wenn er sich in seinem Verhältnis zur »Natur« falsch interpretiert, dann befindet er sich nicht nur in einem Gegensatz zur Philosophie, sondern (und zwar gerade daim, wenn die Philosophie im Recht ist) in einem Gegensatz zu seinem eigenen (wahren) Wesen. Wenn also der das »wirkliche oder empirische Bewußtsein« des Menschen konstituierende Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit durch das philosophische Postulat eines vorbewußten (im Zustand des Bewußtseins vergessenen) Zustandes des Ich als ein bloßer Schein begriffen wird, so tritt an die Stelle dieses scheinbaren (bloß vorgestellten, also »ideellen«) Gegensatzes nun ein nicht mehr aufhebbarer, reeller Gegensatz: der Widerspruch zwischen bestehendem Bewußtsein und nicht gewußter Wahrheit; der Widerspruch, der darin liegt, daß der Mensch den Schein für das Wahre hält; allgemeiner gefaßt: der Widerspruch zwischen empirischem Wissensinhalt und absolutem Wissensanspruch.

Was folgt aus diesem Sachverhalt? Der bloße Gedanke einer Reduktion des Gegensatzes Ich und Außenwelt auf eine Differenz innerhalb des »Ich« reicht nicht zu; es sei denn, daß der sich als Ich wissende Mensch (das sich »aussprechende« Ich) selbst diese Reduktion vollbringen könnte. Der in dem scheinbaren (aber für wahr gehaltenen) Gegensatz von (innerer) Autonomie und (äußerem) Zwang befind-

liche Mensch müßte selber diesen Schein durchschauen. Das philosophische Vorhaben, den Gegensatz von Selbstbewußtsein (Autonomie) und Außenweltbewußtsein (Zwang) dadurch zu »vereinigen«, daß jenes empirische Nebeneinander auf ein transzendentes Nacheinander zweier verschiedener Zustände ein und derselben Ichheit zurückgeführt wird (dergestalt daß der erste die »Vermittlung« des zweiten ist), könnte also nur dann zum Ziele führen, wenn es von dem in diesem Gegensatz stehenden Menschen selbst realisiert würde. Und das bedeutet: es müßte über jenen zweiten Zustand hinaus noch ein dritter gewonnen werden, der eben darin bestünde, daß das »Ich« des zweiten (bewußten) Zustandes – der Mensch qua Individuum – selbst noch jenes ersten (unbewußten) Zustandes inne würde.

Die (unbewußte) Vermittlung des Selbstbewußtseins durch die »Außenwelt« müßte also selber noch zum Bewußtsein kommen: jene »Arbeit des Zu-sich-Kommens des Ichs« müßte ein zweites Mal, aber nun von dem zu-sich-gekommenen Ich, d. h. mit Bewußtsein, geleistet werden. Es handelt sich also jetzt um eine Vermittlung der Vermittlung, nämlich um die bewußte Vermittlung der ursprünglichen (»natürlichen«) Vermittlung.

Die Erfüllung dieser Forderung ist nach Schelling die »Aufgabe« der Philosophie (in der Gestalt des Transzendentsystems). Bevor wir die Stelle betrachten, in der Schelling die Erfüllung dieser Aufgabe in ihren Grundzügen kennzeichnet, sei aus dem Problem, das zu dieser Aufgabenstellung führt, nochmals deren Sinn hervorgehoben. Er läßt sich von drei Gesichtspunkten aus bestimmen.

Im Hinblick auf den Mangel des »wirklichen oder empirischen Bewußtseins«, also des Menschen in seinem erkennend-handelnden Verhältnis zur Natur, fielen der Philosophie die Aufgabe zu, den Schein, mit dem alles empirische Wissen behaftet ist, durchschaubar zu machen, mit anderen Worten, das scheinbare Wissen in ein wahres Wissen zu verwandeln.

Im Hinblick auf den Mangel des bloßen Denkens gewänne die Philosophie durch den Bezug auf das individuelle Ich die Möglichkeit des »wirklichen« Wissens; denn wenngleich ihr die Fähigkeit vorbehalten bleibt, den Inhalt der Wahrheit zu begreifen, so bleibt sie doch angewiesen auf die Existenz der Form der Wahrheit, die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins überhaupt, die den Menschen in seinem

Gegensatz zur Natur (d. h. als Individuum, modern gesprochen: in seiner Geschichtlichkeit) auszeichnet.

Im Hinblick schließlich auf die Idee der absoluten Ichheit (des Ich als »absoluter Substanz«) würde erst jene Vermittlung der Vermittlung, also die Erhebung des individuellen Ich zur Einsicht in den >Ich#-Charakter der Natur, ein totales Selbstbewußtsein und damit die unbedingte Selbstbestimmung (die absolute Autonomie) sein.

Nur wenn man den Zusammenhang dieser drei Gesichtspunkte festhält, läßt sich das Ziel von Schellings Transzendentalssystem und damit dessen »Methode« und dessen Abschlußproblematik verstehen.

Die Sätze, welche in dem Rückblick von 1827 die »Aufgabe« der Transzendentalphilosophie umreißen, schließen sich unmittelbar an die Kennzeichnung des »wirklichen oder empirischen Bewußtseins« an, indem sie durch ein »darum . . .« als die Konsequenz aus dieser Kennzeichnung geltend gemacht werden. Und diese Konsequenz ist eben nur zu verstehen, wenn man den metaphysischen Doppelsinn des empirischen Bewußtseins, also des individuellen Ich, vor Augen hat: einerseits das Positivum, »ausdrückliches« Selbstbewußtsein zu sein, andererseits das Negativum eines darin fehlenden Bewußtseins von dem wahren Wesen der »Außenwelt«, die unwahre Meinung, das Objektive sei ein Nicht-Ich. Aus dem zweiten Grunde bedarf das empirische Ich der Ergänzung durch die Philosophie; aus dem ersten Grunde bedarf die Philosophie des Bezuges auf das empirische Ich.

Schelling faßt jene – aus der Idee des Ich gewonnene – Kennzeichnung des empirischen Bewußtseins zusammen: »Das individuelle Ich findet in seinem Bewußtseyn nur nodi gleichsam die Monumente, die Denkmäler jenes Weges, nicht den Weg selbst«, und fährt fort:

»Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns mit *Bewußtseyn* zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen. Oder: 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. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat« (IO, 94f.).

In diesen drei Sätzen umreißt Schelling den Grundzug seines Transzendental-systems. Der erste Satz bezeichnet *Thenia* und daraus folgende Wissensform dieser Philosophie; der zweite die »Methode«, der dritte den Wahrheits-Charakter. – Diese drei Sätze sollen für den Fortgang der Erläuterungen den Leitfaden bilden.

c

Die »Aufgabe« der Philosophie gründet in der Differenz zwischen dem, was durch das wirkliche oder empirische Bewußtsein erreicht, und dem, was damit nicht erreicht ist: in der Differenz zwischen der Wirklichkeit eines endlichen Selbstbewußtseins und der Forderung eines unendlichen Selbstbewußtseins. Das wirkliche Bewußtsein verlangt, zur Unendlichkeit erhoben zu werden; die Idee eines unendlichen Bewußtseins verlangt, zu einem wirklichen Wissen realisiert zu werden. Beide Forderungen ließen sich in Einem erfüllen, wenn das wirkliche Bewußtsein selbst seine eigne – vorbewußte – Bedingung noch (als solche) ins Bewußtsein lieben könnte; denn dann wäre die absolute Selbsterkenntnis gewonnen. Darum lautet die »Aufgabe«:

»jenes Ich des Bewußtseyns mit *Bewußtseyn* zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen«.

Aus diesem Wissens-Thema ergibt sich die Wissens-Art. Was jetzt ins Wissen treten soll, ist diejenige »Thätigkeit« des Ich, die in allem empirischen Wissen das Nicht-Gewußte (das »Unbewußte«) ist – und zwar eben darum, weil sie dessen Wissens-Grund ausmacht. Das Thema des jetzt aufgegebenen Wissens ist also (in der Sprache Kants) die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Wissens. Das jetzt erforderliche Wissen ist ein *transzendentes* Wissen. Es gilt jetzt, das Wissen selbst zu wissen; es geht um ein Wissen des Wissens (vgl. 3, 346); und insofern ist die gestellte Aufgabe

»Sache der . . . Urwissenschaft, der Philosophie«.

Wir erinnern hier an die im ersten Teil behandelte Bemerkung, daß die Philosophie sich bei Schelling als ein objektiver Bestandteil ihres eigenen Themas (der Frage: was das Seiende als solches und im Ganzen ist) herausstellt. (Vgl. S. 52, 110 f.) Der Weg des Zu-sich-Kommens des Ich – der im Zustand des Bewußtseins nur noch in seinen »Resul-

taten« (in seinen »Monumenten«, seinen »Denkmälern«): in Natur und Geschichte, bewußt, als Weg aber vergessen ist – bedarf zu seiner eigenen Vollendung der Philosophie.

d

Zugleich aber bedarf die Philosophie des empirischen Bewußtseins, d. h. jenes Zustandes des Ich, der durch das Gefühl der Notwendigkeit oder des Zwangs gekennzeichnet ist, weil nur **darin** – nämlich als der positive Grund dieses Grenzbewußtseins – *ausdrückliches Selbstbewußtsein* wirklich ist. Für dieses Bewußtsein soll die Philosophie die als »Außenwelt« erscheinende Objektivität als Vermittlung seiner selbst durchschaubar machen. Sie soll die (als solche) unbewußte Bedingung des Bewußtseins als dessen eigene »transzendente Vergangenheit« vor das Bewußtsein bringen. Sie soll die »Außenwelt« als den Zustand des »außer-sich-Seyns« des Ich (10, 94; vgl. hier S. 145f.) bewußt machen.

»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.«

Dieser mittlere Satz hält mit dem betonten »selbst« den Gedanken des ersten – den transzendentalen Charakter der Philosophie betreffenden – fest und nimmt, mit den Worten »bis zu dem höchsten Bewußtseyn«, das im dritten Satz ausdrücklich genannte letzte Ziel dieser Philosophie schon auf. Sein Hauptgewicht liegt aber auf der Kennzeichnung der »Methode« der Transzendentalphilosophie – die daun in einem folgenden Abschnitt dieser Vorlesungen noch näher beschrieben wird.

Wir erläutern zunächst die erste Hälfte dieses Satzes, durch die »Wissenschaft« solle der »ganze Weg« des Zu-sich-Kommens des Bewußtseins mit Bewußtsein zurückgelegt werden.

1. Um zu verstehen, was mit der Ganzheit gemeint ist, erinnern wir uns an Schellings Kritik an Fichte (in der Abhebung von Kant): die Vernachlässigung der Mannigfaltigkeit der »Natur«, des differenzierten Charakters der Objektivität, also desjenigen Moments, das für Schelling (in Anschluß an Kant) zum Postulat eines subjektiven

Prinzips der Objektivität geführt hatte. In der Forderung der Ganzheit steckt also die Tendenz, die *Vielfalt* der Objektivität als solche zu wissen. »Wissen« heißt nun aber, »die Prinzipien der Möglichkeit einsehen« (»Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« von 1799, § 4, 3, 275); die Objektivität in ihrer Mannigfaltigkeit zu wissen, verlangt demnach, ein Prinzip zu finden, das diese Vielfalt nicht beseitigt, sondern – als solche – erklärt. Diese Absicht meint Schelling, wenn er in der den Titel »System des transscendentalen Idealismus« erläuternden Stelle des Vorworts (3,330) sagt, er wolle den Idealismus Fichtes »zu einem System des gesammten Wissens« »erweitern«. Ihrem Inhalt nach, mit der Frage nach der *Bedingung* der Möglichkeit des Wissens, ist diese Philosophie Transzendental-Philosophie; ihrer Form nach, mit der Absicht, das *Ganze* des Wissens in seiner Mannigfaltigkeit aus einem Prinzip heraus zu begreifen, System. Darum also »System des transscendentalen Idealismus« – ein Titel, der, ohne daß sich Schelling dabei selbst darüber im Klaren war, gerade keine bloße Erweiterung, sondern einen fundamentalen Unterschied zu Fichte bezeichnet: nämlich den Schritt zur Konzeption der Subjektivität des Objektiven und damit der unbedingten Subjektivität.

2. Wie wird es aber nun möglich, die Mannigfaltigkeit der Objektivität als ein Ganzes, d. h. aus *einem* Prinzip heraus zu erklären, wenn dieses Prinzip das Prinzip des Wissens, d. h. die *Selbstgewißheit* sein soll? Auf welche Weise gelingt Schelling das Vorhaben, »zu zeigen, wie man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne« (10, 96)? Kurz gesagt: wie ist es möglich, ein System als *Transzendental-System* zu konzipieren? Oder: wie ist es möglich, die Subjektivität zum Prinzip eines Systems zu machen?

Die Antwort kennen wir aus dem früher Gesagten. Die Mannigfaltigkeit der »Außenwelt« ließe sich aus dem Prinzip der Selbstgewißheit erklären, wenn man das objektive Nebeneinander als ein in dem Streben (der »Arbeit« des sich-bewußt-werden-Wollens) gründendes Nacheinander begreift. Und das bedeutet: die Möglichkeit eines »Systems des transscendentalen Idealismus« beruht darin, daß das »Ich«, genauer gesagt: das Sein des Ich, als »Geschichte« konzipiert wird.

3. Um die Idee eines absoluten Selbstbewußtseins zu verwirklichen, um das Ich zur totalen Selbsterkenntnis zu bringen, muß die Mannig-

faltigkeit des empirischen Wissens zum System – und d. h. zur Ganzheit – eines transzendentalen Wissens erhoben werden; und eine solche – transzendente, im Ich gegründete – Ganzheit ist nur möglich unter der Form der »Geschichte«, d. h. unter der Form eines »Weges«. – Nun hat freilich nicht jeder Weg schon den Charakter einer Ganzheit. Ein System läßt sich nur unter derjenigen Gestalt von »Weg« denken, die in sich geschlossen ist, d. h. wo der Verlauf des Weges von Anfang an durch das Ziel bestimmt ist. Ein solcher Weg heißt *Prozeß*. In der Erlanger Fassung der Geschichte der Philosophie sagt Schelling von seinem Transzendentsystem: »Die Aufgabe, die ich mir zuerst gesetzt, war also: die von unserer Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Proceß* zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichtigter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht« (10, 96f.).

Diese drei Momente: um der totalen Selbsterkenntnis willen *System* (Ganzheit), um dabei dem Prinzip der Subjektivität gerecht zu werden, *System* als *Geschichte* (Weg), und schließlich die Geschehensfolge, damit sie in der Tat ein System bildet, aufgefaßt als *Prozeß* (Verknüpfung von Anfang und Ziel) enthält der erste Teil des jetzt betrachteten Satzes:

Das Ich des Bewußtseins soll »den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn« zurücklegen.

## Zweites Kapitel

### Gewißheit als Zukunft

#### i. Der Schritt zur »Immanenz« des *Weltprozesses* im Prinzip der Subjektivität

a

Der andere Teil des Satzes sagt:

Es soll diesen Weg »– selbst mit Bewußtseyn zurücklegen«.

Was das bedeutet, wird klarer, wenn wir die Wörter umstellen: Es soll diesen Weg mit *Selbstbewußtsein* zurücklegen. Ein »Weg« besteht aber nun aus einer Folge von einzelnen Schritten. Und so bedeutet diese Forderung: Das Ich des Bewußtseins, d. h. der Mensch, soll die »Arbeit« des zu-sich-Kommens des Bewußtseins, d. h. seine Selbstvermittlung durch das Ganze der Natur, dergestalt in ihrem Gang endalten, daß er *im* von Schritt zu Schritt ständig mit dem Bewußtsein seiner selbst begleitet.

In dieser Art des Weges, in dieser Art, zu gehen, beruht die »transzendente Betrachtungsart« oder die »*Methode*« der Transzendentalphilosophie. Davon handeln (noch in der Meinung eines bloßen Anschlusses an Fichte) die Paragraphen 2 und 4 der »Einleitung« zum Transzendentsystem und (mit Hervorhebung des Unterschiedes zu Fichte) in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie das Stück aus dem Erlanger Manuskript von 1822, von dem der im letzten Abschnitt zitierte Satz über den »Prozeß«-Charakter des Systems den Anfang bildet. Dieses, etwa zwei Druckseiten umfassende Stück (10, 97f.) gliedert sich in zwei sich ergänzende Teile. Der erste beschreibt die Struktur des »Processes« selbst, der zweite, in der Reflexion darauf, das der Durchführung dieses Prozesses zugrunde liegende methodische »Princip«.

b

Wir zitieren zunächst, den Anfangssatz wiederholend, den ersten Teil dieses Stückes im Zusammenhang: »Die Aufgabe, die ich mir zuerst

gesetzt, war also: die von unserer Freiheit schlechtliterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Proceß* zu erklären, in welchem sich das Ich eben durch den Akt des Selbstsetzens unbeabsichtigter, aber nothwendiger Weise verwickelt sieht. Indem nämlich das Ich sich selbst zum Gegenstand macht, kann es nicht umhin sich selbst anzuziehen (in dem Sinn, wie man sagt: ich ziehe mir dieses oder jenes nicht an – ich ignorire es), und es konnte sich selbst nicht anziehen, ohne sich dadurch zu begrenzen, seine an sich ins Unendliche strebende Thätigkeit zu hemmen, sich selbst, das zuvor lautere Freiheit und als nichts war, für sich selbst zu etwas, also zu einem Beschränkten, zu machen. Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf diese Art in das Ich selbst, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in sich gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftigt war. Das Ich hatte nämlich, indem es sich selbst Objekt wurde, sich zwar gefunden, aber nicht als das *Einfache*, das es zuvor war, sondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich – es war nun für sich selbst, hatte aber eben damit aufgehört an sich zu seyn: diese in ihm gesetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieser successiven Überwindung wurden als identisch nachgewiesen mit den Momenten der Natur, und dieser Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beschränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erst sich wirklich hatte, oder für sich selbst war, wie es an sich war – als lautere Freiheit. Damit war die theoretische Philosophie geschlossen, und es begann die praktische. Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht – die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns, die ich förmlich in Epochen abtheilte, z. B. erste Epoche von der ursprünglichen Empfindung (der durch die Selbstobjektivierung im Ich gesetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anschauung« (10, 96f.).

In den Worten »die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns« ist die Lösung des Problems genannt, das sich Schelling im Anschluß an Fichte zu seiner »Aufgabe« gemacht hatte. Im Anschluß an Fichte: insofern als dieser »zuerst das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie aussprach, auf die Selbständigkeit

des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktische, sondern ebensowohl die theoretische, und demnach die ganze Philosophie begründeten (10, 96). Diese Forderung Fichtes, genauer gesagt, die von Schelling aus Fichte herausgehörte Forderung, war nun aber von Fichte nicht erfüllt, nämlich nicht ausgeführt worden. Die Selbständigkeit des Ich blieb durch die Vorstellung einer objektiven Welt beschränkt – auch wenn und sogar gerade weil diese Vorstellung als Bedingung der Unendlichkeit des Ich (qua Streben) erklärt wurde. Um also den »Fichteschen Idealismus« auszuführen, suchte Schelling »zu zeigen, wie man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne« (10, 96). Und das eben heißt: er mußte versuchen, »die von unserer Freiheit schlechtliterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt« aus der Selbständigkeit des Ich selbst heraus zu »erklären«.

Zur Erläuterung dieses Gedankens zielten wir noch eine Bemerkung aus der philosophiegeschichtlichen Einleitung der »Philosophie der Mythologie« hinzu (11, 369f.). Hier heißt es: wenn Fichte das »Ich«, als das Prinzip der Gewißheit, »zum Princip der gesammten Erscheinung« (also der gesammten Vorstellung) deklariert habe, dann »ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungsweltaus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen«. Diese Forderung läßt sich auch so formulieren: es galt aus dem Prinzip der Freiheit heraus das Wesen der Notwendigkeit zu erklären; damit wird der Kern der *Abweichung* Schellings von Fichte faßbar: nämlich das Bestreben, die Notwendigkeit (die Beschränkung der Freiheit) nicht als Bedingung des Ich, sondern als *Folge* aus dem Ich zu begreifen.

Diese, dem Ansatz nach unscheinbare, in Wahrheit aber so tiefgreifende wie weitreichende Abweichung von Fichte besteht nun darin, daß Schelling den Versuch unternimmt, das »Ich«, auf dem alles Bewußtsein beruht, selbst noch zum Gegenstand zu machen, also vor das Bewußtsein zu stellen. »Selbst« – d. h. das Ich als solches vorzustellen, das Ich als Ich zu denken.

In diesem scheinbar nur verstärkenden »selbst«, in diesem »als solches« wurzelt Schellings Unterschied zu Fichte, d. h. die Wendung vom »subjektiven« zum objektiven Idealismus«.

Das Bestreben, das Ich als solches vorzustellen, ist scheinbar ein Un-  
ding: eben weil das Ich, weil ich der (jeweils) Vorstellende, also das  
aller Vorstellung Zugrundeliegende, bin. Andererseits gehört dieses  
Bestreben zum Wesen des Ich: nämlich Selbstheit, Selbstbestimmung  
zu sein. Das Sich-»Anziehen« ist (für Schelling) der Grundzug des Ich.  
Und aus diesem Grundzug folgt der (im ersten Teil schon genannte)  
»Grundwiderspruch« (vgl. S. 50f.): Indem das Ich sich »anzieht«, sich  
»zum Gegenstand macht«, ist es nicht mehr »Ich«, nämlich nicht mehr  
»Subjekt«. Allein dieser Widerspruch ist kein Hindernis für jenes Be-  
streben der Selbstanziehung, weil ja durch nichts das ursprüngliche  
(sich anziehen wollende) Ich daran gehindert werden kann, im Ge-  
winn der Vorstellung (im Akt des Selbstsetzens) auch das der Vor-  
stellung Mangelnde (das Fehlen der vorstellenden Tätigkeit) zu emp-  
finden; konkret gesagt: im jeweiligen Besitz der Endlichkeit den je-  
weiligen Verlust der Unendlichkeit. Und die Folge wird sein, daß es  
im Gefühl des Verlusts bestrebt ist, das Verlorene wiederzugewinnen,  
also auch das der Vorstellung (dem Gegenstand) Mangelnde sich »an-  
zuziehen« suchen wird. Aus dem ersten Akt geht ein neuer Akt hervor.  
Das Ich bleibt, trotz der (um hier den Hegelschen Ausdruck zu ge-  
brauchen) jeweiligen Selbstentfremdung im Akt der Vergegenständ-  
lichung, sich selbst treu: indem es nicht völlig in der jeweiligen Vor-  
stellung aufgeht, sondern jeweils darüber hinaus – zu neuer Vor-  
stellung strebt. Das Ich bleibt Ich qua Übergang von Vorstellung zu  
Vorstellung. Das in der »Natur« des Subjekts gründende Bestreben  
zur Selbstbestimmung (oder zur »Selbstaffirmation«) geht in dem ge-  
nannten Widerspruch nicht unter: weil mit dem ersten Akt der  
Selbstsetzung eine Folge von Akten in Gang kommt; weil der Wider-  
spruch – zwischen Objekt und Subjekt – als solcher zum Grunde eines  
Positivums wird, nämlich zum Grunde eines Prozesses. (Die Differenz  
zwischen Fichte und Schelling ließe sich somit durch den Unterschied  
von Akt und Prozeß kennzeichnen.<sup>16</sup>)

d

Was an diesem Prozeß nun für Schelling wesentlich ist, sind zwei  
Momente:

1. Daß er aus der »Natur« des Ich, d. h. aus der Natur der Freiheit,  
nämlich dem Wesen der Selbständigkeit, mit Notwendigkeit folgt. Der  
Beweis stellt sich dar, sobald ich, der sich als frei wissende Mensch,  
selber den Versuch mache, der Freiheit ausdrücklich bewußt zu werden,  
sie als solche zu denken. Denn dann sehe ich mich mit diesem Be-  
streben »unbeabsichtigter aber nothwendigerweise« in diesen Prozeß  
»verwickelt«. Im Wesen der Freiheit selbst, im Begriff der Selbst-  
bestimmung, gründet also ein Prozeß, der in der Gesamtheit seiner  
»Stufen« gesetzmäßig festgelegt, der Willkür entzogen ist.

2. Vollbringt man diesen Prozeß, überläßt man sich, von keinem  
anderen Motiv geleitet als eben dem Bestreben, das Ich zu denken, also  
in rein »transzendentaler« Absicht, dem Gesetz des Widerspruchs im  
Gedanken der Selbstbestimmung, der jeweiligen Differenz zwischen  
Gewinn und Mangel auf dem Wege des \*Sich-selbst-zumGegenstand-  
machens«, dann stellt sich heraus, daß »die Momente dieser successiven  
Überwindung« – nämlich des jeweiigen Mangels an Subjektivität –  
»als identisch nachgewiesenu werden können »mit den Momenten der  
Nature. – Schelling weist in dem zitierten Stück auf die »Epochen«-  
Folge seines Transzendental-systems: »z. B. erste Epoche von der  
ursprünglichen Empfindung (der durch die Selbstobjektivierung im  
Ich gesetzten Begrenztheit) bis zur produktiven Anschauung«. Und  
wir erinnern uns, daß Schelling die Deduktion des Resultats dieser  
Epoche, der »produktiven Anschauung«, verbindet mit der Deduktion  
des »Produkts« dieser Anschauung: der »Materie« (vgl. S. 58–67). Ent-  
sprechend endet die zweite Epoche (»Von der produktiven An-  
schauung bis zur Reflexions) mit der Deduktion desjenigen Produkts,  
in dem sich das Ich als produktiv Anschauendes objektiv wird, der  
»Deduktion des Organischen\*.

In dieser Weise also sieht Schelling die Forderung erfüllt, die er an  
Fichte vermißt, wenn er sagt, dieser habe versäumt, »ausführlich« d. h.  
durch die Ausführung, »durch die That« (II, 370), »zu zeigen, wie mit  
dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt  
mit allen ihren sowohl nothwendigen als zufälligen Bestimmungen  
gesetzt sey. Er hätte die außer dem unmittelbaren Bewußtseyen ge-  
setzten Dinge wenigstens als Durchgangspunkte, als Vermittelungen  
jenes Aktes der Selbstsetzung nachweisen können« (10, 90; vgl. hier  
S. 135f.).

## 2. Der »objektives Gebrauch des Prinzips der *Subjektivität*

a

Worin gründet nun aber, wenn wir diese beiden Momente, das der Gesetzmäßigkeit und das der Objektivität, in dem (*unbewußten*) Prozeß der Selbstbestimmung zusammenhalten, Fichtes \*Versäumnis~Die Antwort darauf gibt ein Satz aus der erwähnten Stelle der phiiiosopliischen Einleitung in die »Philosophie der Mythologies: »Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Prinzip, das er zu einer völlig objektiven Darstellung benutzen konnte . . .« (II, 370). (Schelling setzt hinzu: »... wie dieß nach ihm ein anderer gethan« – und merkt an: »Im System des transscendentalen Idealismus [1800].«)

Der Satz bezeichnet – in seinem positiven Sinn – den Kern von Schellings metaphysischer Konzeption; er macht aber zugleich auch ein Mißverständnis in Schellings eigener Deutung seines Verhältnisses zu Fichte sichtbar.

Denn nicht erst in der »Ausführung«, in der »Benutzung«, sondern bereits in der Bestimmung des Ich liegt der Unterschied zu Fichte. Schellings – erklärte – Abweichung von Fichte hat ihre Wurzel in einer – von ihm nicht bemerkten – *Uminterpretation* des »Fichteschen« Prinzips. Wir können diese Veränderung formelhaft so bezeichnen: Das »Ich« qua Prinzip ist für Fichte primär Streben überhaupt, für Schelling primär Streben zu *sich*, für Fichte unendliche Tätigkeit, für Schelling sich-unendlich-Werdm, für Fichte Grenz-überwindendes Handeln, für Scheiliig im Sich-Begrenzen sich besitzendes (sich spiegelndes) Produzieren.

Damit wird nun Schellings erklärte Kritik an Fichte nicht etwa entkräftet, sondern nur der Ansatzpunkt dieser Kritik verschoben. Fichte kann dann nicht mehr des genannten »Übersehens« bezichtigt werden; denn zu »einer völlig objektiven Darstellung«, zu einem das Ganze von »Natur« (und Geschichte) entfaltenden Prozeß, konnte er das Prinzip des Ich gar nicht benutzen, weil seine Konzeption dieses Prinzips gar nicht diese Möglichkeit enthält.

Die entscheidende Bedeutung nnn dieser schon in der Konzeption des Prinzips selbst (nicht erst in seiner »Ausführung«) beruhenden

Differenzzwischen Schelling und Fichte ist von Schelling ausgesprochen in dem zitierten Stück aus dem Erlanger Manuskript, in den Worten: »Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf diese Art [durch die Betonung des Moments der Selbst-»Anziehung«] in das Ich selbst, und der Prozeß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in *sich* gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftigt war.« Schelling versteht also das Ich von vornherein so, daß das Sich-Objekt-Werden und damit der Zug zur Endlichkeit sein Wesen ausmacht. Das Moment der Endlichkeit ist demnach nicht mehr bloße Bedingung des unendlichen Ich, sondern gleichwesentlicher »Pol« in der Einheit der Selbstbestimmung. Damit gewinnt das »Ich« (die Subjektivität) den Charakter der »absoluten Substanz«, d. h. der Unbedingtheit.

b

Das bedeutet nun freilich keineswegs, daß Schelling diejenige *Form* der Selbstbestimmung, in der sich das Subjekt als solches »setzt«, das »sich aussprechende« Ich, also den Menschen, als absolute Substanz begriffe. Der Mensch wird in dieser Konzeption der Subjektivität vielmehr nur als eine – wenn auch ausgezeichnete – »Stufe« innerhalb des Prozesses der Selbstsetzung, innerhalb des Ganzen der »Geschichte des Selbstbewußtseins« begriffen. Richtiger muß man sagen, er wird zunächst überhaupt noch nicht wahrhaft – d. h. in bezug auf das Ganze des Seienden – begriffen. Was zunächst, am Begum der Philosophie, begriffen, ausdrücklich gewußt wird, ist das Doppelte von Selbstbewußtsein (Freiheit) und unabhängig davon bestehender und durch die Freiheit nicht aufhebbarer Notwendigkeit (Natur). Ani Beginn steht also kein eigentliches Wissen, sondern das *Bewußtsein* eines Widerspruchs. Das bedeutet aber, daß hier der Mensch sich ausdrücklich zur Frage wird. Keine Frage ist – für Schelling so wenig wie für Fichte –, daß der Mensch das Wesen des Selbstbewußtseins, das Wesen der Freiheit ist. Während aber Fichte (in der Wissenschaftslehre) seine Aufgabe darin sieht, die transzendente *Voraussetzung* dieser (an sich selber fraglosen) Freiheit ans Licht zu bringen, entsteht für Schelling das Problem, *welche* Weise von Freiheit erforderlich ist,

damit der Mensch – als Mensch, *als frei* – mit der unabweislichen und unleugbaren Notwendigkeit übereinzustimmen. und damit erst wahrhaft frei zu sein, imstande ist. Gelänge es, dieses Problem zu lösen, dann wäre zugleich auch die »absolute Substanz\* in ihrer Wahrheit (oder ;Wirklichkeit«) gefunden; denn diese kann nur von solcher Beschaffenheit sein, daß sie Notwendigkeit und Freiheit in Einem ist.

Mit dieser Überlegung stehen wir nun wieder vor dem Sachverhalt, den Schelling als den »Grund-Widerspruch« bezeichnet (IO, IOI, vgl. S. 158). Dieser Widerspruch besteht nicht etwa (darin liegt die Gefahr des Mißverständnisses) in dem (von Fichte erklärten) Gegensatz von Subjekt und Objekt (von Ich und Nicht-Ich) an sich, er bestellt vielmehr darin, daß dieser Gegensatz einerseits (indem er die Bedingung des menschlichen Selbstbewußtseins – die Freiheit des Willens – öffnet) wissentliche Selbstbestimmung überhaupt ermöglicht, andererseits aber (indem damit die Freiheit eingeschränkt, das Sich-wissen begrenzt ist) eine absolute und somit »wirkliche« Selbstbestimmung gerade verhindert. Wird das »Ich« (mit Fichte) lediglich als Wollen (Handeln oder Tätigkeit) überhaupt bestimmt, so ist das Problem des Gegensatzes von Subjekt und Objekt mit der Erklärung, daß jener Gegensatz die *Bedingung* des Wollens (das Wissen die Ermöglichung des Handelns) ist, gelöst. Wird jedoch im Gedanken der Subjektivität (der Selbstheit) der Zug zur Absolutheit (zur Unbedingtheit) erfahren, dann steht jener, das Wollen überhaupt ermöglichende Gegensatz im Widerspruch zu dem von der Absolutheit des Willens (des Strebens zu sich) selbst geforderten uneingeschränkten Wissen.

Ginge es also nur um das im Menschen und als Menschsein überhaupt sich ausdrücklich werdende »Ich«, um das menschliche Selbstbewußtsein als dieses, dann wäre mit dem *Gegensatz* von Freiheit und Notwendigkeit noch kein Widerspruch gesetzt. Nur dort, wo dieses *menschliche* Ich in seinem (mit dieser Form der Ichheit mitgesetzten) Gegensatz zur »Außenwelt« an dem Gedanken einer absoluten Ichheit (des Ich als aabsoluter Substanz«) gemessen wird, entsteht das Bewußtsein eines Widerspruchs.

Wir können somit den entscheidenden Satz Schellings auf den jetzt

betrachteten Sachverhalt anwenden und damit zugleich erläutern, indem wir sagen: Der Gegensatz von Selbstbewußtsein und Außenwelt, von Freiheit und Notwendigkeit, von Mensch und Natur ist eine Stufe (oder ein Moment) des dem *absoluten* Ich »völlig immanenten Processes«, in dem dieses »mit dem eigenen, in sich gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftigt« ist.

Die Immanenz des Widerspruchs von Endlichkeit und Unendlichkeit »im Ich« setzt also voraus, daß dieses »Ich«, das Ich qua »Substanz« oder »Prinzip«, transzendent zu meinem Ich, dem »Ich« qua Mensch, ist.

Diese Transzendenz wird nun, vom Menschen, so erfahren, daß er – in dem Versuch, das Ich, das Selbstbewußtsein, als solches zu denken – des Widerspruchs zwischen Denknötwendigkeit (weil *Selbst-Bewußtsein*) und Denkmöglichkeit (weil *Selbst-Bewußtsein*) inne wird. Die Transzendenz des wahren Subjekts wird ihm bewußt im Bewußtsein des Widerspruchs zwischen (gegebener) Form und (verweigertem) Inhalt des Denkens.

### 3. Das Prinzip als *Postulat*

Wie äußert sich aber nun das Bewußtsein (worin besteht die Objektivität) des Widerspruchs? Offenbar in einem Doppelten: 1. in dem Negativum: dem Bewußtsein, die Wahrheit nicht zu wissen, also im Wissen eines Nichtwissens; 2. aber damit zugleich in einem Positivum: nämlich dem Bestreben, aus dem Zustand des (die Wahrheit) Nichtwissens herauszukommen, also der Forderung, das fehlende – wahre – Wissen herbeizuführen; d. h. in dem Streben (also einem »praktischen« Verhalten) zum Wissen (also zur »Theorie«).

Der Ausdruck der genannten Transzendenz des absoluten gegenüber dem menschlichen Selbstbewußtsein ist also eine Wissens-Forderung, oder – in dem neuen Sinn, in dem Schelling diesen von Kant entlehnten Terminus versteht – ein »Postulat«. Schelling spricht davon in den »Allgemeinen Anmerkungen« zur »Deduktion des Princips« seiner Transzendentalphilosophie, um zu »zeigen, wie das Princip zugleich theoretische und praktische Philosophie begründen könne«.

Wir wiederholen die schon im ersten Teil zitierte Erklärung (vgl. S. 42f.): »Daß das Princip Princip der theoretischen und praktischen Philosophie zugleich sey, ist nicht möglich, ohne daß es selbst theoretisch und praktisch zugleich sey. Da nun ein theoretisches Prinzip ein *Lehrsatz*, ein praktisches aber ein *Gebot* ist, so wird in der Mitte zwischen beiden etwas liegen müssen – und dieß ist das *Postulat*, welches an die *praktische* Philosophie grenzt, weil es eine bloße *Forderung* ist, an die *theoretische*, weil es eine *rein theoretische Konstruktion* forderte (3, 376). Das Prinzip, (des transzendentalen Idealismus) kann also insofern »*zugleich* theoretische und praktische Philosophie begründen«, als es selber zugleich theoretisch und praktisch: *ein Wissen anstre bend*, ist.

Mit Schellings Bestimmung des Prinzips (des absoluten Selbstbewußtseins) als »Postulat« haben wir den Punkt gewonnen, von dem aus der Zusammenhang zwischen dem Prinzip als *Thema* der Philosophie: der Aufgabe, das Ich als absolute Substanz«, als Prinzip des Seienden im Ganzen, zu denken, und dem Prinzip als *Bestimmungsgrund* der Form der Philosophie, als die die Gewißheit ihres Vorgehen-sichernde »*Methode*«, begreiflich wird. *Indem* das Prinzip aller Gewißheit, die Selbstgewißheit des »Ich bin«, also die Selbstbestimmung, *zum* Thema gemacht wird (als solche *gedacht* werden *soll*), bricht jener, dem »Ich« immanente Widerspruch, »zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn« auf und setzt damit *aus sich selbst heraus* den Prozeß der »*successiven Überwindung*« (der jeweiligen Differenz zwischen Objekt und Subjekt) *in Gang*. Das heißt: die Selbstbestimmung wird *als* »Postulat« notwendigerweise zur *Fortbestimmung*. Der »Weg« des Ich (in »objektiver« Hinsicht) wird *rum* Weg des Denkens dieses Ich; die Sache (das »Objekt«) des Denkens und sein eigenes Vorgehen, seine »Methode«, bedingen sich wechselseitig.

Übersetzen wir den Terminus »Postulat« in Schellings Sinn durch den Ausdruck: das zu-Wissende und insofern zu-Verwirklichende, oder kurz: das (als ein Gewußtes) *Gewollte*, dann läßt sich der Zusammenhang von Sache und Methode des Denkens, im unmittelbaren Anschluß an die Stelle über das Postulat im Transzendental-system, einer Bemerkung der Münchener Vorlesung entnehmen (in der sich Schelling gegen den Vorwurf Hegels verteidigt, er enthebe

sich, indem er mit dem Absoluten – dein, was in Wahrheit *ist* – »wie aus der Pistole . . . unmittelbar anfängt«, des wirklichen, nämlich vermittelten oder entwickelten Wissens; vgl. Phänomenologie, Vorrede, S. 26 Hoffmeister). n . . . Freilich handelt es sich um das, was *Ist*: aber eben dieses soll erst gesucht werden. Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logisch *Verwirklichtes*; es ist von Anfang vielmehr bloß das *Gewollte*; »die Pistole, aus der es geschlossen wird«, ist das bloße *Wollen* desselben, das aber im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortschreitende und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie *verwirklichte*, nur erst zu *verwirklichende* verhält, mit fortgerissen wird« (10, 149)<sup>17</sup>.

»Unmittelbar«: d. h. allein aus dem Widerspruch seiner Sache, das absolut Subjektive *nicht* unmittelbar »haben« zu können, wird das Denken »in die fortschreitende und fortziehende Bewegung fortgerissen~wird es auf den Weg der Vermittlung gebracht<sup>18</sup>. Mit dem *ersten* Schritt, das unendliche Subjekt als solches denken zu wollen, wird also die ganze Folge von Schritten, der ganze (mit dem Anfang gesetzte und insofern von Anfang an gesetzmäßige) Prozeß in Gang gebracht.

#### 4. Die methodische Funktion des Prinzips bei Schelling

Eine Erläuterung, wie dergestalt mit der Sache des Denkens die Methode des Denkens unmittelbar zusammenhängt, entnehmen wir – bevor wir uns der zweiten Hälfte des Erlanger Stückes zuwenden – zunächst einer Stelle aus dem (»Naturphilosophie« überschriebenen) Kapitel über die Identitätsphilosophie in den Münchener Vorlesungen. Schelling kommt hier auf die »Methode« zu sprechen, nachdem er den mit dem Sich-habhaft-werden-Wollen gesetzten Widerspruch in seinem *ersten* »Ausdruck«, nämlich in der Naturphilosophie, rekapituliert hat. Der erste Ausdruck des »Grund-Widerspruchs« (10, 101) besteht danach in der Polarität von »Materie« und »Licht«. Mit dem

ersten Schritt des Sich-selbst-erfassen-Wollens hat sich das ~ursprüngliche reine Subjekt« *getrennt* in den Gegensatz von »Materie« einerseits: rals Ausdruck des ersten . . . mit sich selbst Befangenseyns« des ursprünglichen Subjekts, das damit nicht mehr *als* frei, nicht mehr *als* Subjekt gesetzt ist; von »Licht« andererseits: als »Ausdruck« des zwar »*als* frei und unbefangen [unendlich]gesetzten Subjekts, was aber eben *darum* nicht mehr das *ganze* oder absolute Subjekt *sey*n kann« (10, 108).

Au dieser Stelle fährt Schelling fort: »Es ist nun zu zeigen, wie von diesem Punkt aus die Entwicklung weiter fortgeschritten. Hier kommt dann zuerst das eigentliche Princip des Fortschreitens oder die *Methode* zur Sprache, welche auf der Voraussetzung ruhte, daß immer das, was auf einer vorhergehenden Stufe noch subjektiv gesetzt ist, in einer folgenden selbst objektiv werde – zum Objekt hinzutrete, damit auf diese Weise zuletzt das vollkommenste Objekt entstehe, endlich aber das letzte, allein stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr objektiv werden *könnende* (weil alle Formen da sind), also wirklich das höchste, als solches gesetzte Subjekt *sey*, denn was im *Lauf* der Entwicklung als Subjekt erscheint, ist gleichsam nur für einen Moment Subjekt, aber in einem folgenden Moment schon *finden* wir es als mit zum Objekt gehörig, selbst wieder objektiv gesetzt. Das Subjekt hat die nothwendige Tendenz zum Objektiven, diese *erschöpft* sich« (a.a.O.).

Hier weist Schelling seine Hörer nachdrücklich darauf hin: »Sie sehen, daß diese Methode nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das pliilosophirende Subjekt – der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem *ihm* inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt *wird*« (a.a.O.).

## b

Dieser Bemerkung über die »Methode« der »Identitätsphilosophie« fügen wir nun die zweite Hälfte ans dem Erlanger Stück über die Transzendentalphilosophie hinzu. Dabei zeigt sich, daß der *Grundzug* dieser Methode bereits im Transzendentsystem ausgebildet war – was Schelling im Schlußsatz auch ausdrücklich *festhält* –, der

Unterschied zur Identitätsphilosophie lediglich in der Rolle des »philosophierenden Subjekts« liegt, vorsichtiger gesagt: zu *liegen* scheint. Denn gerade darauf werden wir nochmals einzugehen haben. Die Stelle, die unmittelbar an die Erklärung des »Prozesses« im Transzendentsystem (hier S. 155 f.) anschließt und im gleichen Wortlaut wie der zuletzt zitierte Passus aus dem Kapitel über das Identitäts-system beginnt, *lautet* im *Ganzen*:

»Das Princip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektirenden, gleichsam *ihm* zuschauenden, also philosophirenden Ichs. Durch jeden Moment war in das objektive *Ich* eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht *für es selbst*. Der Fortschritt bestand also jederzeit *darin*, daß, was im vorhergehenden Moment im *Ich* bloß für den Philosophirenden gesetzt war, *im* Folgenden dem *Ich* selbst objektiv – für das *Ich* selbst in *ihm* gesetzt wurde, und daß auf diese Art zuletzt das objektive *Ich* selbst auf den Standpunkt des Philosophirenden gebracht war, oder das objektive *Ich* dem *philosophirenden*, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat, wo also in dem objektiven *Ich* *genau* dasselbe gesetzt war, was im *subjektiven*, war der Schlußmoment der Philosophie, welche sich damit zugleich ihres Endes bestimmt versichert hatte. Zwischen dem objektiven *Ich* und dem *philosophirenden* bestand *ohngefähr* das *Verhältniß* wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem *Schüler* und dem *Meister*. In dem objektiven *Ich* war jederzeit eingewickelter Weise *mehr* gesetzt, als es selbst wußte; die Thätigkeit des subjektiven, des *philosophirenden* *Ich* bestand nun *darin*, dem objektiven *Ich* selbst zu der *Erkenntniß* und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur *völligen Selbsterkenntniß* zu bringen. Dieses Verfahren, wobei stets, was im vorhergehenden Moment bloß subjektiv gesetzt ist, *im* folgenden zum Objekt hinzutritt, hat auch in der folgenden, größeren Entwicklung ersprießliche Dienste *geleistet*« (10, 97f.).

Vergleichen wir zunächst diese Erklärung der Methode mit der vorher zitierten, die sich auf die dem Transzendentalssystem »folgende, größere Entwicklung« (das »Identitätssystem«) bezog, so beruht das »Prinzip des Fortschreitens« hier auf der Unterscheidung des »objektiven und des uphilosophirenden Ich«, während es dort auf der Unterscheidung des (jeweils) »subjektiv« und »objektiv« Gesetzten gründet. In beiden Perioden besteht das »Fortschreiten« in der ständigen Steigerung der Objektivierung des (»postulierten«) Subjektes, indem jeweils – von Moment zu Moment – zum Objekt hinzutritt, was im vorhergehenden Moment bloß subjektiv gesetzt war. In beiden Perioden besteht also der Grundzug des »Verfahrens« in dem »Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird« (Fortsetzung des Zitates von S. 166, 10, 108). Eine Abweichung erscheint lediglich darin, daß Schelling beim Transzendentalssystem das jeweils subjektiv Gesetzte dem »philosophirenden Ich« zuschreibt, in dem späteren Passus dagegen das Ganze der gesetzmäßigen Bewegung dem »Gegenstand« der Philosophie, dem »absoluten Subjekt« – unabhängig von dem uphilosophirenden Subjekt«.

Nun sahen wir aber, was das Transzendentalssystem betrifft (aus dem ersten – S. 155 f. zitierten – Teil des Erlanger Stückes), daß ja der dem »Ich« »immanente« Widerspruch und damit der in ihm gesetzte Prozeß durch die Wesensform der Ichheit schlechthin und keineswegs erst durch den (philosophierenden) Menschen »gesetzt« ist. Das entscheidende Moment im Verhältnis zwischen philosophierendem und thematischem »Ich« im Transzendentalssystem ist ja eben gerade dies, daß der (philosophierende) Mensch hier, indem er das Ich (das »Prinzip alles Wissens«) als solches zu denken sucht, einer »objektiven«, von seiner Willkür schlechterdings unabhängigen und insofern absoluten Gesetzmäßigkeit unterworfen ist. Wenn also das »philosophierende Subjekt« auch an der »Ausführung« des Prozesses beteiligt ist, so doch auf keinen Fall in der Weise, daß es selbst in irgendeiner Hinsicht diese Bewegung bestimmen würde. Daß nicht das philosophierende Subjekt, sondern »der Gegenstand des Denkens, nämlich das »Postulat« der absoluten oder unbedingten Subjektivität, den Weg des Denkens bestimmt (von Anfang an vorbestimmt hat), die »Methode« also keine

»nur von außen auf die Gegenstände angewendete«, sondern eine »immanente, dem Gegenstand selbst inwohnenden war, gilt somit für die Transzendentalphilosophie genauso wie für die »Identitätsphilosophie«.

Umgekehrt aber ist auch in keiner der auf die Transzendentalphilosophie folgenden Perioden Schellings das uphilosophierende Subjekt »unbeteiligt am Prinzip des Fortschreitens. Um dies einzusehen, brauchen wir uns nur zu fragen, auf welche Weise denn in jedem Falle der stets entscheidende Übergang vor sich geht, z. B. in den späteren (der »Identitätsphilosophie« zugehörigen) Phasen der Naturphilosophie der Ansatz des Übergangs von »Materie« und »Licht« zum »Organismus«. Der Übergang geht doch so vor sich, daß an dem jeweils gefundenen »Objekt« das jeweils Fehlende vermißt wird – an der Materie die »Freiheit«, am Licht die Absolutheit. Und worin gründet dieses – zu jeweils neuer Objektivierung ziehende (eine jeweils neue »Stufe« der Objektivität »anziehende«) Vermissten? Worin gründet also das auf jeder Stufe neu aufbrechende und damit ständig die »Bewegung« erhaltende Bewußtsein des Widerspruchs zwischen jeweils gegebener Objektivität und daran jeweils noch nicht gegebener Subjektivität? Doch einzig in dem ständigen Bezug zu der (nicht-gegenwärtigen) Einheit dieses Widersprechenden, und das besagt: in dem – als »Postulat« erfahrenen – Bezug des Philosophen zu dem eigentlichen (dem gesuchten) »Ich«.

##### 5. Die »intellektuelle Anschauung« als »Substrat« des Denkens

Um diesen Bezug nun zu erklären, stützt sich Schelling auf dasjenige Element, das von Fichte als die Grundlage der »Wissenschaftslehre« bezeichnet wird: die »intellektuelle Anschauung«. Liest man die entsprechenden Partien des Transzendental-systems (die ersten beiden Hauptabschnitte: »Vom Prinzip des transscendentalen Idealismus«, »Allgemeine Deduktion des transscendentalen Idealismus«), so wollen sie von Schelling offensichtlich als ein – allenfalls erläuterndes – Referat des Prinzips der »Wissenschaftslehre« aufgefaßt sein; ohne Vorbehalt

wird bei der Behandlung der \*intellektuellen Anschauung\* auf deren Darlegung bei Fichte, die zweite »Einleitung in die Wissenschaftslehre« (von 1797) verwiesen (3, 370). Von einer Abweichung, und zwar entscheidenden Abweichung von Fichte, nämlich im *Gebrauch* (in der »Bedeutung«) der intellektuellen Anschauung, spricht Schelling – in den späteren Rückblicken – ausdrücklich nur im Hinblick auf die Identitätsphilosophie. (Wobei er selber freilich das Verhältnis zur Transzendentalphilosophie gar nicht erwähnt.) Halten wir dagegen in Schellings philosophiegeschichtlichen Vorlesungen die Abhebung von Fichte hinsichtlich der »Bedeutung« der intellektuellen Anschauung (in Schellings Verteidigung gegen Hegel) mit dem Erlanger Stück über das Transzendentalssystem zusammen, so werden wir sehen, daß jene Abhebung für das Transzendentalssystem genauso zutrifft wie für die spätere Philosophie – mit dem einzigen Unterschied, daß im Transzendentalssystem die Funktion der intellektuellen Anschauung eigens noch mit zum *Thema* gehört.

Nach dem bisher Gesagten wird es genügen, jene Stelle mit einigen kurzen Rückverweisen lediglich zu zitieren. Einen Satz aus dieser Auseinandersetzung mit den Vorwürfen Hegels haben wir bereits erwähnt: daß mit der als »Subjekt-Objekt-Identität« definierten Sache des Denkens von Anfang an »bloß das Gewollte« gemeint sei, das »im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können, unmittelbar in die fortschreitende und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte, nur erst zu *verwirklichende* verhält, mit fortgerissen wird« (10, 149, vgl. S. 164f.). An diesem Umstand – dem Verhältnis des Denkens zu seiner Sache als eines »Postulats« – scheidet sich die »Bedeutung der intellektuellen Anschauung bei Fichte« (10, 147) von derjenigen bei Schelling.

»Fichte verlangte zum Anfang [der Philosophie] ein unmittelbar Gewisses. Dieses war ihm das Ich, dessen er sich durch intellektuelle Anschauung als eines unmittelbar Gewissen, d. h. als eines unzweifelhaft Existierenden, versichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung war eben das mit unmittelbarer Gewißheit ausgesprochene »Ich bin«. Intellektuelle Anschauung wurde der Akt genannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist« (10, 147f.). Daraufhin fährt Schelling,

indem er den *Inhalt* des Fichteschen Begriffes »intellektuelle Anschauung« anerkennt, fort (wobei er sich auf den Aufsatz »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie« von 1801 beruft): »Num 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« (10, 148).

»Herausgenommen aus der »intellektuellen Anschauung« ist das in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, indem es zur »Sache des reinen Gedankens«, zum »Gegenstand« des Denkens gemacht wird; womit die ursprüngliche Trennung und damit, weil es den in der intellektuellen Anschauung befindlichen Charakter der Subjekt-Objekt-Identität *verloren* hat, der den ganzen Prozeß des Denkens hervorbringende »Widerspruch« aufgebrochen ist. »Von aller Subjektivität befreit heißt hier: *vom unrittelbaren (menschlichen) Selbstbewußtsein unabhängig*, weil nur noch das »reine Gesetz der »Ichheit«, der Selbstbestimmung als solcher, das Denken leitet. Und in welcher Weise? Indem das in der intellektuellen Anschauung Gewonnene das *nicht* (mehr) Gewisse« ist. Das aber ist nur der negative Ausdruck für den positiven Sachverhalt: das *als zu-Wissendes* »Gewollte«.

Insofern nun, als das »aus der intellektuellen Anschauung *Herausgesetzte*« von Moment zu Moment immer nur in der Weise des Widerspruchs gedacht werden kann, niemals *als* das, was es *ist*, ist das Noch-nicht-Gewußte das Noch-nicht-Verwirklichte; oder: als das zu-Wissende ist es das zu-Verwirklichende\*. »Zum Seyenden wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht, das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde [eine Bezeichnung, die nur, wenn sie als *Postulat* eines Begriffes verstanden wird, sinnvoll ist], unmöglich war. Vorher ist es nichts, *wovon* ich einen Begriff habe, sondern selbst nur den Begriff alles Seyenden als eines Folgenden. Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird,

verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist« (10, 150).

Daraufhin erklärt Schelling: »Aber indem ich nun die intellektuelle Anschauung in dem Sinn, in welchem sie mir Hegel zuschieben will«, nämlich in dem Fichteschen Gebrauch der unmittelbaren Gewißheit, der Gegenwart der »absoluten Substanz« im »Ich bin«, »zurückweise, so folgt daraus nicht, daß sie bei mir nicht eine andere Bedeutung hatte, und in dieser allerdings von mir auch jetzt noch festgehalten wird. – Jenes absolute Bewegliche, von dem ich soeben sprach, das fortwährend ein Anderes ist, in keinem Moment sich festhalten läßt, das erst im letzten Moment (bemerken Sie diesen Ausdruck wohl!), das erst im letzten Moment wirklich gedacht wird, wie verhält sich dieses Bewegliche zu dem Denken? Offenbar nicht einmal als eigentlicher Gegenstand desselben; denn unter Gegenstand versteht man etwas Stillhaltendes, Stillstehendes, Bleibendes. Nicht eigentlich Gegenstand ist es, vielmehr die ganze Wissenschaft hindurch die bloße Materie des Denkens; denn das wirkliche Denken äußert sich eben nur in der fortgehenden Bestimmung und Gestaltung dieses an sich Unbestimmten, dieses nie sich selbst Gleichen, immer ein Anderes werdenden. Diese erste Unterlage, diese wahre prima materia alles Denkens kann daher nicht das eigentlich Gedachte, nicht in dem Sinn Gedachte seyn, wie es die einzelne Gestaltung ist. Wenn das Denken beschäftigt ist mit der Bestimmung dieser Materie, so denkt es nicht an diese Unterlage selbst, sondern nur an diese Begriffsbestimmung, die es in sie hineinsetzt – (Bildhauer-Tlion) – sie ist also das im Denken doch eigentlich nicht Gedachte. Ein nicht denkendes Denken wird aber wohl von einem anschauenden Denken nicht weit entfernt seyn, und insofern geht ein Denken, dem eine intellektuelle Anschauung zu Grunde liegt, durch diese ganze Philosophie hindurch« (10, 150f.).

b

Erinnern wir uns jetzt an das frühere Zitat über das »Princip des Fortschreitens« (S. 166 u. 167), so können wir jetzt sagen, das intellektuelle Anschauen ist für Schelling nichts anderes als eben dieses, dem Prozeß des Denkens »zu Grunde« liegende, nämlich ihm ständig in Bewegung haltende, »Princip des Fortschreitens« selbst. Es ist das dergestalt, daß

es während des ganzen Weges das »Seyende« gerade als das nicht eigentlich »Seyende« hat, nämlich als das, was »immer nur im Folgenden Ist«. Und eben diesen Charakter des Prinzips hatten wir gefunden in dem (Schellingschen) Begriff des »Postulats« als des zum-Wissen-Strebens oder des als Gewußtes »Gewollten«.

Als das »immer nur im Folgenden« Seiende, also – während des Prozesses – niemals Gegenwärtige, ist das intellektuelle Anschauen der Bezug zu dem fortwährend nicht Gedachten (oder »nicht Gewissens«); es ist dies aber gerade auf die Weise, daß es dem Denken »zu Grunde liegt«: so nämlich, daß es 1. bei jedem Gedachten (zu dem jeweiligen »Objekt«) das dabei nicht-Gedachte, aber (um des eigentlich Gesuchten willen) Hinzugehörige (das jeweilige Objekt zum Ganzen der »gewollten« Einheit Ergänzende) als das (jeweils) Fehlende, d. h. aber als das zu-Denkende anmeldet, und damit 2. das Denken (Vorstellen) zu einem neuen Gedanken (einer neuen Vorstellung) anreizt. Gerade als der Verweis auf das ständig und merklich nicht-Gedachte ist das intellektuelle Anschauen das treibende oder besser: ziehende Prinzip der Bewegung des Denkens.

In diesem Verhältnis zum Denken bezeichnet Schelling das intellektuelle Anschauen als dessen »Unterlage«, also, mit dem philosophischen Terminus, als sein Substrat. Das aber ist der Ausdruck, mit dem die Funktion der intellektuellen Anschauung bereits in dem dieser Frage gewidmeten Abschnitt des *Transzendental systems* definiert worden war: »Das transscendentale Philosophiren muß . . . beständig begleitet seyn von der intellektuellen Anschauung: alles vorgebliche Nichtverstehen jenes Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eignen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß. Ohne diese Anschauung hat das Philosophiren selbst kein Substrat, was das Denken trüge und unterstützte; jene Anschauung ist es, was im transscendentalen Denken an die Stelle der objektiven Welt tritt und gleichsam den Flug der Spekulation trägt« (3, 369f.).

Damit ist, um dies hier festzuhalten, grundsätzlich gesagt (ebenso wie in dem Passus von 1827): das intellektuelle Anschauen ist – als solches – kein Denken; aber es ist dem philosophischen Denken Wesenhaft zugehörig: es ist sein Substrat, und zwar in dem doppelten Sinne, daß es ihm seine Sache vorgibt und zugleich seine Methode begründet.

Die »intellektuelle Anschauung« ist das »Organ« der Philosophie, indem sie dieser ihr Thema (ihren Inhalt) in der Form des »Postulates« vorhält. Dergestalt bestimmt sie mit dem Thema zugleich den »Mechanismus« der Philosophie, indem sie nämlich ständig, von Vorstellung zu Vorstellung, die vorstellende Tätigkeit, das Denken, im Bewußtsein des Widerspruchs hält; indem sie, im Bunde mit dem Denken, einen sich ständig steigenden Übergang von Vorstellung zu Vorstellung, d. h. ein Werden unterhält.

Für Werden können wir auch Entstehen oder, in dem eigentlichen Sinn des Wortes, Entwicklung sagen: nämlich Heraustreten des anfänglichen Endzwecks. Was von außen betrachtet als Werden erscheint, ist an sich selbst ein Produzieren oder Erzeugen. Schelling sagt (in dem Erlanger Stück, vgl. S. 167): »Das Princip des Fortschreitens oder die Methode beruht auf der Unterscheidung des sich entwickelnden oder mit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigten Ichs und des auf dieses reflektierenden, gleichsam ihm zuschauenden, also philosophirenden Ichs« (10, 97 E).

Das sich entwickelnde, sich »produzirende« (nämlich sich als Selbstbewußtsein haben wollende) Ich gelangt in die Unterscheidung zu dem »reflektierenden« Ich, indem der Philosoph »sein« Selbstbewußtsein zu denken sucht, indem »ich« (der Philosoph) auf mein intellektuelles Anschauen reflektiere. Mit diesem Akt des Bewußtmachens habe ich die unbewußte Einheit (Identität) des Selbstseins in die Zweiheit (»Duplicität«) von nicht mehr selbst-seiender Objektivität und bleibendem, aber sich nicht habendem Subjekt getrennt. Indem »ich« aber der »sich anschauende« bleibe, indem mit mir die Selbstanschauung bleibt, werde ich an dem (jeweils entstandenen) Objekt des (jeweiligen) Mangels inne: ich merke, daß es noch nicht dort ist, wohin es nach dem Grunde seiner Entstehung eigentlich wollte (noch nicht das ist, was es »sein« wollte); ich sehe mit dem Objekt zugleich eine in ihm, d. h. ihm selbst verborgene über es hinausweisende Bestimmung (dieses Wort in dem »moralisch«-zeitlichen Sinn von Ziel oder Beweggrund verstanden). »Durch jeden Moment war in das objektive Ich eine Bestimmung gesetzt, aber diese Bestimmung war nur für den Zuschauer in ihm gesetzt, nicht für es selbst. Der Fortschritt bestand also jederzeit

darin, daß, was im vorhergehenden Moment im Ich bloß für den Philosophirenden gesetzt war, im Folgenden dem Ich selbst objektiv – für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde.« Schelling wiederholt: »In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weise mehr gesetzt, als es selbst wußte; die Thätigkeit des subjektiven, des philosophirenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntniß und dem Bewußtseyn des in ihm [aber noch nicht für es] Gesetzten verhelfen.«

Aus dem Verhältnis zwischen Denken (Vorstellen) und Selbstanschauung (Streben) entsteht also dergestalt eine Folge von Akten, ein Prozeß, daß durch jede Reflexion im Bewußtsein des Widerspruchs eine neue Produktion veranlaßt wird, durch jede Produktion aber neue Reflektierbarkeit, eine neue (höhere, nämlich dem ursprünglichen »Ziel« des absoluten Selbstbewußtseins näherkommende) Stufe von Objektivität entsteht. Der erste Satz dieses Passus über das »Princip des Fortschreitens oder die Methode« ist also nur verständlich, wenn man dabei im Auge behält, daß der ganze Sinn der Unterscheidung von produzierendem und reflektierendem (gedachtem und denkendem) Ich der ist: die Unterscheidung (auf jeder Stufe neu) immer wieder aufzuheben; und dadurch mit Bewußtsein von Moment zu Moment das Un-Bewußte entstehen zu lassen.

Diese (jeweilige) Vereinigung des Getrennten wird, insofern als das Bewußtsein des Widerspruchs (im philosophirenden Ich) die treibende Kraft zur Vereinigung ist, mit Bewußtsein geleistet. Was aber jeweils entsteht, liegt nicht im Belieben (in der Willkür) des philosophirenden Ich, sondern gründet im Gesetz der Selbstbestimmung schlechthin, im »absoluten Ich«. Wir können somit auch sagen, daß in diesem »fortschreitenden« (fortwährend sich steigenden) Wechsel von Unterscheidung (Denken auf . . .) und Vereinigung (Erdenken von . . .) aus Freiheit das Notwendige entsteht.

Wenn sich nun aber die Momente dieser successiven Überwindung« (10, 97) des jeweiligen Widerspruchs als identisch nachweisen lassen mit den Momenten der Natur« (a.a.O.) (mit den mannigfaltigen Momenten dessen, was das empirische Bewußtsein als »Außenwelt« erfährt), dann wäre auf diese Weise die Vorstellung der Außenwelt unter ausdrücklicher Anerkennung des Charakters der Notwendigkeit als die »Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens des Ich

durchschaut. Das Ich hätte den *Weg* des zu-sich-(des zum-Selbstbewußtsein-)Kommens »selbst mit Bewußtseyn« zurückgelegt. Die »Außenwelt« wäre auf diese Weise *ausdrücklich* in den Zustand erhoben worden, der ihr ursprünglicher Entstehungsgrund war: nämlich das Ich *als* Ich zum Bewußtsein seiner selbst zu vermitteln.

## Drittes Kapitel

### Die Geschichte als Existenz der Freiheit

#### A. Das Problem des Bewußtseins der Identität von Freiheit und Natur als Horizont der praktischen Philosophie

Mit dem Moment, wo das »objektive«, das amit der Erzeugung des Selbstbewußtseyns beschäftigte Ich« zum ausdrücklichen Selbstbewußtsein gelangt, wo es sich als Ich »ausspricht« (10, 94), mit dem »Punkt, wo das Ich aus der Beschränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erst sich wirklich hatte, oder *für sich* selbst war, wie es an *sich* war – als lautere Freiheit« (10, 97), mit diesem Punkt ist nun freilich noch keineswegs der »ganze Weg« des absoluten Selbstbewußtseins, nämlich »vom Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn« zurückgelegt (vgl. S. 150). Mit diesem Punkt, so erklärt Schelling, war zunächst nur »die theoretische Philosophie geschlossen, und es begann die praktische« (10, 97).

Das »objektive« (thematische) Ich ist, wenn die philosophische Wiederholung seines Weges bis zu dem Moment gelangt ist, wo es sich – im »absoluten Abstraktionsakt« – die Tätigkeit des Bewußtwerdens als Außenwelt entgegensetzt, erst bis zu dem »Punkt« begleitet worden, wo zwar Selbstbewußtsein überhaupt »wirklich« geworden ist, aber eben nur im *Gegensatz* zur Vorstellung einer, die Autonomie einschränkenden und damit in Frage stellenden »unabhängigen Außenwelt~Es ist also bis dahin, an dem ursprünglichen Ziel des »absoluten Ich« gemessen, nur der *halbe Weg* wiederholt.

Soll das *postulierte* Ich erreicht, soll das Postulat der *absoluten* Selbstbestimmung erfüllt werden, so muß auch jener »absolute Abstraktionsakt«, in dem mit der Entstehung des ausdrücklichen Selbstbewußtseins (und damit von Innerlichkeit) die Vorstellung von Objektivität (eine Außen-Welt) entsteht, selber noch gewußt, d. h. in den Bedingungen seiner Möglichkeit deduziert werden.

## 1. Das Handeln als *Bedingung* des Wissens

a

Die entscheidende Überlegung an diesem Moment des Prozesses besteht darin, daß jener »absolute Abstraktionsakt« zwar in der vollständigen »Verwirklichung« des Naturprozesses seine Voraussetzung hat (nicht *früher* möglich ist, als jener vollendet ist), keinesfalls aber *aus* ihm entstehen **kann**: da er ja eben seinem Wesen nach ein Akt – und zwar der Grundakt – der Freiheit ist. Die Freiheit wird »in der Natur immer schon vorausgesetzt (die Natur bringt sie nicht hervor), und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier [vor der Frage, wie Theorie, das Bewußtsein der Natur, möglich ist] wird also offenbar, daß, obgleich die Natur bis zu diesem Punkt der Intelligenz völlig gleich ist und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freiheit doch, wenn sie ist, (*daß* sie aber ist, läßt sich theoretisch nicht beweisen), über die Natur (natura prior) *seyn* muß. – Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punkt« (3, 633).

Muß demnach die Freiheit von der Natur verschieden sein, so muß sie jedoch keineswegs von dem Grunde der Natur, deutlicher gesagt: von deren Beweggrund verschieden sein. Eben diese *ursprüngliche* Einheit (die Einheit im »Princip«) zu zeigen, ist die wesentliche Aufgabe des Transzendental-systems. So wird sich gerade an dem jetzigen »Punkt« zeigen müssen, ob und wie Schellings »Princip« die Vereinbarkeit von Natur und Freiheit begreiflich zu machen (denkbar zu machen) erlaubt.

Die neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind«, bildet den Inhalt der »praktischen Philosophien. – Wir ergänzen die im ersten Teil gegebene Betrachtung dieser »Epoche« des Transzendental-systems, indem wir jetzt eigens auf das »Princip des Fortschreitens«, auf die »Methode« achten. Dabei halten wir uns an die entsprechenden Absätze aus der »Allgemeinen Anmerkung zu dem ganzen System« am Schluß des Transzendental-systems, der schon das letzte Zitat entnommen war, und an den Rückblick auf die praktische Philosophie in den Münchener Vorlesungen, der sich zwar in

dem Kapitel über die Identitätsphilosophie (»Naturphilosophie«) findet, aber – wie die deutlichen, z. T. wörtlichen Anklänge an das Transzendental-system beweisen – in seinen Grundgedanken auch und gerade dafür gilt.

b

Der (transzendente) Bezug der Freiheit auf die Natur ist schon mit dem ersten Satz genannt, der auf den zuletzt zitierten Passus (aus der »Allgemeinen Anmerkung«) über die *Unableitbarkeit* der Freiheit gegenüber der Natur folgt: »Das absolut-Objektive oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Objekte (3,633). Dem »praktischen« Ich, dem Menschen als Handelnden, wird das dem Erkennen zugrunde liegende *produktive Anschauen* »objektiv«: zwar nicht als solches, aber in seinem Charakter der *Notwendigkeit*. Denn die Freiheit, die dem Handeln zugrunde liegt, ist auf die Außenwelt gerichtet: so nämlich, daß deren Charakter der Nichtverfügbarkeit, der Unabhängigkeit dadurdi erst zum Bewußtsein kommt. Das heißt aber: erst im Handeln, erst in der Betätigung der Freiheit wird das unbewußte (»anschauende«) Produzieren bewußt – zwar nicht als Produzieren, aber als Gesetzmäßigkeit, und damit eben in demjenigen Charakter, der das Wissen als ein solches konstituiert. Notwendigkeit erscheint nur im Gegensatz zu Freiheit. Damit erweist sich die »Praxis« als die Bedingung der »Theorie«.

Schelling erklärt im Fortgang der zitierten Stelle: »Das Anschauen [die »Arbeit des zu-sich-selbst-Kommens«] wird dem Anschauenden zum Objekt nur durch das Wollen. Das Objektive im Wollen [das als unabhängig vom Subjekt des Wollens Vorgestellte] ist [wie der Philosoph weiß] das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmäßigkeit der Natur – wobei wir uns an den Doppelsinn von »Natur« als »Natur des Ich« und als Inbegriff der Objektivität erinnern (vgl. S. 142–144). Diejenige Tätigkeit aber, wofür die unbewußte Tätigkeit des »Anschauens« als Gesetzmäßigkeit objektiv wird, das Subjektive, ist *»eine* ideelle auf jene Gesetzmäßigkeit an sich gerichtete Tätigkeit, der Akt, in welchem dieß geschieht, ist der absolute Willensakts (3, 633).

Was mit dem letzten Satz gemeint ist, wird klar, wenn wir uns erinnern, worin, nach dem Ansatz der ganzen Transzendentalphilosophie, jene »Gesetzmäßigkeit« (der Natur) besteht. Es ist das *ursprüng-*

liche Gesetz der Selbstbestimmung (des Sich-selbst-habhaft-werden-Wollens). Der Akt des Wollens nun, in dem sich das bewußte Ich (das in diesem Akt sich bewußt werdende Ich) der Natur entgegensetzt, richtiger: in dem es *sich* die Natur entgegensetzt, nämlich vor (sich) stellt, dieser Akt ist, als ein Sich-auf-sich-selbst-Gründen, nicht nur nach »außen«, auf die Natur, sondern zugleich damit nach »innen«, auf das Selbstbestimmen als solches gerichtet; also auf jene (schon der Natur zugrunde liegende) Gesetzmäßigkeit, die aber nun nicht mehr als Natur, sondern »an sich« intendiert wird.

Im Handeln wird dem Ich (qua Mensch) als »Außenwelt« die Gesetzmäßigkeit der Ichheit (der spezifische Charakter des unbewußten »Anschauens«) uobjektiv. Der Grund dieser Erscheinung seiner eigenen »Natur« als »Außenwelt« ist das *im* Handeln ausgeübte Selbstbestimmen. Die dem transzendentalphilosophischen Prinzip gemäße Frage ist, wie dem (bewußten) Ich dieser (praktische) Grund der Theorie selber noch zum Bewußtsein kommen kann, »wodurch dem Ich das Wollen [als solches] wieder objektiv werde« (3, 557). An dieser Frage nach der »Objektivität« des Wollens sei nun, nach den Phänomen-Erläuterungen im ersten Teil (S. 86–91), der prinzipiell-methodische Zug hervorgehoben. Schelling faßt die unter Punkt »E«, dem Mittelteil der »praktischen Philosophie«, explizierte Antwort auf diese Frage in der »Allgemeinen Anmerkung zu dem ganzen System« in zwei Sätzen zusammen: »Dem Ich wird der absolute Willensakt selbst wieder zum Objekt, dadurch, daß ihm das Objektive, auf ein Äußeres Gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive, auf die Gesetzmäßigkeit an sich Gerichtete, als absoluter Wille, d. h. als kategorischer Imperativ, zum Objekt wird. Aber dieß ist wiederum nicht möglich ohne eine Thätigkeit, welche über beiden ist. Diese Thätigkeit ist die Willkür, oder die mit Bewußtseyn freie Thätigkeit« (3, 633). Wir erläutern diese drei Momente des Wollens: »Kategorischer Imperative, »Naturtrieb« und »Willkür«.

1. Der Gedanke einer Objektivität des Wollens ist scheinbar paradox. Denn der Wesenscharakter des Wollens besteht in der »Freiheit«, d. h. einem Sich-selbst-Verursachen, der Charakter der Objektivität in

der »Notwendigkeit«, d. h. einem Verursacht-worden-Sem Die Lösung dieses (scheinbaren) Widerspruchs liegt darin, daß eben jenes Selbstbestimmen als solches zum Bewußtsein kommt, und das ist selber nur in »praktischer« Weise möglich.

Den Sachverhalt, um den es hier geht, liat Schelling bereits bei der Frage, wie der Akt der Selbstbestimmung überhaupt erklärbar ist, behandelt (3, 538–543); nämlich in der Beantwortung der »Aufgabe«: wodurch »der Begriff des Wollens entstehen könne?« (3, 542). Die (auf das »Handeln einer Intelligenz außer uns« – 3, 540 – abzielende) Antwort darauf lautete: Es kann nicht »der Begriff eines wirklichen Objekts« sein (denn von »wirklicher« Objektivität soll ja durch das Wollen gerade »abstrahiert« werden). »Es muß also der Begriff von einem möglichen Objekt seyn, d. h. von etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Momente seyn kann.« Das ist der eine Wesenszug der gesuchten Vorstellung: das Objekt als *Idee*. Und als zweite, nähere Bestimmung kommt hinzu: »Es muß der Begriff eines Objekts seyn, das nur seyn kann, wenn es die Intelligenz realisiert.« Beides, ideelles und reelles Moment zusammen und als Einheit, ist ausgedrückt in der Formel: Es muß dem Ich »der Begriff eines durch sein Handeln zu realisierenden Objekts« entstehen (Hervorh. v. Vf.). Das Bewußtsein eines solchen Objekts (der Bezug des »zu realisierenden« = folgenden zu dem gegenwärtigen = realen Moment) hat den Charakter einer »Forderung«. Der Begriff des Wollens entsteht dem Ichi »durch den Begriff des Sollens« (vgl. hier S. 87–90).

Auf diesen Sachverhalt greift Schelling nun, bei der Behandlung der »Aufgabe«, »wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde«, zurück, wenn er sagt (3, 573): »Jenes Objektivwerden der ideellen Thätigkeit [der Freiheit im Handeln] kann also nur durch eine Forderung erklärt werden.« Und diese Forderung kann »keine andere als die sein: das Ich soll nichts anderes wollen als das reine Selbstbestimmen selbst«. Durch diese Forderung wird ihm also »jene reine, bloß auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete, Thätigkeit als Objekt vorgehalten.« In diesem Ausdruck »vorhalten« ist die Eigenart der hier gemeinten »Objektivität« genannt: der Charakter der Zukünftigkeit. Die Erkenntnis, das Bewußtsein des »Objekts«, besteht hier darin, daß »ich« mich aufgerufen fühle, dem Vorgehaltenen nachzukommen, es selber zu vollbringen. Als diese Forderung begreift Schel-

ling den »Kategorischen Imperativ oder das Sittengesetz (3, 574), indem er Kants Ausdruck dieses Gesetzes: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können«, so erklärt (und zwar im Sinne Kants): »Was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst, die reine Gesetzmäßigkeit.«

Was Schelling hier von Kant unterscheidet, ist lediglich der Gesichtspunkt, unter dem ihm diese, von Kant aufgezeigte; Struktur der »Praxis« (oder der »Moral«) *bedeutsam* wird. »Nur insofern nämlich ist vom Sittengesetz die Rede in der Transscendentalphilosophie«, als darin dem Ich »das reine Selbstbestimmen«, das Subjektive im Wollen, »objektiv« wird. »Denn auch das Sittengesetz wird nur deducirt als Bedingung des Selbstbewußtseyns« (a.a.O.). Schellings Interesse am Sittengesetz ist also nicht die Moral selber (sei es in »kritischer« oder in pragmatischer Hinsicht), sondern das – als Generalthema seines Transzendentalphilosophischen Systems erklärte – Problem, wie das Wissen überhaupt möglich ist (3, 346). Und dieses Problem ist der transzendentalphilosophische Ausdruck der metaphysischen Frage nach dem in Wahrheit Seienden (die »absolute Substanz\* als »Ich«). Wenn der Idealismus auf der Basis von Descartes und Kant die Wahrheit in der Selbstgewißheit und damit Selbstbestimmung (dem »Ich«) suchen muß, dann kann das Wahrheitsproblem nur in der Praxis (Fichte) oder auf dem Wege über die Praxis (Schelling und Hegel) gelöst werden. – Die transzendentalphilosophische Bedeutung des »Sittengesetzes« besteht also (mit seiner von Kant übernommenen Bestimmung<sup>19</sup>) darin, »die Bedingung« zu sein, runter welcher die Intelligenz sich ihres Bewußtseyns bewußt wird« (3, 574).

2. Daß ich mir aber nun einer Forderung (und damit der Möglichkeit des Wollens), daß ich mir meiner als Intelligenz bewußt werde, dazu gehört (gleichwesentlich), daß ich desjenigen bewußt bin, *wogegen* die Forderung sich richtet. Das Ich kann sich nur *selbst* bestimmen (d. h. die »Selbstursache der Materie seines Vorstellens« sein) im Unterschied zu einem unabhängig von dieser Handlung existierenden Objekt. »Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet« (3, 557f.).

Das Bewußtsein der »Außenwelt«, als desjenigen, was der Freiheit im Handeln entgegensteht, ist vom Bewußtsein der Freiheit selbst unabtrennbar. Zu der Frage, wie das Wollen selber noch objektiv

werde, gehört darum (als gleichwesentlich mit dem Moment der Selbstbestimmung im Wollen, auf das der Kategorische Imperativ die Antwort ist) auch das Moment des wollenden Sich-Richtens auf die Außenwelt, also die Frage: wie die »objektive«, d. h. »auf ein Äußeres, außer dein Umkreis des Wollens selbst [dem Umkreis des Selbstbewußtseins] Liegendes, gerichtete Thätigkeit . . . dem Ich zum Objekt werde« (3, 574f. – Punkt »2.«). Und darauf lautet die Antwort: Es ist jeweils diejenige Thätigkeit, *wogegen* die kategorische Forderung gerichtet ist (und wodurch daher, im Gegensatz, die Forderung als solche erscheint). Mit dieser Bestimmung ist schon die Kennzeichnung der gesuchten Thätigkeit gegeben. Es muß eine Thätigkeit sein, die *von selbst*, d. h. ohne Forderung objektiv\* wird. »Das, wodurch die dem Ich als auf ein Äußeres gerichtete Thätigkeit . . . objektiv wird, muß also etwas Necessirtes« sein; und da es, als »Richtung« auf die Außenwelt, »doch nur eine Thätigkeit seyn kann«, muß es etwas sein, das Notwendigkeit und Thätigkeit zugleich ist, also »ein bloßer Naturtrieb«.

In welcher Weise der Naturtrieb überhaupt als »Wollen« angesprochen werden kann, erklärt Schelling noch näher, wenn er sagt, daß der Naturtrieb »gleich der produktiven Anschauung völlig blindlings wirkt, und an sich gar kein Wollen ist, sondern nur durch den Gegensatz gegen das reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Wollen zum Wollen wird«. (In dieser scheinbaren Einschränkung gegenüber dem eigentlichen Wollen ist das Moment genannt, in dem ein Hauptproblem der Transzendentalphilosophie seine Lösung findet: der Grund nämlich, wodurch überhaupt erst das Handeln auf die Außenwelt »einwirken«, sie »verändern« kann; ein Sachverhalt, an den Schelling sogleich darauf in der Rechts- und der Geschichtsphilosophie wieder anknüpft.)

Hier, wo es um die Frage geht, wie dem Ich die auf die Außenwelt gerichtete Thätigkeit zum Bewußtsein kommt, ist noch das entscheidende Moment des Gegensatzes zwischen Naturtrieb und kategorischer Forderung festzuhalten. Während in dieser das allen Intelligenzen »Gemeinschaftliche« (3, 573) objektiv wird, ist jener Trieb, da ich durch denselben mir bloß als Individuum bewußt werde«, »der, welcher in der Moral der eigennützig genant wird, sein Objekt [d. h. das eigentliche Ziel der »Richtung auf die Außenwelt«] das, was man im weitesten Sinn Glückseligkeit nennt« (3, 575).

3. Schelling faßt das Verhältnis zwischen kategorischer Forderung und individuellem Trieb zusammen: »Es ist also so nothwendig, als es ein Bewußtseyn des Wollens giebt, ein Gegensatz zwischen dem, was die sich durch das Sittengesetz zum Objekt werdende, nur auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Thätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt« (a.a.O.). Und daraus, aus der Nothwendigkeit des Gegensatzes als Bedingung des (wechselseitigen) *Erscheinens* beider Pole des Wollens, erhebt sich als letzte Aufgabe dieses Teils der praktischen Philosophie die Frage: wie die Bedingung dieser Entgegensetzung zum Bewußtsein kommt. Schelling erklärt zunächst: »Diese Entgegensetzung muß reell, d. h. beide Handlungen, die durch den sich selbst zum Objekt gewordenen reinen Willen gebotene, und die durch den Naturtrieb verlangte, müssen im Bewußtseyn als gleich möglich vorkommen.« »Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtseyn ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann.« Und worin besteht dieses Bewußtsein? Darin, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetzten bewußt werden«. Dieses Bewußtsein des Wählenkönnens ist die »Willkür« (3, 576).

Die Willkür ist demnach als »Erscheinung des absoluten Willens«, d. h. als *Erscheinung* der Freiheit, keineswegs »das ursprüngliche Wollen« (der »absolute Freiheitsakt«) selbst. Sie ist aber unerläßlich (aus dem Wesen des absoluten Willens selbst heraus notwendig), weil ohne das *Bewußtsein* des *Wollenkönnens* überhaupt kein Wollen stattfinden würde. (Dieser hier, im Transzendentalssystem, »abstrakt« klingende Gedanke enthält im Keim bereits die metapliysische Problematik, die das Thema der Freiheitsschrift bildet. Seine konkrete Bedeutung erweist sich aber schon in den folgenden Abschnitten des Transzendentalystems, der Rechts- und der Geschichtsphilosophie.)

#### d

Nach diesem Referat über das »Princip des Fortschreitens« im »praktischen« Teil des Transzendentalystems wenden wir uns dem entsprechenden, wiederum eigens auf die »Methode« reflektierenden Passus in den Münchener Vorlesungen zu. Die (früher erörterte)

Unterscheidung von »objektivem« (thematischem) und »philosophierendem Ich« wird ausdrücklich festgehalten, so nämlich, daß an dem jeweils erreichten Moment im Verlauf der Fortbestimmung des »objektiven« Ich der (jeweils nur dein Philosophen – als Postulat – bekannte) Maßstab des »absoluten« Zieles (des absoluten Subjekts) angelegt wird.

Nach der Rekapitulation des »theoretischen Wissens« als des »ganzen Systems der nothwendigen Vorstellungen« heißt es hier: »Aber indem nun auf diese Weise das an sich freie und unendliche Wissen [die absolute Vernunft im Gegensatz zu dem nur »menschlichen Wissen«, also das ursprüngliche Subjekt] sich dem Endlichen einbildet [d. h. die Endlichkeit, die Objektivität, anschauend produziert, und dadurch] . . . sich mit der Nothwendigkeit befängt und nun [als »Außenwelt«] selbst als nothwendiges und gebundenes Wissen erscheint: so wird eben dadurch der Grund zu einer neuen Steigerung gelegt [eben jene »neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind« = 3,633, vgl. S. 178]; denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieser Gebundenheit, die es im Menschen angenommen [im Bewußtsein der Natur qua Außenwelt], nochmals in sein Wesen zurück [in die – nun wissentliche – Selbstbestimmung des Menschen] und wird im Gegensatz mit seiner Gebundenheit [im Gegensatz zur Außenwelt] als das freie . . . und *außer* jener Nothwendigkeit, als sie selbst beherrschend, behandelnd und begreifend gesetzt; der Gegensatz, der durch die ganze Folge hindurchging [nämlich von sich verändernder Endlichkeit und bleibender Unendlichkeit, Objektivität und Subjektivität], erhält hier seinen höchsten Ausdruck als Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit. Die Nothwendigkeit ist das, womit der Mensch in seinem Erkennen zu thun hat, dem er in seinem Erkennen unterworfen ist; die Freiheit ist Freiheit des Handelns und des Thuns; alles Handeln setzt ein Erkennen voraus, oder im Handeln macht sich der Mensch sein eignes Erkennen wieder objektiv oder gegenständlich und erhebt sich über dasselbe; was *im* Erkennen Subjekt war, wird im Handeln Objekt . . .« (10, 114f.).

Schelling setzt hinzu: n. . . und wenn es Ihnen früher oder bisher nicht klar gewesen seyn sollte, wie jenes Übertreten des Subjekts ins Objekt oder jenes selbst Objektivwerden eines so eben noch Subjektiven geschehe, so haben Sie hier ein ganz naheliegendes Beispiel« (10, 115).

Das jetzige Beispiel ist darum naheliegend, weil damit eben der Zustand erreicht ist, in dem »wir« uns als Menschen, als handelnd-erkennende Wesen, vorfinden: das mit dem Bewußtsein der (inneren) Freiheit verbundene Bewußtsein der (äußeren) Notwendigkeit. Wenn wir, als Philosophen, von dem in der intellektuellen Anschauung Gewonnenen und aus ihr »Herausgenommenen« (vgl. S. 171f), dem *Gedanken* des »Subjekt-Objekts«, also der Selbstbestimmung ausgehend, dessen Forthestimmung folgend, die *Entstehung* des Bewußtseins nachvollzogen haben, sind wir bei demjenigen »Übertreten des Subjekts ins Objekt«, das im Aufbruch des Bewußtseins die Vorstellung von Außenwelt hervorbringt, bei unserem eigenen – empirischen – Selbstverständnis angelangt. Damit ist nun aber, wie wir sahen, für Schelling das Ziel der Philosophie, das Ende des Weges, keineswegs erreicht.

Bevor wir jedoch auf den Grund (und Sinn) des Weiterschreitens von diesem Punkt aus eingehen, sei das Resultat, das an diesem Punkt seinen Platz hat, festgehalten, nämlich die transzendentalphilosophische (aus dem *Gedanken* der Freiheit entwickelte) Erklärung der beiden Grundcharaktere der menschlichen Erkenntnis: der *Allgemeingültigkeit* und (wovon bei der Erörterung von Schellings Ausgangsproblematik die Rede war) der *Notwendigkeit* in der Vorstellung der Außenwelt (vgl. »Kritik d. r. Vern.«, B. 1f.). In beiden Fällen gründet sich die Erklärung auf die Unterscheidung von transzendentalen und empirischem (individuellem) »Ich«. Wir zitieren dazu noch einen – früher z. T. übersprungenen – Passus aus dem Münchener Stück über das Transzendentalssystem.

Schelling sagt, nachdem er von der Möglichkeit gesprochen hat, »eine Thätigkeit« des Ich »jenseits des *jetzt vorhandenen* Bewußtseyns anzunehmen« (10, 6j), »hiebei ist nur noch zu bemerken (und dieß ist ein sehr wesentlicher Punkt), daß das Ich, inwiefern es jenseits des Bewußtseins gedacht wird, eben darum noch nicht das individuelle ist, denn zum individuellen bestimmt es sich eben erst im *zu-sich-Kommen*, also das *jenseits* des Bewußtseyns oder des *ausgesprochenen* Ich bin gedachte *Ich* [wir können nun auch sagen: die Subjekt-Objekt-Indifferenz oder das Sich-Wollen schlechthin] ist für alle mensch-

lichen Individuen das gleiche und selbe, es *wird* in jedem erst *sein* Ich, sein individuelles Ich [deutlicher müßte es heißen: als je und je »mein« Ich wird es *zum* je und je individuellen Ich], indem es eben in ihm [jeweils in jedem Menschen] *zu* sich kommt. Daraus [damit zielt Schelling zunächst auf das Merkmal der Allgemeingültigkeit], daß das jenseits des Bewußtseyns gedachte [Ich] für alle Individuen dasselbe ist, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt sich alsdann, warum ich für meine Vorstellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne selbst erst eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die *Übereinstimmung* aller menschlichen Individuen zähle (das Kind schon, das mir einen Gegenstand zeigt, setzt voraus, daß dieser Gegenstand ebensowohl für mich als für es existieren müsse). [Als zweites erklärt Schelling das Merkmal der Notwendigkeit:] Allerdings nun indem das Ich zum *individuellen* wird [d. h. in der »eingeschränkten« Seinsweise der »Ichheit« qua Mensch] – was eben durch das Ich bin sich ankündigt – angekommen also bei dem *Ich bin*, womit [je und je] sein individuelles Leben beginnt, erinnert es [d. h. das ursprüngliche »Ich« in der Form des individuellen] sich nicht mehr des Weges, den es bis dahin zurückgelegt hat, denn da das Ende dieses Weges eben erst das Bewußtseyn ist, so hat es (das jetzt individuelle) den Weg zum Bewußtseyn selbst bewußtlos und ohne es zu wissen zurückgelegt. Hier erklärt sich die Blindheit und Nothwendigkeit seiner Vorstellungen von der Außenwelt, wie dort die Gleichheit und Allgemeingültigkeit derselben in allen Individuen« (10, 94).

Die beiden Charaktere der Außenwelts-Vorstellung: Allgemeingültigkeit (»Übereinstimmung aller menschlichen Individuen«) und Notwendigkeit (das mit aller Erkenntnis verbundene Gefühl des »Zwangs«, vgl. 3,465) erklären sich also für den Philosophen aus der Unterscheidung von transzendentalen und empirischen Ich: von *unbewußtem* (zum Selbstbewußtsein strebenden) und *bewußtem* (sich als Selbstbewußtsein gefunden habenden), von »natürlichem« und wissentlich freiem »Ich« im Menschen. Denn das Verhältnis zwischen dieser Form und jener Form der Ichheit ist so beschaffen, daß zum *Bewußtsein* die Individualität, die Unterscheidung »meines« Ich von jedem anderen gehört, während die *unbewußte* Struktur (die Gesetzmäßigkeit) des *zum-Bewußtsein-Strebens* bei allen Individuen, als ihr gemeinschaftlicher Ursprung, *dieselbe* ist.

a

Ist aber damit die Vorstellung der Außenwelt in der Tat *erklärt*? Wie steht es mit dem Erklärungs-Prinzip? Um die »unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit« (10, 93), mit der und in der wir, die Menschen als Individuen, eine Welt »als existierend anerkennen müssen« (10, 92), zu erklären, nämlich sie als mit unserem Selbstbewußtsein, dem Gefühl der Freiheit, vereinbar zu erweisen, habe »ich«, der Philosoph, den Versuch gemacht, eben dieses Selbstbewußtsein zu denken, und bin dabei auf den Weg gebracht worden, auf dem die Vorstellung einer mannigfaltigen und autonomen Welt, der Außenwelt oder »Natur«, »mir«, dem Philosophen, entstand. Aus dem Versuch, das »Ich«, das intellektuelle (Selbst-)Anschauenzu denken, d. h. zu objektivieren, habe »ich« das ganze System der nothwendigen Vorstellungen« (10, 114) selbst mit Bewußtsein hervorgebracht. Allein wie kam ich denn zu dieser (reflektiven) Hervorbringung? Was brachte »mich«, den Philosophen, denn mit jenem Ansatz (das intellektuelle Anschauen vorstellen zu wollen) zu der ganzen (in das Ganze der Objektivität führenden) Folge von Schritten? Nichts anderes doch als die, von Stufe zu Stufe, von Schritt zu Schritt bestehen bleibende Einsicht in die Nichtdenkbarkeit dessen, was ich ursprünglich und eigentlich denken wollte. Der Grund des ganzen Weges, der Beweggrund des ganzen Ganges war doch das ständige (immer wieder neue) Entfliehen des eigentlich Gesuchten. Der Grund des Fortschreitens war eben jener Sachverhalt, daß das Gedacht-sein-Wollende »immer nur im Folgenden« ist, also fortwährend nicht »Ist« (10, 130, vgl. S. 169–172). »Ich«, der Philosoph, bin diesen ganzen Weg gegangen, weil mir mein Anfang ständig Postulat geblieben ist. Und daran hat sich an dem jetzigen Punkt: der Deduktion der »Praxis« grundsätzlich nichts geändert. Das Erklärungsprinzip ist nach wie vor Postulat: ein zu-Wissendes und keineswegs ein Gewußtes. Das bedeutet aber doch: das ganze (Erklärungs-)System ist bis dahin überhaupt noch nicht im Besitz seines Erklärungsprinzips; es ist noch ohne Grund, nämlich ohne *Gewißheit* dessen, woraus es »alles« (das Ganze der nothwendigen Vorstellungen) begründen wollte.

b

Daraus folgt, daß der Gang des Systems, nach demselben Gesetz, nach dem er begonnen hat (aus demselben Prinzip des Fortschreitens heraus), weitergehen muß. Es ist also auch dem jetzt erreichten Zustand des »objektiven Ichu gegenüber notwendig, diesem »zu der Erkenntnis und zum Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen\* (10, 98, vgl. S. 167, 175). Nach dem Gesetz des Anfangs: das besagt, mit dem Ziel, das »objektive Ich« zu einem solchen Punkt zu führen, auf eine solche »Stufe« zu steigern, wo dieses selbst – und *damit* dann auch erst das philosophische Ich, nämlich in ihm (als seinem Objekt) – der »völligen Selbsterkenntnis« (10, 98) fähig wird.

Und das bedeutet, von dem jetzt (in der Deduktion der Praxis) erreichten Punkt aus betrachtet: Das Ich, das in der Weise des praktischen (erkennend-handelnden und insofern selbstbewußten) Individuums die Nahir als »Außenwelt«, als »Nicht-Ich« vorstellt, müßte auch noch aus diesem Zustand des Nichtwissens (nämlich des Nichtwissens in bezug auf seine Verwandtschaft mit der Natur) herausgebracht werden. Nur dann wäre die – von dem intellektuellen Anschauen des Philosophen geforderte – Identität von Subjekt und Objekt gefunden, und von dem Philosophen, der den ganzen Weg des Denkens gegangen ist – als solche gedacht.

Diese Nothwendigkeit zur Fortsetzung des »Weges« (der Objektivierung des ursprünglichen Subjekts) am »Punkt« des erreichten Bewußtseins, wie sie sich aus der Gewißheitsforderung des Denkens ergibt, läßt sich auch von der »Sache des Denkens« her zeigen.

Von dem Postulat des absoluten Ich her betrachtet erklärt sich das Phänomen des Handelns, das menschliche Selbstbestimmen qua Erhebung über das (als notwendig) Erkannte, die Betätigung der Freiheit in der Veränderung der »Außenwelt« aus dem Bedürfnis des *ursprünglichen* Ich, von der mit dem Erkennen gesetzten Einschränkung wieder frei zu werden. – Diesen, in dem letzten Zitat aus der Münchener Vorlesung geschilderten Gedanken (vgl. S. 185,) wiederholt Schelling in dem darauffolgenden Absatz – der noch einmal die metaphysische (von der Sache des Denkens her betrachtete) Situation des Ich im Zustand des handelnden Menschen umreißt: »In einer neuen Steigerung also, wodurch ihm die in seinem Erkennen gesetzte Nothwendig-

keit selbst wieder objektiv wird, befreit sich das Subjekt von eben dieser Nothwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des *Handelns*« (10, 115). Daraiifhin fährt Schelling, den Grund der *nun* folgenden – und letzten – Steigerungs-Epoche bezeichnend, fort: »Aber der Gegensatz ist damit nicht aufgehoben, sondern eben erst-gesetzt, der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, der [und damit wird der Bereich und die Art der letzten Steigerung genannt] durch immer weitete ausgedehnte Verzweigungen, welche ich *hier* nicht darstellen kann, endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der *Geschichte* hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung *handelt*« (a.a.O.).

Im handelnden Menschen, dem Menschen als Individuum, hat das ursprüngliche Subjekt – die (sich suchende) »Ichheit« – zwar das Bewußtsein seiner als Selbstbestimmung erlangt, es »erscheint [sich] nun als frei«, aber um den Preis, daß es sich »in Ansehung des Erkennens oder Wissens« gerade als *gebunden* erfahren muß. Es erscheint sich als frei, indem es sich als gebunden erkennt. Es fehlt ihm also in diesem Zustand gerade diejenige Verfassung, auf die es ursprünglich aus war: das absolute Selbstbewußtsein.

Das ursprüngliche »Ziel« steht – in der Verfassung des handelnd-erkennenden Menschen – nach wie vor aus, aber nun in einer schlechterdings anderen Weise als bisher, wo das »Ich« noch auf dem *Wege* zum Bewußtsein war, also in der Verfassung des *natürlichen* Prozesses. Das Ziel seines ganzen Weges steht für das ursprüngliche Ich *jetzt* in der Weise aus, daß es *als* Mangel vor das Bewußtsein tritt, daß das Ausstehen die Verfassung des jetzt erlangten Bewußtseins ausmacht. Der *Gegensatz*, der mit dem ersten Schritt des Sich-haben-Wollens aufbrach und die ganze Folge von Schritten hervorrief, ist jetzt, im »Punkte« des *Handelns*, »als solcher gesetzt«. Der ursprüngliche Gegensatz von Subjekt und Objekt kommt *zum* Bewußtsein als Gegensatz von *Freiheit und Nothwendigkeit*.

Hier wird es für das Verständnis des Grundgedankens von Schellings Philosophie entscheidend, den inneren, im *Ansatz* dieser Philosophie gründenden Sinn des Fortgangs zur *Geschichte* zu begreifen. Solange man das Transzendentalssystem für eine bloße »Erweiterung« der Wissenschaftslehre halt, muß dieser Fortgang – wie Schelling in

einer mißverständlichen Überschrift des Einleitungsabschnitts zur *Geschichte* sagt (3,581) – als ein bloßer »Zusatz« erscheinen.

Wir haben im ersten Teil Schellings Deduktion der *Geschichte* hinsichtlich ihrer Stelle im Ganzen des Systems und in ihrer transzendentalphilosophischen Problematik (dem Verhältnis von menschlicher und absoluter Freiheit) betrachtet. In der Erinnerung daran und gestützt auf die vorausgegangenen Überlegungen sei jetzt der Grundzug von Schellings Zuwendung zur *Geschichte* erläutert.

Dem letzten Zitat (aus den Münchener Vorlesungen) entnehmen wir: 1. daß die Bedeutung der *Geschichte* in der »hohen Bedeutung« beruht, die darin der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit annimmt; und 2. daß Schelling den Charakter der *Geschichte* bestimmt als »Handeln der ganzen Gattung«. Der erste Punkt bezeichnet das Thema des nächsten Abschnitts (über die »Bedeutung« der *Geschichte*), der zweite das Thema des darauffolgenden Abschnitts (über den Grund der *Geschichte*).

## B. Die »Bedeutung« der *Geschichte*

Die »Bedeutung«, die der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in der *Geschichte* annimmt, wird verständlich, wenn wir an das »Princip des Fortschreitens« denken, wonach die Tätigkeit des philosophierenden Ich darin besteht, dem (jeweils) objektiven Ich »selbst zu der Erkenntnis und dem Bewußtsein des in ihm Gesetzten zu verhelfen.. An dem Punkt des Systems, wo das postulierte Ich für den Philosophen den Zustand des handelnden Individuums, d. h. Selbstbewußtsein, um den Preis der Einschränkung durch die Außenweltsvorstellung erlangt hat, unterscheidet sich das Wissen des Philosophen von demjenigen seines Objekts dadurch, daß *dieses* (der handelnde Mensch) zwar des *Gegensatzes* zwischen Freiheit und Nothwendigkeit bewußt ist, nicht aber der ursprünglichen Einheit dieses – qua Handeln – Entgegengesetzten. Es kommt also *jetzt* für den Philosophen darauf an, einen neuen (höheren) Punkt zu gewinnen, wo »sein Objekt« nicht nur im Bewußtsein des Gegensatzes von Freiheit und

Notwendigkeit steht, sondern auch noch des »*darin Gesetzten*« inne wird: des Sachverhaltes, daß die mit Notwendigkeit vorgestellte Außenwelt und das Bewußtsein der (inneren) Freiheit in Wahrheit wesensgleich (\*identisch«) sind; daß also das Bewußtsein (das Gesetzsein) des Gegensatzes im Widerspruche steht zur Wahrheit der Identität.

Wie sollte aber dieser (vom Philosophen postulierten) Wahrheit gegenüber eine »Erkenntnis« oder ein »Bewußtsein« möglich sein, wo sich doch gerade herausgestellt hat, daß eben dann, wenn Selbstbewußtsein und Außenweltsvorstellung im Ursprung gleich sind (was nach wie vor ein Postulat ist), das Nichtwissen dieser Gleichheit (also der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit) die Bedingung des Bewußtseins ist?

In dieser Formulierung des Problems ist nun schon die Möglichkeit seiner Lösung enthalten: Ein Innwerden oder Gewährwerden jener Einheit wäre ja – in gewisser Weise – schon dann erreicht, wenn dem Menschen eben jenes Nichtwissen (das bislang nur dem Philosophen bekannt ist) als solches zum Bewußtsein käme. Denn in der ausdrücklichen, wissentlichen Weise des Nichtwissens träte er in einen auf das Wissen gegründeten Bezug zu jener Einheit. Diese Art des Bezugs ist aber nun in der Tat gegeben, wenn jener Gegensatz selber die Form des Widerspruchs annimmt, wenn also sowohl Notwendigkeit als auch Freiheit dergestalt vor dem Bewußtsein stehen, daß beide sich mit gleichem Recht an demselben Platz behaupten, daß also das Bewußtsein sich nicht bei dem Gegensatz beruhigen kann, daß vielmehr der Mensch durch sein Bewußtsein genötigt wird, das Gewußte zu relativieren, nämlich auf eine selbst nicht mehr wißbare – also nur voraussetzbare – Einheit zurückzuführen.

## b

Einen solchen Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit haben wir, als Menschen, ständig vor dem Bewußtsein, sobald wir nämlich nicht nur auf die »subjektive« sondern auch auf die »objektive« Seite unseres Handelns reflektieren; also nicht nur auf das Gefühl der Freiheit während des Handelns: das Selbst-Ursache-sein in der Vorstellung des zu-verwirklichenden Objekts (die Kausalität der »ideali-

sierenden« Tätigkeit), sondern auch auf die *Resultate* des Handelns, auf die, durch unser Handeln, verwirklichten Objekte, also auf die »realisierende« Tätigkeit, auf das Handeln qua Wirken. Denn dann erkennen wir, daß unser wissentliches Tun, das Wollen – so gewiß es auch die Ursache des jeweiligen Ideales war –, keineswegs zureicht, das verwirklichte Objekt zu erklären. Wir machen die Erfahrung, daß bei der Verwirklichung des (frei) Gewollten der Zufall seine Hand im Spiele hat. Der »Zufall«: d. h. eine Ursache, die nicht bei uns liegt, vorsichtiger gesagt: die uns – im Gegensatz zu dem (bewußt oder frei) Gewollten – nicht bekannt ist; insofern kann Schelling von einer verborgenen Notwendigkeit sprechen. – Die »objektive« Seite des Handelns aber, dasjenige sowohl, woran gehandelt wird (was verändert werden soll), als auch dasjenige, was verwirklicht worden (was anders geworden) ist, ist die Außenwelt. Mit dem Herkommen von und dem Hingehen auf die »Außenwelt« aber sind wir, als Individuen, verflochten mit den anderen Individuen; und zwar nicht nur mit denen, die uns »Zeitgenossen« sind, sondern – zugleich damit – mit denen, die vor uns waren, und denen, die nach uns kommen. In objektiver Hinsicht ist unser Handeln einbezogen in das Handeln der Mitmenschen; das Individuum steht, hinsichtlich der »Wirklichkeit«, der Objektivität seines Handelns, in einem Bezug zur »Menschheit« oder, wie Schelling sagt, zur »Gattung«. Dieser Bezug selbst, das objektive Zusammenwirken der Individuen (wozu auch das Gegeneinanderhandeln gehört) »besteht« nur in ständiger Veränderung, er besteht als Geschichte. Von dem Individuum wird er in der Duplizität von bewußtem Bestimmen und unvorhersehbarem Erleiden dieses Geschehens, in der Duplizität von Freiheit und Notwendigkeit erfahren. Diese Erfahrung ist, nach Schelling, ausgesprochen im Begriff des »Schicksals« (oder – worauf wir später noch eingehen – der »Vorsehung«).

Das »Verhältnis der Freiheit zu einer verborgenen Nothwendigkeit« wird, wie Schelling in dem der Geschichte gewidmeten Abschnitt des *Transzendental-systems* sagt, »bald Schicksal, bald Vorsehung genannt, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas Deutliches gedacht würde«. Gemeint aber, sagt Schelling, sei damit stets jenes »Verhältnis« (wir wiederholen die bereits im ersten Teil – S. 95 – zitierte Erklärung), »kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und

doch wider *ihren* *Wien*, Ursache von etwas werden *müssen*, was sie nie gewollt, oder *kraft* dessen umgekehrt etwas *mißlingen* und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt *haben*« (3, 594).

Die Bedeutung dieser Erfahrung liegt darin, daß sie den Menschen nötigt, in seinem »Wirken und Handeln« das Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die *menschliche* Freiheit *vorauszusetzen*; denn »es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Muth, zu handeln wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern könnte . . . Es muß hier etwas seyn, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte. eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz anderes *resultiren* kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu seyn, sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d. h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz anderem und Höherem abhängig sind. – Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit *nothwendig* ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das *endliche* Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hatu (3,395). Welches Gewicht Schelling dieser allgemeinen Erfahrung für seine Philosophie zumißt, zeigt sich schon daran, daß gerade dieser Passus aus dem Transzendental-system – vollständig und zum größten Teil wörtlich – in den Überblick über seine Jenaer Philosophie in den Münchener Vorlesungen übernommen worden ist, und zwar, womit erneut die Gültigkeit des Transzendental-systems bestätigt wird, in das Kapitel über die Periode

der Identitätsphilosophie. – Zum Vergleich sei dieser Passus aus den Münchener Vorlesungen ebenfalls angeführt. Er dient an der Stelle, an der er hier steht, ausdrücklich zur Erläuterung der »hohen Bedeutung«, die »der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit« in der Geschichte annimmt (10, 115).

»Hier [nämlich in der Geschichte], wo die höchste und am meisten tragische Dissonanz hervortritt, in welcher der Mißbrauch der Freiheit uns selbst wieder die Nothwendigkeit zurückzurufen lehrt, hier sieht der Mensch sich *genöthigt*, etwas zu erkennen, das höher ist denn die menschliche Freiheit; die Pflicht selbst könnte ihm nicht gebieten, sobald *sie* entschieden habe, über die Folgen seiner Handlung ruhig zu seyn, wenn er sich nicht bewußt seyn dürfte, daß seine *Handlung* zwar von ihm, von seiner Freiheit, die *Folgen* aber oder das, was aus dieser Handlung für sein ganzes Geschlecht sich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig ist, welches durch die freieste, ja gesetzloseste Handlungsweise des Individuums hindurch *eine* höhere Gesetzmäßigkeit handhabt und behauptet. – Olme diese Voraussetzung würde nie ein um die Folgen seiner Handlung ganz unbekümmerter Muth, zu thun, was die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüth begeistern; ohne diese Voraussetzung könnte nie ein Mensch wagen, eine *Handlung* von großen Folgen zu unternehmen, wäre sie ihm selbst durch die heiligste Pflicht vorgeschrieben« (10, 116).

Die »hohe Bedeutung«, die der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in der *Geschichte* annimmt, läßt sich danach folgendermaßen kennzeichnen. Überhaupt »gesetzt« ist dieser Gegensatz zunächst für das Handeln nach dem Satz: »das *Wollen* richtet sich ursprünglich *nothwendig* auf ein äußeres Objekt (3, 557) – verdeutlicht: »*Wollen* ist *Wollen* nur, insofern es sich auf ein von *ihm* Unabhängiges richtet (a.a.O.); für das *Handeln* also ist der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit gesetzt als sein eigener *Spielraum*. Um jedoch zu *erklären*, wie das *Wollen* auf ein äußeres Objekt, auf die *unabhängige* Außenwelt *einwirken* kann, muß der *Philosoph* eine ursprüngliche »Identität« (eine Ursprungsverwandtschaft) von Außenwelt (Natur) und *Wollen* (Freiheit) voraussetzen. Auf diese, zur *Erklärung* der Objektivität des *Handelns* voraussetzende Identität des im Handeln Geschiedenen wird nun der handelnde Mensch selbst gewiesen, sobald er auf die objektive Seite *seines eigenen Handelns*

reflektiert; weil er daun erfahren muß, daß der Gegensatz zur Freiheit, die Notwendigkeit, die zunächst – als Herausforderung, als Gegenstand und Widerstand, seines Handelns – dessen »Material« war, in neuer Gestalt aus seiner Freiheit selbst hervorbricht, nämlich eben die *Äußerung* seiner Freiheit, das Produkt seines Handelns bestimmt.

»Da ist's dann wieder, wie die Sterne wollten:  
Bediigung und Gesetz; und aller Wille  
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,  
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille.«

(Goethe, »Urworte. Orphisch«)

Indem wir gewahr werden, daß wir durch unser freies Handeln Ursache von etwas werden, was wir nie gewollt, oder daß uns zuschanden wird, was wir mit Anstrengung aller unserer Kräfte gewollt haben, verwandelt sich der einfache Gegensatz zwisdien Notwendigkeit und Freiheit zur »tragischen Dissonanz«: das Notwendige steht nicht mehr außerhalb unserer Freiheit, es wirkt zugleich in ihr; d. h. aber es steht in Wahrheit *über* ihr. Indem wir (die Menschen) uns, kraft unserer Freiheit, über die Gesetzmäßigkeit der Außenwelt erheben, finden wir uns in der Abhängigkeit von einer »höheren Gesetzmäßigkeit«.

Gerade diese Erfahrung ist aber das Gegenteil von einer »trostlosen und verzweiflungsvollen Ansicht der Geschichte.. Denn das Bewußtsein, daß unsere Handlungen zwar von uns, von unserer Freiheit, die *Folgen* aber oder das, was aus diesen Handlungen für unser ganzes Geschlecht entsteht, von einem Anderen und Höheren abhängig sind, ist die »Voraussetzung«, die den Menschen vor einem das Handeln lähmenden Fatalismus bewahrt. Es ist dies also, wie es an der Stelle des Transzendental-systems heißt, eine »Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notliwendig ist« (ein Satz, in dem wir einen Schlüssel für das Verständnis von Schellings ganzer Philosophie sehen möchten).

Denselben Sinn hat die Folgerung, die Schelling in den Münchener Vorlesungen aus der zuletzt zitierten Stelle zieht: »Hier wird also für die Geschichte [um des Handelns willen] selbst eine Notwendigkeit gefordert, die auch gegen die moralische Freiheit noch besteht

und sich behauptet, die also nicht blinde Nothwendigkeit (über welche die Freiheit allerdings erhoben ist) seyn kann, welche vielmehr. . . die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermitteltu (10, 116).

Damit ist nun gesagt, was Schelling konkret mit der »hohen Bedeutung« meint, die der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte annimmt: In der »tragischen Dissonanz des Schicksals (als Ausdruck des inneren Zusammenhangs zwischen Individuum und Geschichte) sieht der (seiner Freiheit bewußte) Mensch selbst »sich genöthigt, etwas zu erkennen«, das, indem es »höher ist, denn die menschliche Freiheit«, diese mit ihrem Gegensatz »vermittelt«. Das Postulat also, das der *Philosoph* zur Erklärung des menschlichen Handelns und Erkennens, des wediseitigen Bezugs von Außenwelt und Selbstbewußtsein, machen muß, kommt seinem »Objekt«, dem handelnden und erkennenden Menschen, selbst zum Bewußtsein, wenn er auf sein Verhältnis zur *Geschichte* reflektiert.

#### d

Entscheidend ist dabei nun freilich, wie das Postulat des Philosophen, die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, dem handelnden Menschen zum Bewußtsein kommt: so nämlich, daß es auch ihm nur als »Voraussetzung« also als »Postulat« bewußt wird. *Unmittelbar* bewußt wird ihm ja, in seinem Bezug zur Geschichte, nur das *Folge-*Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, der – unbestreitbare – Zusammenhang von Freiheit im Entschluß und Abhängigkeit im Vollbringen; aber das Faktum (die Unbestreitbarkeit) dieser Duplizität »mötigt« ihn, das »Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit« vorauszusetzen. Eine Voraussetzung, zu der wir genötigt sind, hat aber die Form der Erkenntnis; nur der Inhalt dieser Erkenntnis ist ein Zustand der Verborgenheit, also einer *Unerkennbarkeit*<sup>20</sup>. Wir können somit, Schellings Formulierung abwandelnd, sagen: Vor der Geschichte (in der Erfahrung des Schicksals) sieht sich der Mensch genötigt, »etwas zu erkennen, das«, aus demselben Grund, weshalb es seine Freiheit übersteigt, auch v höher ist als sein Erkenntnisvermögen.

Der Mensch erkennt (um hier eine im zweiten Band zu betrachtende Formulierung Schellings schon zu gebrauchen) das *Unbegreif-*

liche als solches, als Unbegreifliches (vgl. 3, 617f.). Eine solche Art von »Erkennen« hat den Charakter des Anerkennens und in diesem Sinn, der Weise einer notwendigen Voraussetzung, den Charakter des »Glaubens« (3, 601; vgl. Schellings gegen Jacobi gerichtete Bemerkungen über den Zusammenhang von »Wissen« und »Glauben«, in den Münchener Vorlesungen, 10, 165–192, bes. 182f.).

Nun ist es freilich ein Unterschied, ob eine Nötigung lediglich besteht, oder ob sie auch befolgt wird. Von Anerkennung oder Glaube kann nur dort gesprochen werden, wo der Mensch der Nötigung, etwas zu erkennen, das höher ist als seine Kenntnis der Folgen, als seine Voraussicht, nachgibt. Das ist dann der Fall, wenn er in der »tragischen Dissonanz« seines Handelns nicht nur eine durch seine Freiheit hindurch wirkende dunkle Macht empfindet, sondern sie als nur für ihn unverständliche, an sich aber das Ganze der Geschichte planvoll vorausbestimmende und insofern an sich selbst verständige Macht deutet. In diesem Sinn unterscheidet Schelling die Begriffe »Schicksal« und »Vorsehung«. Mit beiden Namen ist der Sache nach dasselbe gemeint (das »geschichtliche« Verhältnis zwischen Individuum und Gattung); nur in der (menschlichen) Deutung dieses Sachverhalts besteht ein Unterschied. Was als »Schicksal« lediglich empfunden wird, wird, wenn von »Vorsehung« die Rede ist, beurteilt.

Wo der Mensch von »Vorsehung« spricht, erkennt er das (für ihn) Objektive, die – seine Freiheit übersteigende – Notwendigkeit ausdrücklich als etwas selbst Handelndes, also »an sich« Freies an, er schreibt dem Objektiven den Charakter der Subjektivität zu.

Damit aber ist, vom Standpunkt des Philosophen aus betrachtet, der Punkt erreicht, wo sich das ursprüngliche Subjekt (das sich zum Behuf des Bewußtseins in den Gegensatz von Natur und Mensch getrennt hatte) für das Bewußtsein, nämlich für den handelnd-erkennenden Menschen als Subjekt erweist.

Jene unbekannte und insofern »höhere Gesetzmäßigkeit«, die der Mensch für sein Handeln in der Geschichte voraussetzen muß, kann nur darum »die Freiheit mit der Nothwendigkeit vermitteln«, weil sie selbst nicht (wie menschliche Freiheit) mit der Nothwendigkeit in Konflikt tritt, und nicht bloß relativ, sondern absolut frei gegen sie, immer Vorsehung, also immer und gegen alles [menschliche] Subjekt – reines, freies, unbetheilgtes und daher wahrhaft unend-

liches Subjekt bleibt. Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als *Sich*, sondern als *über* *Sich* und eben darum als *über* allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang [für den Philosophen] Geist und Vorsehung ist, sondern auch als Vorsehung sich erklärt, und am Ende zeigt, was es im Anfang schon war« (10, 116f.).

Wir erinnern nochmals an den Goethe-Vers: »Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille.« Mit »dem Willen« – »vor« dem die »Willkür« schweigt – ist hier das Schicksal in der begriffenen (erklärten) Weise der »Vorsehung« auf seinen wesenhaften Namen gebracht. Das Schweigen der Willkür ist die Anerkennung des Menschen, daß es nicht sein Wille ist, was die Folgen seiner Handlungen »handhabt und behauptet«, und damit überhaupt nicht sein Wille, was das in Wahrheit Handelnde – nämlich Wirkende – ist. Mit diesem Negativum ist aber das Positivum verbunden, dessen Ausdruck (und empirischer »Beweis«) der »unbekümmerte Muth zum Handeln« (3, 395; vgl. hier S. 194f.), d. h. die Ruhe über den Ausgang der Entschlüsse ist: daß jenes nicht »ich« (dieser oder jener endliche Mensch) seiende Unbekannte dennoch Wille ist, nämlich eine sehend, nach einer Vorstellung von Zwecken wirkende Tätigkeit, die sich nur dadurch von der Willkür unterscheidet, daß es reiner oder unendlicher Wille ist.

Ich, der individuelle Mensch, werde also, indem ich – durch die Geschichte – die Relativität meines Willens zu erkennen genötigt bin, gerade der Absolutheit des Willens inne. Und das bedeutet, nun wieder vom Thema des Philosophen her gesehen: Im Schweigen der Willkür, in der Nötigung des Menschen, ein Subjekt anzuerkennen, das nicht mehr er selbst, sondern über ihm ist, hat die im Menschen zum Bewußtsein gekommene »Ichheit« oder Selbstheit – die Subjektivität – sich als der Grund (das subiectum) des Ganzen von Individuum und Gattung und (da das Handeln der Gattung das »Natur«haftwerden der Freiheit ist) zugleich von Freiheit und Natur »erklärt«.

Damit scheint nun der Punkt erreicht zu sein, auf den Scheiing in dem Satz abzielt, den wir hier zu erläutern suchen: daß die »Aufgaben der Philosophie darin bestehe, adas Ich den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn – selbst mit Bewußtseyn« zurücklegen zu lassen (vgl. S. 150). Wir sahen, daß mit dem Punkt, der im Aufbruch des ausdrücklichen Selbstbewußtseins liegt, noch keineswegs das Ziel dieses Weges erreicht sein konnte, da dieser Punkt: der »absolute Abstraktionsakt«, der selber wieder in dem absoluten Willensakt gründet, das Nichtwissen des bewußten Ich von dem wahren Wesen der Außenwelt und damit zugleich von seinem wahren Wesen, nämlich seiner ursprünglichen Verwandtschaft mit dieser Außenwelt, zur *Bedingung* hat, und somit das Selbstbewußtsein hier nur der Form, aber nicht dem Inhalt nach erreicht war. Es kam also, von dem (postulierten) Prinzip des Philosophen, von der »Sache« seines Denkens her betrachtet, darauf an, dem bewußt gewordenen Ich auch noch zum Bewußtsein jener Bedingung des Bewußtseins zu verhelfen; es kam darauf an, das Bewußtsein selber noch zu einer höheren Stufe zu erheben, auf der es die tiefere – *vorbewußte* – Stufe (die »Natur«) als solche: als Etappe auf dem Weg zum Selbstbewußtsein, erkennen könnte. Das (dem Postulat gemäß intendierte) »höchste Bewußtseyn« wäre also der Punkt, wo dem Ich auch noch sein Anfang, sein »Außersichseyn«, bewußt würde.

Die Frage ist nun, ob dieser Punkt des »höchsten Bewußtseyns« mit jener »hohen Bedeutungs erreicht ist, die der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, von Selbstbewußtsein und Außenwelt, im Bewußtsein der Geschichte erlangt hat. Einerseits scheint es so zu sein, wenn im Schicksal (undeutlich) und in der Vorsehung (in deutlicher Weise) das bewußte Ich, der Mensch, genötigt ist, eine den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit *vermittelnde* höhere (und das heißt ursprünglichere) Einheit anzuerkennen. Allein diese Anerkennung ist ja immer noch keine »wirkliche« Erkenntnis. Ihre Beweiskraft, ihr *Gewißheitscharakter* liegt lediglich in der »moralischen« Sicherheit des *Handelns*, also im Streben nach Objektivität.

Und wenn wir sahen: die Subjekt-Objekt-Identität ist für den

erkennend-handelnden Menschen genauso wenig Erkenntnis-Gegenstand wie für den Philosophen selbst, nämlich nur »Voraussetzung«, so müssen wir noch hinzufügen, sie ist – als Schicksal und Vorsehung – nicht einmal in dem Sinne Voraussetzung wie die intellektuelle Anschauung des Philosophen, sie ist lediglich Voraussetzung der Praxis, während das Postulat der Philosophie den wesenhaften Bezug auf Theorie hat; das Bestreben, das »Handeln«, der Philosophie geht darauf aus, die Identität von »Außenwelt« und »Selbstbewußtsein« selber noch als solche zu wissen; das Prinzip der Philosophie ist, qua Selbst-Bewußtsein, von Anfang an als das zu-Wissende bestimmt.

Mit dieser Überlegung sind wir aber nun beim Übergang zum letzten Schritt der Philosophie angelangt. Ihre *ständige* Aufgabe verlangt jetzt: derjenigen Weise oder Stufe des »Ich« zum Bewußtsein und zur Erkenntnis des in ihm Gesetzten zu verhelfen, die in der Erfahrung des Schicksals oder der Vorsehung bereits ein Bewußtsein des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit und damit ein im »Muth zu Pflicht«, im Annehmen des Gebotenen, d. h. als »Religion«, sich äußerndes Gefühl der Identität erlangt hat. In dieser Konkretion ihrer ursprünglichen und ständigen »Aufgabe« ist die Philosophie nun unmittelbar vor die Frage gelangt, deren Antwort – aus Gründen, die sich erst aus der Beantwortung vollständig ergeben können – in der Dichtung und damit in der Kunst liegt.

Um jedoch diesen letzten Schritt vollständig ans dem Ganzen von Schellings Philosophie, aus seinem »Prinzip des Fortschreitens« heraus klar zu machen, müssen wir noch einen vorausliegenden Schritt nachholen. Bei der Überlegung, worin die »hohe Bedeutung« liegt, die der Gegensatz zwischen Freiheit und unabhängiger Außenwelt *für* den Menschen in der Geschichte annimmt, haben wir zunächst die Frage übersprungen, in welcher Weise jener Gegensatz aus sich selbst heraus den Widerspruch zur Einheit des Prinzips zu überwinden sucht; woher also der Mensch, noch ohne es selbst zu wissen und nur für den – auf das Prinzip hindenkenenden – Philosophen begreiflich, zu einem Verhalten genötigt wird, aus dem im Zusammenwirken aller Menschen Geschichte entsteht.

## C. Der Grund der Geschichte

### I. Der Gegensatz von Gut und Böse

Am Beginn der »Zusätze« zur »praktischen Philosophie« (3, 581) sagt Schelling, es stelle sich der Philosophie, ehe sie sich der Beantwortung des Hauptproblems der Praxis: wie durch das Freie das Notwendige bestimmt sein könne, überlassen dürfe, »eine andere« Frage »in den Weg«. In Wahrheit liegt diese Frage freilich auf dem Weg. Denn sie richtet sich gerade auf die Voraussetzung, die zur Erklärung einer Einwirkung des Subjektiven (Freien) auf das Objektive (Notwendige) gemacht werden muß: »Da jene nach außen gehende Thätigkeit (der Trieb) [also das »Objektive im Wollen" ], wie nun auch das [bewußte] Ich sich selbst bestimme, ob das Objektive in sich durch das Subjektive, oder das Subjektive durch das Objektive, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Außenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältniß durch das Sittengesetz der nach außen gehende Trieb zu der ideellen, bloß auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Thätigkeit gesetzt sey?« (3, 581).

Damit ist jene Voraussetzung, die der Philosoph zur Erklärung der Möglichkeit des Handelns machen muß: der Zusammenhang zwischen Selbstbestimmung und Außenweltveränderung, subjektiver und objektiver Seite des Wollens, als ein Problem seines »objektiven Ich« begriffen.

Auf das Prinzip hin gedacht läßt sich dieses Problem als eine neue Gestalt des »Grundwiderspruchs« der Subjektivität verstehen. Wenn die *Entgegensetzung* von Naturtrieb und kategorischem Gebot Bedingung der Erscheinung des Willens ist – worauf allein ja die ursprüngliche und letzte Tendenz des Prinzips der unbedingten Subjektivität geht –, so ist sie doch erkaufte um den Preis gerade dessen, was den Sinn dieser Tendenz ausmacht: der Eieit mit sich selbst.

Dieser Widerspruch müßte also zur Folge haben, daß der Wille, wo er zum Bewußtsein kommt, selbst noch den Gegensatz zur Außen-

welt zu überwinden trachtet, d. h. aber, darauf ausgeht, sich mit der Außenwelt zu identifizieren. »Der Wille kann ... nicht sich selbst Objekt werden, ohne [den Inbegriff der Objektivität:] die Außenwelt mit sich selbst zu identificiren« (a.a.O.).

b

Die Frage ist nun, in welcher Weise diese Tendenz des Prinzips in dem – zwischen Naturtrieb und kategorischem Gebot – wählen könnenden Menschen selbst am Werke ist. Schelling sagt: »Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysirt wird, nichts anderes gedacht, als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst (a.a.O.). »Wenn er genau analysiert wird«: denn dann kann darunter nichts anderes zu verstehen sein, als ein Zustand, in dem kein Mangel herrscht; und das eben heißt: vollständige Übereinstimmung mit sich selbst. Als Glückseligkeitstrieb ist im Individuum das Prinzip der Selbstbestimmung wirksam: als das Bestreben, die im Gegensatz von Selbstbestimmung (qua Wollen) und davon unabhängiger Außenwelt (qua Wissen) bestehende Nichtübereinstimmung des Prinzips mit sich selbst zu überwinden. Eine ganz andere Frage ist es, ob das jeweils gewählte konkrete Objekt dieses Triebes seiner Wesensintention entspricht. In jedem Fall aber soll – ihrem Wesenssinne nach – »Glückseligkeit, das Objekt [d. h. das Ziel] des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d. h. ein und dasselbe Objekt [dasselbe Ziel] seyn mit dem reinen Willen selbst (a.a.O.). Unabhängig von dem reinen Willen könnte Glückseligkeit niemals erreicht werden, weil in nichts anderem als dem Selbstbestimmen ein In-sich-selbst-beruhen möglich ist. Aus demselben metaphysischen (und keineswegs nur moralischen oder gar psychologischen) Grund fährt Schelling fort: »Ebensowenig aber als Glückseligkeit etwas von dem reinen Willen Unabhängiges seyn kann, ebensowenig läßt sich denken, daß ein endliches Wesen einer bloß formalen Sittlichkeit nachstrebe, da ihm die Sittlichkeit selbst nur durch die Außenwelt objektiv werden kann« (3, 582). Strebte es nämlich in der Tat einer bloß formalen Sittlichkeit nach, dann bliebe ja gerade der ursprüngliche Sinn des Sittengesetzes: die Tendenz zur Selbst-Objektivation des reinen Willens, unerfüllt. Mit

der Angewiesenheit der Sittlichkeit auf Sinnlichkeit, die scheinbar nur eine Folge der Unvollkommenheit des Menschen, endliches Wesen zu sein, ist, wird in Wahrheit also dem Wesensbedürfnis des absoluten Prinzips entsprochen, nämlich sich als Wollen bewußt zu werden. Es liegt somit im Sinne der absoluten Tendenz zur »Selbstbestimmung\*, daß »das unmittelbare Objekt alles [menschlichen] Strebens nicht der reine Wille [ist], ebensowenig Glückseligkeit [als solche], sondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens« (a.a.O.).

Das Fazit daraus: »Dieses schlechthin Identische, der in der Außenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut« (a.a.O.).

Die »prinzipielle« Bedeutung dieses Satzes ergibt sich aus dem Thema, zu dem diese »Zusätze« noch gehören: der »Aufgabe, zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde« (3, 557). Der Weg zur »Auflösung« dieser Aufgabe (vgl. S. 180–183) hatte zunächst gezeigt, daß »das Objektive, auf ein Äußeres Gerichtet im Wollen«, dem Ich »als Naturtriebe, »das Subjektive, auf die Gesetzmäßigkeit an sich Gerichtet, als absoluter Wille, d. h. als kategorischer Imperativ, zum Objekt wird« (3, 633); sodann: daß beide Seiten des Wollens zur Bedingung ihrer Objektivität die wechselseitige Entgegensetzung haben, was wiederum nur möglich ist durch eine »Thätigkeit, welche über beiden ist«: »die Willkür, oder die mit Bewußtseyn freie Thätigkeit« (a.a.O.). Damit konnte aber für Schelling jene Aufgabe noch nicht endgültig gelöst sein. Denn wenn die Willkür dem wollenden Ich, dem Menschen qua Individuum, das Bewußtsein des Wollens vermittelte, so doch gerade auf Kosten der Wahrheit des Willens; da die Willkür eben in der Fähigkeit besteht, sich für oder auch gegen den wahren Willen (die »Gesetzmäßigkeit an sich«) zu richten. Das heißt: die Willkür besteht in der Unentschiedenheit des Gegensatzes von Gut und Böse. (Ausdrücklich »verweist« Schelling auch schon im Transzendentalssystem seine Leser »auf Kants Untersuchungen über das ursprüngliche Böse«: 3, 580.)

Theoretisch bedeutet dies, daß mit der Willkür der Wille immer noch nicht in seiner Wahrheit objektiv ist; während er im kategori-

schen Imperativ zwar in seiner Wahrheit, aber noch nicht *a l* Wollen, sondern nur als Sollen für den Menschen bewußt ist.

In dieser theoretischen Bedeutung steckt nun aber zugleich die praktische: daß nämlich, wenn die Willkür das Letzte wäre, das Wollen überhaupt in seinem Bestand gefährdet wäre. Denn wir sahen ja (das Hauptresultat des Mittelteils der »praktischen Philosophie«), daß die Bedingung des Wollens, d. h. der Freiheit, und zwar sowohl die Erkenntnis ihrer Möglichkeit als auch ihr wirklicher Vollzug, die »Wechselwirkung« zwischen Intelligenzen »durch das Medium der objektiven Welt« ist (3, 582). Es gehört also zur Bedingung des Bestehens von Freiheit (Wollen) überhaupt, daß diese Wechselwirkung besteht; und das besagt, daß – grundsätzlich – alle Individuen »er-nunftwesen«, d. h. vernünftig handelnde, also freie Wesen sind. Das aber ist nur möglich, wenn »alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken« (a.a.O.). Blicke diese Möglichkeit »von einem absoluten Zufall, der Willkür«, abhängig, so wäre mit dem Bestand der Freiheit einzelner der Bestand der Freiheit überhaupt in Frage gestellt.

Wäre also, wir wiederholen es, die Willkür (das Freiheitsbewußtsein überhaupt) das Letzte, so bliebe in theoretischer Hinsicht die Wahrheit des Willens unerkannt, in praktischer Hinsicht die Existenz des Wollens bedroht. (Wir sehen hier, auf welche – nämlich ursprüngliche – Weise in der Konzeption des Seins als Wille »Theorie« und »Praxis« dasselbe sind. Die Form dieser ursprünglichen Einheit von Wissen und Handeln ist gegeben durch den von Plato und Aristoteles und dann in neuer Weise von Leibniz geprägten Gedanken des »höchsten Gutes«.)

Es ist also zur Wahrheit und Wirklichkeit des Willens als der absoluten Selbstbestimmung notwendig, daß die bloße Wahlfreiheit, die Willkür, die Unentschiedenheit zwischen Gut und Böse, und das besagt: das Verhältnis zwischen Individuum und Außenwelt, selber noch dem reinen Willen untersteht. »Es muß durch den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht werden, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde« (a.a.O.).

Wie aber ist die – als notwendig erkannte – Herrschaft des reinen Willens in der Außenwelt möglich? Ein Gesetz, das der Erhaltung der Freiheit dienen soll, kann ja nicht durch Unterdrückung der Freiheit herrschen. Mit anderen Worten, wenn jenes Gesetz der »Ausdruck des reinen Willens« ist, kann es sich »nicht gegen den reinen Willen« richten, aber kein anderes Objekt hat als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich«. Es kann also »nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb gerichtet seyn« (3, 582). Würde jenes Gesetz nun aber in der Weise gegen diesen Trieb gerichtet seyn, daß es ihn beseitigt, dann wäre damit auch die Freiheit überhaupt beseitigt. Dieses scheinbare Dilemma löst sich, wenn wir uns der Einsicht in das Wesen der Glückseligkeit erinnern: als der Übereinstimmung mit sich selbst. Denn dann sehen wir, daß sich der Mensch, wenn er sich dem Glückseligkeitstrieb im Widerspruch zur Freiheit aller (im Widerspruch zum Gebot der Sittlichkeit) überläßt, im Widerspruch mit sich selbst befindet; und damit im Widerspruch gerade zum eigentlichen Ziel dieses Triebes. Wenn er so handelt, daß die Maxime seines Handelns nicht die Maxime des Handelns aller sein kann, dann handelt er zugleich damit gegen die Möglichkeit seines eigenen Glücks.

Das geforderte Gesetz würde also dann seinen Zweck erfüllen, wenn es das Individuum in denjenigen Fällen, wo es auf *irrige* Weise strebt, zum Bewußtsein des Widerspruchs, in dem es sich mit sich selbst befindet, bringt. »Die Außenwelt müßte gleichsam so organisirt werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegensetzt, wo das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, daß es in sich selbst entzweit ist« (3, 582f.).

Die letzte Frage, nachdem Zweck und Wirkungsweise des geforderten Gesetzes deduziert sind, ist die nach seiner Verwirklichung. Wie kann die Außenwelt zum Zwecke der Freiheit organisiert sein? Mit dieser Frage ist das Hauptproblem der praktischen Philosophie: die Möglichkeit einer Einwirkung des Bewußten auf das Bewußtlose, wieder gestellt. – »Die objektive Welt [die Natur] an und für sich kann den Grund eines solchen [das Individuum zum Bewußtsein seiner Grenze bringenden] Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freier Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennützigen Trieb [d. h. gegen den eigennützigen Mißbrauch des Naturtriebs] kann also nur von Vernunftwesen in sie gelegt seyn« (3, 583).

Und das bedeutet: »Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen« (a.a.O.).

»Eine zweite, und höhere Natur«: weil es sich hier nicht mehr nur, wie in der kategorischen Forderung, um ein Sollen handelt, sondern um eine, die Wirklichkeit des Handlens, die »realisierende« Wechselwirkung der Intelligenzen betreffende Konstitution der »Außenwelt«.

Eine »zweite Natur«: weil es sich nicht mehr um die »bewußtlos«, schlechthin notwendig entstandene, ursprüngliche Natur handelt, sondern um eine mit Bewußtsein, aus Freiheit zu schaffende, d. h. in menschlicher Tätigkeit zu vollbringende Veränderung jener ursprünglichen Natur. Der Ausdruck »zweite Natur« meint also nicht eine zweite Welt neben und außerhalb der ersten, sondern einen zweiten Zustand, eine neue Verfassung der ursprünglichen Natur selbst.

Dieser zweite Zustand ist »höher« als der erste, weil er dem ursprünglichen Ziel der Natur, dem Prinzip, aus dem die Natur entstanden ist: der Tendenz zum absoluten Selbstbewußtsein, näher liegt.

Schelling beschließt diese Deduktion: »Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte [ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit], ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtseyns deducirt ist« (3, 583).

Die Selbstverständlichkeit, mit der hier an die Rechtsverfassung gedacht und diese als der Beweggrund der Geschichte begriffen wird, ergibt sich aus dem Wesen des Prinzips der Selbstbestimmung, nämlich dem prinzipiellen Zusammenhang zwischen Freiheit und Vernunft.

Wir erinnern, um das einzusehen, an die Deduktion des »höchsten Guts«. Der »in der Außenwelt herrschende reine Wille« (3, 582) wäre eine solche Organisation der Natur, die es »unmöglich« macht, »daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde« (a.a.O.). Dieses Ziel ist darum das »höchste Gute, weil es denjenigen objektiven (notwendigen) Zustand meint, in dem jedem Menschen, d. h. jedem Individuum, die Möglichkeit gegeben ist, mit sich selber übereinzustimmen, also in seiner Wahrheit zu sein. Das dem Wesen Angemessene ist das Richtige oder das Rechte, mit einem anderen (zu Schellings Zeit noch gebräuchlicheren) Wort: das »Billige«. Als das dem Zweck oder der »Bestimmung« einer Sache Angemessene ist das Billige das Vernünftige. Und das eben ist, im Falle des Menschen, die ausdrückliche Selbstbestimmung, die mit dem Bewußtsein ihrer selbst verbundene, also in der Wahrung der Individualität beruhende Freiheit. (Beide Worte, das »Rechte« wie das »Billige«, meinen also das Gute in seinem Wahrheitscharakter. das Wahre in seiner Wirkungsweise.)

Der Kemgedanke von Schellings Deduktion der Rechtsverfassung läßt sich danach durch eine Stelle aus Herders Geschichtsphilosophie erläutern: »Befolget der niedrigste in der Reihe der Menschen das Gesetz der Vernunft und Billigkeit, so hat er Konsistenz, d. h. er genießt Wohlseyn und Dauer: er ist vernünftig, billig, glücklich. Dieß ist er nicht vermöge der Willkür anderer Geschöpfe oder des Schöpfers, sondern nach den Gesetzen einer allgemeinen, in sich

selbst gegründeten Naturordnung. Weichet er von der Regel des Rechts, so muß sein strafender Felder selbst ihm Unordnung zeigen und ihn veranlassen, zur Vernunft und Billigkeit, als den Gesetzen seines Daseyns und Glücks zurückzukehren« (SW, Suphan, 14,246).

Stellen wir nach der philosophischen Deduktion der Rechtsverfassung als des »prinzipiell« notwendigen Ziels der Menschlichkeit die Frage, wie in diesem Falle dem »objektiven Ich« das »in ihm Gesetzte« zum Bewußtsein kommt, also dem handelnden Individuum die Notwendigkeit einer Herrschaft des Rechts, so bedeutet dies auf das Prinzip hin gesehen: wie denn das Erfordernis einer »Herrschaft des reinen Willens in der Außenwelt« für das Individuum »höchstes Gut« sein kann. Zur Antwort brauchen wir nur die negative Formulierung Schellings: es muß unmöglich gemacht sein, daß durch die Wechselwirkung aller die individuelle Freiheit aller aufgehoben werde, durch den positiven Ausdruck zu ersetzen, den Ausdruck also, der besagt: daß die gemeinschaftliche Wechselwirkung, die gemeinschaftliche Veränderung (Benutzung-, und Bebauung) der Natur von solcher Art sein müßte, daß dabei jeder Mensch die Übereinstimmung mit sich selbst erlangen und erhalten kann. Und das ist die Idee der Gerechtigkeit. – Diese Idee ist es, die Faust beschwört, wenn er den höchsten Augenblick seines Lebens rühmt: als das Vorgefühl des hohen Glücks, »auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehn«.

In der Idee der Gerechtigkeit als des höchsten Gutes ist der Zustand des in der Außenwelt herrschenden reinen Willens, also die Objektivität des allen Individuen Gemeinschaftlichen für das Individuum selbst Handlungsmotiv<sup>21</sup>.

Freilich auch nur als Idee: als etwas, das zur Herrschaft in der Außenwelt gelangen soll. Damit aber, mit dem eigentlichen Sinn dieser Idee, dem Verlangen nach Realisierung, ist das Problem gestellt, das nun unmittelbar auf die Geschichte führt, das Problem der Staatsbildung.

### 3. Freiheit *und* Staat

»Wenn nun aber die rechtliche Verfassung notwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit ist, so ist es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine solche auch nur als entstehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hierzu schlechterdings nichts vermag, und als notwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern, voraussetzt« (3, 584). Aus dem darauffolgenden Absatz zitieren wir noch den ersten Satz, da er den Gedanken, unter dem Schelling dann das Ganze der Geschichte begreift, bereits im Keim enthält: »Es ist zu erwarten, daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, und so, daß sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen.« Das erste Entstehen, d. h. Sichverwirklichen, einer Rechtsordnung wird von Schelling als Reaktion auf eine »Noth« (vgl. den folgenden Satz nach dem letzten Zitat) verstanden; d. h. als ein »Trieb«, das Recht (den Bestand der Freiheit) zu sichern *auf* Grund eines Verlustes der Freiheit. Aus dieser »Triebhaftigkeit«, in der sich das allen Individuen Gemeinschaftliche zu behaupten sucht, indem es sich verwirklicht, erklärt sich, daß diese Verwirklichung der Rechtsordnung keine wissentlich herbeigeführte (z. B. kein »Vertrag« von Individuen) ist, und sie darum »unversehens«, d. h. als etwas nicht (bewußt) Beabsichtigtes »trifft«.

b

Die Bewußtlosigkeit der Entstehung ist aber nun zugleich der Grund der Vergänglichkeit so entstandener Ordnungen. Denn wenn die Idee der Rechtsordnung nicht als solche, sondern nur unmittelbar, aus dem Gefühl des Eingeschränktheits in der jeweiligen Noth, Entstehungsgrund der Verfassung war, dann muß der Moment eintreten, wo die entstandene Verfassung in ihrer »wirklichen Ausführung« neue Noth schafft (neue Einschränkung der Freiheit). »Es läßt sich also erwarten,

daß vorerst bloß temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen, und weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder später zurückfordert, wo denn [hier denkt man an Schellings Anteilnahme an der Französischen Revolution in seiner Tübinger Stiftszeit] der Umsturz der Verfassung unvermeidlich . . . ist« (3, 585).

Zwischen der Idee des Staats als der Verwirklichung der Freiheit, als des in der Außenwelt herrschenden reinen Willens, und seiner jeweils erreichten Wirklichkeit, entsteht also aus einem Grund, der in dem (ursprünglichen) Widerspruch zwischen Subjektivität und Objektivität im Wesen des Willens selber beruht, immer wieder neu ein faktischer Widerspruch, dessen Äußerung die »Temporalität« der Staatsbildung ist.

c

Bis dahin könnte man nun meinen, daß, wenn auch jeder wirkliche Staat das Ideal des Staates unerreicht gelassen hat, gleichwohl im Staat, eben in seiner Idee, das konkrete Ziel der Rechtsverfassung liegt. Doch da beweisen, von der Erfahrung ganz abgesehen, »kräftige Schlüsse«, daß selbst wenn »eine wirklich rechtliche, nicht bloß auf Unterdrückung . . . gegründete Verfassung zu Stande kommt«, »welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist«, deren Bestehen »vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist« (a. a. O.). Der Grund liegt darin, daß eine Bedingung des Rechtsstaates, die Gewaltenteilung, in ihrem Bestehen, nämlich von außen, bedroht wäre. Der einzelne Staat besteht ja nur, analog dem Individuum, in der Wechselwirkung mit anderen Staaten; in dieser Hinsicht aber macht das Gebot der »Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Übergewicht der executiven Gewalt über die anderen, besonders die legislative [also gerade die rechtgebende], die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich«; und daraus folgt, daß »zuletzt das Bestehen des Ganzen. . . allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen [wird], die die höchste Gewalt in Händen haben« (3, 586).

Es steht demnach so, daß der Bestand des einzelnen Staates, auch in seiner *inneren* Verfassung, abhängig ist von der Totalität aller Staaten. »Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantiren«, was wiederum nicht möglich ist, ohne ein gemeinschaftlich-*Interesse* der einzelnen Staaten, »die Verfassung aller zu erhalten«, und damit die Bereitschaft, »sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz zu unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben« (3, 586f.).

d

Schelling schließt diese »Zusätze« zur Philosophie der Praxis, deren Thema die Frage nach der Möglichkeit des »in der Außenwelt herrschenden reinen Willens« war, mit der Erklärung der Voraussetzung, welche die Bedingung dieser Möglichkeit ausmacht: »Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisiren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dieß ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre. – Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Raisonnements auf die oben [in der Philosophie der Praxis] aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freiheit, insofern sie in Willkür sich äußert, auf der einen, und dem Objektiven oder Gesetzmäßigen auf der andern Seite zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der größten Allgemeinheit beantwortet werden muß« (3, 587).

Darauf folgt der letzte Abschnitt des »praktischen« Theils des Transzendental-systems, die »Deduktion des Begriffs der Geschichte, dessen Hauptmoment: die Objektivität des Widerspruchs von Freiheit und

Notwendigkeit für den handelnden Menschen (als »Schicksal« und »Vorsehung«), wir, anhand des entsprechenden Passus aus den Müncliener Vorlesungen, bereits betrachtet haben, nämlich eben als die letzte Antwort auf die Frage nach der »Bedeutung« des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit.

Durch die Erläuterung der »Zusätze« zur Deduktion des Handelns, die den möglichen Grund der Geschichte als allmähliches Realisiren der Rechtsverfassung aus dem Prinzip des ganzen Transzendental-systems entworfen haben, ist nun der innere Zusammenhang der Geschichte mit dem transzendentalphilosophischen Problem der Praxis klar geworden. Schelling erklärt diesen Zusammenhang selbst an der Stelle, wo er nach der phänomenologischen Kennzeichnung des Schicksals als »Eingreifen einer verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit« das damit gestellte »Problem« auf transzendente Ausdrücke reduziert (3, 396): Dies hieße dann »so viel: Wie kann uns, indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtseyn, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zustande gebracht hätte? – Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objektive Welt; nun soll mir ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos. Wie also jenes zweite Objektive durch freies Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußttheil Thätigkeit eine bewußtlose entgegenstände. – Aber ein Objektives entsteht mir bewußtlos nur im Anschauen, also heißt jener Satz so viel: das Objektive in meinem freien Handeln muß eigentlich ein Anschauen seyn; wodurch wir denn auf einen früheren Satz zurückkommen, der zum Theil schon erläutert ist, zum Theil aber seine vollkommene Deutlichkeit erst hier erlangen kann. – Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur durch die ganze Gattung realisirbar ist« (3, 596)<sup>22</sup>.

#### D. Das Verhältnis zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie

Wir erinnern uns hier nochmals des Satzes aus der Münchener Vorlesung über Thema und Entwicklung der praktischen Philosophie. Thema dieses Teils der Philosophie war das Gesetzsein des Gegensatzes von Notwendigkeit und Freiheit im Handeln (als der mit Bewußtsein freien Tätigkeit des Menschen) und damit das Problem seiner Vermittlung durch den Menschen selbst: der Aufweis, wie jener Gegensatz »durch immer weiter ausgedehnte Verzweigungen« Schelling setzt hinzu: »welche ich hier nicht darstellen kann« - »endlich jene hohe Bedeutung annimmt, die er in der Geschichte hat, in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt« (10, 115, vgl. S. 190).

Im nächsten, nochmals das Ganze der praktischen Philosophie zusammenfassenden, Satz nennt Schelling aber dann doch noch jene »Verzweigungen«. Und darin wird uns bestätigt, daß damit eben jene Momente gemeint sind, die in den der Rechtsverfassung gewidmeten »Zusätzen« zur praktischen Philosophie dargestellt sind: »Hier [an dem im Aufbruch des ausdrücklichen Selbstbewußtseins mitgesetzten Gegensatz zur Natur] war also der Punkt des Systems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktische Philosophie übergang, wo demnach die moralische Freiheit des Menschen, der Gegensatz des Guten und Bösen und die Bedeutung dieses Gegensatzes, wo dann insbesondere auch der Staat als eine, wiewohl [weil nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel des objektiven Bestandes der Freiheit] untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Nothwendigkeit, als ein Erzeugniß der zwischen beiden ringenden Menschheit, und endlich die Geschichte selbst als der große Proceß, in den die ganze Menschheit verwickelt ist, zur Sprache kam« (10, 115f.).

Der darauf folgende Satz - an den sich die früher erläuterte Stelle über die »tragische Dissonanz« des Schicksals und den Gedanken der Vorsehung als der höheren »Vermittlung« der Freiheit mit der Nothwendigkeit (vgl. S. 195 und 198) ansdiefßt - lautet:

»Und so wurde denn dieselbe Philosophie, welche auf einer früheren

Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte« (10, 116).

In diesem Satz dürfen wir, nach dem bisher Überlegten, einen Prüfstein für das Verständnis der Philosophie Schellings überhaupt sehen.

a

Fragen wir, im Rückblick, nochmals, was Schelling auf die Geschichte geführt hat, genauer gesagt: warum er die praktische Philosophie nicht - wie Fichte - mit der Deduktion des individuellen Handelns beschließen konnte, sondern erst mit dem Handeln der »Gattung«, so können wir antworten: aus demselben Grund, weshalb die »theoretische« Philosophie für ihn verbunden war mit der Deduktion einer in sich selbst produktiven, und darum im Organismus und als Organismus sich vollendenden Natur, also nicht einer unbestimmten Außenwelt qua »Nicht-Ich«, sondern der »Natur« als »unbewußter« Ichheit. Der Grund war der, daß er das Prinzip des Wissens, die Selbstgewißheit (die Subjektivität) als ein Sich-selbst-Objekt-Werden konzipiert hatte. Das erlaubte der »theoretischen« Philosophie, die Bedingung der Möglichkeit des Wissens daraus zu erklären, daß sie das Wißbare, den »Inbegriff des Objektiven«, als unbewußten Zustand der Ichheit selber, nämlich als sich-selbst-Hervorbringendes, als Produktivität, begriff. Es erlaubte der »praktischen« Philosophie, die Bedingung der Möglichkeit des Handelns daraus zu erklären, daß sie das Bewußtsein der Freiheit (das Selbstbewußtsein des Individuums) aus dem Widerspruch zwischen Objekt-Bewußtsein (Theorie) und Nicht-Wissen der Subjektivität des Objektiven (der Verwandtschaft der Natur mit dem Ich) erklärte, d. h. (konkret) aus dem Proceß, in dem die Ichheit für das Individuum nicht Objekt des Wissens, sondern unbewußtes (transzendentes) Objekt des Tuns: realisiert-werdend-wollendes Ideal ist.

Als dasjenige also, worin die jeweilige Bedingung, der jeweilige Grund der Möglichkeit, selber noch deduziert wird, ist darum die »Philosophie der Geschichte ... für die praktische Philosophie eben das ... , was die Natur für die theoretische ist« (3, 590).

Zwischen Natur und Geschichte besteht aber bei Schelling nicht nur das äußere Verhältnis einer Parallelität, sondern zugleich das innere einer Folge. Das wird klar, wenn wir an den für Schelling – wie sich im Vergleich mit Fichte gezeigt hat – entscheidenden Sachverhalt denken, in welcher Weise für ihn das Prinzip der Selbstgewißheit (der Ichheit) Prinzip ist: nämlich als das, um seiner selbst willen, *zu-Denkende*. Mit diesem Ansatz war die Subjektivität als zu-Objektivierende gesetzt. Und das besagt, wie Schelling in der Rechtfertigung seiner Jenaer Philosophie gegenüber Hegels Trennung der Naturphilosophie von der Logik sagt: »Von dem abstrakten Subjekt, dem Subjekt in seiner Abstraktion ausgehend, ist es [jenes vor dem Hegelschen entstandene System] mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Übergangs von dem Logischen ins Reale« (10, 146): da jenes (das Logische) ja schon mit dem ins »Reale« führenden Schritt intendiert ist. So heißt es, noch deutlicher und unmittelbar auf unser Thema bezogen, in dem Kapitel »Naturphilosophie« der Münchener Vorlesungen, daß auf Grund der »ersten Momente des unendlichen sich-selbst-Setzens« diese Philosophie mit ihren ersten Schritten in der Natur ist, oder von der Natur anfängt –«, und Schelling fährt fort: »natürlich nicht um in ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben« (10, 106f.). Diese Feststellung gibt Schelling Anlaß zu einer Bemerkung über den Namen, den man der Jenaer Epoche seiner Philosophie gegeben hat: »Diese Philosophie konnte also in ihrem Anfang Naturphilosophie heißen, aber die Naturphilosophie war nur der erste Teil oder die Grundlage des Ganzen. Die Natur war selbst nur die *eine* Seite des Universums oder der absoluten Totalität, in welcher erst das absolute Subjekt ganz verwirklicht ist, die relativ ideale Welt. Die Welt des Geistes war die *andere* Seite. Die Philosophie mußte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben« (10, 107).

Diesen selben Gedanken können wir nun auch mit dem Satz ausdrücken, unter dem diese Erläuterungen stehen (vgl. S. 150 und 177)

Die Philosophie mußte den Naclivollzug des Weges der Ichheit bei dem Anfang seines *Außersichseins* beginnen, um von dort aus zum *höchsten Bewußtsein* fortschreiten zu können. Mit diesem »um . . .« ist die Philosophie der Natur als *Grund* für die Philosophie der Geschichte begriffen, die Philosophie der Geschichte als *Folge* der Naturphilosophie.

Die Erklärung dafür gibt der Postulat-Charakter des Prinzips der Subjektivität. Wenn die Ichheit »absolute Substanz« sein soll, muß sie auch die »Substanz« der Natur ausmachen; wenn das in der Tat der Fall ist, ist die von uns, dem bewußteii (sich als solches aussprechenden) Ich *vorgestellte* Natur: die »Außenwelt« nicht die Natur in ihrer Wahrheit; nun enthält aber der Begriff des Ich als Selbstbestimmung das Moment, und zwar das Wesensmoment des Selbstbewußtseins; somit müßte, wenn 1. die Natur in sich selber subjektiv ist, 2. aber wir, die Menschen, als die ausdrücklichen »Subjekte« dies (unmittelbar) nicht wissen können, das *Prinzip* der Subjektivität selber bestrebt sein, jenen Zustand des Nichtwissens zu beseitigen; und das bedeutet: *im* Menschen selbst müßte ein Bestreben am Werke sein, das darauf ausgeht, die Natur in ihrer Wahrheit vorzustellen, das heißt, die Einheit zwischen Selbstbewußtsein und Außenwelt objektiv zu machen; das aber würde verlangen, daß der Mensch selbst sich zu einem neuen, höheren, nämlich dem *Wesen* der Natur angemessenen Zustand erheben müßte; und dazu müßte ihm jenes (postulierte) Prinzip der Einheit zunächst überhaupt *als* über ihm befindliches, als Erhebungsziel vorstellig werden; eben das aber kennen wir: als das im Handeln der Gattung, in der *Geschichte* für das Bewußtsein unabweisbar werdende *Postulat* einer den faktischen Widerspruch vermittelnden *transzendenten* Identität von Freiheit und Notwendigkeit.

Erinnern wir uns jetzt des Satzes, in dem wir mit Schelling das entscheidende Moment seiner Differenz gegenüber Fichte fanden (vgl. S. 160): »Fichte übersah das mittelste der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Prinzip, das er zu einer völlig objektiven Darstellung benutzen konnte« (11, 370), so können wir die Erörterung des prinzipiellen Sinns von Schellings Natur- und Geschichtsphilosophie abschließen mit einem Blick auf die Bemerkung,

in der Schelling an jener Stelle die Konsequenz darlegt, die mit der verschiedenen »Bedeutung« (10, 150f., vgl. S. 171f.) des Prinzips zusammenhängt.

Wenn Fichte auch das Ich als Prinzip überhaupt deklariert habe, so sei er doch, sagt Schelling, an der Aufgabe vorbeigegangen, »wirkliche Wissenschaft entstehen« zu lassen, was nämlich verlangt hätte, daß jenes Ich sich »theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigener Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und letzte Ruhe fand« (11, 370).

Die Aufgabe, wirkliches Wissen entstehen zu lassen, d. h. aus dem Prinzip der Gewißheit, dein Selbstbewußtsein, das uganze System des Wissens« zu entwickeln, konnte, wie wir sahen, Schelling nur dadurch in Angriff nehmen, daß er dem Ich qua Prinzip eine veränderte »Bedeutung« gab: es als zu-Denkendes und damit als im Anfang noch nicht Gedachtes ansetzte. Gerade damit konnte er »mit dem Ich« in die Welt kommen; er konnte, indem er »das Ich des Bewußtseyns mit Bewußtsein zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen« ließ (vgl. S. 150 und 155), das Ganze der Natur (die »Außenwelt«) als im Ich-Prinzip gründend begreiflich machen; er konnte, und zwar aus demselben Ansatz heraus *genötigt*, nämlich aus dem Bedürfnis der ursprünglichen Ichheit zum *absoluten Selbstbewußtsein*, auch die »zweite, höhere Nature, die Welt der Geschichte, aus dem Prinzip des Ich, nämlich als das Handeln der allen Individuen gemeinschaftlichen Ichheit, gründend in dem Widerspruch jedes Individuums zwischen Selbstbewußtsein überhaupt (Wollen) und differenziertem Außenwelts-Bewußtsein (Wissen), erklären. Doch eben, um mit diesem - wissenschaftliche *Fruchtbarkeit* (vgl. 11, 370) ermöglichenden - Ansatz auch zu wissenschaftlicher *Sicherheit* zu gelangen, entstand für Schelling die - für Fichte nicht gegebene - entscheidende Abschluß-Problematis. Aus demselben Grund, weshalb es sich zu »objektiver Darstellung benutzen« ließ, mußte das Prinzip den ganzen Weg hindurch im Charakter des *Postulates* bleiben: in dein Willen, sich selbst zu wissen, die ganze Außenwelt und Eigenwelt des Ich, die vorbewußte der Natur wie die überbewußte der Geschichte, nachentstehen lassend, *als* es selbst aber sich ständig verweigernd. Dieses Zwifache von absoluter Bewußtheit der Idee (der Forderung) nach

und ständig neuer Unbewußtheit der Wirklichkeit (dein jeweils erreichten Wissen) nach drückt sich für das des Bewußtseins fähige Wesen, den Menschen, aus als Ichheit, die das Ich des Bewußtseins überschreitet, als transzendentes Wissen und Wollen. - Dabei gilt es festzuhalten, daß ebenso wie im Begriff der Natur als »Außenwelt« die (menschliche) Innerlichkeit, im Begriff der Geschichte als »Schicksal« der menschliche Wille, so im Begriff »Gottes« als *Transzendenz* das menschliche Bewußtsein der Maßstab bleibt. Denn »Transzendenz« bestimmt sich im Bezug auf das, was transzendiert wird; und ein »Außen« kann es nur geben für ein Wesen, das selber den Status der Innerlichkeit hat, ebenso ein Irren oder Scheitern des Wollens nur für ein Wesen, das seinem Grunde nach vernünftig-wollend ist. Das Bewußtsein des Überstiegenwerdens der Vernunft ist der geheimste und höchste Triumph der Vernunft.

Die drei Momente: Natur, Geschichte, »Gott« gehören also in Schellings Fassung des Prinzips der Subjektivität (als unbedingter Selbstbestimmung) gleichursprünglich und gleichnotwendig zusammen. Die Aufgabe, vor die sich Schelling durch Fichte und Kant gestellt sah, lautet: »das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen« (11, 370, vgl. S. 157). Das bedeutet: das im menschlichen Selbstbewußtsein *gefundene* Prinzip der *Gewißheit* soll wirkliche Wissenschaft, d. h. Prinzip des Seienden im Ganzen sein. Und das hat zur Folge, daß das Prinzip des Selbstbewußtseins aus dem unmittelbaren *menschlichen* Bewußtsein herausgesetzt werden muß und damit die Form des Wissens-Postulates annimmt. Im Befolgen dieses Postulates wird die Selbstbestimmung zur objektiven Fortbestimmung - und zwar in zwei gleicherweise selbständigen wie sich ergänzenden »Weg«-Strecken: 1. der Entfaltung des Ich-Prinzips zur »äußeren Erscheinung«, d. h. der *Natur*; 2. von da aus, von seinem »Außersichseyn«, zum Bewußtsein, d. h. zum menschlichen Ich, und damit zugleich, nämlich aus der Frage nach der Bedingung der aus der Natur selbst nicht mehr erkläraren (vgl. S. 178f.) Möglichkeit des Bewußtseins zu dessen »eigener Welt« (Staat und *Geschichte*). Im Verlauf dieses ganzen Weges ist das Prinzip das zu-Wissende, das zur *Vorstellung* seiner selbst Strebende, und insofern das *als* es selbst Nichtgewußte geblieben. Es ist dies aber eben in der Weise geblieben, daß es, als das immer

wieder, von Stufe zu Stufe, in den Stand der Subjektivität Zurücktretende und damit neue Objektivität Hervortreibende, den ganzen Prozeß hervorgebracht hat. Darum weiß der Philosoph, wenn er, von seinem Ausgang her, dem Versuch, das Selbstbewußtsein zu objektivieren, am Ende bei der *allgemeinmenschlichen Erfahrung* von Schicksal und Vorsehung anlangt, daß das jetzt von »seinem Objekte Vorgestellte, nämlich der Gegenstand des Glaubens, dasselbe ist, was seinem ganzen Weg von Anfang an zugrunde lag, nämlich die von Anfang an bestehende und in dem jeweiligen Subjekt-Objekt-Widerspruch der Natur und der Geschichte jeweils gipfelnde Transzendenz.

»Hier« (wir wiederholen den Satz aus der Münchener Vorlesung, 10, 117, vgl. S. 199), wo der ganze Gang des Systems vor die Erfahrung der Geschichte gelangt, »kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als *Sich*, sondern als *über* Sich und eben darum als über allem erkennen muß, dem zuletzt alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung ist, sondern auch als Vorsehung sich erklärt, und am Ende zeigt, was es im Anfang schon war«.

Bedenken wir nun, daß der objektive Charakter jenes Prozesses der Subjektivität ständige Veränderung, Bewegung ist, so läßt sich das Verhältnis des »bleibenden« (absoluten) Subjekts zu diesem Prozeß als das anfängliche, und dadurch jedem seiner Punkte immanente Ziel des Weges bestimmen; oder, mit einem Begriff, in dem hier offensichtlich das Wort »Vorsehung« verstanden sein will, als der *Beweggrund*. Und wir haben nun gesehen, daß das absolute Subjekt eben insofern Beweggrund ist, als es seinem Wesen nach Selbstbestimmung, d. h. Selbst-Vorstellung ist, dies aber nicht sein kann, ohne den darin steckenden »Grundwiderspruch« durch den ganzen Prozeß der ständigen Selbstüberwindung, als dessen letztes, immanentes Moment sich die Philosophie selber begreift, aufzulösen.

Schelling wiederholt (in der Einleitung in die »Philosophie der Mythologie«) die gegen Fichte gerichtete Bemerkung in einem Satz, in dem wir in der knappsten Weise den Angelpunkt seiner eigenen Philosophie ausgesprochen sehen dürfen: »Indem Fichte sich des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine

eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolge~und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört.« In der Anmerkung dazu zitiert Schelling Aristoteles (Met. XI, 2: 1060a, 26f.): *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος*; und setzt zum letzten Wort, damit andeutend, worauf es ihm bei diesem Zitat ankommt: »(unveränderlichen)« hinzu (11,370). (Wie sollte es denn Ordnung geben, ohne die Existenz eines Ewigen, Abgesonderten, Unveränderlichen?)

## Viertes Kapitel

### Der Zusammenhang von Natur und Geschichte in der »Mythologie«

Wir sahen (vgl. S. 200f.), daß der Gedanke »Gottes«, das Prinzip der Subjekt-Objekt-Identität als Gegenstand des Glaubens, und das heißt als Voraussetzung des *Handelns* noch nicht der »Abschluß« der Philosophie war. Der Grund lag darin, daß dieses Prinzip seinem Wesen nach auf *Selbst-Gewißheit* ausgeht. So bestand für Schelling der philosophische Sinn der Geschichte in der hohen Bedeutung, die darin der *Gegensatz* von Freiheit und Notwendigkeit annimmt, nämlich als objektiver Widerspruch den Menschen zum Postulat einer Identität von Freiheit und Notwendigkeit zu nötigen. Insofern ließ sich dieser Zustand des »objektiven Ich« mit dem Ausgangspunkt des Philosophen, dein Postulat der Subjekt-Objekt-Identität als zu-Wissendes vergleichen. Allein der entscheidende Punkt, das *Ausgangsziel* für den ganzen philosophischen Prozeß: die Überwindung des Gegensatzes von Ich und Außenwelt, um die Freiheit (die Selbstbestimmung) als Prinzip des Seienden im Ganzen zu gewinnen, ist mit der Geschichte keineswegs erreicht. In dem – durch die Geschichte ermöglichten – absoluten Abstraktionsakt des Wollens (zu jeder Zeit in jedem Menschen) ist zwar wirkliche Freiheit, wissentliche Selbstbestimmung erreicht, aber eben gerade in Gegensatz zu der Notwendigkeit des Erkennens oder Wissens. *Wahrhafte* Freiheit, »wirkliche« Selbstgewißheit wäre demnach nur dann und erst dann erreicht, wenn das Bewußtsein des »objektiven Ich« sich auch noch auf den (vom Philosophen bislang immer nur postulierten) Ich-Charakter der »Außenwelt« als solchen erstrecken würde.

Wir sahen (vgl. S. 178–186), daß zwar das – in der theoretischen Philosophie deduzierte – absolut Objektive oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens« dem Ich selbst zum Objekts wird (3,633); aber

eben gerade nicht *als* Produzieren, nicht als anschauende *Tätigkeit*. Nur wenn dieses Postulat der Philosophie von dem wollenden (bewußten) Ich selber vollzogen würde, hätte die »Ichheit« sich erkannt. Wenn Schelling also (in der Münchener Vorlesung) von dem menschlichen Handeln sagt: »In einer neuen Steigerung also, wodurch ihm die in seinem Erkennen gesetzte Nothwendigkeit selbst wieder objektiv wird, befreit sich das [ursprüngliche] Subjekt von bendieser Nothwendigkeit und erscheint nun als frei, zwar nicht in Ansehung des Erkennens oder Wissens, wohl aber in Ansehung des Handelns« (10, 115, vgl. S. 190), so sehen wir nun, daß in diesem »zwar nicht. . .« der Keim zu dem äußersten Widerspruch und damit der *letzten* »Steigerung« liegt. Um der »wirklichen« Freiheit, der wahren Selbstgewißheit willen, müßte sich das mit Bewußtsein freie Ich von der ihm entgegenstehenden, es einschränkenden Notwendigkeit gerade auch noch »in Ansehung des Wissens und Erkennens« befreien. Das aber heißt: es müßte das Gewußte und Erkannte in seiner Wesensgleichheit mit ihm selbst (in seinem »Ich«-Charakter) durchschauen. Damit wäre erst jener Zustand erreicht, der sich als das eigentliche (ursprüngliche) Ziel des ganzen Prozesses, von Schritt zu Schritt deutlicher und entschiedener, herausgestellt hat: der Zustand, in dem das zum Bewußtsein gelangte Ich (der Mensch) die ihm entgegenstehende (als unabhängig von ihm selbst vorgestellte) »Welt«, die »Natur« (den Inbegriff der Objektivität), als seinen eigenen vorbewußten Zustand *erkennen* würde. Dieser (dritte) Zustand wäre nun offensichtlich auch derjenige, den Schelling als das letzte Ziel meint, wenn er sagt, das Ich solle den ganzen Weg vom Anfang seines Außersichseins *bis zum höchsten Bewußtsein* zurücklegen (vgl. S. 150 und 177). Das »höchste Bewußtseyn« wäre also derjenige Zustand des Ich, wo ihm die, von dem Philosophen von Anfang an, von ihm selber in der Erfahrung der Geschichte postulierte Identität von Freiheit und Natur selber noch »wirklich« zum Bewußtsein käme. Nur in diesem Zustand wäre das postulierte Prinzip in seiner Wesensform: der Selbstgewißheit, gewonnen, wäre das Prinzip in der Tat *als* Prinzip (als »absolute Substanz\*) erwiesen.

## 1. Der *Abschluß* als Selbsterkenntnis der Philosophie

a

Diese Bedeutung des Abschlusses für Schellings Philosophie folgt nun auch unmittelbar aus seiner Art des Anfangs; daraus nämlich, daß Schelling nicht, wie Fichte, bei einem absolut Gewissen ansetzt, sondern auf ein absolut Gewisses zugeht.

Aus diesem Ansatz folgte, wie wir sahen, die »Methode«, das »Prinzip des Fortschreitens« (vgl. S. 155 ff.). In dem Versuch, das Prinzip der Gewißheit, das Selbstbewußtsein, als solches zu denken, brach es in jenen »Grundwiderspruch« auf, wo in dem jeweils *bewußt* Gewordenen jeweils das (darin eigentlich gesuchte) Moment der *Selbstheit* unbewußt blieb. Diese scheinbare Schwierigkeit erwies sich aber gerade als das eigentliche Fruchtbare, nämlich als der Grund des ganzen Fortschreitens.

Der ständig bleibende *Widerspruch* führte zu der ständigen – und zwar den ganzen Umkreis der Endlichkeit aus dem Prinzip entstehenden – objektiven (nämlich notwendigen, in der Sache selbst liegenden) Steigerung. Diese bestand, wie Schelling sagt, darin, daß »jederzeit« diejenige (subjektive) »Bestimmung«, die »im vorhergehenden Moment im Ich bloß für die Philosophierenden gesetzt war, im folgenden dem Ich selbst objektiv – für das Ich selbst in ihm gesetzt wurde...« Und Schelling fährt an dieser Stelle (die wir zunächst – vgl. S. 175 – nur bis dahin betrachtet hatten) fort: ... so »daß auf diese Art zuletzt das objektive Ich selbst auf den Standpunkt des Philosophierenden gebracht war, oder das objektive Ich dem philosophierenden, insofern subjektiven, völlig gleich wurde; der Moment, in welchem diese Gleichheit eintrat, wo also in dem objektiven Ich genau dasselbe gesetzt war, was im subjektiven, war der Schlussmoment der Philosophie, welche sich damit zugleich ihres Endes bestimmt versichert hatte« (10, 98).

Bei diesem Satz könnte man nun zunächst nur an den Gewinn denken (den »Geburtshelferdienst« – auf den Schelling im folgenden Satz mit dem Hinweis auf das Verhältnis »zwischen dem Schüler und dem Meister« in den Sokratischen Gesprächen« anspielt), der damit durch die Philosophie für deren »Objekt« erzieht ist. Wie steht es denn aber in Wahrheit? Wie steht es denn mit der Philosophie selbst?

Sie selber hatte doch, als sie sich auf dem Weg in die »Objektivität« begab, auf den Weg, der zur »Konstruktion« (zum bewußten Nachentstehenlassen) der Natur und Rekonstruktion der Möglichkeit des menschlichen Handelns aus einem Entwurf des transzendentalen Wesens der Geschichte führte, – sie selber liatte doch in ihrem Objekt\* auch die Wahrheit ihres eigenen Wesens zu Anfang und während ihres Weges keineswegs im Besitz; sie war ja ihrem Objekt immer nur um »eine Stufe« voraus, keineswegs aber einem schlechthin nicht-wissenden Gegenstand um ein schlechthin wahres (absolut gesichertes) Wissen. Wenn also die Philosophie ihr Objekte: das »Ich« (das Selbstbewußtsein), das eben während des Weges immer nur »Objekt« war als das *zu-*Wissende, wenn sie dieses »endlich zur völligen Selbsterkenntnis« (a.a.O.) bringt, dann hat sie damit auch erst, aber damit auch »wirklich«, sich selber erkannt. Mit der Vollendung ihres Objekts würde der Philosophie ihr eigener Anfang, das Bestreben, die Subjektivität als solche vorzustellen, erfüllt werden.

Da aber nun eben dieses absolute Subjekt das auf dem ganzen Wege, in jeder Stufe eigentlich »Treibende« (eigentlich »Produzierende«) war, nämlich als das ständig und abwechselnd den *Widerspruch* Vereinigende und zugleich wieder neu fühlbar Machende, wäre damit zugleich das Prinzip des Anfangs als Prinzip des ganzen Weges, als Prinzip des Fortschreitens objektiv geworden. Es wäre *als* Prinzip erkannt. Das besagt: am Ende, in der Vollendung seines Objekts, *wußte* der Philosoph, was ihn auf den Weg gebracht und in welcher Weise es ihn unterwegs ständig (als das eigentlich Gesuchte) »begleitet« hat.

b

Ein grundsätzlicher Hinweis auf das zu erwartende Ergebnis läßt sich nun schon – von der Betrachtung des »Weges« her – vorwegnehmen. Der zu erwartende Aufschluß muß sich offensichtlich auf denjenigen Charakter des Prinzips beziehen, der es zum »Prinzip des Fortschreitens« macht, also auf seinen Postulat-Charakter. (Vgl. zum Folgenden den Abschluß des ersten Teils.)

Das eigentliche, unterwegs notwendigerweise unlösbare Problem besteht dabei darin, wie es möglich ist, im Verlaufe einer ständigen Veränderung unablässig das Sich-Verändernde, den (im Wandel

bleibenden) Bewegungsgrund in Aug – oder im Sinne – zu behalten, obwohl er doch gerade, auf dem Wege, niemals selber sichtbar, niemals selber vorstellig wird. Dieses Problem läßt sich so kennzeichnen: Wie ist es möglich, daß der Philosoph an jedem – jeweiligen – »Objekt« das damit immer wieder noch nicht erreichte, das in jeder Stufe der Objektivität sich immer wieder entziehende »Subjekt« überhaupt *vermissen* kann? – welches Vermissen doch den ganzen Weg über der Grund des Übergangs von der jeweils erreichten zur jeweils höheren Weise der Objektivität, also der Grund der fortschreitenden Objektivierung des Subjektiven ist.

Wir können dieses Problem auf seinen wesentlichsten, die Lösung unmittelbar nahelegenden Ausdruck bringen, wenn wir uns der Stelle erinnern, in der Schelling ausdrücklich die »Bedeutung« der »intellektuellen Anschauung« in seiner Philosophie (zum Unterschied von Fichte und in Abwehr der Vorwürfe Hegels) erläutert; nämlich aus dem Verhältnis, das zwischen dem Thema und der Form des Denkens besteht. Das Thema des Denkens: das in Wahrheit »Seyende«, die Form des Denkens: das Vorstellen. Zwischen beiden Momenten besteht ein Verhältnis, das eine negative und eine positive Seite hat. Die negative Seite: daß das wahrhaft Seyende als das, was jegliches Vorstellbare (jegliches Objekt) hervorbringt, selber nicht unmittelbar vorgestellt werden kann. Es ist insofern das »im Denken doch eigentlich nicht Gedachte« (10, 151). Die positive Seite: daß jenes wahrhaft Seyende gerade dadurch dem Denken »zugrunde« liegen kann: indem es nämlich bei allem jeweils Gedachten, bei jeder erreichbaren Vorstellung, als das nicht Gedachte bemerkbar bleibt; was sich darin äußert, daß das Denken bei keiner Vorstellung stehenbleiben kann, sondern von Vorstellung zu Vorstellung weitergetrieben wird. Als dieses den Überfang von Vorstellung zu Vorstellung, den Wechsel der Vorstellungen Hervorrufende ist es das »eigentlich nicht Gedachte« »im Denkens.

Diese, für das Vorstellen, widersprüchlich klingende Doppeldeutigkeit des Verhältnisses zwischen dem Denken und seiner Sache wird in seinem einheitlichen Charakter von Schelling in die Formel gefaßt (10, 150): Das »Seyende« (als das Thema des Denkens) ist (vor dem »Ende« des ganzen Denk-Weges) »nichts, wovon ich [der Denkende] einen Begriff habe«; ich habe vielmehr »nur den Begriff alles

Seyenden als eines Folgenden«. »Es ist das, was immer nur im Folgenden Ist« und insofern, da es *immer* nur im Folgenden »ist«, niemals – vor dem Ende – »eigentlich Ist«. Das, was dem Denken Thema ist, liegt ihm dergestalt »zu Grunde«, daß es ihm ständig, in dem räumlichen wie zeitlichen Sinn eines Kommenden, vor-schwebt.

Von entscheidender Wichtigkeit ist bei dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Form und der Sache des Denkens, daß dieser Begriff des »Seyenden« als eines – im Verlauf des Denkens – nicht »eigentlich« d. h. jeweils noch-nicht-»Seyenden« nur durch den und nur in dem Bezug auf das jeweils Vorgestellte, also auf das jeweilige Objekt überhaupt möglich ist. Ohne den Bezug auf ein Jetzt hätte der Begriff eines »Folgenden« keinen Sinn. Das wahrhaft Seyende (dessen Begriff ich, der Denkende, suche) steht in einem wesentlichen Verhältnis zu »mir« (dem Denkenden), indem es mich, von Moment zu Moment auf dem Weg des Denkens hält. (Es wäre also ein radikales Mißverständnis des genannten Verhältnisses, wenn man, lediglich die negative Seite im Aug, daraus die Konsequenz zöge, daß das wahrhaft Seyende überhaupt nicht durch das Denken, *ins* Denken, erreichbar ist; und darum, um dieses Wahren als des Höchsten und Letzten willen, das Denken verabschiedete. – Dieses Mißverständnis macht Schelling im folgenden Kapitel jener Münchener Vorlesungen Jacobi zum Vorwud.)

Das genannte Problem, die Beschaffenheit des Prinzips der Philosophie (als des »Princips des Fortschreitens«), läßt sich also durch die Frage ausdrücken: worin *ins* Denken das Verhältnis zwischen jeweiligem Objekt und ständigem nicht-objektivein (»absolutem«) Subjekt, zwischen *Endlichem* (Vorstellbarem) und Nicht-Vorstellbarem, d. h. Unendlichem, besteht. Und darauf läßt sich nun aus der »Problemstellung« heraus, antworten: Es muß dies in einem Vermögen bestehen, das an jedem (jeweiligen) Jetzt des darin jeweils *noch-nicht-»Seyenden«* (als des »Folgenden«) inne wird; also in einem Vermögen des inneren Anschauens (zum-Bild-machens) eines Nicht-Gegenwärtigen.

Die Vorstellung von etwas Nichtgegenwärtigem aber ist das Vermögen dessen, was man im allgemeinsten Sinne (noch jenseits der Frage Wahrheit oder Täuschung) unter »Einbildungskraft« versteht (vgl. »Kritik der reinen Vernunft« B 151). In dem hier unmittelbar aus

der Sache und dein Verfahren des Denkens entnommenen Sinn läßt sich jenes Vermögen auch, insofern es das Anschaubar-Machen eines nicht Vorfindlichen ist, als *Erfindung* bezeichnen.

Mit diesem Ausdruck und dem griechischen Wort dafür beschließt Schelling in der Erlanger Vorlesung die Darstellung seiner Transzendentalphilosophie. Nach dem Passus über das »Princip des Fortschreiten-oder die Methode« fügt er noch hinzu, daß »bis dahin«, nämlich zum »System des transscendentalen Idealismus« zurückgehen muß, »wer das eigentlich *heuristische* Princip, das Princip der *Erfindung*, welches mich leitete, kennen lernen will« (10, 98).

Wir haben damit den *immanenten* (sachlichen) Grundzug der Philosophie – hier im Hinblick auf ihre Verfahrensweise, ihre *Methode* – bis auf denjenigen Ausdruck hin zu erläutern versucht, der zeigt, mit welcher inneren Rechtmäßigkeit Schelling aus dem Denken heraus und in dem Denken willen vor das Phänomen der Kunst geführt worden ist. Denn »erfinden« ist der Grundbegriff, unter dem – im 18. Jahrhundert zumal – das deutsche Wort »dichten« ebenso wie das griechische Wort »Poesie« verstanden wird. In dem Begriff und dein Vorgang des »Erfindens« – der *als solcher* weder von der Ästhetik noch von der Philosophie herkommt, zeigt sich somit ein Moment, in dem für Schelling die *innere* Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst wurzelt.

Desgleichen werden wir aus der Sache selbst heraus auf Wesensmerkmale der Kunst verwiesen, wenn wir die Abschlußproblematik der Transzendentalphilosophie in ihrem *thematischen* Grundzug zu Ende verfolgen.

## 2. Das Schlußmoment als Gewißheitsmoment

Wir sehen, daß die Bedeutung des Abschlusses für Schellings Philosophie in der »Bedeutung« gründet, die bei ihm das Prinzip der Philosophie erhalten hat. Seinem Inhalt nach ist das Prinzip, ebenso wie für die »Wissenschaftslehre« das Wissensprinzip (das »absolut-Gewisse, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist« – 3, 346):

die Selbstgewißheit der intellektuellen Anschauung. Seinem Modus nach jedoch ist es dies nicht als Besitz, sondern als Ziel: die Selbstgewißheit ist für Schelling das zu-Wissende, d. h. das im Anfang und den ganzen »Weg« hindurch – als der eigentliche Beweg-Grund – gerade »noch nicht Gewußte« (vgl. S. 169–173). Und das bedeutet: die ganze Philosophie (Schellings) hängt ab von ihrem Schluß.

Nur dann, wenn das zu-Wissende in der Tat zum Wissen gelangt, wird über das ganze System-Gebäude von Grund auf und in jedem seiner Bausteine entschieden, ob es wahr ist oder nicht, ob der Bau der Philosophie steht oder fällt. Der Schluß, der »Schlußstein ihres ganzen Gewölbes« (3, 344) ist, wenn wir dieses Bild weiterführen dürfen, das von den beiden Strebepfeilern, der Natur- und der Geschichts-Philosophie, eigentlich Erstrebt. Ohne ihn würde der ganze Bau in der Schweben bleiben – oder vielmehr zusammenstürzen. In ihm aber, wenn er trägt, würde das alle Teile unsichtbar fügende Bau-Prinzip selber sichtbar werden.

Die Frage ist nun, wie jenes Schlußmoment, also jener postulierte dritte Zustand denkbar ist; wie er – auf Grund dessen, was zu seinem Postulat geführt hat – beschaffen sein müßte. Diese Frage ist für unser Thema (wie auch für alle Erörterungen über Schellings Ästhetik) ausschlaggebend, weil Sinn und Recht der Kunst in Schellings Philosophie allein davon abhängen, ob sie die aus dem Prinzip seiner Philosophie heraus gestellte *Erwartung* erfüllt.

### b

Diese Erwartung, wie das »höchste Bewußtseyn« als Vollendung des ganzen Prozesses der Philosophie beschaffen sein müßte, läßt sich dem letzten jener drei Sätze entnehmen, in denen wir die Grundbestimmung des Transzendental-systems in den Münchener Vorlesungen sehen möchten (vgl. S. 150); und von da aus, auf Grund des bisher Bedachten, in dreifacher Hinsicht entfalten.

Das eigentliche Problem in dieser Abschlußfrage ist offensichtlich – und daran zeigt sich, wie am Schluß das Problem des Inhalts mit dem Problem der Form der Philosophie zusammenfällt –, in welcher Weise hier überhaupt noch ein *Wissen* erhofft werden könnte. Denn was gesiicht wird, ist doch gerade die Einheit (die »Identität« des

Bewußten mit dein »Unbewußten«, wie sie zuletzt aus der Widersprüchlichkeit der Geschichte postuliert worden war. Aufgabe und Schwierigkeit zugleich bezeichnet Schelling in der Allgemeinen Anmerkung zu seinem Transzendentsystem im Anschluß an die (S. 180) zitierte Bestimmung der Willkür als des Bewußtseins des Willens: »Wenn nun aber auch diese mit Bewußtseyn freie Thätigkeit, welche im Handeln der objektiven entgegengesetzt ist, ob sie gleich mit ihr Eins werden soll, in ihrer ursprünglichen Identität mit der objektiven angeschaut wird, welches durch Freiheit schlechthin unmöglich ist, so entsteht dadurch endlich die höchste Potenz der Selbstanschauung, welche, da sie selbst schon über die Bedingungen des Bewußtseyns hinausliegt, und vielmehr das von vorn sich schaffende Bewußtseyn selbst ist, wo sie ist, als schlechthin zufällig erscheinen muß« (3, 633 f.).

»Schlechthin zufällige, das besagt: nicht durchschaubar in ihrem Grunde, und das heißt: nicht erklärbar. Wie sollte dann, worum es doch gerade geht, Gewißheit möglich sein und damit Wahrheit? Wie sollte ein »schlechthin Zufälliges« der Schlußstein des Gebäudes der Wissenschaft sein können?

c

Die Antwort finden wir, wenn wir nochmals bedenken, in welcher Weise die Philosophie Wissenschaft ist. Das ergab sich aus ihrem Thema. »Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie [ist es], jenes Ich des Bewußtseyns mit Bewußtseyn zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn, kommen zu lassen« (10, 93). Das »von vorn sich schaffende Bewußtseyn« ist schlechthin das Thema, das zum-Wissen-zu-Bringende der Philosophie. Der Zweck dieses Themas (der sich aus der Entwicklung des Priiizips als dessen eigener Wille erwiesenhätte) war es, das als Nicht-Ich, als vom Ich unabhängige »Außenwelt« vorgestellte Ganze der Objektivität als mit dem (sich als solches wissenden) Ich identisch nachzuweisen; und das war – darin lag der konkrete Inhalt des Postulates der »Subjekt-Objekt-Identität« – nur möglich durch die Annahme, daß die »Außenwelt« in Wahrheit eben die »Arbeit des zu-sich-Kommens« (10, 93 u. 94) sein müßte, also, in der Kategorie der Kausalität ausgedrückt: das dem bewußten Ich Vorausgegangene (sein eigener Grund), in der Dimension und Denkform der Zeit ausgedrückt: die »dem wirk-

lichen oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit« (10, 93).

Damit läßt sich nun das Kriterium der Wahrheit (der Charakter der Gewißheit) postulieren. Wenn in der Tat das vom bewußten Ich als Außenwelt Vorgestellte das entstehende Bewußtsein, die transscendentale Vergangenheit des Ich ist, dann bestünde die Unwahrheit jener Vorstellung (die den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit ausmacht), der Mangel des empirischen Bewußtseins, in einem Nichtwissen des Ich von seiner eigenen Herkunft, das heißt: in einer Vergessenheit. »Angekommen bei dem Ich bin [dein Selbstbewußtsein] erinnert es sich nicht mehr des Weges, den es bis dahin zuriickgelegt hat« (10, 94). Die Aufhebung des Nichtwissens des Ich in bezug auf das wahre Wesen der »Außenwelt« müßte sich demnach bekunden als ein Bewußtwerden der eigenen (vergessen gewordenen) Vergangenheit. Die Philosophie, die das bewußte Ich den ganzen Weg vom Anfang seines Außersichseins bis zum höchsten Bewußtsein selbst mit Bewußtsein zurücklegen läßt, wäre also, wie der letzte der drei Sätze (vgl. S. 130) sagt:

»für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat« (10, 95).

Das Wahrheitskriterium, der Gewißheitscharakter der Transzendentalphilosophie hat die Form der Erinnerung.

Daß nun freilich in dem bewußten Ich, d. h. in uns, den Menschen, durch die Philosophie dem Ich seine eigene transscendentale Vergangenheit in der Tat zur Erinnerung kommt, kann – nach allem Gesagten – selber erst am Ende zum Bewußtsein kommen. Mit anderen Worten: wie die Gewißheit so ist auch die Erinnerung während ihres Weges Postulat. Wenn sich am Schlußpunkt das Bewußtsein der Erinnerung einstellt, dann wäre damit der Weg (der Inhalt) der Philosophie bewahrheitet und zugleich damit auch diese selbst in ihrer Wahrheit erkannt.

d

In dreierlei Hinsicht läßt sich nun dieses Postulat der Erinnerung kennzeichnen.

1. Worauf sich die Erinnerung bezieht, ist die »Außenwelt«, also

der Inbegriff der Objektivität, die *Natur*. (Als Inbegriff der Objektivität ist damit auch, nämlich in ihrer objektiven Seite, die Geschichte mitgemeint.) Wenn das bewußte Ich in der Natur als dem Außerhalb seines Bewußtseins, seiner eigenen – vorbewußten – Vergangenheit inne würde, verlöre damit die Natur für den Menschen den Charakter des Gegensatzes (der Undurchdringlichkeit) im Wissen, wie des Widerspruchs (der Einschränkung der Freiheit) im Handeln. Die Natur wäre für den Menschen nicht mehr Schranke, sondern Spiegel. Die postulierte Erinnerung würde also in bezug auf ihr Objekt bedeuten: *Übereinstimmung des Menschen mit der Natur*.

Das hieße: das (bewußte) Ich müßte die Natur als Ich erkennen, und das wiederum besagt: der Mensch müßte »sein Ich« zur Natur erweitern, er müßte sich gleichsam in die Natur projizieren. Die postulierte Erinnerung wäre also, indem darin das bewußte Ich der Natur als des »Außersichseyns« seiner selbst inne würde, ein abermaliges, nur jetzt auf der höchsten Stufe vorgehendes Aus-sich-lie-raiistretzen. Die Erinnerung hätte den Charakter einer *Entäußerung*.

2. Damit zeigt sich, daß jener postulierte dritte Zustand nur zu erreichen ist, wenn der Mensch sich (als das Ich im Zustand des Bewußtseins überhaupt) über diejenige Art von Selbstbestimmung zu erlieben imstande wäre, die gerade den Grundzug seines Bewußtseins, die Handlungsfreiheit ausmacht: die im Wirken auf die Natur beruhende individuelle Selbstbestimmung. Angesichts der Forderung einer Übereinstimmung des Menschen mit der Natur wird die Erfahrung, die der Mensch im Bewußtsein des Schicksals macht, erst in ihrem vollen metaphysischen Sinn begreiflich. Jene »höhere Notwendigkeit«, die den Menschen nötigt, vor »dem Willen«, nämlich dem überindividuellen (transzendenten) Willen seinen Willen, die Willkür, schweigen zu lassen (vgl. S. 194–199), und die wir zugleich als den geheimen Antrieb des geschichtlichen Handelns, als den Trieb zur »Gerechtigkeit« erkannt haben, geht letzten Endes auf keinen anderen Zustand aus als eben den, in dem der Mensch seiner »Verwandtschaft mit der »Natur« inne würde. Um der, zur Übereinstimmung mit der Natur geforderten, Entäußerung willen wäre also eine den unwahren (zwischen Wahrheit und Unwahrheit schwankenden) individuellen Willen in den wahren, überindividuellen Willen einstimmende *Verwandlung des Menschen* erforderlich.

Diese Verwandlung ginge (wobei wir vorwegnehmen: auch wenn sie nur für Augenblicke erreichbar wäre) aus auf eine *Übereinstimmung des Individuums mit dem Schicksal*. (Hier zeigt sich der Wesenszusammenhang zwischen Wahrheit und »Moral«.)

3. Was aber ist denn nun (oder was wäre denn) jene Erinnerung selbst? Da es sich hier, bei dem zu-Erinnernden, um etwas handelt, das vor der Erinnerung noch niemals »im Bewußtsein« war, kann es sich offensichtlich nicht um einen lediglich das Bewußtsein betreffenden Gedächtnisakt handeln. Die geforderte Erinnerung kann nur in einer bestimmten Verfassung bestellt und sich bekunden, derjenigen Verfassung nämlich, die aus dem Wesen jener zweifachen Übereinstimmung zu erwarten ist.

Die Übereinstimmung des erkennenden Menschen mit der Natur, des handelnden Menschen mit dem Schicksal wäre ja in Wahrheit die Übereinstimmung der »Ichheit« mit sich selbst. Wenn der Mensch die Natur als Ich erkennt, wenn er im Einklang mit dem Schicksal handelt, dann stimmt er mit seinem eigenen (ursprünglichen) Wesen überein. Die geforderte Erinnerung wäre also eine – durch Natur und Geschichte vermittelte – *Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst*.

Nun war ja aber eben diese Verfassung der eigentliche (wenn auch in seinen konkreten Gestalten zumeist verfehlte) Beweggrund alles menschlichen Denkens und Handelns; und wir sahen, daß und wie Schelling in diesem Zusammenhang die metaphysische Rechtmäßigkeit des Glückseligkeitstriebes begriff. Es läßt sich also sagen, daß von der postulierten Erinnerung zu erwarten ist, daß sie (wir wiederholen es: auch wenn diese nur für Augenblicke möglich wäre) eine Erfüllung des Glückseligkeitstriebes wäre. Jener geforderte (dritte) Zustand des »höchsten Bewußtseyns«, der »höchsten Potenz der Selbstanschauung« würde also daran kenntlich sein, daß der Mensch sich darin in einer Verfassung der Glückseligkeit befände, daß er das Gefühl der *Befriedigung* hätte.

### 3. Der ästhetische Charakter der Erinnerung

Mit der Kennzeichnung des »Schlußmoments« der Philosophie als Erinnerung und deren Erläuterung durch die drei Momente: der Entäußerung (Übereinstimmung des Menschen mit der Natur), der Verwandlung (Übereinstimmung des Individuums mit dem Schicksal) und der Befriedigung (Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst) ist der Horizont dessen umschrieben, wovon Schelling behauptet, es sei die »ästhetische Anschauung« und damit die Kunst. Mit welchem Recht im einzelnen, das soll Aufgabe des folgenden Bandes sein. An dieser Stelle seien die aus dem Prinzip von Schellings Philosophie entwickelten Linien so weit fortgeführt, daß die innere Tendenz des »Postulates« zur Kunst hin, und d. h. in Wahrheit: seine »ästhetische« Herkunft, einsichtig wird.

Einen Hinweis dazu können wir der Stelle über den Anamnesis-Charakter der Philosophie (in den Münchener Vorlesungen) entnehmen. Schelling verknüpft nämlich die Feststellung »Die Philosophie ist . . . für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat« (vgl. S. 231) mit der Bemerkung:

ein Ergebniß, das mit bekannten Platonischen Ansichten (wenn gleich diese zum Theil einen andern Sinn und nicht ohne eine gewisse Zuthat von Schwärmerischem verstanden waren) übereinstimmte.«

Offensichtlich hat Schelling hier jenen Gedanken aus dem Dialog »Menon« im Sinne, wonach, weil »die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat«, »das Suchen und Lernen ganz und gar Erinnerung (ἀνάμνησις)« sei; ein »Wahres«, das, wie Sokrates sagt, von »Priestern und Priesterinnen« ausgesprochen wurde; »es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind« (81, Übersetzung nach Schleiermacher).

Fragen wir weiter, in welcher Weise denn nach Platos Ansicht jene Erinnerung der Seele an ihre ursprüngliche Verwandtschaft mit der Natur sich einstellt, dann findet sich die Antwort in jener bekannten

Stelle des »Phaidros«, wo Sokrates von der »vierten« und höchsten Art der Mania spricht, derjenigen Art, die er ausdrücklich als die Auszeichnung des Philosophen erklärt: »denn die Seele des Philosophen ist stets durch Erinnerung soviel als möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist« (249c). Sokrates sagt: »Jede Seele eines Menschen muß ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben, oder sie wäre in dieses Gebilde nicht gekommen; sich aber bei dem Hiesigen an jenes zu erinnern, ist nicht jedem leicht, weder denen, die das Dortige nur kümmerlich sahen, noch denen, welche, nachdem sie hierher gefallen, ein Unglück betroffen, so daß sie, irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehemals gesehene Heilige in Vergessenheit gestellt; wenige also bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des Dortigen sehen, werden entzückt und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig« (250a, b). Worin besteht aber nun die Macht jenes Ebenbildes, was ist es, das dieses Entzücken und Erschrecken (vgl. ἐκπλήττονται) hervorruft? Das ist am Anfang dieser Stelle gesagt, wenn es von der vierten Art der Mania heißt, daß man darin, »bei dem Anblick der luscigen Schönheit (κάλλος), der wahren (Schönheit) sich erinnernd«, beflügelt werde (249d). Die Erinnerung des Menschen an seine ursprüngliche Einheit mit dem wahrhaft Seienden ist nach dieser »Phaidros«-Stelle der Anblick der Schönheit.

Daß Schelling nun gerade im Sinne dieser Stelle mit den »Platonischen Ansichten« über die Erinnerung übereinstimmt, dürften wir schon aus der Vorliebe für diesen Dialog unter den Stiftschülern annehmen, wenn nicht das »Systemprogramm« von 1796 mit seinem Satz über die »Idee der Schönheits: »dieses Wort in höherem platonischem Sinn genommen« noch ausdrücklich darauf hinwies. – Daß schließlich auch der Gedanke der Anamnesis selbst nicht etwa erst 1827, sondern schon zur Zeit des Transzendentalystems wesentlich als Wesenszug der Philosophie von Schelling verstanden wurde, beweist ein Satz aus der (unmittelbarim Anschluß an das Transzendentalssystem verfaßten) »Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses« (von 1800). Hier erklärt Schelling, daß »das transcendente Gedächtniß« der Vernunft »durch die sichtbaren Dinge [als der »Denkmäler« der ursprünglichen Natur] aufgefrischt werden muß«; und fährt fort: »Die platonische Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sey,

ist in diesem Sinne wahr; alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natura (4.77).

b

Ist so, durch Schellings Berufung auf Plato, ein Hinweis auf den Zusammenhang der philosophischen Anamnese mit dem Phänomen der Schönheit gegeben, so ist damit freilich, mit *Platos* Idee der Schönheit, nicht schon die Kunst mitgemeint. Gerade darauf kann uns nun aber die Frage führen, was Schelling (in dem zitierten Satz, 10, 95, vgl. S. 234) meint, wenn er seine Ansicht über den Erinnerungscharakter der Philosophie als mit den Platonischen Ansichten nur »zum Theil« übereinstimmend bezeichnet.

Das wesentliche Moment der Abweichung besteht offensichtlich darin, daß für Schelling die Erinnerung nicht nur ein – notgedrungen – Ausgleich für den Abfall des, an seine Siune gehefteten, Menschen von der einstmaligen Einheit der Seele mit dem wahrhaft Seienden ist. Im Zustand der Anamnese muß für Schelling vielmehr, da der maßgebliche Zustand für das neuzeitliche Denken die Selbstgewißheit ist, gerade das höchste Ziel der »Seele« liegen. Die Erinnerung ist für Schelling nicht bloßer Übergang, sondern Vollendung. (Darüber näher im Abschlußkapitel des zweiten Bandes.) Darauf weist, in der zuletzt zitierten Stelle aus dem »Dynamischen Proceß«, die Bemerkung, daß die Vernunft der unsichtbaren Dinge« bedarf. Ohne die sichtbaren Dinge kann es kein Selbst-Bewußtsein geben. Es kommt nur darauf an, daß die sichtbaren Dinge auf die sie hervorbringende und insofern unsichtbare Tätigkeit, auf den »dynamischen Proceß« hin, dessen Produkte und dessen »Denkmäler« sie sind, durchsichtig werden, und so das Selbstbewußtsein vermitteln.

Damit zeigt sich, daß es für Schelling (trotz aller »platonistischen« Behauptungen zur Zeit seiner »Identitätsphilosophie«) nicht eine Einkehr oder Rückkehr zum Übersinnlichen schlechthin vermittelt der (»hiesigen.«) Schönheit ist, sondern die Vermittlung des Widerspruchs zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, um derentwillen er, durch das Prinzip seiner Philosophie genötigt, auf die Schönheit (und zwar die Schönheit überhaupt) zu sprechen kommt.

Dieses Vermittelnde besteht aber für Schelling und die ganze Neu-

zeit (seit der Renaissance und in der neuzeitlichen Umdeutung Plotins) im (göttlichen oder menschlichen) Schaffen, mit Schellings Grundbegriff: in der Produktivität. Darum wird Ort und Art des Schönen in der Kunst gesucht; wobei freilich zunächst noch als das ursprüngliche Kunstwerk die ganze Wirklichkeit, das Geschöpf des göttlichen Welterschöpfers, angesehen wird. In dem Maße, wie die Wesenserfahrung der Wahrheit als Gewißheit und damit als Selbstbewußtsein deren Wesensort im Menschen finden läßt, wird die Alternative: göttliches oder menschliches Schaffen zugunsten des menschlichen Schaffens entschieden, und »die Gottheit« (nach dem Wort Schillers) in des Menschen eignen Willen aufgenommen, so daß »der Gott« schließlich durch den Menschen, im Menschen schafft. Dabei bleibt freilich der Unterschied zwischen göttlichem und bloß menschlichem Willen erhalten: der »Gott« schafft nur in solchen Menschen, die über das bloß Menschliche erlitten sind: der ursprüngliche und bleibende Grundbegriff des »Genies«.

So heißt es am Ende der »Allgemeinen Anmerkungen« zum Transzendentalssystem: Wenn das »von vom sich schaffende Bewußtsein« als solches »ist«, d. h. objektiv wird und d. h. vor das Bewußtsein tritt, dann muß dies, da der Entstehungsgrund notwendigerweise unbegreiflich, nämlich der Entstehung des Bewußtseins vorausgehend ist, mit dem Bewußtsein der Zufälligkeit verbunden sein, »welches schlechthin Zufällige in der höchsten Potenz der Selbstanschauung das ist, was durch die Idee des Genies bezeichnet wird« (3, 634).

Beruft sich Schelling also mit der Idee der Schönheit »zum Theil« mit Recht auf deren platonischen Sinn, und damit, mit dem Mania-Charakter der Erinnerung überhaupt, auf griechische Erfahrung, so bekundet sich in der Bedeutung, die der »Genie«-Begriff für sein Denken gewinnt, die Verbindung des biblischen Schöpfungs-Begriffs mit dem römischen Handlungs-Begriff zu deren neuzeitlicher philosophischer Bedeutung.

#### 4. Die Erinnerung als Mythologie

a

Aus der Erläuterung von Schellings Ansatz heraus haben wir die Bedeutung von Natur und Geschichte in seiner Philosophie zu zeigen versucht. Sie sind, als die beiden Bereiche und Weisen der Objektivität, für Schelling keine nachträgliche Anwendung und bloße Erweiterung eines auch ohne sie bestehenden Entwurfs; sie sind vielmehr dessen tragende Elemente, die (um das Bild zu wiederholen) Pfeiler des ganzen Gebäudes. Und sie sind dies darum, weil in »Anwendung« und »Erweiterung« (nämlich des Idealismus Fichtes) (vgl. S. 26 f.) die Philosophie Schellings besteht. Wenn Schelling vom Sinn seines Transzendental-systems in den Münchener Vorlesungen sagt (10, 95, vgl. S. 137): »Es war ein Versuch, 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 begrifflich sey« – so sahen wir, daß dieser Versuch nur auszuführen war durch eine radikale Neubestimmung eben dieses »Ich«, dergestalt, daß ohne die »Wirklichkeit, die »Objektivität«, das »Ich« gar nicht denkbar und das heißt zugleich: gar nicht existent ist. Dies war also, wie Schelling sagt, der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen« (a.a.O.). Die scheinbare Erweiterung der Subjektivität auf das Objektive selbst, auf Natur und Geschichte, gehört in Wahrheit zu deren ursprünglichen, ihrem Wesen gemäßen Weise der Absolutheit, nämlich qua »Subjekt-Objekteunbedingtes Subjekt zu sein.

Natur und Geschichte sind aber, aus demselben Grund, weshalb sie die Pfeiler des Baues sind, für sich allein noch nicht dessen Vollendung; sie sind nicht schon der Bau selbst. Was sie zu Pfeilern des Baues macht und sie damit ihrem Wesen gemäß sein läßt, ist ihr (zum Bau) Zusammengefügtsein. Und das besagt zugleich, daß sie im Zusammenstehen auseinandergehalten werden. Die Einheit besteht hier in der Richtigkeit der (beiden Elementen gleichermaßen gerecht werdenden) Spannung des Gegensatzes. (Schellings Lieblingsbild des »Magnetismus«, Goethes »Polarität«, worin der Zug der »Steigerung« schon enthalten ist.) Nun ist ja aber das Lebewesen, das durch jenen

Gegensatz konstituiert ist, sein Ausdruck und sein Vollzug zugleich, der *Mensch*. Aus demselben Grund also, weshalb sich das Denken des Prinzips in Natur und Geschichte entfaltet, durch Natur und Geschichte vermittelt, muß es die im Menschen bestehende Einheit beider zu denken bestrebt sein.

b

Formulieren wir in dieser Weise die Aufgabe der Philosophie, wie sie sich für Schelling stellt, dann werden wir aus der Sache (der »Sache der Wissenschaft«) selbst heraus auf das Phänomen geführt, das Schelling am Ende des Transzendental-systems als das »Mittelglied« zwischen »Wissenschaft« und »Poesie« bezeichnet (3, 629); deutlicher: zwischen der Urform der Wissenschaft und der Existenzform der Poesie, also zwischen Philosophie und Kunst.

1. Um auf dieses »Mittelglied« zu kommen, brauchen wir nur zu bedenken, was die Kunst für die Philosophie leisten soll und zu fragen, auf welche Weise dies möglich sein kann.

Die Kunst soll, wie wir sahen, der Philosophie in der Aufgabe helfen, die *Natur* dem Ich als seine eigene »transzendente Vergangenheit« begrifflich zu machen; und zwar so, daß sie den von der Philosophie dazu eingeschlagenen Weg als *Erinnerung* seines eigenen (»vor-individuellen«) Seins erkennbar macht. Das bedeutet aber nun doch nichts anderes, als daß sie dem Menschen die Natur als mit ihm verwandt, d. h. als selber menschenähnlich zum Bewußtsein bringt. Die gesuchte (»postulierte«) Erinnerung würde also dann eintreten, wenn die Natur dem Menschen in Menschengestalt entgegenträte. »In Menschengestalt« – das besagt für die neuzeitliche Vorstellungsweise: in menschlichem Verhalten. Und das ist der im 18. wie im 19. Jahrhundert allgemein herrschende (allen einzelnen unter sich streitenden Auffassungen gemeinsame) Begriff der Mythologie. (Ob als Allegorie oder als Symbol, ob »ästhetisch« oder erkenntnistheoretisch, ob kosmologisch oder psychologisch verstanden: grundsätzlich wird die Mythologie als »Personifikation« aufgefaßt, und d. h. als Anthropomorphie. So heißt es in der »Philosophie der Kunst«, § 42, 5, 415, von der »griechischen Mythologie«, daß sie »uns« also den Menschen, »in der Kunst selbst die *Natur* wieder bringt«; und »in der *Kunst*« bedeutet: in menschlicher, in einer »uns« eigenen, Tätigkeit.)

Dabei liegt nun freilich für Schelling – und zwar sowohl in seiner »ästhetischen« wie in seiner »religiösen« Periode – der Nachdruck auf dem »Logos«: die Mythologie ist in der Weise Anthropomorphie, daß sie die (für den Menschen vermeintliche) Außenwelt auf ihre (ursprüngliche und wahre) Menschenähnlichkeit hin *deutet*. Darin, in dieser hermeneutischen Kraft liegt für Schelling der immanent philosophische Wesenszug der Mythologie.

Wenn also Schellings prinzipielles »Postulat« abzielt auf eine *Erinnerung des Menschen* (genauer: des in Menschen zum Bewußtsein gelangten »Ich«) *in der Natur*, dann liegt die Erfüllung dieses Zieles in dem, was man – hauptsächlich durch die literarische und bildnerische Überlieferung des orientalischen und klassischen Altertums – kennt als Mythologie.

2. Was nun innerhalb dieser allgemeinen Auffassung der Mythologie als Anthropomorphisierung der Natur den Mythologiebegriff *Schellings* auszeichnet, und zwar eben auf Grund seines philosophischen (metaphysischen) Ansatzes, ist die Vertiefung dieser allgemeinen Auffassung in den Horizont der *Geschichte* – und damit zugleich der »Religion«.

Diese Vertiefung hat ihren Grund in dem Problem, das sich mit Schellings Ansatz stellt und um dessentwillen allein er auf die Mythologie kommt: dem Problem der *Gewißheit*, der Sicherung der Wahrheit.

Die Mythologie kann nur dann zu Recht die Natur (den Ursprung der Natur) in Menschengestalt erscheinen und damit den Menschen in der Natur sich selbst wiedererkennen lassen, wenn diese – »mythische – Menschengestalt selber die *Natur des Menschen* ist. Und das wäre das allen Menschen (allen Individuen) »Gemeinschaftliche« (3, 573).

Damit ist gesagt: dasjenige »Ich«, das dem Menschen in den Gestalten der Mythologie, in den *Handlungen* der mythologischen »Personen«, aus der *Natur* als sein eigenes Wesen vor Augen tritt, wäre kein anderes als dasjenige, das – ihm selber unbewußt, unsichtbar – im »*Schicksal*« als das Handeln der ganzen Gattung am Werke ist.

Ein Blick auf die überlieferte »Mythologie« selbst – im Orient wie im Okzident, im Alten Testament wie bei Homer – zeigt nun auch, daß alle mythologischen Erzählungen sich sowohl auf die Natur

wie auf die Geschichte (nämlich das Geschick des jeweiligen »Volkes«) beziehen. Unter den neuzeitlich-metaphysischen Kategorien von »Natur« und »Geschichte« lassen sich die Phänomene der Mythologie begreifen: als der Vorgang, in dem die Naturkräfte selber als Geschichtsgewalten zur Erscheinung kommen; in Schellings Sprach- und Denkweise: wo sich die blinde Gesetzmäßigkeit der Natur als die »höhere Nothwendigkeit« (als der »Verstand«) des absoluten Willens enthüllt, – und damit dieser, der absolute Wille, in der Form der Natur selber »offenbar« wird.

Diese Überlegung sei durch zwei Zitate gestützt, das eine aus dem der Mythologie gewidmeten Abschnitt der »Philosophie der Kunst« (der möglicherweise auf jene »schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete Abhandlung über Mythologie« zurückgeht, von der Schelling in der letzten Anmerkung des Transzendental-systems, 3, 629, spricht). Hier lautet – und zwar als Erklärung des vorhergehenden Paragraphen, nach welchem »die Dichtungen der Mythologie weder als absichtlich noch als unabsichtlich gedacht werden« können – der § 42: »Die Mythologie kann weder das Werk des einzelnen Menschen noch des Geschlechts oder der Gattung seyn (sofern diese nur eine Zusammensetzung der Individuen), sondern allein des Geschlechts, sofern es selbst Individuum und einem einzelnen Menschen gleich ist.« Und der Beginn der Erläuterung dazu: »Nicht des Einzelnen, weil die Mythologie absolute Objektivität haben, eine zweite *Welt* seyn soll, die nicht die des Einzelnen seyn kann. Nicht eines Geschlechts oder der Gattung, sofern sie nur eine Zusammensetzung der Individuen, denn alsdann wäre sie ohne harmonische Zustimmung. Sie fordert also zu ihrer Möglichkeit nothwendig ein Geschlecht, das Individuum wie Ein Mensch ist. Die Unbegreiflichkeit, die diese Idee für unsere Zeit haben mag, kann ihrer Wahrheit nichts nehmen. Sie ist die höchste Idee für die *ganze* Geschichte überhaupt« (5, 414f.).

Das andere Zitat stammt aus den (1804 gehaltenen) Würzburger Vorlesungen. Hier kommt Schelling (in § 319) von der Behauptung »Die Schöpfungen des Genies müssen ebenso wirklich, ja noch wirklicher seyn, als die sogenannten wirklichen Dinge, ewige Formen, die so nothwendig fortauern als die Geschlechter der Pflanzen und der Menschen«, auf die Mythologie zu sprechen – und zwar als des

»Stoffes«, der dem Genie jene geforderte Notwendigkeit, d. h. Wahrheit seiner Schöpfungen gewährt. Er sagt: »Die Mythologie selbst aber [ist] ursprünglich nur durch die Beziehung ihrer Gestalten auf die Natur möglich. Das ist das Herrliche der Götter in der alten Mythologie, daß sie nicht bloß Individuen sind, historische [d. h. einmalige] Wesen, wie die Personen der neueren Poesie – vorübergehende Erscheinungen, sondern ewige Naturwesen, die, indem sie in die Geschichte eingreifen und in ihr wirken, zugleich ihren ewigen Grund in der Natur haben, als Individuen zugleich Gattungen sind« (6, 571 f.).

3. Die Mythologie bezieht sich also gleichermaßen und aus demselben Wesenszug heraus auf Natur wie Geschichte. Sie läßt (wenn wir diesen Doppelbezug in seiner Einheit in eine Formel fassen wollen) die vorbewußte Wahrheit der *Natur*, den Gegenstand des Wissens, in ihrer Menschenähnlichkeit (ihrer Ursprungsgleichheit mit dem Menschen) sichtbar (bewußt) werden, indem sie die überbewußte Wahrheit der *Geschichte*, den Gegenstand des Handelns, in ihrer Beziehung auf einen jeden Menschen (ihrer Beweggrundgleichheit mit den Individuen) sichtbar (bewußt) werden läßt.

Wenn es in diesem wesentlichen Sinn Mythologie gibt, dann müßte sie demnach eine »Eintracht des Individuums mit der Gattung bewirken« (5, 415); das heißt: jeder Mensch – innerhalb der jeweiligen geschichtlichen Gestalt der Gattung, des »Volkes« – müßte sich mit den anderen Menschen, mit denen er handelnd in »Wechselwirkung« steht, als übereinstimmend in den Bestrebungen erfahren. Der Wesenszug und das besagt die Wirkungsweise der Mythologie bestände also darin, daß sie die Menschen eines Volkes mit den gemeinschaftlichen Beweggründen, den gemeinschaftlichen »Motiven« beeseelt; so nämlich, daß ein jeder freiwillig, d. h. aus eigenem Bedürfnis, handelt wie Alle handeln. (In diesem *theoretisch-praktischen* Sinne versteht Schelling die Mythologie als »Symbolik«; und der Wandel von der »ästhetischen« zur »religiösen« Auffassung ist lediglich eine Akzentverschiebung oder Gesichtspunktverlagerung innerhalb der gleichbleibenden, nämlich gleichermaßen Vorstellung und Streben betreffenden Struktur.)

Dieser geschichtlich-religiöse Zug der Mythologie sei verdeutlicht durch eine Definition der Mythologie von A. W. Schlegel. Er gibt sie in der Form einer Kritik an dem »klassischen« Mythologie-Begriff von

K. Pl. Moritz (und damit auch demjenigen Goetlies); wobei wir nur bedenken müssen, daß es sich hier weniger um Kritik als um Ergänzung handelt, da A. W. Schlegel die positive Bestimmung der Mythologie durch Moritz: wonach sie »das Unendliche, Unbegrenzte, Gestalt- und Formlose der Naturerscheinungen im »Umriss einer Menschenbildung festhält (vgl. »Götterlehre« 1791), ausdrücklich übernimmt und sie nur zu einer Entscheidung über die in Moritz' (und Goetlies) »Phantasie«-Begriff offen bleibende Wahrheitsproblematik vertieft.

In seinen Jenaer »Vorlesungen über philosophische Kunstlehre« (von 1798) sagt A. W. Schlegel über den »Mythos«, er enthalte »die unter einer Volke gültigen und verständlichen Symbole.. »Der Mythos richtet sich nach den Bedürfnissen eines Volkes, nicht ist er bloß Produkt der Phantasie, wie Moritz in seiner Mythologie, die sonst . . . sehr lesenswert ist, behauptet« (§139). Und im § 165 heißt es: »Eine Mythologie kann ebenso wenig die willkürliche Erfindung eines einzelnen sein als die Sprache«, und zwar darum, weil der Mythos seinem Wesen nach »Nationalmythos« ist, und insofern: »eine gemeinschaftliche Ansicht der Natur und der Welt, die ein gesamtes Volk hat«. (Zitiert nach der Ausgabe von Wünsche, Leipzig 1911.)

Damit haben wir den konkreten Inhalt des – aus dem Prinzip der absoluten Selbstgewißheit entwickelten – Postulates der *Erinnerung* gewonnen. Wenn die *Natur* der »Weg« zum Bewußtsein, die Objektivität *des* Subjektiven ist, die sich im Aufbruch des Bewußtseins, d. h. *für den Menschen*, in die unwahre Form des Nicht-Ich (der bloßen Objektivität) verhält; wenn die *Geschichte* der Weg des *im* (menschlichen) Bewußtsein seiner verlorenen Einheit mit der Natur wieder *inne* zu werden trachtenden ursprünglichen Subjektes ist; dann gelangt das Bewußtsein (das immer nur als individuell-menschliches möglich und wirklich ist) zum Einklang mit diesem »absoluten« Streben, wenn es selber von einer Vorstellung bewegt wird, die aus dem Ganzen und für das Ganze des »Volkes« hervorgegangen ist. (Wobei der Titel »Volk« ebenso auch für eine Stammeseinheit oder eine Völkergemeinschaft gelten kann.)

Das Feld der Wahrheit, die Wirklichkeit der Gewißheit, kann also, aus dem Prinzip der unbedingten Subjektivität heraus gedacht, nur der Bereich sein, vermöge dessen es überhaupt Objektivität und Notwendigkeit gibt (vgl. S. 186 f.), der Bereich der geschichtlich handelnden Gemeinschaft. Somit besteht das – zunächst nur formal als Erinnerung überhaupt postulierte – Kriterium der Wahrheit in der Frage, ob dort, wo allein *Bewußtsein* der Freiheit herrscht, im menschlichen Individuum, der Trieb waltet, in *einem* Sinne (im Einklang) mit der »höheren Notwendigkeit\* der Geschichte zu handeln.

Ein Trieb aber waltet nur in bezug auf die ihn treibende, von ihm angestrebte Vorstellung. Damit fällt ein Licht auf dasjenige Merkmal der Mythologie, in dem Schelling deren eigentliches Geheimnis erblickt, und das begreiflich macht, inwiefern darin der »religiöse« und der »ästhetische« Aspekt gleichermaßen enthalten sind: das Merkmal nämlich, auf Grund dessen die mythologischen »Vorstellungen« das Gebot der Gattung zum Gegenstand des inneren *Triebes* machen. Es besteht darin, wie Schelling in § 33 der »Philosophie der Kunst« sagt, daß »das Grundgesetz aller Götterbildungen das Gesetz der Schönheit« ist.

### 5. Die Mythologie und Schellings Prinzip

Zu einer letzten Erläuterung des Zusammenhangs von Mythologie und Geschichte im »Prinzip« von Schellings Philosophie (dem Prinzip der absoluten Selbstbestimmung) im Rahmen dieser Betrachtung des Grundzuges seines Transzendental-systems gelangen wir, wenn wir bedenken, daß die »mythologisch« konstituierte (in Schellings Terminus: »organisierte«) Gemeinschaft das positive Gegenstück zum Staat ist.

Wie bei allen Themen und Motiven Schellings hat man auch in seinen Bestimmungen des Staates die extremsten Wandlungen festgestellt. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, daß von der kategorischen Verwerfung im Systemprogramm vom 1796 (»Der Staat soll aufhören«) bis zur relativen Anerkennung in der Spätzeit (in der »Philosophie der Mythologie« und in den Briefen an König Maximilian II.) dieselbe Grundauffassung sich durchhält: Der Staat ist erstens eine von außen (auf den Menschen) wirkende Macht (insofern

eine Einschränkung der Freiheit); dieser Zwang richtet sich aber – zweitens – nur gegen den *Mißbrauch* der Freiheit (d. h. gegen das »Böse«, als dem individuellen Eigenwillen); er ist also um der Freiheit willen notwendig, jedoch – drittens – nur so weit und so lange, als das Menschengeschlecht (oder das jeweilige »Volk«) im Ganzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit (Gut und Böse) schwankt. Der Staat ist, in der Denk- und Sprechweise der Spätzeit, zwar ein *Ausdruck* des »Abfalls« (der »Sünde«), aber mit dem Recht, und insofern der *relativen* (geschichtlich bedingten) Wahrheit: in der Periode (oder den Perioden), da Möglichkeit und Neigung zum Mißbrauch der Willkür bestehen, die Wirklichkeit wahrer Freiheit (das Wirken des Guten) zu retten und zu schützen<sup>23</sup>.

Wenn also Schelling in einem Brief an König Maximilian II. aus seinem letzten Lebensjahr (vom 17. Dezember 1853 – vgl. die vorige Anmerkung) auf dessen Frage nach den »weltbewegenden Ideen«, die zu erwarten seien, mit der Aussicht auf einen Zustand menschlicher Gemeinschaft antwortet, »wo der Staat wieder an seine wahre Stelle – als Bedingung, als Voraussetzung – nicht als Gegenstand und Zweck der individuellen Freiheit gesetzt werde« (ein Zustand, wo der Repräsentant der Macht »über das Gesetz hinausreicht«, »nicht Erhalter eines knechtischen Gehorsams« wäre, »sondern die dem Staate Unterworfenen selbst wieder frei macht«) – dann hat er schon in jener etwas großspurig klingenden Behauptung des Systemprogramms von 1796: »Jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören«, im Grunde nichts anderes gemeint: Die Gemeinschaft soll von solcher Art sein, daß der Staat überflüssig wird. Denn das bedeutet ja nicht etwa Anarchie, sondern vielmehr: das gemeinschaftstiftende Band (die Form der »Wechselwirkung« der Individuen) soll *nicht von außen* wirkend, nur auf den Mißbrauch der Freiheit gerichtet, also nur verbieternd und insofern von »negativer« Wirklichkeit, sondern im Innern eines jeden Menschen tätig sein, – als sein eigener Wille und insofern von »positiver« Wirklichkeit.

Das aber wäre eben dort der Fall, wo Form und Macht der Gemeinschaft nicht auf abstrakt-*rechtlicher* Grundlage beruhen, sondern *das* Rechte aus Achtung und Verehrung, (im eigentlichen Sinn des römischen Wortes:) als *religio* getan wird. Das positive Gegen-

stück zum Staat ist die Religionsgemeinschaft. Und so heißt es in der Fortsetzung der (S. 241f.) zitierten Stelle aus § 42 der »Philosophie der Kunst«, daß dort, wo die antike, insbesondere die griechische Mythologie ihre geschichtliche Wirklichkeit verloren hat, also in der »Moderne« schlechthin, das unverlierbare Bedürfnis nach einer Eintracht der Individuen mit der »Gattung« dazu führt, daß »gleichsam instinktmäßig etwas Ähnliches [wie im Altertum] beabsichtigt« wird, nämlich »in der Bildung einer universellen Kirche«. (Vgl. auch § 54, 5, 455. – In diesem Zusammenhang sei an die Rolle der Idee vom »Reich Gottes« in dem Tübinger Freundeskreis erinnert; womit ja ein der Bestimmung des Mensdien gemäßiger Zustand *auf Erden* gemeint war. Der letzte Ausdruck jener Idee ist die ganze Konzeption der »philosophischen Religion« in Schellings Spätzeit, als der *erkannten* Offenbarung; deren Grundgedanke ebenfalls in dem vorhin erwähnten Brief an Maximilian II. ausgesprochen ist, wenn es darin heißt: »Freiwilligkeit findet aber nicht statt bei mangelnder oder unvollkommen begriffener Erkenntnis, denn nur gegen das vollkommen Begriffene hört aller Widerstand auf. . . Es bleibt gar nichts anderes übrig, die göttliche Wahrheit muß zu allgemeiner Erkenntnis herausgearbeitet, zur Grundlage der erst wahrhaft allgemeinen, weil freien Kirche werden, an welcher der Staat erst läßt, was ihm für immer beruhigt, das Höhere, dessen Träger zu sein er bestimmt ist.«<sup>24</sup>)

Mit eben dieser Aussicht eines durch die *rechte* Organisation der menschlichen Gemeinschaft geschaffenen Zustandes »wirklicher« (individueller) Freiheit schließt aber, und wir dürfen sagen, in ihr gipfelt, der Systementwurf von 1796, wenn das (ersehnte) »letzte größte Werk der Menschheit als ein Zustand beschrieben wird, wo weder »der verachtende Blick« von oben, noch das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern herrscht«, wo uns vielmehr »gleiche Ausbildung [und das heißt gleiche Betätigung] aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen« erwartet: »Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!«

Dieses – für Schelling nicht lediglich erträumte, sondern als notwendig verstandene – Ziel (notwendig: aus demselben Grund, der die Vielfalt der Welt und die Widersprüche zwischen Freiheit und Natur allein begreiflich machen kann) wird hier als der eigentliche **Sinn**

jener höchsten Forderung des Systemprogramms beschrieben (der Forderung, mit der Schelling sich rühmt: »eine Idee, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist«): »wir müssen eine neue Mythologie haben.«<sup>25</sup>

In welcher gültiger Weise in diesem Schlußpassus des Systemprogramms das *Grundmotiv* von Schellings Philosophie zur Sprache kommt, mag, bevor wir noch ein letztes Mal auf das Münchener Resümee des Transzendentalystems blicken, ein Zitat aus der »Philosophie der Kunst« erhärten. Schelling spricht hier an einer Stelle davon, daß es »ein gewisses Höchstes in der Weltanschauung« gibt, »das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern, es ist: *höchstes* Leben, freiestes, eigenstes Daseyn und Wirken ohne Beengung oder Begrenzung des Absoluten«. Dies, aufs Grundsätzliche gewandt, als »Princip« ausgesprochen, besagt: »Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sey. Wir fordern für jedes Ding ein besonderes und freies Leben« (5, 393). Diese Sätze stehen in der »Anmerkung« zu demjenigen Paragraphen, in dem Schelling »das bestimmende Gesetz aller Göttergestalten« definiert hat. Denn jenes »Höchste in der Weltanschauung, das wir zur vollkommenen Befriedigung fordern«, gibt es nur durch »göttliche Imagination« und in deren Wieder-Bildung, »in dem Reflex der menschlichen Einbildungskraft« (a.a.O.).

Was hier »ein gewisses Höchstes der Weltanschauung« genannt wird, ist nun aber nichts anderes als der Grundgedanke in Schellings Bestimmung seines Verhältnisses zu Fichte, wenn er, den Münchener Rückblick auf sein Transzendentalssystem zusammenfassend, sagt: er *verdanke* Fichte »das Wort einer auf Freiheit gegründeten Philosophie«, das Verlangen, »auf die Selbständigkeit des Ich nicht bloß, wie Kant, die praktische, sondern ebensowohl die theoretische, und demnach die ganze Philosophie« zu gründen, woraus er *für sich* die Aufgabe gestellt sah: »zu zeigen, wie man sich mit dem menschlichen Ich alles gesetzt denken könne« (10, 96).

Dieser grundsätzlichen Erklärung, von der wir in diesem Teil ausgegangen sind (vgl. S. 136f.), geht eine Bemerkung voraus, die scheinbar ganz beiläufig ist und auch offensichtlich nicht um der Deutung der Sache willen gemacht ist. Gerade in der Unabsichtlichkeit aber, mit

der sie hier die Stelle begleitet, in der Schelling den Punkt seines Eingreifen in die Geschichte der Philosophie bezeichnet, erlaubt sie uns, ihr einen letzten Hinweis auf jenes Grundmotiv zu entnehmen, das Schelling zu der philosophiegeschichtlichen »Wendung des Fichteschen Begriffs« (10, 95) befähigt und genötigt hat. Diese Bemerkung lautet: »Mir war es nicht um ein System zu thun, dessen ich mich als eines eignen rühmen konnte, sondern nur um ein solches, das mich selbst befriedigte. Auch war ich nicht in dem Fall, wie so manche, die, zumal nach der großen Anregung durch Kant und Fichte, sich auf die Philosophie warfen, lediglich, weil sie nichts anderes gelernt hatten, und weil sie meinten, in der Philosophie sey noch am ehesten ohne Kenntnisse auszukommen; ich hatte noch mehr als Eine Region menschlicher Forschung, in der ich zu meiner eignen Befriedigung mich ergehen konnte, und zu der mich meine frühesten Neigungen hinzogen« (10, 95f.).

Wenn Schelling hier, gleichsam in einem Atemzuge, sagt, er habe mit seiner »Ausführung des Fichteschen Systems« nur ein eigenes Bedürfnis befriedigen wollen und zugleich auf solche eigene Bedürfnisse weist, indem er von »frühesten Neigungen\* spricht, dann dürfen wir zwischen beiden Betätigungen: den Regionen menschlicher Forschung, zu denen er sich von Anfang an hingezogen fühlte, und seiner Konzeption der Philosophie, wohl einen unmittelbaren und ursprünglichen Zusammenhang vermuten.

Was nun aber jene hier erwähnten Forschungsregionen sind, das wissen wir, sowohl aus den Berichten über die Tübinger Stiftler als auch aus den Berichten über die Studiengegenstände, zu denen den jungen Schelling die Arbeiten seines Vaters angeregt hatten: im einen Fall die Vorliebe für die Dichtung der Griechen, im anderen Fall das Studium der orientalischen Religionen. Zeugnis dieser »frühesten Neigungen« sind Schellings erste Schriften: die Magisterdissertation von 1792: »Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum« und die zweite Veröffentlichung (von 1793): »Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt«.

Von den hier zumeist besprochenen Schriften Schellings liegen folgende neuere Einzelausgaben vor:

- »System des transzendentalen Idealismus«: herausgegeben von Ruth-Eva Schulz, mit einer Einleitung von Walter Schulz, Philosophische Bibliothek (Meiner), 1957.
- »Über das Wesen der menschlichen Freiheit«: Einleitung und Anmerkungen von H. Fuhrmans, Reclam 1965.
- »Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur«: mit einem Nachwort von Arnold Bergsträsser, Turmhahn-Bücherei 19/20 (Schiller-National-Museum, Marbach), 1954.
- »Philosophie der Kunst«: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.
- »Zur Geschichte der neueren Philosophie« (Münchener Vorlesungen): Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1953.

- 1 In den Münchener Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« beginnt das Kapitel über die eigene Identitätsphilosophie: »Ich gehe nun über zur Darstellung des Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist« (10, 99).
- 2 Das jüngste Beispiel dafür ist die Untersuchung »Wesen und Wirkung des Kunstwerks« (1960) von H. Kuhn, der sich im Ganzen hauptsächlich an Plato orientiert und die heutige Problematik (wie schon früher in der in der Anmerkung 4 erwähnten großen Untersuchung über die »Kulturfunktion der Kunst«, 1931) in der Auseinandersetzung mit Hegel diskutiert. Schellings Organon-Begriff wird zwar erwähnt und der dahin gehörige Hauptsatz aus dem Transzendentalssystem zitiert (S. 101 und 105f.), der Sinn der »Organon«-Funktion aber auch nur (mit einem Anklang an den S. 15 erwähnten Ausdruck von W. Schulz) in der Überwindung einer »metaphysischen Verlogenheit« gesehen.
- 3 Die langehm (seit und durch Schopenhauer) verkannte Bedeutung von Kants Ästhetik selber (auch in »aktueller« Hinsicht) wird neuerdings zunehmend herausgestellt:

W. Bröcker (dessen Dissertation schon der Ästhetik Kants gewidmet war): Was bedeutet die abstrakte Kunst?, in: Kantstudien 48, 1956/57, 485–501;

W. Biemel: Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, 1959 (Kantstudien, Ergänzungshefte 77);

H. G. Gndamer: Wahrheit und Methode, 1960;

G. Freudenberg: Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie, 1960 (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 13). (Mit Transzendentalphilosophie ist hier die Philosophie Kants gemeint.)

M. Heidegger: Nietzsche, Band I, Pfullingen 1961, S. 126–135.

Biemel referiert zwar Schellings Bestimmung der Kunst als »Organon der Philosophie« (in einem eigenen Paragraphen, 147–165), ohne aber, so wichtig sein Vergleich zwischen Kant und Schelling für die Ästhetik ist, auf deren *metaphysische* Motivierung und Leistung und den darin liegenden Unterschied gegenüber Kant wie Hegel einzugehen. Bei Gadamer wird die Organon-Funktion der Kunst, auch wo es in der Luft läge, nicht einmal zur Frage gemacht.

4 Die Titel der auf S. 13–15 erwähnten Schriften:

Wilhelm Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Heidelberg 1911.

Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band III: Die nachkantischen Systeme, 1920.

Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, Band I 1921, Band II 1924.

Helmuth Kuhn, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel, Berlin 1931 (= H. Kuhn. Die Kulturfunktion der Kunst. Band I).

Kurt Schilling, Natur und Wahrheit. Untersuchungen über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800, München 1934.

Helmuth Plefner, Das Identitätssystem, in: Verhandlungen auf der Schelling-Tagung Bad Ragaz, Jahrbuch der schweizer. Philosophischen Gesellschaft, 14, 1954, S. 68–80.

Wilhelm Szilasi, Philosophie und Naturwissenschaft, Dalp-Taschenbücher 347, Bern 1961.

Der Band enthält die Vorträge:

Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens (zuerst erschienen in den »Verhandlungen auf der Schelling-Tagung Bad Ragaz«, 1954),

Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens (zuerst erschienen in: »Gestaltende Kräfte des 19. Jahrhunderts«, Freiburger Dies-Universitäts, 2, 1953/54, S. 115–138);

ferner mit wichtigen Äußerungen über Schelling:

Die Beziehungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft (1949), Erfahrung und Wahrheit in den Naturwissenschaften (1949).

Walter Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1954;

Der Vortrag unter demselben Titel, in den »Verhandlungen auf der Schelling-Tagung Bad Ragaz«, 1954, S. 239–255.

5 Schellings Vorlesungsankündigung für das Sommersemester 1799 lautet: »Ich lese 1. das System der Transzendentalphilosophie, nach Dictaten, morgens von 7–8, wöchentlich 5 Stunden. 2. Naturphilosophie, nach meinem Entwurf, Abends von 6–7., wöchentlich 4 Stunden.« (Schelling, Briefe, ed. H. Fuhrmans, Band I, 1962, S. 170.) (Mit dem »Entwurf« ist der »Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« von 1799 gemeint.)

6 Vgl. W. Szilasi, Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens, in: W. Szilasi, Philosophie und Naturwissenschaft, 1961, bes. S. 52–59.

7 Vgl. Richard Hamanns Bestimmung des »Naturalismus« (R. Hamann, Geschichte der Kunst, Band II, 2. Aufl. 1955, bes. S. 51) und Goethes Äußerungen über die botanischen Studien Rousseaus, in der »Geschichte seiner botanischen Studien« (Naturwissenschaftliche Schriften, Band II der Artemis-Ausgabe, 1952, S. 72–75).

8 Über die Bedeutung des Schwäbischen Pietismus für Schelling vgl. die in der Anmerkung 13 genannte Literatur.

9 Vgl. den Begriff des »Plans« in der modernen Genetik (Bauplan, Entwicklungsplan). Emige Zitate aus einem Vortrag von Gerhard Schramm (»Idee und Materie in der modernen Biologie«, Bremen 1961): »Bekanntlich wird bei der Vererbung nicht etwa die Struktur in verkleinerter Form wiedergegeben, sondern nur der Plan, d. h. die Anweisung, wie ein solches Lebewesen geformt werden soll« (S. 7). »Alle Lebewesen entstehen nach einem vorgegebenen Plan« (S. 12). »Es ist offensichtlich, daß die Idee, wie eine bestimmte Pflanze oder ein Tier zu bauen ist, im Wechsel der Generationen das einzig Bleibende darstellt, sie ist tatsächlich das einzig Seiende, während die Körper, in denen die Urbilder sich widerspiegeln, sich verändern und wieder vergehen« (S. gf.).

10 Vgl. die extreme Form von Irritabilität im Phänomen des *produzierten Reizes* der modernen Verhaltensforschung, das die Vorstellung des Reizes als eines *Reflexes* als unzureichend erwies. – Konrad Lorenz über die Forschungen E. v. Holsts (aus den 30er Jahren) über Vorgänge einer »endogen produzierten reaktionsspezifischen Erregungsart«: »Der >Reflex< ist nicht das einzige »Element« neuraler Vorgänge, es gehört zu den wichtigsten Leistungen des Zentralnervensystems, Reize selbst zu erzeugen.« Im Folgenden: über die Verwandtschaft von »Reiz« und

»Drang« (»Appetenzverhalten«). (K. Lorenz, Über tierisches und menschliches Verhalten, Ges. Abh. I, München 1965, S. 392f.)

11 In der »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (von 1799) gibt Schelling (im § 4) eine Charakteristik des Wissensbegriffs der »Naturwissenschaft«, die sich an Kants Kennzeichnung der neuzeitlichen Wissenschaft in der Vorrede der »Kritik der reinen Vernunft« (B XI–B XIV) fast wörtlich anschließt.

Kant spricht von der »Revolution der Denkart«, die in der neuartigen Erkenntnisintention, dem Absichten auf die *Gesetzmäßigkeit* der Natur besteht, d. h. auf dasjenige, was in der Veränderung der Naturphänomene das Beständige ausmacht. Angesichts der »Veränderung der Örter (Bewegung)« sucht die Wissenschaft, die »Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte)« (§ 11, Nr. II, B 66f., vgl. § 5, B 48). Diese Gesetze aber sind, zum Unterschied von den erscheinenden Veränderungen, nicht durch Wahrnehmung zu finden, sondern durch das Experiment, das sich mit Kant als eine »nach einem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtung« definieren läßt (vgl. B XIII). Wir zitieren den berühmten Satz: »Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegte (a.a.O.). Die »Revolution in der Denkart«, durch die nach Kant die »Naturwissenschaft« allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden«, kam zustande, als die Naturforscher begriffen, »daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« (B XIV und B XIII).

Dem entspricht Schellings Erklärung, zu einer »Naturwissenschaft im strengsten Sinn des Wortes« gehöre als erster Grundsatz: »Wir wissen nur das Selbsthervorgebrachte«. Schellings Begründung dieser Behauptung ist nichts anderes als Kants Erläuterung des »a priori« im Verhältnis zur Erfahrung. »Wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als notwendiger bewußt wird« (also an den Erscheinungen die Gesetzmäßigkeit erkennt). Jeder Satz, der eine Wahrnehmungsaussage enthält, wird »sobald ich ... die Einsicht in seine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori«. (3, 275–280, vgl. K. d. r. V., B 3f.)

12 Zu der Schellings Wissensproblem hervorruhenden Neubestimmung des Wissensthemas sei noch eine weitere Stelle aus der »Einleitung« zum

»Entwurf« von 1799 zitiert (vgl. die vorige Anmerkung), und zwar aus dem § 3, aus dem von der Seite des Themas her ebenfalls Schellings Anschluß an Kant hervorgeht. Er übernimmt (als für ihn selbstverständliche Voraussetzung) als generelles Thema der Naturwissenschaft die Frage nach den Ursachen der Bewegung, und nur innerhalb dieses generellen Themas, und zwar als notwendige Konsequenz der darin steckenden Intention: die »absolute Ursache der Bewegung« zu finden, versteht er seinen Schritt: Bewegung nicht wieder aus Bewegung, sondern »aus Ruhe« zu erklären. So sagt er, daß sich der Unterschied der »dynamischen« von der »mechanischen« Naturwissenschaft hauptsächlich darauf reduziert, daß jene einzig und allein mit den ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur, also allein mit den dynamischen Erscheinungen, diese dagegen, weil sie nie auf einen letzten Bewegungs-Quell in der Natur kommt, nur mit den sekundären Bewegungen, und selbst mit den ursprünglichen nur als mechanischen (also auch der mathematischen Konstruktion fähigen) sich beschäftigt, da jene überhaupt auf das innere Triebwerk und das, was an der Natur nicht-objektiv ist, diese hingegen nur auf die Oberfläche der Natur, und das, was an ihr objektiv und gleichsam Außenseite ist, sich richtet\* (3, 274f.).

13 Zur Bedeutung Oetingers für Schelling vgl. Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, 1938; Ernst Benz, Schellings theologische Geistesahnen (Abh. d. Akad. d. Wiss. u. Lit. Mainz, Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1955, H. 3); ders., Schelling (Albae Vigiline NF. 15, 1955); Jürgen Habermas, Das Absolute und die Geschichte (Diss. Bonn 1955, Masch.schr.); Wilhelm August Schulze, Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre (Zeitschrift für Theologie und Kirche 54, 1957, 213–225).

14 Vgl. dazu Schellings Kritik an Spinoza in der Formulierung aus den der Freiheitsschrift nachstehenden »Weltaltern« (8, 340): »... Die Einheit ist [bei Spinoza] selber wieder ein reines Seyn, das sich nie in ein Seyendes [d. h. in Produktivität, Hervorbringung von »Seyn«] verklärt, nie wirkend (in actu) hervortritt.« – Während aber Spinoza immerhin einen Dualismus von »Kräften« kennt – Schelling: »jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgedehnte (also doch wohl ursprünglich zusammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenstellt« (a.a.O.) – und nur über dem »Gleichgewicht« den (schöpferischen) »Streit« erkennt, verfehlen, wie es im vorhergehenden heißt, »die neuerlich so viel von Pantheismus geredete, überhaupt den Sinn der Rede von einer »All- und Einheits, wie ihn Schelling meint: »Denn die meisten, die von dem Eins und All reden, sehen darin nur das All; daß ein Eins, ein Subjekt darin ist, haben sie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem

All aber verstehen sie selbstlose Allheit . . . Zu dieser [Ansicht] gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls schon längst allen Verständigen zur Last sind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide schrecklich finden. . . « (8, 339).

- 15 Gegen die Mißdeutung des Verhältnisses zwischen »Natur« und »Moral« in seiner Philosophie wendet sich Schelling im Anfangsteiler der Freiheitsschrift selber (7, 342): »Wenn . . . Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn der ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist . . . denn das Umgekehrte, . . . daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freies sey, ob es gleich ebensogut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig beiseite gesetzt.«
- 16 Zur Erläuterung dazu eine Stelle aus dem »Biographischen Fragment« von Schellings Sohn K. Fr. A. Schelling (»Aus Schellings Leben in Briefen«, herausg. v. Plitt, Bd. I, S. 162): »Das unmittelbare Hinausgehen der Philosophie über die Fichtesche Form . . . geschah eben im »System des transzendentalen Idealismus«. . . Was Fichte nicht anders als mittels bloßer Reflexion auf die eine Thathandlung des sich selbst setzenden Ichs zu erreichen suchte, daß nämlich mit dem »Ich bin« auch die Vorstellung einer Außenwelt für das Ich gesetzt sei, das wurde hier durch eine Reihe von Handlungen des nicht mit einem Mal, sondern von unten anfangend in vielen und zwar in immer höheren Stufen wiederholt und zuletzt in der höchsten Stufe sich setzenden oder sich anschauenden Ichs erklärt. Der Fichtesche Selbstsetzungs-Act des Ichs wurde zu einem Selbstsetzungs-Prozeß gemacht.«
- 17 Zu Schellings Ausdruck und Begriff des »>>Zu-Verwirklichendemgl. Leibniz' Prägung des »Existiturire«, von der M. Heidegger im 2. Band seines »Nietzsche« (S. 447f.) handelt.
- 18 Zu dem Gedanken der im Wesen der Subjektivität ursprünglich notwendigen Vermittlung stehe hier noch ein Stück aus dem Kapitel über die »Naturphilosophie« in den Münchener Vorlesungen: Das ursprüngliche Subjekt, »das erst reines, sich selbst nicht gegenwärtiges Subjekt ist – indem es sich haben will, sich selbst Objekt wird, ist es mit einer Zufälligkeit behaftet (Zufälligkeit ist Gegensatz des Wesens). Aber dadurch ist es als Wesen nicht aufzuheben, denn es ist Nicht bloß Wesen überhaupt, sondern unendlicher Weise. Jene Zufälligkeit wird ihm also nur Anlaß, in sein Wesen zurücktretend sich gegen jenes Zufällige als Wesen zu setzen, das es zuvor nicht war. An und vor sich war es Wesen (= Freiheit vorn

Seyn), aber nicht als Wesen, denn es hatte jenen, daß ich so sage, verhängnißvollen Akt des sich selbst-Anziehens noch vor sich; es stand noch an jenem Abhang, von dem es sich selbst nicht zurückhalten kann. Denn entweder bleibt es stehen (bleibt, wie es ist, also reines Subjekt), so ist kein Leben, und es selbst ist als nichts, oder es will sich selbst, so wird es ein anderes, sich selbst Ungleiches, sui dissimile. Es will sich zwar als solches, aber dieß eben ist unmittelbar unmöglich, im Wollen selbst schon wird es ein anderes und entsteht sich, aber es ergibt sich darein, weil ihm doch nur versagt ist, unmittelbar sich als Wesen zu setzen; jenes endliche oder befangene Seyn – das allein unmittelbar mögliche – stellt sich ihm selbst gleich nur dar als Vermittlung seines als unendlich-, als Wesen-Seyns« (10, 102).

- 19 »Die objektive Realität eines reinen Willens . . . ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Kausalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar . . . ist, dennoch aber in dem reinen praktischen Gesetze a priori seine objektive Realität, doch (wie leicht einzusehen) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt.« (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 96f. Erstausg.)
- 20 Die – scheinbar paradoxe – Kennzeichnung der Erkenntnis von etwas als eines Unerkennbaren ist nichts anderes als eine Definition des Wunders: die Erscheinung von etwas Undurchsichtigem oder, nach Goethes Wort, die Offenbarkeit eines Geheimnisses (was mit einer »Durchbrechung der Naturkausalität« von Haus aus nichts zu tun haben muß).
- 21 In der Spätzeit nennt Schelling die »Gerechtigkeit« (die darin besteht, daß »jedem sein Recht widerfahre«) »das höchste Gesetz alles Seyns« (in der »Darstellung des Naturprozesses« von 1843/44, 10, 311). Zur Erläuterung dazu sei eine Stelle aus der philosophischen Einleitung in die »Philosophie der Mythologie« zitiert. Schelling spricht (im Anschluß an Aristoteles) von der »Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweist, welche in dieser Welt zu erfüllen sein angeborenes, natürliches Recht ist, das zu überschreiten ihm selbst verderblich ist, und welches zu achten oder nicht zu achten ebensowenig in des andern Belieben steht; geboten ist ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er bestimmt und für welche er daher Zweck ist, auch als Selbstzweck, für diese Stelle auch den Willen gelten zu lassen, vermöge dessen er sich selbst will« (11, 530).

Diese und weitere Äußerungen Schellings über die »Gerechtigkeit« bespricht in dem (in der folgenden Anmerkung genannten) Buch A. Hollerbach, vgl. dort bes. S. 119f. u. 129.

22 Schellings Äußerungen über Reclit und Staat behandelt: Alexander Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt 1957 (= Philosophische Abhandlungen 13). Auf einige Punkte aus dem Kapitel über das Transzendentsystem, die sich mit unseren Erläuterungen berühren, sei hier hingewiesen.

1. Die Feststellung, daß Schelling die »ursprüngliche Sozialität« (die »Sozialstruktur«, S. 134) des Menschen in ihrer konstitutiven Bedeutung erkennt. »Miteinander-Sein ist ein Ur-Konstituens des Menschen« (S. 124). – Indem Hollerbach aber den positiven Sinn von Schellings Begriff der »negativen Bedingung« übersieht, und so das alter ego in der allerdings nur negativen Bedeutung eines (ähnlich wie Fichtes Nicht-Ich) bloßen Widerstandes versteht, statt als Spiegel, d. h. in der positiven Bedeutung einer Ermöglichung der Erkenntnis und damit des Entspringens des Willens (der Freiheit) *schlechthin*, kommt er zu der Folgerung: »Fremde Intelligenz« hat nicht den Rang und die personale Würde eines lebendigen Du, sie bleibt im Grunde bloße Bedingung für die Realisierung meines Selbstbewußtseins und meiner Selbstbestimmung« (a.a.O.). Hier wie überhaupt scheint Hollerbach das für Schelling entscheidende Moment der *Vermittlung* von individueller und sozialer Form der Subjektivität um der *absoluten* »Ichheit«, der wahren (= »wirklichen«) Freiheit willen zugunsten einer bloßen Alternative (Individualität oder Sozialität) verkannt zu haben.

Mit diesem allgemeinen Mißverständnis hängt dann noch ein spezielles zusammen: daß nämlich der eine Teil jener Alternative, die Gesellschaft, unversehens gleichgesetzt wird mit Staat und Rechtsordnung; während für Schelling gerade hier die eigentliche Alternative erst entsteht: die mögliche Gesellschaftsordnung kann *entweder* den Modus einer außerhalb (oberhalb) des Individuums wirkenden Macht haben (in diesem einschränkenden Sinn eines besonderen sozialen *Modus* gebraucht Schelling zumeist die Begriffe »Staat« und »Recht«) oder denjenigen einer innerhalb eines jeden Individuums (durch es und aus ihm) wirkenden Macht (**was** freilich zur Voraussetzung hat, daß sich das Individuum selber in seinem wahren, dem »Absoluten« gemäßen Zustand befindet d. h. einem Zustand vor oder nach dem geschichtlichen »Abfall«).

Wenn Hollerbach nun eine dreistufige Wandlung in Schellings Staatsbegriff feststellen zu müssen glaubt: »Staat als Mechanismus, Staat als Organismus, Staat als vorläufige Ordnung der Welt gegenüber dem Reich Gottes« (260) – so ist zu sagen, daß diese drei Momente zu aller Zeit für Schelling zusammengehören: Solange das *Ideal* menschlicher

Gemeinschaft als eines »Organismus«, in dem jedes Individuum freiwillig das Prinzip des Ganzen will, *nicht* (nicht mehr oder noch nicht wieder) *wirklich* ist, ist eine mechanisch-rechtliche Ordnung unvermeidlich, um, den Mißbrauch der Freiheit einschränkend, deren Selbsterstörung zu verhüten. Diese Ordnung ist also, aus demselben Grund, um dessentwillen sie besteht, vorläufig. (Vgl. dazu das Schlußstück unserer Untersuchung, S. 244–246.)

2. Unterstreichen möchten wir Hollerbachs Feststellung, daß das »Sittengesetz«, als eine »Bedingung des Selbstbewußtseins«, für Schelling »zu einer rein metaphysischen . . . Kategorie« wird (125).

3. Desgleichen die, auf Schellings Einsicht in die Dialektik von Freiheits-Bewußtsein und Schicksalserfahrung (im Transzendentsystem) gestützte Zurückweisung der irrationalistischen Mißdeutung von Schellings Begriff des »Unbewußten«. Im Anschluß an Schellings Satz: Das Absolute »enthüllt sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst« (3, 602) sagt Hollerbach: »Man muß solche Äußerungen, welche die im Menschen selbst spürbare lebendige Polarität zwischen Notwendigkeit und Freiheit zum Ausdruck bringen, im Auge behalten, um nicht anderes im Sinne eines Romantizismus zu mißdeuten oder zu überschätzen. So wird, um Schellings romantische Geschichts- und Lebensauffassung zu erläutern, gerne jener Satz vom »ewig Unbewußten« zitiert, »was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt und . . . allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt« (3, 600). Hier ist nicht ein irrational Dunkles, oder gar das Walten unbewußt-kollektiver Mächte, etwa eines Volkes, gemeint; nur die universale Entwicklungsgesetzlichkeit der Welt und Menschheit kommt hier zur Sprache. Das »ewig Unbewußte« ist das Absolute als die Identität von Notwendigkeit und Freiheit, die uns als solche niemals ganz bewußt werden, sondern sich uns nur offenbaren kann« (132f.).

4. Schließlich sei Hollerbachs Kennzeichnung des Grundcharakters von Schellings »Geschichtsphilosophie« (in der er die »besondere Leistung« des Transzendentsystems sieht) zitiert. Wir möchten darin ein Merkmal des Grundzugs von Schellings Philosophie überhaupt erblicken (nicht zuletzt im Unterschied zu Hegel). Die »enge Verknüpfung von geschichts- und sozialphilosophischem Denken läßt eine Eigenart Schellingscher Geschichtsauffassung deutlich hervortreten . . . : sie ist wesentlich auf Zukunft gerichtet. Geschichtsphilosophie gibt konstruktive Ziele und sieht Vergangenheit und Gegenwart nur von daher. Nicht auf der Versenkung in die Vergangenheit in ihrer Individualität und Originalität, sondern auf dem Streben nach der zukünftigen universalen Ordnung der Welt liegt der Akzent. Besonders der Begriff der allgemeinen Rechtsverfassung ist dafür bereiteter Ausdruck. Das wahre vollkommene Recht nimmt deutlich den Charakter des Zukünftigen an.

Der Blick ist nicht auf das Geworden-Sein von Recht, sondern auf das Werden gerichtet, nicht auf seine Veränderlichkeit und >historische Bedingtheit<, sondern auf das Werden eines Unveränderlichen« (138f.).

- 23 Die Ambivalenz des Staates zwischen Wahrheit und Unwahrheit äußert sich, wie Schelling in einem Brief vom 17. Dezember 1853 an König Maximilian II. schreibt, in der Möglichkeit und Gefahr, daß der Staat in einer »inneren Empörung, die überall stattfindet, wo das, was zum Tragenden und zur Voraussetzung eines Höheren«, nämlich – wie es dann ausdrücklich heißt – der »individuellen Freiheit«, »bestimmt ist, sich selbst zum Zwecke aufrichtet«, die individuelle Freiheit (seinen Zweck) also nicht »trägt«, sondern unterdrückt. Aus diesem Sachverhalt kommt Schelling (um der vom König an ihn gerichteten Frage nach den gegenwärtigen Zukunftserwartungen willen) auf die »frühere Bedeutung« der *Kirche* zu sprechen, der, wenn sie »in früherer Zeit als oberste Schiedsrichterin der Staaten sich geltend machen wollte\*, die individuelle Freiheit »als das letzte Ziel, das eigentliche Ideal\* vorgeschwebt habe, »nur daß sie es nicht verwirklichte, [nämlich] als über den Staat hinausgehende Macht zugleich selbst Staat sein wollte und durch *Zwang* zu herrschen versuchte, während der Bitte: Dein Reich komme! unmittelbar die folgt: Dein Wille geschehe auf Erden wie im *Himmel*, d. h. mit vollkommener Freiwilligkeit . . .« (Zitiert nach: König Maximilian II. von Bayern und Schelling. Briefwechsel. Herausg. v. Ludwig Trost und Friedrich Leist, Stuttgart 1890, S. 242 f.)
- 24 Der im Zitat ausgelassene Satz sei hier noch angeführt, weil er nach der Seite des »praktischen« Wesens der Erkenntnis hin die *Gültigkeit* der Motive des Transzendental-systems noch weiter belegen kann. Die Forderung der »vollkommenen Begreiflichkeit«, sagt Schelling, ist »nicht etwa ein Widerspruch gegen die so entschiedene Glaubensforderung, worunter meist verstanden wird, daß auch das Unhegriffene wenigstens geglaubt werde. Aber Glaube ist *Muth*, ist Zuversicht und auch was wir am göttlichen Thun wirklich begreifen – bleibt so erstaunenswerth, daß Entschlossenheit – das Herz dazu gehört, ihm Glauben zu schenken, d. h. darnach zu *thun*« (Briefwechsel, 244).
- 25 Schellings Systementwurf von 1796 (»Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus«): in der Großen Stuttgarter Hölderlinausgabe, Band 4, S. 297-299 (dort auch S. 425 f.). Zusammenstellung der Literatur; und in: F. W. J. Schelling, Briefe und Dokumente Band I, S. 69-71.

## Inhaltsverzeichnis zum ersten Band

### Einleitung:

Die Schlüsselstellung der Kunst bei Schelling 9

### Erster Teil

#### Die Kunst als Vollendung der Philosophie (Thema und Aufbau des Transzendental-systems)

#### Erstes Kapitel

##### Schellings Infragestellung des Idealismus

- |   |    |
|---|----|
| 1. Die Funktion des Abschlußteils                                       | 23 |
| 2. Das Transzendental-system als »Erweiterung« der »Wissenschaftslehre« | 26 |
| 3. Der Widerspruch von Wissensthema und Wissensprinzip bei Schelling    | 31 |
| 4. Das Prinzip der Philosophie als Problem der Philosophie              | 36 |
| 5. Der Zusammenhang von Thema und Ausführung (Widerspruch und Genesis)  | 45 |
| 6. Widerspruch und Ästhetik   | 52 |

#### Zweites Kapitel

##### Die Anschauung der Natur

- |   |    |
|---|----|
| 1. Die Praxis als Grund der Problematik des Wissens | 55 |
| 2. Die Bewußtseinstranszendenz des Wissensgrundes   | 57 |
| 3. »Produktive Anschauungen und Materie             | 58 |
| 4. Parallelität von Natur und Geist                 | 67 |
| 5. Differenz von Natur und Naturwissenschaft        | 71 |

#### Drittes Kapitel

##### Die Bedingung der Freiheit

- |   |    |
|---|----|
| 1. Die Objektivation des produktiven Anschauens im Wollen | 73 |
| 2. Der Gegensatz zwischen Wollen und Erkennen             | 81 |
| 3. Die Entstehung von Freiheit (Gesellschaft)             | 86 |

## Viertes Kapitel

Geschichtserfahrung, Naturwissenschaft und Kunst	92
1. Der Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit in der Geschichte	94
2. Die Naturphilosophie als Glied der Transzendentalphilosophie	
a) Schellings Interesse an der Natur	98
b) Schellings Naturbegriff	100
c) Das Problem der Natur-Erkenntnis	106
3. Der Bezug des Abschlußproblems auf das Systemganze	
a) Der Abschluß der Philosophie als Problem des Eingangs in die Philosophie	110
b) Der thematische Verweis der Systementwicklung auf die Kunst	111

## Zweiter Teil

### Der ästhetische Grundzug der Philosophie (Über Prinzip und Methode des Transzendental-systems)

#### Einleitung:

#### Über den Zug zur Objektivität bei Schelling

 119

## Erstes Kapitel

### Die Natur als Vergangenheit des Ich

1. Das Ich als »absolute Substanz« (Schellings Ausgang von Kant und Fichte)	
a) Natur und Wille	133
b) Die Autonomie der Natur	134
c) Der Begriff des »Subjekts« als Selbstheit und als Grund	136
d) Das Bewußtsein als Maßstab (die Natur: das »Un-bewußte«)	137
2. Notwendigkeit einer Erweiterung des Begriffs des Ich	139
a) Das Ich als Geschichte	140
h) Die »Außenwelt« als »innere Notwendigkeit«	141
3. Die Natur als »Natur des Ich« (Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie)	142
4. Der Gegensatz zwischen Gesetzmäßigkeit und Freiheit	
a) Das neue Problem: Widerspruch zwischen »natürlichem« und eigentlichem Ich	144
b) Die Natur als »Außersichsein« des Ich	145
c) Der Widerspruch zwischen Außersichsein und Selbstbewußtsein	146

## 5. Die »Aufgabe« der Philosophie als »Urwissenschaft«

a) Der Unterschied zwischen philosophischem Postulat und »wirklichem« Wissen	147
b) Die Philosophie als Wiederholung der Entstehung des Wissens (Drei Sätze über das Wesen des Transzendental-systems)	
c) Die »Wissenschaft« von der Bedingung der Möglichkeit des Wissens	151
d) Der System-Charakter der Transzendentalphilosophie	152
1. Einheit und Vielfalt: Die Notwendigkeit der Totalität	152
2. Totalität und Subjektivität: Das System als »Geschichte«	153
3. Geschichte und Totalität: Die Philosophie als Prozeß	153

## Zweites Kapitel

### Gewißheit als Zukunft

1. Der Schritt zur »Immanenz« des Welt-Prozesses im Prinzip der Subjektivität	
a) Das Verhältnis von Fortschritt und Selbstbewußtsein als Problem der »transzendentalen Betrachtungsart«	155
b) Der Kern von Schellings Differenz zu Fichte: Das Moment der »Notwendigkeit« nicht Wesensbedingung, sondern Wesensfolge des »Ich«	155
c) Die »Selbstanziehung« (Das Ich als Übergang von Vorstellung zu Vorstellung)	158
d) Das Ich als Grund des Prozesses	158
1. Die Gesetzmäßigkeit des Prozesses 159	
2. Die Parallelität mit den Momenten der Natur	159
2. Der objektive Gebrauch des Prinzips der Subjektivität	160
a) Der Unterschied im Ansatz bei Fichte und Schelling	
b) Die Differenz zwischen prinzipiellem Subjekt und menschlichem Subjekt	161
c) Der Beginn der Philosophie: Das Bewußtsein eines Widerspruchs	162
3. Das Prinzip als Postulat	163
4. Die methodische Funktion des Prinzips bei Schelling	
a) Der objektive Charakter der Methode	165
b) Der transzendente Charakter der Methode	166
c) Das Verhältnis zwischen »philosophierendem Ich« und »objektivem Ich« in Transzendental-system und Identitätssystem	168
1. in bezug auf die Gesetzmäßigkeit	168
2. in bezug auf die Rolle des »philosophierenden Subjekts«	169

5. Die »intellektuelle Anschauung« als »Substrat« des Denkens	
a) Der Unterschied im Gebrauch der intellektuellen Anschauung bei Fichte und Schelling	169
b) Der Postulatcharakter des Prinzips als Ermöglichung der Immanenz des Prozesses	172
c) Der Wechselbezug zwischen erzeugendem und reflektierendem Ich	174

### Drittes Kapitel

#### Die Geschichte als Existenz der Freiheit

<b>A. Das Problem des Bewußtseins der Identität von Freiheit und Natur als Horizont der praktischen Philosophie</b>	177
<b>I. Das Handeln als Bedingung des Wissens</b>	
a) Die Unableitbarkeit der Freiheit aus der Natur	178
b) Das Bewußtsein des Notwendigkeitscharakters des Wissens im Wollen	179
c) Das Bewußtsein des Wollens als Bedingung des Selbstbewußtseins	180
1. Das Bewußtsein der Möglichkeit des Wollens im Sollen (Kategorischer Imperativ) 180 - 2. Das Bewußtsein des Sollens im Gegensatz zum Trieb (Naturtrieb) 182 - 3. Das Bewußtsein des Gegensatzes als Wählenkönnen (Willkür) 184	
d) Der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit als »höchster Ausdruck« des prinzipiellen Subjekt-Objekt-Widerspruchs	184
e) Der Unterschied von individuellem und gemeinschaftlichem »Ich« in Menschen als Erklärung der Evidenz von Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Außenwelts-Bewußtsein	186
<b>2. Der Postulatcharakter des Prinzips als Grund der Objektivierung der Freiheit (der praktischen Einheit des Menschen mit der Natur)</b>	
a) Der Unterschied von Postulat und »wirklicher« Erklärung	188
b) Die Forderung der »völligen Selbsterkenntnis« (als Bewußtsein des handelnden Menschen von seiner Ursprungseinheit mit der Natur)	189
<b>B. Die »Bedeutung« der Geschichte</b>	
a) Indirektes Bewußtsein der Identität als Bewußtsein der Unwahrheit der Differenz	191
b) Das Bewußtsein des Widerspruchs von Freiheit und Notwendigkeit in der Erfahrung des »Schicksals«	192
c) Das praktische Postulat einer Identität von Freiheit und Notwendigkeit	194
d) Die Anerkennung eines absoluten Subjekts im »Glauben«	197
e) Der Unterschied von Glaube und Erkenntnis	200

### C. Der Grund der Geschichte

<b>1. Der Gegensatz von Gut und Böse</b>	
a) Die Verwirklichung des »Sittengesetzes« als Erfordernis und als Problem	202
b) Absoluter Wille und Glückseligkeit	203
c) Die Objektivität des Willens als theoretisches und praktisches Zentralproblem	204
<b>2. Die Idee der Gerechtigkeit</b>	
a) Die Möglichkeit eines Gesetzes »zum Behuf der Freiheit«	206
b) Die Rechtsverfassung als »zweite und höhere Natur«	207
c) Die Rechtsverfassung als Beweggrund der Geschichte (der Zusammenhang von Freiheit und Vernunft)	208
d) Die Gerechtigkeit als höchstes Gut (der Gerechtigkeitstrieb als Vermittlung zwischen Geschichte und Individuum)	209
<b>3. Freiheit und Staat</b>	
a) Das Problem der »Entstehung« der Rechtsverfassung	210
b) Der »temporäre« Charakter der Staatsgebilde: - in der unvermeidlichen Differenz zwischen absolutem Zweck und jeweiliger Wirklichkeit	210
c) - durch die Abhängigkeit der inneren Verfassung des einzelnen Staates von den zwischenstaatlichen Verhältnissen: Die Weltrepublik als Beweggrund der Geschichte	211
d) Die Geschichte als das Handeln der Gattung	212
<b>D. Das Verhältnis zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie</b>	214
a) Parallelität: Die Objektivität des Subjektiven	215
b) Folge: Die Naturphilosophie als »Grund« der Geschichtsphilosophie	216
c) Die Zusammengehörigkeit von Natur, Geschichte und Transzendenz in Schellings Prinzip (Der innere Verweis von Ansatz und Methode auf den Abschluß)	217

### Viertes Kapitel

#### Der Zusammenhang von Natur und Geschichte in der »Mythologie«

<b>Einleitung</b>	
Das Postulat des »höchsten Bewußtseins« (als des »wirklichen« Wissens der Einheit von Natur und Freiheit)	222
<b>1. Der Abschluß als Selbsterkenntnis der Philosophie</b>	
a) Die Vollendung des Inhalts als Erkenntnis der Form	224
b) Das »Prinzip des Fortschreitens« als »Prinzip der Erfindung«	225

2. Das Schlußmoment als Gewißheitsmoment	
a) Schlußstein und Gewölbe	228
b) Das Problem der absoluten Gewißheit	229
c) Das absolute Wahrheitskriterium als Erinnerung	230
d) Beschaffenheit der Erinnerung	231
1. Übereinstimmung des Menschen mit der Natur 231 – 2. Übereinstimmung des Menschen mit dem Schicksal 232 – 3. Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst 233	
3. Der »ästhetische« Charakter der Erinnerung	
a) Die Wahrheitsfunktion der Schönheit (Plato)	234
b) Der Wahrheitsort: die Kunst	236
4. Die Erinnerung als Mythologie	
a) Die Frage nach der Art des erinnernden Bezuges des Menschen zu Natur und Geschichte	238
b) Das »Mittelglied« zwischen Philosophie und Kunst	239
1. Der Bezug der Mythologie auf die Natur 239 – 2. Der Bezug der Mythologie auf die Geschichte 240 – 3. Das »religiöse« (theoretisch-praktische) Wesen der Mythologie 242	
c) Gewißheit und Gemeinschaft	243
5. Die Mythologie und Schellings Prinzip	244
Anmerkungen	249