

DIALEKTIK

Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften

Redaktion

Brigitte Falkenburg (Heidelberg), Werner Goldschmidt (Hamburg)
Eva Jelden (Berlin), Wolfgang Krohn (Bielefeld)
Lars Lambrecht (Hamburg), Michael Otte (Bielefeld)
Detlev Pätzold (Groningen), Ulrich Johannes Schneider (Berlin)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig), Michael Wolff (Bielefeld)

In Verbindung mit dem
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

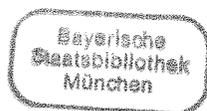
herausgegeben von
Pirmin Stekeler-Weithofer

Internationaler Beirat

Shlomo Avineri, Hans Friedrich Fulda, Antonio Gargano
Rom Harre', Georges Labica, Domenico Losurdo
Michael John Petry, Ilya Prigogine
Kyoshiro Yajima, Jindrich Zeleny

Anschrift der Redaktion

Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer
Universität Leipzig
Institut für Philosophie
Augustusplatz 9
D-04109 Leipzig
FAX 0341-9735849



Weltalter

- Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie

Herausgegeben von
Hans Jörg Sandkühler

MEINER

DIALEKTIK 1996/1
Das Selbst und das Fremde
- Der Streit der Kulturen

DIALEKTIK 1996/3
Pluralismus
- Erkenntnistheorie, Ethik und Politik

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Dialektik : enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie
und Wissenschaften / in Verbindung mit dem
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici,
Napoli. - Hamburg : Meiner.

Früher Schriftenreihe
1996,2. Weltalter - Schelling im Kontext
der Geschichtsphilosophie - 1996
*Weltalter - Schelling im Kontext
der Geschichtsphilosophie* /
hrsg. von Hans Jörg Sandkühler. -
Hamburg : Meiner, 1996
(Dialektik ; 1996,2)
ISBN 3-7873-1289-7

NE: Sandkühler, Hans Jörg [Hrsg.]

Das Einzelheft kostet DM 36,-, der Jahrgang im Abonnement DM 98,-
zuzüglich der Versandkosten. Ihre Bestellung nimmt jede Buchhand-
lung oder der Verlag entgegen. Studierende können bei Einsendung
einer Kopie des Studentenausweises und eines Schecks Einzelhefte
für DM 20,- (inclus. Versandkosten) direkt bestellen bei:

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg
Richardstr. 47
D-22081 Hamburg

Printed in Germany
ISSN 00939-5512

DIALEKTIK 1996/2 · INHALT

EDITORIAL 7

AUFsätze

Geschichtsphilosophie im deutschen Idealismus
Bernard Bourgeois 15

Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling
Wilhelm G. Jacobs 33

Schellings Welt der Geschichte
Lothar Knatz 45

Die *Weltalter* lesen
Aldo Lanfranchi 59

Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen
Dilemma in Schellings *Weltaltern*
Siegbert Peetz 73

Geschichtsphilosophie und historische Kunst.
Zum mythosnahen Sprachstil der *Weltalter* Schellings
Peter L. Oesterreich 89

AUS DEM ARCHIV

Eine Anregung für den philosophietheoretischen Ansatz
des frühen Schelling: Jakob Friedrich Abels Inauguralthesen
über 'Ursprung und Natur der ersten Philosophie' (1792).
Republikation in deutscher Übersetzung
Michael Franz 105

DIE REZENSION

- F. W. J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe.
Werke 5: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797).
Ergänzungsband zu Werke Band 5-9.
Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings
naturphilosophischen Schriften 1797-1800.
Hans Jörg Sandkühler 113

DISKUSSION UND KRITIK

- zu DIALEKTIK 1996/1
"Das Selbst und das Fremde - Der Streit der Kulturen"
- Die Erfahrung des Seins.
Die Harmonie von Mensch und Natur im Daoistischen Denken
Yihong Mao 123
- Kommentar zu Yihong Mao
Gregor Paul 133
- Replik auf Gregor Pauls Kommentar
Yihong Mao 137
- Die Ontologisierung der Ethik: Fundamentale Probleme
idealistischer und neokonfuzianischer (*Li xue*) Philosophie
Gregor Paul 140
- Kommentar zu Gregor Paul.
Neokonfuzianismus (*Li Xue*): Ein philosophisches Denken
außerhalb der abendländischen Philosophie
Yihong Mao 154
- Replik auf Yihong Maos Kommentar
Gregor Paul 159
- AUTORINNEN UND AUTOREN 160

EDITORIAL

Schelling im Kontext

Geschichte wird in diesem Heft auf zweifache Weise zum Thema. Die Beiträge des Aufsatzteils kreisen um eine Gestalt philosophischen Denkens, deren Beitrag zu einer *Philosophie der Geschichte* umstritten ist - um F.W.J. Schelling. Zum zweiten sind Geschichte und Natur in politisch-rechtlichen Perspektiven unserer Zeit Gegenstand des ungewöhnlich umfangreichen Teils DISKUSSION UND KRITIK: In einer Kontroverse, die zwischen zwei philosophischen und politischen Kulturen ausgetragen wird, geht es um die Grundlagen der Ethik und in dieser Perspektive um 'Asien' und 'Europa'; in der Volksrepublik China werden gegenwärtig ethisch-politische Konzeptionen im Rückgriff auf neokonfuzianische Traditionen reformuliert; ihre Begründungen und Ziele werden aus einer europäischen Sicht einer Kritik unterzogen, die ihre positive Funktion für die Entwicklung von Demokratie und *Menschenrechten* bestreitet.

Die Zusammenstellung der beiden Thematiken rührt zwar auch aus dem Interesse her, den in DIALEKTIK 1996/1 "Das Selbst und das Fremde" eher zaghaft begonnenen *Streit der Kulturen* begrifflich voranzutreiben. Doch die Komposition zweifacher geschichtlicher philosophischer Aktualität ergibt sich sinnvoll im systematischen Kontext gerade des Schellingschen Philosophierens, das - nicht erst als spekulative Konstruktion der Geschichte der Mythen und der Religionen - wie kaum ein anderes das Angebot einer *Philosophie im Vergleich der Kulturen* unterbreitet, und zwar nicht allein einander 'fremder' historischer, sondern vor allem wahlverwandter epistemischer Kulturen: der *Geschichte* und der *Natur*. Über diese beiden Dimensionen des 'Selbst' menschlichen Geistes und produktiver Natur wird im Disput über Philosophie in China verhandelt. Und weil der Schelling der 'Naturlehre des Geistes' der Theoretiker ihrer Einheit war, ist DIE REZENSION aus Anlaß der historisch-kritischen Edition seiner Naturphilosophie keine bloße Zugabe: Geschichts- und Naturphilosophie sind die nur äußerlich unterschiedenen Formen der einen Erkundung der Orte menschlicher Existenz und Selbstgestaltung.

Im Titel ist von Geschichtsphilosophie als *Kontext* die Rede; gemeint sind drei Umfelder. Zum ersten wird an die Ausbildung geschichtsphilosophischer

sophischer Denkweisen erinnert, also an Kontexte, die Schelling *hat* und in denen er seine Herkunft weiß (Kants Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht etwa und die Teleologie der Natur) bzw. gegen die er wegen der unangemessenen Unterordnung des geschichtlich Mannigfaltigen durch die Mono-Logie des Absoluten polemisiert (Hegels Logik, die eine geschichtliche Entwicklung des Geistes zur Natur und der Natur zur Objektivierung des Geistes nicht begründen könne). Zum zweiten *ist* Schelling Kontext seiner eigenen Entwicklung von der Natur- und Transzendental- zur historischen, positiven Philosophie und darüber hinaus späterer Geschichtsphilosophie: seine unterschiedlichen Entwürfe verstehen Geschichte philosophisch als lesbaren Text der Natur, des Geistes oder der Offenbarung und prüfen ihren philosophischen Begriff in kritischer Nähe und abgeschreckter Distanz zur Empirie der mit Geschichte befaßten Wissenschaften; sie haben das historische Denken maßgeblich beeinflusst. Schließlich drittens: die Schelling interessierende Dimension der Geschichte ist menschliche *Zukunft*, deren spekulativer Konstruktion seine Arbeit am Vergangenen verpflichtet ist; in diesem Sinne *wird* der Gegenwart und Vergangenheit übergreifende kulturvergleichende Streit um Zukunftswege zum Kontext heutiger Schelling-Lektüre.

Der Titel *Weltalter* ist Schelling entlehnt. Seit 1811 kündigt er dieses neue 'geschichtliche System' an; im Tagebuch 1813 die Notiz: "|15. September| Die 3 Weltalter in d|em| M|anu|s|kri|pt|. |27. Dezember| Die Weltalter endlich angefangen. Ich habe dies Buch Weltalter überschri|eben|. Auch Syst|em| der Teile oder Zeiten der Offenb|arung| G|otte|s|. Vergang|enheit,| ein wunderb|arer| Begriff. - Ich habe es Weltalter genannt, warum? Was Philos|ophie| von jeher gesucht? Wiss|enschaft| <also> = Historie."

Diese Geschichtsphilosophie ist nicht allein der Frage gewidmet, wie eine allgemeine Geschichte im Horizont der Seinsgeschichte Gottes, der Natur und der Menschen begriffen werden kann; sie fragt zugleich nach den *epistemischen Geschichtskulturen*, den Formen, in denen Geschichte erkannt werden kann und gewußt ist: "Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet." Wie kann über Geschichte gesprochen werden? "Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweißt."

Aufgrund der Manuskript-Verluste im 2. Weltkrieg und des noch immer nicht systematisch geordneten und nicht publizierten *Weltalter*-Nachlasses in Berlin spielt diese bis etwa 1828 dauernde Periode des

Schellingschen Schaffens in der Forschung noch eine eher nachgeordnete Rolle. In jüngster Zeit mehren sich die Forschungsbemühungen. Zu ihnen zählt auch die Bremer Edition des 1. Bandes der Philosophischen Entwürfe und Tagebücher Schellings (1809-1813: Philosophie der Freiheit und der Weltalter). Die Internationale Schelling-Gesellschaft führt ihren jährlich an einer deutschen Universität stattfindenden *Schelling-Tag* im Juni 1996 in Bremen zu diesem Werkkomplex durch; die drei in diesem Heft den *Weltaltern* gewidmeten Aufsätze sind Grundlage der aus diesem Anlaß gehaltenen Vorträge (eingeleitet durch den Beitrag von W.G. Jacobs).

Drei Aufsätze zur diachronischen Entwicklung geschichtsphilosophischen Denkens vor und mit Schelling und zu 'Schellings Welt der Geschichte' führen zu diesen spezielleren Beiträgen hin. B. Bourgeois legt dar, in welchen Stufen der Überwindung früherer Grenzen der Geschichtstheorie die Philosophie im deutschen Idealismus gerade dadurch zur Wissenschaft wurde, daß sie in ihre *systematische* Selbstreflexion die Geschichte integrierte und zugleich zunehmend das historische Empirisch-Mannigfaltige als Selbstobjektivierung geschichtlicher Vernunft zu begreifen lernte; sein Urteil, in Schellings Selbstunterwerfung menschlicher Rationalität unter die Offenbarungsgeschichte Gottes sei der Idealismus an sein negatives Ende kommen, bleibt nicht unwidersprochen. W.G. Jacobs zeichnet einen Weg von Descartes über Spinoza, Lessing, Herder und Kant, an dessen Ende die Geschichtsphilosophie des frühen Schelling die zuvor abstrakten Ideen von Freiheit und Recht überwindet und reales Freisein im Medium der Geschichte zu erklären fähig ist. L. Knatz erläutert Differenzierungen im Geschichtsbegriff; was Schelling interessiert, ist nicht so sehr die 'Historie' als 'äußere Geschichte', sondern Geschichte als transzendentes Geschehen und Bewegung des Geistes; vermittelt werden diese beiden Dimensionen - und zugleich jene des Empirischen und des Spekulativen - durch das Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte als organische Einheit übergreifende Konzept der *Zeit*, in der ein freier Wille der Individuen im Abfall von und in der Rückkehr zu Gott Geschichte stiftet.

Alle diese Beiträge sind Eingriffe in eine Schelling-Forschung, die alles andere als konsensuell ist. Schelling ist so umstritten, daß dieses mit ihm befaßte Heft befragt werden wird, wie es sich denn legitimiere. Wenige Striche zu einer Skizze seines *Geschichts*-Denkens mögen genügen. Ist schon strittig, ob Schelling überhaupt ein Philosoph des Geschichtlichen war, ob nicht die Naturphilosophie in seinem Werk domi-

niert (dem entspricht in etwa, daß unter ca. 950 Titeln der Schelling-Literatur zwischen 1953 und 1987 95 der Natur- und 45 der Geschichtsphilosophie gewidmet sind) oder die Seinsmetaphysik und die Religionsphilosophie, so gehen auch die Interpretationen zu den Gründen, Motiven und Zielen seiner Geschichtsphilosophie weit auseinander. Gewiß hatte Schelling rückblickend seinem Lieblingsgegner Hegel ironisch eingeräumt: "darin hat derselbige Mann nicht Unrecht, seine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philosophie, wie verlautete, von dem, was ihn ausgezeichnet, von seinem Principe abgewichen sey und in dem 'wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben', in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich seine neue Philosophie unterstelle" (SW XIV, S. 365). Doch sollte Schelling wirkliche Geschichte im Sinn haben, mehr also als eine "transscendentale Geschichte des Ichs" (X, S. 93), für die "die äußere Welt vor uns aufgeschlagen [liegt], um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden" (I, S. 383)? Was bedeutet es, wenn "die Natur der Spiegel der Geschichte" ist (VI, S. 468 f.)? Gehen nicht Schellings Absichten auf das Sein *anstelle* von Geschichte? In der Urfassung der *Philosophie der Offenbarung* heißt es, die Philosophie wolle "hinter das Sein kommen; ihr Gegenstand ist also nicht das Sein selbst, sondern das, was vor dem Sein ist, um eben das Sein zu begreifen". *Seinsgeschichte* anstelle von *Menschengeschichte*? Und eine Idee von Zukunft, die nur in Gott vorstellbar ist, kaum aber als zukünftige weltbürgerliche Rechtsverfassung der Individuen und Staaten?

Die Skepsis gegenüber dem Geschichtsphilosophen wäre angebracht, gäbe es nicht Äußerungen Schellings, die ganz unzweideutig sind. "Es ist", so 1795 in *Vom Ich* (I, S. 158 f.), "schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegenzueilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz realisieren werde". In seinen kritischen Reflexionen über den Gegenstand der Geschichtsphilosophie wird deutlich, daß er nicht etwa die Geschichte eliminieren will, sondern am begrifflichen Zugang der Philosophie zu ihr zweifelt. Der "Satz: Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich" wird präzise begründet: "Also: was a priori zu berechnen ist, was nach nothwendigen Gesetzen geschieht, ist nicht Objekt der Geschichte; und umgekehrt, was Objekt der Geschichte ist, muß nicht a priori zu be-

rechnen seyn." In Variation: "1) Was nicht progressiv ist, ist kein Objekt der Geschichte. [...] 2) Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte, und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus. Wenn also der Mensch Geschichte (a posteriori) hat, so hat er sie nur deswegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit-, sondern selbst erst hervorbringt." Wenn "Philosophie der Geschichte so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte a priori", dann ist "eine Philosophie der Geschichte unmöglich [...] Was zu beweisen war." (I, S. 465 ff.) Dies alles ist keine gelegentliche Meinung Schellings, sondern ein wenig später im *System des transzendentalen Idealismus* bestätigter Grundgedanke: "daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdiene; es erhellt daraus: a) daß das Progressive, was in jeder Geschichte gedacht wird, keine Gesetzmäßigkeit von der Art verstatte, durch welche die freie Thätigkeit auf eine bestimmte, immer in sich selbst zurückkehrende Succession von Handlungen eingeschränkt ist; b) daß überhaupt alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt, oder seine Theorie a priori hat, gar nicht Objekt der Geschichte sey. Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt." (III, S. 589) Schellings geschichtsphilosophische Zurückhaltung ergibt sich also *im Interesse* einer Geschichte, die nicht deterministisch halbiert werden soll, weil ihre Wirklichkeit Freiheit ist: "Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit. Die Geschichte, sofern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engern Sinn des Wortes." (V, S. 306 f.) So kann Schelling darauf bestehen, es hätten schon seine "ersten Schritte in der Philosophie *die Tendenz zum Geschichtlichen*" verraten (X, 93 ff.), ohne den Titel einer Geschichtsphilosophie für sich reklamieren zu müssen.

Selbst der auf den ersten Blick verständliche laizistische Ärger über den "Offenbarungsphilosophen" (so nicht zuerst und nicht zuletzt Fr. Engels) muß sich die Frage gefallen lassen, ob er mehr als den 'Buchstaben' mancher theologisch anmutender Sätze zur 'höheren Geschichte' zu seiner Rechtfertigung anführen kann. Die konservative Theologie seiner Zeit jedenfalls hat Schelling als Gegner attackiert. Vielleicht hat sie es besser verstanden, zu ihrem Schrecken hinter dem Buchstaben jenen re-

bellischen 'Geist' zu entdecken, der sich im veröffentlichten Werk vor-sichtig und um so unverhohlener in den privaten philosophischen Ent-würfen ausspricht. "Der Mensch", heißt es im Tagebuch 1810, "ist die Gott setzende Natur. - also die Natur in ihm ist das Setzende Gottes. Nun [ist] aber Gott nicht schlechthin gesetzt - sondern geschichtlich." Und noch einmal 1813: "<<Das ewige Seinkönnen, die ewige Freiheit| als solche IST = B, also bleibt jene, als der Ungrund, wird nicht aufge-hoben - bleibt als das Innere, ob sie gleich nach außen = B. Jenes [ist] die höchste unausspr[echliche] Gotth[eit], für die alles nur geschichtlich [ist], der die Zuk[unft] und Gegenw[art] ist und die Verg[angenheit] auch.>>" In weniger anstößiger veröffentlichter Version liest sich dies - freilich nur dem Anscheine nach - bußfertiger: "wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerbercher der Ein-heit seyn" (XIII, S. 360)

Man mag darüber streiten, auf welche Weise Schelling ein *gegenwärtiger* Denker der Geschichte als *Zukunft* war, - daß er es war, liegt auf der Hand: "Ich schließe nicht, wie die Historiker, von der Vergangenheit auf die Gegenwart, sondern von dieser auf jene. Ich halte die Gegenwart für den Schlüssel der Vergangenheit, nicht umgekehrt, aus dem einfachen Grunde, weil ich ja, wenn auch unbewußt und unwillkürlich, die Vergangenheit immer nur nach meinem gegenwärtigen Standpunkt messe, beurteile, erkenne, daher jede Zeit eine andere Geschichte von der, obgleich an sich toten, unveränderlichen, Vergangenheit hat." (VI, S. 103) Hier spricht ein Hermeneutiker, jemand mit klarem Problembe-wußtsein, einer, der die Fragwürdigkeit sowohl der 'Historie' als auch der 'Geschichtsphilosophie' kennt. So dürfte es nicht überraschen, den Theoretiker der Geschichte in Distanz zu Hegel und in Nähe zu Droysen zu finden. Der Schelling der Ära 'positiver Wissenschaften' ist Zeitge-nosse der *Historik*; es sind dieselben Theorie- und Methodenprobleme, von denen er sich provozieren läßt. Gerade als Theoretiker des Histori-schen wird Schelling weit weniger - ob positiv oder negativ - zum 'Vollender des deutschen Idealismus' als zum intellektuellen Teilhaber des 19. Jahrhunderts. Es ist nichts für sein Werk Äußerliches, daß ihn zur Zeit der empirie-kritischen Logiken der Induktion (Whewell, Tren-delenburg) *Induktion und Deduktion* ebenso interessieren wie *Tatsachen und Theorien* und durchgängig ein Schelling begegnet, der sich dem *Empirismus* näher fühlt als dem Rationalismus.

In seiner ersten Münchner Vorlesung führt er 1827 aus: "Die Philoso-phie läßt den, der sie in ihrer Tiefe erfaßt hat, nicht ruhen eh' er auch in

die Tiefen der Natur und der Geschichte geblickt hat. Durch Natur und Geschichte hinwiederum wird er an die Philosophie gewiesen; Thatsachen und Erscheinungen haben in der Natur sich hervorgethan, deren Erklärung mit den gewöhnlichen und angenommenen Mitteln nicht mehr zu bestreiten ist und durchaus höher gestellte Begriffe fordert. Nicht mehr die Speculation, sondern die Natur selbst stört die Ruhe der althergebrachten Hypothesen. Aber auch in der Naturgeschichte, na-mentlich der Naturgeschichte der Erde, führt die fortschreitende Beob-achtung immer mehr auf unleugbare Thatsachen, vor welchem die alles bloß materiell und äußerlich erklärende Naturwissenschaft verstummt. Nicht minder stellt die Geschichte der Menschheit Thatsachen auf, die man sich bisher mit ungenügenden Theorien zu umnebeln und gleich-sam unkenntlich zu machen gesucht hat, die man aber nur in ihrer Nacktheit und reine Bloßheit darzustellen braucht, um sich zu überzeu-gen, daß nur eine bis auf die tiefsten Anfänge zurückgehende Philoso-phonie ihnen gewachsen sey. Kurz, worin wir im weiten Gebiete menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft blicken, sehen wir überall die Anzei-chen der Annäherung jenes Zeitpunkts, den die begeisterten Forscher al-ler Zeiten vorausgesehen, wie die innere Identität aller Wissenschaften sich enthüllt, der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissen sich bemächtigt." (IX, S. 362 ff.) Deshalb erklärt Schelling zu Beginn der 1830er Jahre in der *Grundlegung der positiven Philosophie*, sie sei mit "dem Empirismus [...], wengleich formell von ihm verschieden, was die *Sache* betrifft, in der friedlichsten und freundlichsten Übereinstimmung. Die positive Philosophie läßt ihm erst sein Recht widerfahren. Sie erkennt seine Ansprüche an dem Ratio-nalismus gegenüber." Damit verbunden ist die 'Dekonstruktion' - ein Schellingscher Begriff - des 'Systems', dessen Vollendung einmal Ziel der Philosophien des deutschen Idealismus war.

Will man der 'geschichtlichen Tendenz' Schellings gerecht werden, so wird man dem Methodentheoretiker stärker als bisher Aufmerksamkeit schenken. Es ist ein durch und durch moderner Schelling in der Tradi-tion von Hume und Kant - zum einen der unumgehbaren Erfahrungsvor-aussetzungen der Wissenschaft, zum anderen der 'Theoriegeladenheit' ihrer empirischen Daten -, der einen "höheren [...] Begriff des Empiris-mus" verteidigt: "Denn wenn das Höchste, wozu gewiß nach allgemei-ner Uebereinstimmung selbst der bis jetzt anders Denkenden, die Philo-sophie gelangen kann, eben dieses seyn würde, die Welt als frei Hervor-gebrachtes und Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie

in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn" (X, S. 196).

Diese Ausgabe von DIALEKTIK kann als Plädoyer dafür gelesen werden, in neuer Lektüre mit Schelling als einem Philosophen geschichtlichen Denkens umzugehen. "Man meide", sagte Schelling, "die sogenannten Universalhistorien, die nicht lehren; andere gibt es noch nicht. Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Styl, also in dem Geiste verfaßt seyn, deren Anlage im Herodotus ist." (V, S. 311) Ob das Heft dieser Empfehlung Schellings *Ueber die Art, wie Historie studirt werden soll* folgt, werden die beurteilen, die es lesen; wie immer sind Interventionen zu DISKUSSION UND KRITIK erwünscht.

H.J. S.

AUFSÄTZE

Bernard Bourgeois

Geschichtsphilosophie im deutschen Idealismus

ABSTRACT: Philosophy of History in German Idealism. *In German Idealism, philosophy turns into science by integrating a philosophy of history into its systematic self-reflection. Kant lets ideational history join the real element of the general history of society and state. He turns the self-assertion of philosophy into a historical self-assertion. Fichte's Rationalism opens more room for the concrete contents of the history of the world. Reason identifies in the historically varied empirical. Hegel's absolute philosophy awards significance to a philosophy of history as a philosophy that knows of its own object absolutely. From now on the correlation of reason with history is no longer postulated merely practically, as with Kant, or just formally confirmed as necessary by speculative reason as with Fichte. In its self-identity, reason develops into self-objectivation. As God Himself is the true subject of history, it has a sense that is again explicatable by speculative reason, despite all differentiation. In this way the philosophizing reason saves the limited historical reason. Schelling's positive philosophy marks the negative end of German Idealism. His philosophy is characterized by the self-denial of human reason which submits to divine reason. It is the fact of revelation as history which alone proves the truth of positive philosophy. Being based on reason to a greater extent, Hegel's philosophy, as regards its contents, is at the same time also more historic than Schelling's.*

Im deutschen Idealismus wird - von Kant bis Hegel - die Philosophie zur Wissenschaft, indem sie in ihre systematische Selbstreflexion als wesentliches Moment eine Geschichtsphilosophie integriert. Wenn sich die Philosophie damals dergestalt neu bestimmt, daß sie nur sei, was sie ist, indem sie - zunächst: auch, dann: vor allem, und zuletzt: ausschließ-

lich - zur Geschichtsphilosophie wird, so ist dies bei weitem kein zu vernachlässigender Aspekt der von ihr zu dieser Zeit durchgeführten großen Revolution. Sie weiß von sich, daß sie in ihrem Dasein wie in ihrem Wesen eng mit dem realen, politischen, durch die französische Revolution und deren Folgen so nachhaltig veränderten Leben verbunden ist, und dies nötigt sie dazu, ihr eigenes Selbstbewußtsein zur konkreten Geschichtsphilosophie zu entwickeln. Wenn die Philosophie sich so tief in der Geschichte verwurzelt weiß, daß *sie selbst* diese sich philosophisch wissende Geschichte sei, so muß sie als kritisches Wissen von sich selbst eben jene Geschichte, von der sie als von ihrem Subjekt weiß, auch als ihr Objekt auffassen wollen; mit anderen Worten: wenn das philosophische Wissen sich selbst als in der Geschichte verortet begreift, so kann es sich nur insofern vollends verwirklichen, als es sich umgekehrt die Geschichte inkorporiert.

Um eine vernünftige, totale *und* zugleich gänzlich immanente, damit ganz und gar philosophische Rede zu ermöglichen, war es erforderlich, daß die Vernunft selbst zum Prinzip des praktischen und theoretischen, trotz allen Transzendenzdenkens schlechthin menschlichen Inhalts des Diskurses erhoben sei. Nur eine solche Vernunft konnte, als Verallgemeinerungsvermögen, den Wissens- und Handlungsbestimmtheiten einen totalen und so für das menschlichen Geschlecht gültigen Inhalt gewähren. Jedoch erforderte die Selbstidentität der Vernunft, deren vollendetes Selbstbewußtsein oder Subjektivität die spekulative Philosophie ausmacht, die Ineinssetzung ihres theoretischen Gebrauchs, wodurch sie die objektive Welt der Notwendigkeit setzt, und ihres praktischen Gebrauchs, wodurch sie das Subjekt als freies setzt. Diese Ineinssetzung aber besteht darin, daß die Subjektivität sich subjektiv mit der Objektivität verbindet bzw., im Element des Handelns, Sein mit Handlung vereint, kurz: das Verhältnis der Notwendigkeit zur Freiheit frei auf sich nimmt. In der Folge begreift nun die Philosophie die ursprüngliche Möglichkeit des objektiven Tuns, des In-der-Welt-Handelns, weil sie sich in diesem nur zu sich selbst verhält: die Freiheit, in ihrer höheren Potenz genommen, in der sie sich als Freiheit vollendet, greift notwendigerweise auf ihre untere Potenz über, in der sie sich nur noch als bloße Notwendigkeit äußert. Indem aber die Geschichte - als objektive Tätigkeit des Gattungswesens - die allgemeinste Subjektivität mit der dem Subjekt widerstehendsten Objektivität, d.h. der Objektivität der anderen Subjekte, verband, mußte der immanenteste Rationalismus einer nach Wissenschaftlichkeit strebenden Philosophie gerade auf diesem Terrain

sein eigenes Prinzip der Bewährungsprobe unterziehen. Der deutsche Idealismus, der einen solchen Rationalismus ausarbeitete, mußte als wesentlichen Bestandteil seiner selbst eine echte und strenge Geschichtsphilosophie aufnehmen. Diesen neuen Weg beschrift zuerst Kant.

1. Kant

Früh gereift und von Dauer ist zwar bei Kant das philosophische Interesse an der Geschichte, doch seine einschlägigen philosophierenden Betrachtungen sind in derart kleinen Schriften wie *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Zum ewigen Frieden* und *Der Streit der Fakultäten* niedergelegt, daß sie als bloßes Beiwerk zum systematischen Gehalt seiner strengen, in den drei großen *Kritiken* begründeten Lehre hinzutreten scheinen, - gerade so, als ob der Geschichtsphilosophie keine gleiche philosophische Würde zukomme wie der Erkenntnisphilosophie, der Moralphilosophie, ja selbst der Philosophie der Naturteleologie oder des bloßen Lebens überhaupt. Indem er aber die *Kritik der reinen Vernunft* mit einer "Geschichte der reinen Vernunft" abschließt und indem diese Vernunft auch jene Geschichte beherrscht, in der sie sich zur Erscheinung bringt, und indem Kant darüber hinaus diese ideelle Geschichte in das reale Element der allgemeinen Gesellschafts- und Staatsgeschichte einmünden läßt! - hieraus läßt sich der Parallelismus zwischen der politischen Reihenfolge 'Absolutismus, Anarchie, konstitutioneller Staat' auf der einen und der philosophischen Reihenfolge 'Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus' auf der anderen Seite erklären -, macht er die Selbstbehauptung der Philosophie zur *geschichtlichen* Selbstbehauptung. So handelt die von Kant revolutionierte metaphysische Vernunft, die gemäß ihren strengen Forderungen ans Werk geht, von der Geschichte, und zwar nicht nur in deren allgemeiner Form - d.h. der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins -, sondern auch in ihrem eigentlich geschichtlichen, besonderen Inhalt.

Das tätige Werden des Menschen, dessen Sein - es selbst ist *a priori* - von ihm selber erworben sein muß, kann nun als eigentliche Geschichte nur durch seine äußere oder objektive Verallgemeinerung hindurch auftreten, wie sie die rechtlich-praktische Vernunft gebietet. Der Staat ist das notwendige Mittel zur angemessenen - nicht bloß "provisorischen" (ungewissen), sondern "peremptorischen" (gesicherten) - Verwirklichung des Rechts; deshalb ist es das Gebot des öffentlichen, als Welt-

bürgerrecht verwirklichten Rechts, welches es als möglich zu postulieren erlaubt, seine Norm in einen solchen Zweck zu übersetzen, der durch einen teleologischen, als weltgeschichtlich auffaßbaren Prozeß zu realisieren sei. Zwar kann diese Synthesis zum Ganzen des äußeren, objektiven Daseins des - durch den rechtlich-politischen Imperativ geschichtlich bestimmten - menschlichen Gattungswesens nicht den Inhalt einer tatsächlich objektiven theoretischen Aussage ausmachen; denn nach Kant kann die zur theoretischen Objektivierung eines Begriffes erfordernte Anschauung nur einen in Unterschieden mannigfaltigen, keineswegs aber einen in seiner Ganzheit mit sich identischen Inhalt darbieten. Das teleologische Urteil kann im Unterschied zum Kausalitätsurteil niemals als solches seinen Inhalt zum Objekt 'konstituieren'. Es wird jedoch, indem es das *menschliche* Werden zu einem geschichtlichen Ganzen zusammenfaßt, durch sein praktisches Verankertsein im Rechtlich-Moralischen dogmatisch gesichert. Auf diese Weise erfordert wohl der notwendige Dogmatismus der philosophischen Aussagen - die Philosophie mag noch so kritisch-wissenschaftlich sein -, daß in ihren objektiv-praktischen Teil die so zur Würde einer Lehre erhobene Geschichtsphilosophie integriert werde. Eine solche Geschichtsphilosophie behauptet zwar in ihrem Resultat die Vereinigung der theoretischen Gesetzgebung der Natur mit der praktischen Gesetzgebung der Freiheit, und ihr Inhalt *garantiert* also, als naturbestimmter, die freie Behauptung der rechtlich-politischen praktischen Vernunft hinsichtlich der Möglichkeit, das, was die Vernunft objektiv gebietet, zu realisieren. Weit entfernt jedoch davon, daß ein solches synthetisierendes, an die *Kritik der Urteilskraft* erinnerndes Zusammenfassen des Inhalts der Kantischen Philosophie auch schon deren Grund lieferte, wird es ursprünglich, mitten in der Hierarchie des vernünftigen Ganzen, auf die praktische Philosophie gegründet. Allein der Gerechte - dies gilt auch für den Philosophen - kann also in der Geschichte einen einheitlichen, sinnhaften Prozeß einsehen, gerade wie Gott selbst nur insofern die Welt durch Vorsehung regiert, als er zu allererst der moralische Gesetzgeber der Geister ist.

Indem die Geschichtsphilosophie wegen ihres Status in der Kantischen Gesamtlehre eine untergeordnete Stellung einnimmt, so unterstellt sie in der Folge hinsichtlich ihres Inhalts - der geschichtlichen Entwicklung - den Willen der tätigen Repräsentanten des historischen Prozesses *dem als Recht gewollten Recht*. Denn das eigentlich geschichtliche Wollen versöhnt, um Erfolg zu haben, nur insofern diejenige Freiheit, welche die Notwendigkeit restituiert, und diejenige Notwendigkeit, welche

die Freiheit zur Wirkung bringt, miteinander, als es das realistische Bedenken der Freiheit dem Gehorsam gegenüber der Norm unterordnet, d.h. der so bewährten Notwendigkeit. Durch die geschichtliche Zweckmäßigkeit, welche die Freiheit (sie ist Inhalt des Praktischen) als Natur (sie ist Inhalt des Theoretischen) ausdrückt, etabliert sich auf natürliche Weise die allgemeine, von Grund aus praktische Vernunft 1. als Subjekt der Geschichte in der Menschengattung, 2. als bewegende Kraft der Geschichte in jener sinnlichen, sich selbst entgegengesetzten Äußerung des Allgemeinheitsersfordernisses, welche Kant die "ungesellige Geselligkeit" nennt, und 3. als deren Zweck in der äußeren Verallgemeinerung des Lebens als "Kultur", deren Basis das durch den Staat, zumal durch den republikanischen Staat, gesicherte Recht ist. Eine solche Natur, welche die praktische Vernunft als das Andere ihrer selbst hervorbringt - die natürliche Selbstnegation der Natur oder die Selbstnegation des Negativen der Vernunft -, scheint so sehr das vom rechtlich-politischen *Sollen* erfordernte *Können* zu garantieren, daß, nach Kants Worten, selbst ein 'Volk von Teufeln' sich zwangsläufig dazu entschliesse, eine Republik zu errichten, d.h. den absoluten Gehalt der äußeren praktischen Freiheit zu verwirklichen. Wenn jedoch dabei 'die große Künstlerin Natur' auf die Weise erscheint, daß sie durch ihren zweckmäßig geregelten Mechanismus die wahrhafte Freiheit, die moralische Autonomie, hervorbringt, so handelt es sich hier wohl nur um ein Erscheinen der geschichtlich wirkenden Grundkausalität. Benützt die Geschichte im Hervortreten der äußeren, rechtlich-politischen Freiheit die sich gegen sich selbst wendende Naturnotwendigkeit, so setzt doch eine solche als Werkzeug dienende Beihilfe seitens der Natur immer die Selbstbetätigung der Werkmeisterin Vernunft, die freie Selbstbetätigung der Freiheit voraus. Für Kant, der keineswegs ein (gar schlecht) antizipierter Hegel ist, soll die Selbstnegation des Negativen beileibe nicht per se auch schon die Position des Positiven ausmachen; dieses macht vielmehr, als das Ansich, jene zur bloßen erscheinenden Voraussetzung seiner selbst.

Ein 'Volk von Teufeln' (unterstellt, es sei real möglich) könnte - denn es ist wahr - zwar annehmen, die dem recht berechneten Sonderinteresse nützlichste Regierung sei die Republik; doch diese ist es, die dem Partikularinteresse Befriedigung gewährt, und nicht umgekehrt. Wahrhaftes Sein kommt nämlich der Republik nur zu, wenn sie um ihrer selbst willen gewollt wird, statt von allem und jedem in ihrem allgemeinen Wesen negiert und zum bloßen Mittel für das kalkulierende Sonderinteresse

herabgesetzt zu werden. Die 'Anhänge' zur Abhandlung *Zum ewigen Frieden* heben nachdrücklich hervor, daß die Aussöhnung des Moralisch-Guten mit politischer Wirksamkeit, der Achtung des Rechts mit dem Streben nach Glückseligkeit, - fern jener *politischen* Moral, deren parteiischer Opportunismus sowohl die Gerechtigkeit als auch den Erfolg verfehlt - eine *moralische* Politik erfordert. Insofern nämlich eine moralische Politik sich der Idee des Rechts unterwirft, dessen Universalismus die einzelnen Willen vereinigt, gewinnt sie die Kraft, den Frieden als allgemeine Bedingung der Glückseligkeit zu stiften. Die Geschichte bringt es nur dann so weit, daß ihr Hauptzweck, eine weltbürgerliche Völkerordnung, zustandekommt, wenn ein solcher immanenter Fortschritt auf jeder seiner Stufen vom übergeschichtlichen Willen zum Recht getragen wird. Die Vernunft ist nur insofern geschichtlich wirksam, als ihre Selbstbehauptung inmitten der Geschichte übergeschichtlich gesinnt ist. Es ist nicht etwa die Selbsttätigkeit der Vernunft geschichtlich, sondern die Selbstbehauptung der Geschichte ist vernünftig. So erhellt, daß die Kantische Geschichtsphilosophie die Geschichtlichkeit ihres Inhalts der Vernünftigkeit unterwirft, deren absolute Selbstsetzung die praktische Philosophie ausdeutet. Selbst in ihrer theologischen Entfaltung macht sich diese praktische Philosophie die Möglichkeit der dabei gedachten Einheit des Reichs der Natur mit dem Reich der Freiheit klar, indem ein Gott postuliert wird, in dessen Idee die Kantische Ablehnung einer in der (geschichtlichen) Notwendigkeit vollends versenkten (moralischen) Freiheit eben darin zum Ausdruck kommt, daß Gott nicht als ein in seiner göttlichen Absolutheit wirklich menschwerdender Gott gedacht wird. Denn bei Kant schematisiert oder symbolisiert bestenfalls das Sinnliche die Vernunft, ohne aber mit dieser identisch zu sein. Ein solcher Dualismus, der das innere Wesen der menschlichen, der endlichen Vernunft ursprünglich affiziert, begrenzt also auch noch ihre letzte äußere Erscheinung, die Geschichte, und dementsprechend die philosophische Aneignung dieser Geschichte. Was den Kantischen Rationalismus einschränkt, ist zugleich Begrenzung seiner Geschichtsphilosophie.

Aufgrund der ursprünglichen Unterschiedenheit des Sinnlichen und des Vernünftigen ist es diesem unmöglich, sich immanent in jenes zu entwickeln und es dadurch als ein in ihm selbst verschiedenes und besonderes Sinnliches zu retten, das dann würdig wäre, einen wesentlichen Gehalt der philosophischen Lehre auszumachen. Daher kann sich die Geschichtsphilosophie, welche die Einheit des allgemeinen Inhalts der

praktischen Vernunft mit dem besonderen Inhalt des empirischen Lebens der Menschengattung denkt, im Empirischen nur des zu Tage tretenden *allgemeinen* Vorhandenseins eines moralischen Charakters im Menschen (z.B. des Faktums der uneigennütigen Teilhabe aller Zuschauer der französischen Revolution an der Erklärung der Menschenrechte) annehmen. Die Kantische Geschichtsphilosophie stellt also keine ausführliche Lektüre der fortschreitenden Vernunftbestimmung einer streng empirisch erforschten Geschichte dar. Ihr selbst wird wegen ihres untergeordneten Ranges in der eigentlichen Lehre Kants ein bloßer 'Zusatz' zuteilt, und in diesem bleibt ihr nur ein dürftiger geschichtlich Inhalt. Anders steht es mit Fichte.

2. Fichte

Der Fichtesche Rationalismus, der ursprünglich als das Selbstdenken jener unerhörten geschichtlichen Steigerung auftritt, welche die französische Revolution ist, nimmt in seine Deduktionen den Inhalt der Weltgeschichte weit ausgiebiger auf; dies gewiß nicht, um dem vergangenen Sachverhalt konservativ oder regressiv zu huldigen, sondern um freizusetzen, was die unausweichliche zukünftige Erfüllung der Geschichte ist. Davon, daß bei Fichte die (urwesentlich praktische) Vernunft die Geschichte tiefer und weiter anerkennt, werden später insbesondere die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* und die *Reden an die deutsche Nation* Zeugnis ablegen. Dort nämlich will Fichte nicht über die Geschichte schlechthin philosophieren, vielmehr geht es darum, etwa ihre Geburt im Mittleren Osten, das weltgeschichtliche Wirken Roms, die politische Durchsetzung des Christentums, das europäische Streben nach der Universalmonarchie u.s.f. spekulativ ergründen, und zwar so, daß er nicht nur die metaphysischen Bedingungen der Möglichkeit aller Geschichte darlegt, sondern auch den bestimmten Plan der ganzen Geschichte ableitet sowie - innerhalb ihres gesamten Weges - die fünf Grundepochen des vergangenen und zukünftigen Weltprozesses, deren jede er nach ihrem eigenen Geist synthetisierend begreift. Auf diese Weise inkorporiert Fichte seinem Werk eine schon in ihrem historischen Inhalt konkret bestimmte Geschichtsphilosophie. Daß die Vernunft das Konkrete in seiner Notwendigkeit auffaßt und *a priori* eben das feststellen kann, dessen Dasein die historische Erfahrung erwiesen hat, erweist oder erweisen wird, bedeutet, daß sie sich trotz ihrer Endlichkeit als die

Einheit ihrer selbst und jenes geschichtlich vervielfältigten Empirischen begreift, das bei Kant noch als ihr Anderes in ein Außerhalb ihrer selbst verwiesen war.

Schon in der ersten Fichteschen Wissenschaftslehre wird dieses Andere zum bloßen *Nicht-Ich*; es ist so als solches durch die Selbstnegation einer Vernunft gesetzt, die im endlichen Wesen nicht mehr als ein transzendentes, normatives Handeln mit Zielrichtung auf etwas Anderes auftritt, sondern als ein Handeln mit Richtung auf sich selbst, als immanente Selbsttätigkeit, welche unmittelbar ihre Norm in Zwecke objektiviert bzw., konkreter ausgedrückt, von Anbeginn die zweckgemäßen Synthesen der Arbeit, der Kultur und - als deren ganze Umwelt - der Geschichte in ihre praktische Dimension integriert. Indem nun die Vernunft als Selbsttätigkeit begriffen wird, werden die *Verwirklichung* der Vernunft und so auch die *empirischen*, namentlich die geschichtlichen Bedingungen dieser Verwirklichung in die Norm eingeschrieben. Deswegen gehört die Geschichte jetzt nicht mehr zur bloßen 'Kunst der Natur'; die Vernunft erfordert nämlich, daß der Mensch sie frei bewirke, und die Geschichte ist eben eine solche fortschreitende wirkliche Befreiung der Verwirklichung der Vernunft. Daher ist die Geschichte der Vernunft in einem solchen Maße selber vernünftig, daß die Geschichte ebenso kategorisch behauptet werden kann wie die Vernunft selbst. Daraus folgt, daß die Geschichtsphilosophie nicht mehr in einen 'Zusatz' zu verweisen ist; sie ist es vielmehr wert, innerhalb des spekulativen Corpus den ihr gemäßen Platz eingeräumt zu bekommen.

Indem die erste Fichtesche Philosophie das Vermögen der endlichen Vernunft dadurch erweitert, daß diese Vernunft darin bestimmt wird, zu synthetisieren, was Kant noch einander entgegengesetzte - die *rationelle* These (mit sich identisch und reine Allgemeinheit zu sein) und die *empirische* Antithese (das Mannigfaltige oder Besondere) -, bringt sie sie der göttlichen einheitlichen oder absoluten Vernunft formal näher und ermöglicht so den Übergang von einer nur faktisch behaupteten Synthese des Ideals mit dem Tatsächlichen, die dann freilich der göttlichen Vorsehung überlassenen blieb, zu einer menschlich realisierten Philosophie der Geschichte. Diese Geschichtsphilosophie als Offenbarung der göttlichen Vernunft selbst ist es nun, die insofern philosophisch gerechtfertigt wird, als Fichte die Philosophie des endlichen Ich zu einer Philosophie des unendlichen Lebens Gottes vertieft. In der *Anweisung zum seligen Leben* wird diese - zunächst noch auf populäre Weise - in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* oder dann in den *Reden an*

die deutsche Nation bloß im Entwurf vorgelegte Rechtfertigung genauer bestimmt. Während der Kantische, in seiner absoluten Vernünftigkeit genommene Gott als Gesetzgeber kategorisch bestimmt wird, nicht aber - etwa bei einem bereits Analogien verwendenden Sprechen - als der mit Vorsehung die Welt regierende Gott, *existiert* der Fichtesche Gott in seinem weltlichen Wirken, wie er an sich selbst *ist*; er offenbart in seinem geschichtlich vollbrachten Welt-dasein sein Wesen. Seine ewige Selbstidentität ist es, die sich unmittelbar im Wissen oder im Bewußtsein offenbart, dessen unendliche Selbstreflexion die weltliche Zeit vermittelt; das geschichtliche Menschenleben ist das Sich-Offenbaren Gottes. Darum wird die Geschichte, bei aller ihrer Differenziertheit, mit sich selbst identifiziert, und sie wird so an sich selbst notwendig, weil sie das Dasein des absoluten Einsseins Gottes ist. Dies ist es wohl, was ein philosophisch-vernünftiges Begreifen der Geschichte möglich macht, worin der Philosoph den Gesamtsinn und die Hauptstufen des geschichtlichen Prozesses streng deduziert, ohne hierbei etwas aus der empirischen Historie zu entlehnen. Diese Hauptstufen sind - mit einer dem Wissen durchsichtigen Notwendigkeit - ebenso notwendig, wie es das Dasein Gottes ist, dessen absolutes und absolut selbstidentisches *Sein* sein eigenes *Dasein* mit sich selbst identisch setzt.

Keineswegs jedoch erschöpft nach Fichtes Auffassung die Geschichtsphilosophie auch den ganzen Inhalt der *Geschichte*, und diese inhaltliche Beschränkung drückt ihren ebenfalls beschränkten Status als einer Philosophie aus; sie wird nämlich als relativ gesetzt, und zwar innerhalb eines philosophischen Diskurses, der sich selber, wo er an sein Ende kommt, gegenüber seinem Gegenstand als beschränkt anerkennt, war doch der Gegenstand - das Absolute oder das göttliche Wesen selbst - zum allein möglichen Gegenstand alles Wissens erklärt worden. Die Philosophie zieht die notwendige Schlußfolgerung, daß eine Geschichte möglich sei, d.h. daß Gott - der, wenn er existiert, notwendig existiert - geschichtlich existiere bzw. daß seine absolute Selbstidentität von Geschichte unterschieden sei; daß aber ein solcher Unterschied im Identischen, eine mit sich selbst identische allgemeine Differenz in dieser oder jener weltlichen Bestimmtheit ins Dasein tritt - daß z.B. die Geschichte im Mittleren Osten anfängt -, überschreitet alle Geschichtsphilosophie. Die Differenz, die in den Prozeß dieser Identifizierung eingeschrieben ist, geht über den Selbstunterschied in der Identität hinaus. Man kann auch sagen: weil das Geschichtliche eine Seinsart des Unterschiedenseins des Mit-sich-Identischen ist, während die Philosophie die ursprünglich

mit sich identische Vernunft ausdrückt, entzieht sich das, was in der Geschichte eigentlich geschichtlich ist, der Philosophie als dem eigentlich Vernünftigen oder Metaphysischen; es ist nur der Erfahrung gegeben. Deshalb ist für Fichte das bloß Geschichtliche im Verhältnis zum Metaphysischen nachrangig; es ist allerdings daran zu erinnern, wie er das (deutsche) an seiner ursprünglichen Bestimmung treu festhaltende Volk verherrlicht und die der Faktizität der Geschichte allzu verhafteten Völker tadelt. Das endliche Ich kann zwar das göttliche Leben nur insofern in angemessener Weise äußern, als es seine jeweilige geschichtliche Bestimmung auf sich nimmt; aber es ist seine übergeschichtliche Einigung mit dem göttlichen Leben, deren Verwirklichung den absoluten Endzweck ausmachen soll.

Wenn nun Gott in seinem *Sein* sein Dasein, d.h. sein Wissen ist, so weiß - weil das Wissen ein Sich-in-sich-von-sich-selbst-Differenzieren ist - eine solche Identität von sich selbst nur, indem sie sich in ein unüberwindliches Differenziertsein negiert. Daher kann der Mensch - auch jener, der philosophiert und dessen eigentlicher Ort das Wissen ist - eine solche Identität nur behaupten, nicht aber begreifen. Das Wissen weiß wohl, daß sie ist, nicht aber, wie sie ist. Wissensimmanent ist es überhaupt nicht möglich, das Unterschiedensein des absoluten Wesens als ein Selbstunterscheiden seiner Selbstidentität im Verhältnis zum Wissen zu wissen. Allerdings wird das Faktum des Wissens - konkreter gesprochen: der Welt und der Geschichte - als notwendig nur darum gewußt, weil es da ist und allein die absolute Selbstidentität des göttlichen Seins existiert; aber das Wissen hat nicht das Vermögen, sich selbst von demjenigen her genetisch zu begreifen, dessen Wissen es ist. Insofern nun das Wissen die urtypische absolute Identität des Seins, dessen Wissen es ist, mit ihm selbst als einem Wissen nicht wissen kann, ist es ihm selbst unmöglich, in seinem Inhalt diejenige Identität zu erfassen, durch die der Übergang von seiner mit sich identischen, allgemeinen Bestimmung zu seinen besonderen Bestimmungen begreifbar wäre. Deshalb wird der Philosoph - namentlich als Geschichtsphilosoph - auf die Historie bzw. die Empirie überhaupt verwiesen. Aus demselben Grund kann die Vernunft nur die Möglichkeit der allgemeinen Bestimmung der Geschichte begreifen, keineswegs aber die Wirklichkeit ihrer geschichtlichen Spezifikationen. Die Geschichte ist zwar göttlich, aber sie ist - als solche genommen - nicht Gott selber. Bei Fichte erfüllt die Geschichtsphilosophie positiv die ganze Philosophie; aber die absolute Erfüllung des philosophischen Wissens besteht darin, daß es sich selbst am Ende negiert, um

sich in religiöser Liebe von der diesseits des Wissens liegenden Einheit des Seins und des Daseins, Gottes und der Geschichte, tragen zu lassen. So sind denn die Grenzüberschreitungen des Fichteschen Rationalismus zugleich die noch immer bei ihm fortbestehenden Grenzen der Geschichtsphilosophie selbst.

3. Hegel

Es ist zweifellos die höchste Aussage des *Hegelschen* Systems, daß die Philosophie selbst - als vollendete Selbstsetzung der Vernunft - das Absolute ist. Eine derart absolute Philosophie verleiht nun, innerhalb ihrer selbst, der Geschichtsphilosophie als einer Philosophie Größe, die von ihrem eigenem Gegenstande absolut weiß. Sie setzt sie hinsichtlich des formalen Wahrheitswerts zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie den anderen philosophischen Disziplinen gleich; der Hegelianismus wird zur vollendeten vernünftigen Erhebung der Geschichte.

Hegels erstes Nachdenken bezog sich auf das geschichtliche Schicksal der Politik und der Religion, und sein spekulatives System hat sich ganz und gar auf die Überschneidung der beiden folgenden Sätze gegründet: 1. die Vernunft ist in der Geschichte; 2. die Geschichte ist in der Vernunft.

Deshalb macht die Geschichte als solche eine Geschichtsphilosophie möglich, wie umgekehrt die Philosophie wesentlich Geschichte der Philosophie ist. Es ist zunächst die Philosophie des Geistes, genauer: des objektiv realisierten Geistes, in deren Rahmen Hegel die berühmte Gleichung des Vernünftigen und des Wirklichen verkündet. Von nun an ist der Zusammenhang der Vernunft mit der Geschichte nicht mehr, wie bei Kant, bloß praktisch postuliert, oder, wie bei Fichte, nur formal von einer spekulativen Vernunft als notwendig bestätigt, die zwar historisch-empirisch über die Geschichte unterrichtet, aber unfähig ist, von der vernünftigen Selbstidentität des Seins her dessen wirklich daseiende Selbstdifferenzierung oder Entfaltung zur Geschichte zu begreifen. Denn die Vernunft, die Hegel denkt, entfaltet sich selbst *als solche*, folglich vernünftigerweise, in und von ihrer Selbstidentität aus zur Selbst-Unterscheidung und damit zur Selbstobjektivierung, zur Realisierung ihrer selbst. Hegel entdeckt das *stricto sensu* Dialektische und hebt so jenen Hiatus auf, den Fichtes Konzept des Wissen zwischen den zwei ersten Grundsätzen der *Wissenschaftslehre* - dem der Selbstsetzung und dem

der Selbstnegation des Ich - anlegt und an dem Fichte später als Hiatus zwischen Sein und Dasein, Gott und dessen Wort, dem Metaphysischen und dem Geschichtlichen, festhält. So ermöglicht es die vernünftige Identifizierung der mit sich identischen (göttlichen) Vernunft und des vernunftmäßigen (menschlichen) Unterscheidens dem letzteren, indem es sich philosophierend frei entfaltet, in die weltlich-geschichtliche Selbstentfaltung Gottes einzudringen; und diese menschlich-philosophische Einsicht in das göttliche Weltgeschehen begreift dieses Geschehen - von seiner prinzipiellen Identität bis hin zu seinen besonderen, ja sogar einzelnen (weltgeschichtlich wirkende Ereignisse) Bestimmungen, die damit von der bloßen Faktizität einer Offenbarung freigestellt werden. Deshalb kann Hegel mitten im spekulativen System der Vernunft eine monumentale, zugleich totale und in ihren wesentlichen Einzelheiten mit sich identische, d.h. umfassend begreifende Geschichtsphilosophie etablieren.

Die ganze Philosophie Hegels macht die Begreifbarkeit der philosophischen Geschichte wiederum selbst begreifbar; die Begreifbarkeit der philosophischen Geschichte beruht auf der Begrifflichkeit ihres objektiven, realen Inhalts, d.h. auf der (diesem immanenten) Selbstunterscheidung als jenes Prozesses, durch den die dem Inhalt Sinn gebende Selbstidentität sich zum Bestimmtheitsein oder Dasein hervorbringt. Schon der wahre Sinn, der Begriff an sich, ist ein Selbstunterscheiden, wie der erste Teil des Systems, die *Wissenschaft der Logik*, beweist. Daß aber reines Sein als ein Sich-Entwickeln begriffen wird, drückt spekulativ das aus, was die in der christlichen Theologie zu ihrer Wahrheit gelangte religiöse Vorstellung als jene ewige Geschichte Gottes konzipierte, die das Leben der Dreieinigkeit ausmachen soll. Da das wahre Subjekt der Geschichte Gott selber ist - begrifflich gesagt: Logos, Sinn oder Vernunft -, ist es einsichtig, daß diese Geschichte ungeachtet aller ihrer Differenzierung, Veränderung oder Erneuerung einen durch die triumphierende spekulative Vernunft wieder explizierbaren Sinn darbietet. Das innere Selbstunterscheiden des mit sich identischen und so zur Totalität gewordenen Logischen endet notwendig damit, daß es sich von einer solchen ideellen Totalität unterscheidet, indem es diese als ein sinnliches, reales Mannigfaltiges der Natur außer sich setzt. Und von dieser *Entäußerung* aus muß sich die ganze Selbstidentität des Logischen real wiederherstellen. Jedoch kann das Außersichsein oder Unterschiedensein der Natur nicht durch sich selbst die innere Selbstidentität des allgemeinen Sinnes des Seins ausdrücken; der Seinssinn muß sich deshalb durch die Selbst-

negation dieser außersichseienden Natur, durch Aufhebung in die geistige Innerlichkeit realisieren. In dieser Aufhebung der ersten, zerspaltenen, zur zweiten, einigenden Natur, zum als Weltgeschichte vollbrachten objektiven Geist, gestalten die menschlichen Individuen durch ihr immer allgemeineres Verhalten ihre zunächst besondere Umwelt zum Ganzen einer Welt, in der sie immer mehr bei sich selbst, d.h. freier sind. Diese zunehmende Befreiung der Menschen - nach Hegel die höchste Bestimmung der Geschichte - verwirklicht im Innern der einzelnen Geister und vermittelt der 'Völkergeister' einen 'Weltgeist', dessen in jedem menschlichen Bewußtsein erlebte Immanenz Hegel hervorhebt.

Hält Hegel selbst die 'welthistorischen Individuen' für 'Werkzeuge', deren sich eine äußerlich, transzendent oder theologisch aufgefaßte Teleologie bedient, so geht es um die Feststellung, daß die vom Geschichtsphilosophen behauptete Aussöhnung des allgemeinen Subjekts mit den einzelnen Subjekten der Weltgeschichte auf dieser höchsten Stufe des objektiven Geistes selbst noch objektiv, substanziell, somit sich selbst undurchsichtig stehenbleibt, anstatt im wahren Bei-sich-sein der Freiheit subjektiv und *für sich* zu werden. Das Subjekt der Geschichtsphilosophie begreift so, daß das Subjekt der Geschichte das, was es bewirkt, nicht wahrhaft begreifen kann (dieses Wirken ist übrigens nur durch jene Einschränkung, Passivität oder Leidenschaft möglich, die jegliche Wirksamkeit im wesentlich jeweils besonderen, sondernden Element des objektiven Geistes nötig macht). Wegen dieses Unterschieds des Subjekts vom Objekt der Geschichtsphilosophie ist es ihr unmöglich, selber das absolute Wissen zu realisieren. Die Vernunft beherrscht zwar die Geschichte dermaßen, daß diese sich trotz der Zufälligkeit oder Positivität ihres von der Natur ererbten Stoffes in sich selbst einschließt, indem sie ihren Zweck in ihrem Ende erreicht; was in der Geschichte unbedeutend, d.h. nicht echt historisch ist, verhindert keineswegs den allgemeinen geschichtlichen Triumph der Vernunft. Aber die vollendete Vernünftigkeit der Geschichte - als geschichtliche, d.h. nur objektive Vernünftigkeit - kann nicht die absolute Vernünftigkeit sein. Der Weltgeist, Gipfel des objektiven Geistes, äußert seine Einheit nicht objektiv, indem etwa er einen Weltstaat errichtete. Das Objektivsein (Unterschiedensein) des objektiven Geistes negiert dessen Geistigkeit (Selbstidentität), und deshalb muß der *Weltgeist* sich selbst als bloßen *Weltgeist* negieren und in den *absoluten* Geist aufheben.

Dieser absolute Geist, der in seinem Kern Religion ist, macht nun so sehr den Grund der Weltgeistes aus, daß der Mittelpunkt der Weltge-

schichte das - entgegen der Erwartung seiner Immanenz - ganz und gar transzendente Ereignis des sinnlichen Erscheinens des absoluten religiösen Gehalts ist, d.h. der in der Menschwerdung Gottes realisierten Einheit dieses Gottes mit der Menschheit; für Hegel ist dieses Ereignis "die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht".² Also wird die Geschichte durch das für sich selbst 'positive' Geschehen in sich und mit sich zusammengeschlossen, daß der Inhalts der absoluten, offenbaren Religion geoffenbart ist. Die *philosophierende* Vernunft rettet die derart begrenzte *geschichtliche* Vernunft, indem sie in ihr das wirksame Dasein des religiösen Gehalts behauptet. Freilich kann und soll die Religion keineswegs die reale, die politische Geschichte *bestimmen* wollen; sie *bedingt* diese aber, indem sie ihr die mit sich *identische* Grundlage aller somit *vernünftigen* und folglich wirklichen geschichtlichen Selbstentfaltung oder *Selbstdifferenzierung* unterlegt: keine Revolution ohne Reformation. Dieses weltliche Vermögen gehört der Religion als absolutem Bewußtsein von der Welt an, weil sie ursprünglich das Bewußtsein des Absoluten ist, das die von ihm selbst erschaffene geschichtliche Welt vom Negativen rettet und dadurch das geschichtliche Bewußtsein selbst bestätigt. Wenn aber der von den geschichtlichen Akteuren bloß erlebte Zusammenhang des Allgemeinen mit dem Einzelnen in der religiösen Vorstellung bestätigt ist, so ist eine solche ideelle Objektivierung der geschichtlichen Praxis nichts anderes als die in die göttliche Einheit Gottes mit dem Menschen gebrachte Äußerlichkeit oder Unterschiedenheit, welche die historische Beziehung (Erzählung) charakterisiert. Zwar ist die zur Geschichte gesteigerte Zeit der sinnliche Ort des Geistes, und die Zeit hebt an jedem ihrer Momente die Mannigfaltigkeit auf, welche die wesentlich räumliche Natur nebeneinander bestehen läßt. Der Geist aber ist nur insofern selbst völlig bei sich und frei, als er den Begriff von allem, was existiert, nicht mehr als bloße Zeit, sondern vielmehr als *Begriff* auffaßt.

Ein solches adäquates Sich-Wissen des Begriffs bzw. der Vernunft ist die Philosophie, die alle ihre Gegenstände dadurch rechtfertigt, daß sie sie als Selbstbestimmungen der vernünftigen Identität begreift. Dies gilt für die Religion und, durch sie hindurch, für die Geschichte: "Die Geschichte erhält erst im Gedanken die Form, durch die sie das absolute Interesse für den Geist hat".³ Weil aber die Gleichung des Vernünftigen und des - geschichtlich vollbrachten - Wirklichen im Hegelschen Idealismus durch das erste Moment, das Vernünftige, getragen wird, so weiß sich die Philosophie dazu fähig, nach einem von allem Historizismus be-

freiten Rationalismus durch sich selbst den Inhalt wiederherzustellen, von dem sie zugleich weiß, daß er ihr erst durch jenes - zumal geschichtliche - Leben gegeben worden ist, in welchem sie ihren Ursprung hat. Die Geschichte ist vernünftig, aber die Vernunft *ist* nicht bloße Geschichte; vielmehr *hat* sie diese - als eine von ihr selbst beherrschte Voraussetzung.

4. Schelling

Während Hegel durch die Behauptung der vernünftigen Beherrschung der Geschichte den deutschen Idealismus positiv vollendet, begegnen wir in der Schellingschen Umkehrung jener Behauptung dessen negativem Ende. Denn Schellings letzte Philosophie setzt jener Bestätigung der göttlichen Vernunft, die sein soll, d.h. der menschlichen Geschichte, die Selbstverleugnung der menschlichen Vernunft entgegen, die sich der göttlichen unterwirft. Der Rationalismus, der durch die 'negative Philosophie' Hegels mittels seiner dialektischen Logik zu Unrecht verabsolutiert wurde, soll allmählich das Seiende von seinen (weltlichen) endlichen Bestimmungen befreien, um es schließlich als die durch den unbestimmten Begriff vom vollkommenen Wesen erforderte Existenz zu setzen; für Schelling kommt es darauf an, diesen rationalistischen Geist zu begrenzen, um im an der Realität bewährten Denken den für die ganze Schellingsche Philosophie charakteristischen 'geschichtlichen Geist' vorherrschen zu lassen. Tatsächlich belebt ein solcher geschichtlicher Geist die 'positive Philosophie', die in den *Weltaltern*, dann in der *Philosophie der Mythologie* und endlich in der *Philosophie der Offenbarung* vortragen wird. Wiederholt betont Schelling, daß die Philosophie ihr Ziel - eben das Ziel der Vernunft selbst, die vor allem die existierende Realität begreifen will - nur dann erreicht, wenn sie von Anfang an das in seiner absoluten Faktizität genommene Sein in eine *Erfahrung* aufnimmt, die von allen bloß ideellen Bestimmungen der Vernunft verfehlt wird. Aber Schellings Absicht, seine erste, negative Philosophie an die letzte, nun ganz und gar positive Philosophie anzuschließen, bringt ihn dazu, im Rückblick in der negativen Philosophie Keime der positiven hervorzuheben, während, so seine Kritik, die Hegelsche Philosophie auch dann noch negativ bleibe, wenn sie vorgebe, positiv zu sein. So nimmt er etwa im *System des transzendentalen Idealismus* viel von der Vernunftmäßigkeit der Geschichte zurück, indem er die in ihr sich ent-

faltende Freiheit auf bloße Willkür reduziert: "Die Willkür ist die Göttin der Geschichte".⁴ Während Hegel das Ende der Geschichte als vernünftige Befreiung der Menschheit akzentuiert, betont Schelling ihre Verwurzelung in der Vernunftlosigkeit der Willkür.

Es ist die Schellingsche positive Philosophie, die dazu tendiert, den geschichtlichen Geist über die Vernünftigkeit siegen zu lassen. Denn diese Philosophie geht vom absoluten Faktum aus, in dem sich - vor aller Betätigung des begrifflich allmächtigen Denkens - das schlechthin Existierende darbietet. Dieses ist nun das *Prius*, an das die grundlegend erneuerte Philosophie ein *Posterius* anschließt, welches das Subjekt dieser notwendigen Existenz ausmacht, das die Existenz meistert, indem es sich von ihr durch die Schaffung einer anderen Existenz, der einer zufälligen Welt, befreit. Daß so das reine Sein des Existierenden, welches wesenlos ist, Gott selbst zum Subjekt bzw. als 'Herrn' hat, ist nicht etwa ein wesentlicher oder notwendiger, sondern ein schlechterdings faktischer Zusammenhang, der als solcher ein freies Handeln manifestiert. Die in der positiven Philosophie immer noch tätige Vernunft kann nur dann ihrer - von nun an bloß formalen oder negativen - Rede reellen Gehalt verleihen, wenn sie die Wirklichkeit der Folgen überprüft, die sich aus einem solchen von ihr selbst vorausgesetzten Zusammenhang ergeben. Diese Folgen eines freien göttlichen Handelns, die von der rein vernunftmäßigen Notwendigkeit eines 'Prozesses' oder einer 'Selbstbewegung' des (scheingöttlichen) Seins weit entfernt sind, machen die Geschichte der reinen Offenbarung des wahren Gottes aus. Es ist dieses historisch dargebotene und aufgenommene Faktum der Offenbarung als Geschichte, das allein die Wahrheit der positiven Philosophie erweist; diese kann und soll - als Philosophie - nicht mehr leisten, als eine solche Offenbarung begrifflich zu machen. Der wesentliche Inhalt dieser Offenbarung ist die 'höhere Geschichte', schließlich die 'übergeschichtliche' Geschichte jenes Gottes, der sich zuerst in seiner theogonischen Selbstsetzung zu einem Gott macht, der dann wieder zum Menschen in der Welt werden kann, in der er sich mythologisch manifestiert, bevor er sich in der Menschwerdung Christi als sich offenbarend offenbart. Diese Geschichte des menschwerdenden Gottes - eine sich vermenschlichende göttliche, sich entäußernde innere Geschichte - ist es, die inmitten der positiven Philosophie den wahren Inhalt der zur Wirklichkeitsvernunft korrigierten Vernunft hervorbringt.

Indem Schelling betont, daß "die Auferstehung Christi [...] das entscheidende Faktum dieser ganzen höheren [...] Geschichte [ist]",⁵ wel-

ches der äußeren Geschichte einen Sinn gibt, scheint er das Hegelsche Thema der Menschwerdung Gottes als des Mittelpunkts der Weltgeschichte wiederaufzunehmen. Dem ist nicht so. Denn Hegel, der die ursprünglich *vernünftige* Identität der Vernunft mit der Wirklichkeit behauptet, begreift die konkreteste Realisierung des Christentums an der wirklichsten Wirklichkeit selbst, an der äußeren, gesellschaftlich-staatlichen Geschichte. Schelling hingegen ist der Ansicht, die oberste und wahrste Geschichte - die der freiesten, d.h. immanent göttlichen Tätigkeit - sei die äußere Menschheitsgeschichte, durch die der Blitz der reell geschichtlichsten Geschichte durchbricht; er interessiert sich vor allem für jene menschliche Geschichte, die selber göttlichen Charakter zu haben beansprucht, die Geschichte der Kirche (die er übrigens in ihrer konkreten Geschichtlichkeit keineswegs als vernünftig erklärt). Die in höherem Maße an der *Vernunft* orientierte Philosophie Hegels ist, nimmt man ihren *Inhalt*, zugleich auch *historischer* als die Schellings. Historischer ist sie schon angesichts des *Status*, den sie der Historie im Philosophieren zuweist. Was immer Schelling auch sagen mag - die Hegelsche Vernunft erkennt sehr wohl an, daß sie als Vernunft nur ins geschichtliche Dasein treten konnte, nachdem sich der durch die Wahrnehmung Christi als Gottmenschen in Gang gebrachte Prozeß entwickelt hatte. Diese Vernunft weiß, daß sie sich in ihrer Selbstidentität als jenes Sich-von-sich-Unterscheiden artikuliert, das sich zum geschichtlichen Sein konkretisiert. Zu Schellings Konzept der Vernunft, die, durch die positive Philosophie über sich selbst aufgeklärt, auf alles ontologische Vermögen verzichtet, indem sie sich der geschichtlichen Offenbarung des Seins unterordnet, gehört die Behauptung, sie könne den Inhalt dieser Offenbarung begreifen. Indem Schelling die negative Philosophie in den Kontext jener positiven Philosophie integriert und in ihm begrenzt, die wesentlich auf die Existenz des Seienden bedacht ist, hält er doch an der Befugnis der identifizierenden Vernunft in bezug auf das Wesen des Seienden fest.

Diese Trennung des Urteils der Existenz vom Urteil des Wesens - wofür sich Schelling Kant dankbar zeigt - drückt in seiner nachhegelschen Philosophie eine starke Reaktion gegen die Hegelsche begriffliche Ausöhnung dieser zwei Urteilstypen aus. Doch hat wohl die Schellingsche Befreiung der Geschichte von der - depotenzierten - Vernunft die in Hegel gipfelnde Identifizierung von Geschichte und Vernunft wenig gefährden zu können. Die Geschichtsphilosophie, die im deutschen Idealismus Epoche gemacht hat, sollte, zumindest auf Zeit, einem härterem

Schicksal begegnen: Der Marxsche Materialismus versuchte die Geschichte von der Philosophie als einer *Spekulation* loszureißen, um sie, die nun in ihrer *Erfahrungswirklichkeit* genommen wurde, zum konkret-realen 'Subjekt' einer gänzlich erneuerten historischen *Theorie* ihrer selbst zu machen.

Literatur

- Hegel, G.W.F., 1966, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hg. v. G. Lasson, Bd. II,2, Hamburg.
 Hegel, G.F.W., 1968, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hg. v. G. Lasson, Bde. II-IV, Hamburg.
 Schelling, F.W.J., 1856-61, Sämtliche Werke, hg. v. K.F.A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= I-X); 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI-XIV), Stuttgart/Augsburg [Zit. SW Bd., S.]

Anmerkungen

- ¹ Vgl. die erste Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft*.
² Hegel 1968, S. 722.
³ Hegel 1966, S. 1967.
⁴ Schelling, System des transzendentalen Idealismus, SW Bd. III, S. 589.
⁵ Schelling, Philosophie der Offenbarung, 22. Vorlesung, SW Bd. XIV, S. 219.

Wilhelm G. Jacobs

Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling¹

ABSTRACT: On the Philosophy of History of the Young Schelling. *Schelling's philosophy of history is itself a child of history. Ever since Descartes asserted the argument as the unique proof of truth, this tradition must be scrutinized. Spinoza's, Lessing's and Herder's examination shows that reason develops from its lower possibilities to its higher. Kant thinks of an aim for this development, the state of right between the states. Schelling recognises that right does not make genuine liberty possible because right necessarily constrains. Schelling seeks liberty that is not subjected to constraint. This liberty is demanded by the categorical imperative, but has not yet become reality. Schelling inquires about real liberty as the aim of history.*

1. Traditionen der Geschichtsphilosophie seit Descartes

1.1 Die Geschichtsphilosophie ist selber Kind der Geschichte. Ihre Geburtsstunde schlägt, als absehbar wird, daß die verschiedenen christlichen Bekenntnisse in Westeuropa sich nicht auf ein einziges Verständnis ihrer Glaubenstradition einigen können. Die ersten philosophischen Konsequenzen zieht Descartes.

Tradition erweist für Descartes ihre Wahrheit nicht durch zitierte Autoritäten, sondern durch rational einsehbare Argumente. Damit verliert die Tradition die unbefragte Autorität; sie erhält den Status eines Vorurteils, d. i. eines Urteils, das vor genauer Prüfung gefällt ist. Sie ist also zu prüfen. Tradition wird damit nicht *eo ipso* falsch, wohl aber wird sie vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen, vor dem sie sich zu legitimieren hat. Vernunft ist als Prüfungsinstanz der *eine* Bezugspunkt für jegliche Tradition. Damit ist bei Descartes der Übergang von den Geschichten zu *der* Geschichte als *singulare tantum* angelegt.

1.2 Die erste Auseinandersetzung mit der Tradition führt Spinoza im *Theologisch-politischen Traktat* durch. Er kann dabei selbst auf Ergebnisse der jungen theologischen Exegese zurückgreifen und wird deren

weitere Geschichte nachhaltig bestimmen. Tradition, hier die *Bibel*, wird ausgelegt nach natürlichen Regeln (Textkritik, Sprachforschung etc.) Sie wird ihrem Gehalt nach insofern anerkannt, als ihre wesentlichen Aussagen mit der *ratio* übereinstimmen. Die *Bibel* selbst wird nicht als rationaler Text gelesen, sondern als Mitteilung von Wahrheit an das ungebildete Volk, zum Teil auch durch ungebildete Menschen. Ungebildete Menschen sind des rationalen Denkens nicht fähig; sie reden daher, indem sie Geschichten erzählen und in Bildern sprechen, kurz: sie reden nicht in der Weise der *ratio*, sondern der *imaginatio*. Die auf diese Weise zum Volk redende *Bibel* weist diesem, unvernünftig wie es ist, doch den Weg zu einem Leben, das ein Philosoph als der Vernunft entsprechend billigen kann.

Die Unterscheidung von Bildungsstufen, gekennzeichnet durch *ratio* und *imaginatio*, ist bei Spinoza nicht zeitlich gemeint. Wird sie aber verzeitlicht, so kann ein Mensch oder ein Volk von einer niederen zur höheren Bildungsstufe emporsteigen. Die höhere Stufe könnte als Ziel, als *Finis*, angesehen werden; diese Sichtweise gilt für Spinoza aber nur auf der Stufe der *imaginatio*. Rational gedacht gilt nur die *causa efficiens*. Durch diese Unterscheidung zwischen der finalursächlichen Rede-weise der *imaginatio* und der wirkursächlichen der *ratio* sind beide Betrachtungsweisen möglich.

Gegenüber Descartes prüft Spinoza nicht einfachhin die Vorurteile; er, der Rationalist, versucht die gerade nicht rationale Sprache zu begreifen. Er sucht gewissermaßen die *ratio* des jedenfalls auf den ersten Blick nicht rational Erscheinenden zu ergründen.

1.3 Insbesondere Spinozas Unterscheidung zweier Bildungsstufen erweist sich als folgenreich, indem sie ein Problem löst. Biblische Aussagen, z. B. der Schöpfungsbericht in der *Genesis* widerspricht, als Erzählung von Begebenheiten genommen, den Einsichten der Naturwissenschaft. Wenn man nun den Schöpfungsbericht lesen kann als Zeugnis einer niederen Bildungsstufe, dann ist seine Aussage nicht als Bericht von Begebenheiten zu nehmen, sehr wohl aber ist die Aussage des Textes verständlich und vernünftig. Genau dies leistet die Mythentheorie, die der Altphilologe Heyne erfand und der Exeget Eichhorn in die Exegese übernahm. Das mythische Bewußtsein wird charakterisiert als eines der Einbildungskraft. Es spricht sich nicht rational in Begriffen, sondern primitiv in Bildern aus. Daß die Menschen, die im mythischen Zeitalter lebten, nicht rational dachten, hindert nicht, daß sie diejenigen Probleme, vor die sich auch Menschen späterer Zeitalter gestellt sehen,

nicht artikulierten, eben nur auf ihre Weise. Diese Probleme und deren Lösungen mußten in die Sprache späterer Zeiten übersetzt werden, damit sie richtig verstanden werden konnten. Übersetzt aber hatten sie ihren Sinn, der jeglicher rationalen Prüfung standhielt. Die Mythentheorie läßt also die Tradition (Bibel, Homer, Hesiod) nicht schlechterdings der Unvernunft verfallen, im Gegenteil sie begreift die Tradition neu.

1.4 Neben solchen Gelehrten wie Heyne und Eichhorn, die sich um ein angemessenes Verständnis der Tradition bemühten, gab es die religiösen Traditionalisten, die von ihrer Hermeneutik, die in den biblischen Texten lauter Berichte von Begebenheiten annahm, nicht lassen wollten. Dazu gehört Lessings Gegner, der Pastor Götze. Andere verwarfen dagegen die Offenbarungsreligion gänzlich zu Gunsten einer natürlichen Religion. Zu den Letzten zählt Reimarus. Dieser nahm den biblischen Text als historischen Bericht und rechnete dann beispielsweise aus, daß eine solche Menge Menschen, Wagen und Tiere wie nach dem Buch *Exodus* in einer Nacht durch das Rote Meer gezogen sein sollen, überhaupt nicht hätten hindurchziehen können. Er wollte zwar mit den Traditionalisten den Text als historischen Bericht nehmen, begriff aber nicht, daß der Text selbst Kind seiner Zeit war und eben nicht wie ein Text, dessen Zahlangaben rational überprüft sind, zu lesen ist.

Mit der anonymen Veröffentlichung von Fragmenten des Reimarus wollte Lessing die sich hier abzeichnende Problematik in die öffentliche Diskussion bringen. Er selbst verhielt sich zu den Fragmenten kritisch. Den für ihn entscheidenden Punkt markiert er im 4. 'Gegensatz', wenn er Reimarus zugesteht, daß das *Alte Testament* in der vorerilischen Zeit überhaupt keinen Unsterblichkeitsglauben gekannt habe und diese Aussage dahin steigert, nicht einmal den Begriff des einzigen Gottes habe es gekannt. Er zieht daraus aber keinesfalls die Konsequenz des Reimarus vielmehr hält er ihm entgegen, er messe die frühen Texte am Bewußtsein des 18. Jahrhunderts. Genau an dieser Stelle, an der Lessing seine Kritik am Fragmentisten formuliert, veröffentlicht er die ersten 53 Paragraphen der *Erziehung des Menschengeschlechts*. Seine Kritik an der Verwerfung der Tradition durch die Fragmente führt ihn zur Formulierung seiner Geschichtsphilosophie. Sie ist als Rettung der Tradition zu verstehen.

Da Lessing zeigen will, daß Traditionen aus früheren Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden sich vernünftig verstehen lassen, so muß er eine Entwicklung der Vernunft annehmen. Er konzipiert drei Epochen, die er Zeitalter des Alten, des Neuen Testaments und des ewigen Evangeliums

nennt. Sie sind Stufen des Bewußtseins, und zwar des praktischen Bewußtseins. Lohn oder Strafe für menschliches Handeln liegen einmal in dieser (1. Zeitalter), dann in jener Welt (2. Zeitalter) und zuletzt im Tun selbst (3. Zeitalter). Diese Stufen lassen sich als Fortschreiten von der *imaginatio* zur *ratio* und dann zur *intuitio* begreifen. Die *imaginatio* kann sich das Gute oder Böse nur durch seine irdischen Folgen vorstellen, die *ratio* kann soweit abstrakt denken, daß sie jenseitige Folgen vorstellt, und die *intuitio* würde keiner Folgen mehr bedürfen, um gut und böse begreifen zu können.

Wenn man Lessing durch die Jacobische Brille als Spinozisten ansieht - und das tat der junge Schelling -, so kann man die *Erziehungsschrift* als Darlegung einer notwendigen Entwicklung der Vernunft verstehen.² Wichtig ist in unserem Zusammenhang der Hinweis auf jene durchaus kritisch zu verstehende Stelle, an der Lessing davor warnt, die Schuld dafür, daß man die Vernunft nicht in den Lehrbüchern gefunden habe, in diesen zu suchen. Sie liege vielmehr im Leser. Hier grenzt Lessing sich ganz deutlich vom Fragmentisten ab. Die Vernunft liegt in den Lehrbüchern, man muß sie nur in ihnen suchen; dann läßt sie sich auch finden. Wer aber die Vernunft sucht, findet sie nicht eo ipso in der Gestalt, in der er sie kennt. Erst wenn die Grenzen der eigenen Vernunft erfahren sind, ist die Vernunft in ihrer anderen, früheren Gestalt erkennbar. Diejenige Vernunft, die sich als Grenzvernunft begreift, kann von ihrer Geschichte reden.

1.5 Lessing denkt Geschichte als Vernunftentwicklung. Herder reflektiert auf dasjenige Moment, das die Entwicklung trägt, die Sprache. Sie ermöglicht es, Erfahrungen und Gedanken über das Leben des Individuums hinaus weiterzugeben und zu akkumulieren. Sprache ist zuerst sinnlich, d. i. bildlich, dann abstrakt. Herder reflektiert darauf, daß Abstraktion von dem Konkreten, wegsieht, daß sie also verliert. Die gegenüber der Urzeit entwickelte Rationalität kostet ihren Preis. Aus dieser Einsicht folgt, daß die frühere Epoche als fremd begriffen werden muß. Reimarus hatte genau dies nicht begriffen, indem er das *Alte Testament* wie einen Text des 18. Jahrhunderts las. Dabei hat er nicht nur schlicht etwas Früheres nicht verstanden, sondern er hat Wahrheit nicht erkannt. Die sinnliche Sprache ist ja gerade durch den Mangel von Reflexion und Abstraktion charakterisiert. Mit diesem Mangel geht ihr aber auch die Möglichkeit des Irrtums und der Täuschung ab. Im Mythos liegt Wahrheit, die sich auch in ferner Zukunft als solche bewähren wird.

Die Gattung Mensch entwickelt sich als die sprachlicher Wesen. Diese Entwicklung nötigt dem Menschen die Natur, in der er lebt und sich erhalten muß, ab. Indem er sich aber zur Rationalität hin entwickelt, eröffnen sich für ihn die Möglichkeiten der Täuschung, des Irrtums und des Fehlers. Dieses Wort "Fehler" verwendet Herder mehrdeutig, nicht nur als theoretischen, sondern auch als moralischen Fehler. Aus seinen Fehlern, so lehrt er, lerne der Mensch. So werde ihm der Fehler zum Stachel seiner Überwindung. Herder depotenziert auf diese Weise das Böse zum heilsamen Fehler; die Theodizeeproblematik wird verharmlost.

Dies ist kein Zufall. Herder denkt in der Nachfolge Spinozas. Seine Rede von Zwecken hat anthropomorphen oder bildlichen Charakter, die argumentativ einsichtige Rede folgt der Wirkursächlichkeit. Geschichte ist somit als notwendiger Prozeß zu verstehen. Wer allerdings die Notwendigkeit dieses Prozesses begreift, der begreift seine eigene Natur und ist damit nach Spinozas Lehre frei.

1.6 Herders entschiedendster Kritiker war Kant. Die Kritik richtet sich vor allem gegen Herders spinozistischen Freiheitsbegriff. Freiheit ist nicht Einsicht in die Notwendigkeit des Naturprozesses, mag er auch als göttlich verstanden werden, sondern von Freiheit ist dort zu reden, wo eine Reihe anfängt. Daher wird der Mensch für Kant dort Mensch, so er aus der Notwendigkeit ("Vormundschaft") der Natur heraustritt, welches Heraustreten, wenn es denn eines ist, eben nicht aus der Natur erklärt werden kann. Dieses Heraustreten hat aber die Bedingung seiner Möglichkeit in der Autonomie der Vernunft.

Ein freies Wesen kann sich Zwecke setzen. Es ist nicht zu bestimmen, welche Zwecke es sich setzt. Da Kant die Geschichte als Freiheitsgeschehen begreift, denkt er einen Zweck der Geschichte, die Rechtsgemeinschaft von Rechtsstaaten. Damit dieser Zweck nicht von der stets unzuverlässigen Willkür der Menschen abhängt, benennt Kant eine Naturbestimmung, die auf die Rechtsgemeinschaft zielt, den Antagonismus. Weil Zwecke nicht in der Natur erkannt, sondern von der Urteilskraft gedacht werden, schiebt Kant der Natur hier keine Teleologie unter, sondern er denkt den Antagonismus der Natur als Mittel zum letzten Zweck des Menschen, der Kultur. Kultur ist bei Kant, wie bei allen zentralen Begriffen, rein formal gedacht, nämlich als "Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen"³.

Kultur als letzter Zweck ist seinerseits als Mittel gedacht zum Endzweck, der Moralität oder anders: der wahren Freiheit. Moral und Recht

(als Ziel der Geschichte) stehen in einem komplizierten Verhältnis. Moral ist immer möglich, gleichgültig ob Recht existiert und vollzogen wird oder nicht. Da Kant aber überzeugt ist, daß der Mensch von Grund auf böse sei, ist keine Moral zu erwarten. Die Errichtung des Rechts hängt von der Einsicht der Menschen (und das gilt auch für Teufel) in ihren wahren Vorteil ab. Das Recht wäre insofern ein Klugheitssystem. Zur Klugheit gehört es, wenigstens den Schein der Moralität zu wahren. Damit entsteht Heuchelei, die Kant zu seiner Zeit öffentlich geworden sieht. Ihr ist nur durch Aufklärung beizukommen, also durch öffentliche Diskussion. Diese klärt die Begriffe und erlaubt es dadurch immer weniger, sich und anderen die wahren Triebfedern der Willensbestimmung arglistig zu verbergen. Zur Aufklärung selbst aber gehört ein Minimum an gutem Willen, bzw. an Moralität. Der Wille sich aufzuklären ist selbst moralischer Entschluß. So ist einerseits Moral erforderlich, um den Fortschritt in der Geschichte zu leisten, andererseits ist sie das Ziel, der Endzweck der Vernunft, welcher Endzweck durch Aufklärung und Kultur befördert, jedoch nicht automatisch erreicht werden kann. Da der Staat aus gutem Grund das Recht und nicht die Moral verwaltet, kommt der Kirche als einer allgemeinen Republik "nach Tugendgesetzen"⁴ besondere Bedeutung zu, nämlich die Befestigung ihrer Mitglieder in der Moralität.

Kant hat gegenüber Herder ein Ziel der Geschichte formuliert. Die Betrachtung der Geschichte hat dadurch Bestimmtheit und ein Kriterium erhalten. Geschichte ist die Entwicklung des Rechts und der dieses verwaltenden Staaten. Kant kennt keine Kulturgeschichte und sie wäre auch von seiner Konzeption aus nur insofern als Geschichte zu begreifen, als sie zur Entwicklung des Rechts - durch Aufklärung - mittelbar oder unmittelbar beiträgt. Gegenüber Lessing hat Kant das Ziel der Geschichte niedriger gehängt - nicht Moral, sondern Recht ist das erreichbare Ziel der Geschichte. Moralität als die von der Vernunft geforderte Vollen- dung gibt Kant aber ebensowenig preis wie Lessing, und die gerechte Zumessung von Glück zur Moralität legt er ohnehin in die Vorsehung, von der einzusehen ist, daß ihr Walten nicht zu begreifen ist.

1.7 Reinhold hat die Wende der kritischen Philosophie zum Deutschen Idealismus dadurch eingeleitet, daß er das kritisch Erhobene als System darstellen wollte. Diesen Schritt unternahm er, weil er dem System die größere Überzeugungskraft zumaß. Überzeugen aber wollte er, weil er die Wahrheit verbreiten wollte, und dies deshalb, weil sich hinter der Unwahrheit Herrschaft verbergen konnte. Aufklärung also ist ihm Ab-

bau von Herrschaft und Durchsetzung von Freiheit, und zwar - im Zeitalter der Revolution - durchaus auch als politische Freiheit. Die Aufklärung richtet sich insbesondere auf die Religion; indem sie dort Unwahrheit vertreibt, vernichtet sie Herrschaft und bringt zugleich das alte wahre Christentum, die Religion der Freiheit, zur Geltung.

2. Schellings frühe Geschichtsphilosophie

2.1 Wenn Schelling 1792 mit seiner philosophischen Dissertation an die Öffentlichkeit tritt, so greift er in eine lebhaft geführte Debatte um ein junges Thema ein, die einen Studenten der Theologie nicht kalt lassen kann. War in der Vergangenheit Vernunft am Werk oder nicht, hat sie uns heute etwas zu sagen oder reiht sich ein Bruchstück an das andere? Speziell gefragt: Kann die *Bibel* überhaupt verbindlich zu uns sprechen?

Schelling wählt sich einen Text, *Genesis* III, den er - als erster überhaupt - als Mythos auslegt. Damit erhält dieser Text einen verständlichen Sinn - er stellt das Erwachen zur Vernunft und Freiheit dar. Dieser Sinn stellt zugleich einen Irrtum - die Erbsündenlehre - richtig und nimmt damit dem Herrschaftsdenken, das meint, die Menschen ob der Folgen der Erbsünde gäheln zu müssen, eine Stütze. Diesen Sinn des Textes erhebt der junge Schelling (der ältere wird das *peccatum originale* wiederentdecken) in den ersten sechs Paragraphen mit exegetischen Mitteln.

2.2 Im letzten, dem siebten Paragraphen legt Schelling ein Geschichtskonzept dar, das sowohl die exegetische Methode, wie auch den zuvor erhobenen exegetischen Befund stützt. Er weiß - gut Kantisch - den Menschen als Bürger des Reiches der Natur und des Reiches der Freiheit. Der in dieser Doppelbürgerschaft liegende Konflikt kann nur so bewältigt werden, daß nur ein Reich in Erscheinung tritt oder daß beide nebeneinander bestehen. Im letzten Fall verzichtet 1. das eine Reich zu Gunsten des anderen auf die Herrschaft oder das eine setzt sich 2. gegenüber dem anderen durch, oder 3. das eine beherrscht das andere.

Auf die Geschichte übertragen heißt dies, daß im Naturzustand nur ein Reich, das der Natur, in Erscheinung tritt. Streng genommen wird hier nicht vom Menschen, sondern von seinem biologischen Vorfahren geredet, somit auch nicht im eigentlichen Sinn von Geschichte. Wenn der Mensch zu Bewußtsein erwacht ist, erscheint ihm seine Vorgeschichte als Paradies, bzw. goldenes Zeitalter.

Wenn der Mensch zu Bewußtsein erwacht ist, bestehen beide Reiche nebeneinander. Zunächst hat das Reich der Natur den Vorrang, die Einbildungskraft ist das bestimmende geistige Vermögen; wir sind im Zeitalter des Mythos.

Dieses Zeitalter geht durch die Arbeit der Menschen und die Weitergabe ihrer gewonnenen Fähigkeiten in die der Urteilkraft über. Die Erfindung der Schrift ist ein deutliches Zeichen, daß die Urteilkraft als solche zur Geltung gekommen ist. Die Kulturtechniken werden erworben. Zugleich kulminieren hier die mala (Übel, Böses) und treiben zu ihrer Überwindung.

Diese tritt in den Horizont des Bewußtseins, wenn die Vernunft als solche Aufmerksamkeit erfährt. Dies ist das Zeitalter der Aufklärung, in dem Schelling sich selbst sieht. Dieses leistet es, den Herrschaftsanspruch der Vernunft (Kants Autonomie) klar herauszuarbeiten.

Indem der Anspruch der Vernunft klar wird, dämmert eine Zukunft herauf, in der die Vernunft einzig herrscht, das Wahre geliebt wird, weil es wahr ist, das Gute getan wird, weil es gut ist. Die Geschichte findet ihr Ende in einem neuen Paradies, allerdings diesmal nicht als Reich der Natur, sondern der Freiheit.

Warum die Vernunft diesen weiten, mühseligen und leidvollen Weg gehen muß, erklärt Schelling damit, daß sie Freiheit ist; das bedeutet, sie ist, was sie ist, durch sich selbst. Was sie ist, kann ihr nicht gegeben werden, sie muß sich zu sich selbst bestimmen.

Schellings, hier kurz skizziertes Konzept hat eine Geschichte in drei, den Vermögen der Vernunft zugeordneten Epochen, samt einer Vor- und Nachgeschichte. Es stellt keine Beschreibung des Geschichtsverlaufs dar, sondern ein Begriffskonstrukt, durch das Geschichte gedacht werden kann. Die Wahrheit alter Tradition, die durch die Wirren der Epoche der Urteilkraft hindurchgegangen ist, wird in der Aufklärung neu entdeckt. Tradition bewährt sich, ja sie erweist sich als leitend für den Fortschritt. Kritisch festzuhalten ist, daß Schelling trotz deutlicher Orientierung an Kant als Ziel der Geschichte nicht den Rechtszustand, sondern Moralität denkt.

2.3 Acht Jahre nach der Dissertation hat sich Schelling im *System des transscendentalen Idealismus* in einem differenzierten Gedankengang Kant angenähert. Hier unterscheidet er zunächst das Geschehen in der Natur von dem in der Geschichte. Das erste läuft gesetzmäßig in sich zurück, das zweite ist ein unendlicher Prozeß, und zwar der Gattung.

Dieser Prozeß ist in seinem Verlauf unberechenbar und vereinigt Gesetzmäßigkeit und Freiheit.

In einer transzendentalen Deduktion muß ein solcher Begriff in seiner Denkbarkeit als notwendig erwiesen werden. Der Deduktion des Begriffs der Geschichte geht im *System* die Einsicht voraus, daß Freiheit sich nur als individuelles Bewußtsein begreifen kann. Ein Individuum begreift sich nur durch Einschränkung seiner Freiheit als Individuum, die Einschränkung aber als Einwirkung anderer Individuen. Ein menschliches Individuum ist nicht nur ein wiederholtes Exemplar seiner Gattung, sondern ein so und nicht anders bestimmtes. Diese Bestimmung erklärt sich aus dem genannten Zusammenwirken und -leben mit anderen Individuen, die ebenfalls bestimmte sind. Diese Bestimmungen sind nicht irgendwoher abzuleiten, da sie solche freier Menschen sind, sie sind geschichtlich. Geschichte, so betrachtet, ist die Erklärung unserer jeweiligen Individualität im Kontext unseres Zeitalters. Historie ist, so heißt es, "Erklärung des gegenwärtigen Zustandes der Welt".⁵

Da die Individuen frei sind, können sie gemäß dem Sittengesetz handeln oder eben auch nicht. Daher muß das Recht als zweite Natur installiert werden, und zwar nicht nur im Inneren der Staaten, sondern auch zwischen ihnen. Die weltbürgerliche Verfassung ist "der einzige Grund der Geschichte."⁶ Diese Verfassung hat den Status eines Maßes des unendlichen Fortschrittes, die dessen Richtung angibt. Sie benennt keinen wirklich erreichbaren Zustand, sondern sie ist das Beurteilungskriterium für jeden solchen.

Es ist Aufgabe der Gattung, den Rechtszustand herbeizuführen. Die in diesem Sinne handelnden Menschen können scheitern. Sie können aber nur dann ihr Scheitern ohne Verzweiflung ertragen, wenn sie eine höhere Notwendigkeit voraussetzen, die ihre vernünftige Intention weiterführt. In dieser Voraussetzung sind Notwendigkeit und Freiheit zusammengedacht. Dieses Zusammendenken ist erforderlich, da ohne dies Freiheit und Notwendigkeit nicht als vereinbar (prästabilisierte Harmonie) gedacht werden können. Zu begreifen ist sie (absolute Identität, Vorsehung, Gott) aber ebensowenig wie bei Kant. Daher spricht Schelling von ihr auch in Bildern (Sonne, Schauspieler).

Die Geschichte kann angeschaut werden aus den drei Perspektiven der Notwendigkeit, der Freiheit und der absoluten Identität = Vorsehung, von denen die letzte, die "religiöse" die umfassende und damit "die einzig wahre ist."⁷ Diese Ansichten können zur Periodisierung der Geschichte herangezogen werden, wobei bei der letzten das Problem ent-

steht, daß diese Ansicht nur dialektisch (im Sinne Kants) ausgesprochen werden kann.

Das in der Dissertation von 1792 akute Problem, ob und wie Vernunft in der Vergangenheit angenommen werden kann, ist im *System* von 1800 so gelöst, daß die Vergangenheit Bedingung der Möglichkeit des jeweilig so fragenden Individuums und seiner Bildung ist. Schelling hat sich jetzt Kant insofern angenähert, als er Geschichte als Herbeiführung einer Rechtsverfassung ansieht. Jedoch zeigt die religiöse Ansicht der Geschichte, daß Schelling letztlich darauf zielt, daß Gott alles in allem ist, und das ist er im Recht, das die Moralität außerhalb seiner hat, nicht.

2.4 Aus den Ausführungen zur Geschichte, die Schelling in den Jahren 1802/03 niederschreibt, ist zuerst der Gedanke des Staates als Organismus hervorzuheben. Schelling kritisiert Positionen, die den Staat nur als Mittel für die Freiheit der Bürger verstehen. Solange der Staat nicht ebenso sehr als Selbstzweck verstanden werde wie der Bürger, blieben sich Bürger und Staat äußerlich (zwingend) und beide könnten nicht als Freiheit begriffen werden. Derjenige Begriff, durch den das Ganze und seine Teile wechselseitig als Mittel und Zweck gedacht werden, ist der des Organismus.

Durch den Begriff des Organismus läßt sich der antike Staat denken, jedoch mit der Einschränkung, daß die Einheit dieses Gebildes eine naturwüchsige, also keine im letzten Sinne freie ist. Erst indem diese natürliche Einheit zerfällt, d.i. mit dem Auftreten des Christentums (Monotheismus = ein Gott für alle Menschen), ist der Weg zu einem in Freiheit gestalteten Staat als Organismus offen und die Geschichte hat noch ein Ziel vor sich.

2.5 In den Jahren um 1810 wird es Schelling klar, daß dieses Ziel prekär bleibt. Der Staat kann solange nicht zum Organismus gebildet werden, als Zwang in ihm notwendig ist, welche Notwendigkeit Schelling schon 1800 eingesehen hatte. Diese Notwendigkeit ist de facto nicht auszuschließen, da nicht a priori angenommen werden kann, alle Bürger handelten sittlich. Der so rein als möglich gedachte Staatsbegriff der Jahre 1802/03 zeigt die Defizite der Realität um so deutlicher. Da sich hier der Blick nicht auf die Bedingungen der Möglichkeit, sondern auf die Realität, nämlich des Willens der Menschen, richtet, ist für Schelling die Grenze der Transzendentalphilosophie erreicht.

Ein Staat, der zwingt, ist gezwungen zu zwingen. Er ist deshalb gezwungen, weil der Eigenwille der Bürger nicht eo ipso als Allgemeinwille verstanden werden kann. Der sich nicht mit dem Allgemeinwillen

(Kategorischer Imperativ) identifizierende Wille ist derjenige, der gegen den Allgemeinwillen über andere Willen herrschen will. Daher ist jeder Staat in seiner Rechtsstruktur gefährdet.

Diese Gefährdung ist erst nach Christus sichtbar; denn erst durch ihn wird für Schelling das Böse zu seinem Selbstbewußtsein erhoben, nämlich dadurch, daß in Christus nicht nur das Vernunftgebot des Allgemeinwillens sichtbar wird, sondern vielmehr zum ersten Mal die Identifikation des Einzelwillen mit dem Allgemeinwillen *realisiert* wurde. Diese Identifikation kann aus der Geschichte nicht erklärt werden, da ihre Möglichkeit, das Selbstbewußtsein des Bösen, nicht gegeben war. Schelling versteht sie im strikten Sinn als Offenbarung. Was diese zeigt, ist die Umkehr des Sündenfalles. Gerät der Mensch in die Sünde, weil er das Gebot Gottes als heteronom begreift, so sieht Christus den Willen des Vaters als das Gebot der autonomen Vernunft selbst, als seinen *eigenen* Willen. Daher, und nur daher kann der Mensch sich in Christus als frei wissen.

Die Offenbarung erweist den prekären Status des Staates und stellt in Frage, ob die Geschichte jemals in den einen organischen Staat münden könne. Schelling verneint diese Frage. Die Hoffnung, die er sieht, ist eine religiöse. Wenn sich der, jetzt nicht mehr als das Absolute, sondern als persönlicher zu denkende Gott offenbart hat, so hat sich der Allgemeinwille schlechthin geoffenbart. Diesen versteht Schelling nicht als abstraktes Gebot, sondern als Liebe, die nicht verurteilt, sondern versöhnt und Hoffnung auf eine Vollendung aufscheinen läßt.

Schelling rekurriert nunmehr nicht auf die Bedingungen der Möglichkeit, die in der Vernunft liegen, wenngleich er sie nicht außer Kraft zu setzen sucht. Er rekurriert hier auf die persönliche Anerkennung anderer Freiheit, nämlich der in der Person Christi. So erweist sich Geschichtsphilosophie für ihn in einer nun neuen Weise als Philosophie der Freiheit.

Bibliographie

- Jacobs, W.G., 1993, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Kant, I., 1907, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. VI, Berlin.

- Kant, I., 1908, Kritik der Urtheilskraft. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. V, Berlin.
- Schelling, F.W.J., 1858, System des transscendentalen Idealismus. In: Sämmtliche Werke. Hg. v. K.F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg (= SW).

Anmerkungen

- ¹ Der Text wurde zunächst auf einer gemeinsamen Tagung der *Schelling-Gesellschaft Japan* und der *Internationalen Schelling-Gesellschaft* im Oktober 1995 in Gargnano vorgetragen. Verf. stellte mit seinem Vortrag wesentliche Thesen seines Buches Jacobs 1993 zur Diskussion, dessen Kapiteln die Abschnitte dieses Beitrags entsprechen.
- ² Ich möchte hier nur anmerken, daß ich eher geneigt bin, die drei Epochen Lessings als kritische Begriffe zu verstehen.
- ³ Kant 1908, S. 431.
- ⁴ Kant 1907, S. 98.
- ⁵ Schelling SW Bd. III, S. 590.
- ⁶ Ebd. S. 591 f.
- ⁷ Ebd. S. 603.

Schellings Welt der Geschichte

ABSTRACT: Schelling's World of History. *Schelling did not leave us an explicit philosophy of history, although his work is characterized by the dimension of historicity (Geschichtlichkeit). The notion that this absence is a result of a personal desinterest is disproved by his biography. Schelling distinguishes between "Historie", an "outer" history of what factually happens, and "Geschichte", an "inner" in the sense of a higher, transcendental happening, the movement of spirit. These two dimensions are linked by a conception of time in which pre-history, history and post-history are essentially united. This three-pole pattern is varied on different systematic levels in his system. It is mankind's capacity for freedom, grounded in the first movement of the absolute spirit which accounts for the origin of the world, which is the decisive unifying factor in this conception of time. Schellings argues against an Enlightenment conception of the philosophy of state and right which finally does not lead to a spiritual conception of history (where post-history, history and pre-history form an organic unity) and by suggesting an historical conception based on the necessity of the free will of the individual. "Geschichte" can be understood as the process of transferring the possibility of freedom into reality, the price of freedom, however, is itself the possibility of the failure of this translation.*

Mit Schellings Verhältnis zur Geschichte hat es etwas Eigentümliches: eine als solche ausgewiesene Philosophie der Geschichte hat er nicht verfaßt und Geschichte wird bei ihm "nie zum wirklichen Thema von Philosophie".¹ Dabei ist die Geschichte zusammen mit der Natur eine der beiden möglichen Erfahrungswelten für den Menschen,² und einer "Philosophie der Geschichte" soll für die praktische Philosophie jene Bedeutung zukommen, welche die Philosophie der Natur für die theoretische Philosophie hat.³ Da Schelling Philosophie grundsätzlich auf "Wirklichkeit" hin orientiert, wo allein sie den "Stoff" und das "Mittel"

zu ihrer eigenen Entwicklung finden kann, sind Natur und Geschichte die ersten Gegenstände der Philosophie.⁴

Angesichts der expliziten Ausführung der Naturphilosophie hätte man entsprechendes zu einer Philosophie der Geschichte erwarten können.⁵ Ob man eingedenk eines fehlenden einschlägigen Werkes überhaupt von einer Geschichtsphilosophie bei Schelling sprechen sollte, kann bestritten werden, zumindest bedarf es genauerer Erläuterung⁶ - auch wenn die meisten Autoren heute umstandslos von einer Geschichtsphilosophie Schellings sprechen. Der Grund für diese Rezeption liegt zweifelsohne in der vielfältigen Präsenz von Geschichte und Geschichtlichem in Schellings Philosophie. Ich werde mich im folgenden auf einige Aspekte von Schellings Verständnis von Geschichte beschränken; von hier aus sind Rückschlüsse auf das Geschichtliche und das Verhältnis zwischen beiden möglich. Die Frage nach der Geschichte ist für Schelling ebenso naheliegend im Hinblick auf die Existenz des Menschen, wie sie philosophisch relevant ist: "Wohin zielt die ganze Geschichte? Welcher letzte endliche Zustand ist dem Ganzen bestimmt?"⁷

1. Schelling als Zeitgenosse

Mit der Geschichte verhält es sich bei Schelling ähnlich wie mit der Politik: sie ist nie explizit Gegenstand seiner Philosophie geworden, aber diese ist durchaus im Bewußtsein und in der Absicht einer gesellschaftspolitischen Wirkung verfaßt. Das Vorurteil, Schelling sei kein politischer Denker, ist hinfällig.⁸ Durch seine Biographie ist Schelling als Zeitgenosse des 'Zeitalters der Revolutionen' ausgezeichnet. Das politische Bewußtsein des jungen Schelling, von Rousseau und der französischen Revolution inspiriert, ist ebenso verbürgt wie die wache Aufmerksamkeit des alten an den Ereignissen 1848. Die Verschränkung von Politik, Geschichte und Philosophie ließe sich am Beispiel Schellings geradezu paradigmatisch studieren.

Um die Dimension 'Geschichte' im Werk eines Philosophen vollständig auszuleuchten, muß ein Blick auf die Person erlaubt sein. Ich begnüge mich mit dem methodischen Hinweis auf ein Desiderat und merke nur an, daß schon die oberflächliche Kenntnisnahme der Lebensumstände, wie sie sich z.B. über die Briefwechsel, Berichte von Zeitgenossen oder die Tagebuchkalendarien zeigen, als begründeter Rückschluß auf

die Person Schellings die Aussage erlaubt: er war ein am gesellschaftspolitischen Geschehen außerordentlich interessierter Mensch.

Wer das Werk Schellings nach bibliographischen Indizien für ein ausgewiesenes Interesse an Geschichte bis hin zur Tagespolitik durchsieht, wird enttäuscht werden. Über antike Historiker und Altertumsforscher hinaus finden sich keine Hinweise auf aktuelle Lektüre. Die Spuren ausserhalb des gedruckten Werkes lassen dagegen ein anderes Bild zutage treten; sowohl die bisher edierten *Jahreskalender* als auch die Ausleihe-Manuale Schellings aus der Münchner Hof- und Staatsbibliothek weisen eine "große Anzahl von historischer, politischer und zeitgenössischer Literatur" aus.⁹ Schelling zeigte deutlich Interesse an der Erforschung der Geschichte und nahm durch Gespräche, Zeitungs-, Zeitschriften und Buchlektüre Anteil am Tagesgeschehen. Auffällig ist auch die Menge der 'Reiseliteratur', die m.E. durchaus nicht zur Kompensation entgangener Reise- und Kunstgenüsse diente, sondern vor allem für eine profunde Neugier an allem spricht, was die Welt ausmacht: Schelling war bemüht, sich ein möglichst genaues und vollständiges Bild von der Welt zu machen.¹⁰ Hier zeigt sich empirisch, was in der philosophischen Systematik grundgelegt ist und sich im Titel der *Weltalter* ausspricht: Schellings Philosophie zielt auf die Welt als Ganzes und auf Geschichte im Sinne von Weltgeschichte. Der Geschichte liegt von Anfang an das "Princip der Einheit" als Regulativ zugrunde;¹¹ nur als "ein Ganzes und Abgeschlossenes" kann sie Gegenstand der Wissenschaft sein.¹²

2. Die Notwendigkeit der Freiheit in der Geschichte

Die transzendente Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte hat Schelling 1797/98 mit klarem 'Nein' beantwortet.¹³ Im transzendentalphilosophischen Rahmen kann Geschichte, verstanden als nicht-mechanische, durch freie Tätigkeit hervorgerufene progressive Veränderung in der Zeit, definitiv nicht a priori bestimmt werden. "Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen"; es zeichnet ihn aus, daß er "seine Geschichte nicht mit-, sondern selbst erst hervorbringt".¹⁴ Von der transzendentalphilosophischen Begründung ist Schelling bald abgerückt, die Bestimmung des Menschen als eines in Freiheit tätig handelnden Subjekts hat er beibehalten.¹⁵

Der Begriff der 'Geschichte' erfährt im Werk Schellings ein ähnliches Schicksal wie jener der 'Freiheit': es sind "zwei Leitbegriffe"¹⁶, vielleicht *die* Leitbegriffe, die als solche nicht explizit herausgestellt werden. Wenn Freiheit "das A und O"¹⁷ und "der Anfang und das Ende aller Philosophie"¹⁸ ist, so attestiert sich Schelling - 1827 rückblickend - von Anbeginn an eine "Tendenz zum Geschichtlichen".¹⁹ Diese Tendenz ist strukturprägendes Implantat innerhalb eines Systems, in dem Freiheit als begriffliche Achse fungiert. Da Freiheit nicht nur als Möglichkeit eruiert wird, sondern gerade ihre Wirklichkeit reflektiert wird, wird die Geschichte zum Explikationsfeld der Freiheit.²⁰ Dabei widerspricht Schelling wiederholt jedem Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit, den er für die Geschichte ebenso ablehnt wie für die Natur.²¹ Das avisierte Ziel ist die Herstellung einer Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit, von Bewußtlosem und Bewußtem, von wirklicher und idealer Welt, wie sie im Identitätssystem als absolute Indifferenz weder in Natur noch in Geschichte, sondern einzig in der *Kunst* vollzogen werden kann.²²

Es gibt in Schellings Werk nicht viele Passagen, in denen er sich zusammenhängend über 'Geschichte' äußert. Am Ende des *System des transcendentalen Idealismus* werden zunächst zwei Aussagen von 1797/98 bestätigt: Das periodisch Regelmäßige und a priori Bestimmbare gehört nicht zum Begriff der Geschichte - die "Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte".²³ Hinsichtlich des in freier Tätigkeit handelnden Subjekts im historischen Prozeß wird eine konsequente Präzisierung vorgenommen: Da die Geschichte nur als Ganze - und nicht als Folge von Ereignissen, als Historie - Gegenstand der Philosophie sein kann, konstituieren nicht die individuellen Handlungen Geschichte, sondern nur jene der Gattung. Die "transscendentale Möglichkeit" einer "Philosophie der *Geschichte*" wird nun nicht mehr explizit bestritten.²⁴

In einem einzigen Satz skizziert Schelling im Jahr 1800 eine 'geschichtsphilosophische' Perspektive, die ihn fortan und für ein halbes Jahrhundert intensiv beschäftigen wird: "Die Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d.h. mit der ersten Aueßerung der Willkür, beginnen."²⁵ Programmatisch daran sind: die Anbindung von Freiheit an Geschichte, die Unterscheidung von geschichtlichen Perioden, die Bezeichnung 'goldenes Zeitalter' für die erste dieser Perioden, die Hervorhebung der Bedeutung der Mythologie und des Sündenfalles für die Periodisie-

rung, schließlich die mit der Willkür angedeutet Bedeutung des Willensbegriffes für die Realisation von Freiheit in der Geschichte.

Im Identitätssystem wird das Thema der Geschichte vor allem unter der Perspektive der anzustrebenden Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit behandelt.²⁶ Um diese Synthesis denken zu können, muß eine "absolute Synthesis" aller Handlungen angenommen werden, welche auf der Ebene der Historie den individuellen Subjekten scheinbar freie Handlungen ermöglicht, während in der Perspektive der Geschichte nur die objektiven Handlungen der Gattung relevant sind, die durch eine "prästabilirte Harmonie" ausgezeichnet sind.²⁷ Auf dieser Grundlage kann Geschichte nur als "schlechthin präterminiert" angesehen werden; als "Ganzes" ist sie "eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten".²⁸ Zur Illustration stellt Schelling "die Geschichte als ein Schauspiel" vor - und demonstriert so die Problematik der transzendentalen Konzeption.²⁹ Einerseits sollen die Menschen nicht einfach Akteure sein, die eine vorgegebene Rolle ausführen, vielmehr sollen sie "Mitdichter" und "Selbsterfinder" sein; andererseits ist durch die prästabilirte Harmonie bereits festgelegt, "daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß" - ein unauflösbares Dilemma.³⁰ Ein Bewußtsein über die identitätsphilosophisch nicht lösbare Aufgabe einer Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit deutet sich allerdings an: "Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll."³¹

Die philosophische Reflexion der Geschichte scheint für Schelling zunächst keinen Bezug zum historischen Geschehen aufzuweisen, was sich sprachlich u.a. im Unterschied von *Geschichte* und *Historie* zeigt.³² Der grundsätzliche Bezug auf Wirklichkeit kollidiert mit der Grundüberzeugung, daß das historische Geschehen nur das Äußere eines im Inneren verborgenen wirkmächtigen Wesen ist, das empirischer Erfahrung nicht zugänglich ist. Die Historie allein wäre nichts, käme ihr nicht "ein innerer Sinn" zur Hilfe.³³ Geschichte ist sonach immer das Bedingte, die äußere Realisierung eines "Ausdrucks von Ideen".³⁴ In der Spätphilosophie wird diese interne Differenzierung u.a. durch die Rede von der 'höheren' - als der inneren, wahren, zuletzt auch transzendenten und göttlichen Geschichte - im Unterschied zur 'äußeren' Geschichte ausgedrückt.³⁵ Auf eine Kurzformel gebracht geht es um das Verhältnis von 'Geschichte und Absoluten' - oder von 'Absolutem in der Geschichte', je nachdem, ob man dieses Verhältnis für aporetisch hält oder nicht.³⁶

Das methodologische Problem des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand stellt sich im Fall der Geschichte vielleicht deshalb so vehement, weil die Geschichte als Gegenstand umfassend und von unmittelbarer Realität ist. Als erkenntniskritischer Leitfaden gilt auch für die Geschichte: begriffliche Erkenntnis basiert immer auf einer vorgängigen Rekonstruktion der Ideen, die sich selbst allerdings auf einer faktischer Grundlage vollzieht, die unabhängig vom Denkresultat ist. Die übliche Unterscheidung zwischen rationaler (auf theoretischen Gründen beruhender) und historischer (auf empirischen Fakten beruhender) Erkenntnis weist Schelling zurück; es kommt vielmehr in den angewandten Wissenschaften ebenso wie in der Philosophie auf eine Verbindung von Allgemeinen und Besonderen an.³⁷ Auch wenn die Historie für eine Philosophie der Geschichte nur die Mittel zum Zweck bereitstellt, so rät Schelling doch zum genauen Studium von "Quellen", "Chroniken", "Partikulargeschichten" und warnt vor den "sogenannten Universalgeschichten".³⁸ Die Philosophie der Geschichte kann sich - wie die Naturphilosophie im Fall der Einzelwissenschaften - nicht anmaßen, die Historie zu übergehen; vielmehr setzt sie deren gründliche Kenntnis voraus. Die *Philosophie der Mythologie* verfährt ebenso, denn die Entstehung und Entwicklung der Mythologie soll auch als wirklicher geschichtlicher Prozeß nachvollzogen werden, "auf dem Weg historischer Ermittlung, welche also von der Philosophie der Mythologie nicht gering geachtet, sondern vorausgesetzt wird".³⁹

3. Die Kritik am pragmatischen Geist der Historie

Zur empirischen Geschichte hat sich Schelling nicht häufig geäußert; anstatt einer Rechts- und Staatsphilosophie hat er sich dem Geschichtlichen in einer Philosophie des Geistes gewidmet. Auf der nicht genuin philosophischen Ebene werden pragmatische - nach partikularen empirischen Zwecken ausgerichtete - und universelle Geschichte unterschieden.⁴⁰ Im Rahmen der universellen Geschichte kommt dem Staat ein besonderes Interesse zu: seine Rechtsordnung bemißt die Außenräume für die Bedingungen menschlichen Handelns. Das "allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung" ist das "einzig wahre Objekt der Historie".⁴¹ Das "Rechtsgesetz" steht so für eine "höhere Natur" zur Beförderung der Freiheit;⁴² nicht nur sprachlich wird diese 'höhere Natur' später durch die 'höhere Geschichte' abgelöst. Auf den Staat und die

Rechtsordnung als Gegenstand der praktischen Philosophie kommt Schelling in der *Philosophie der Mythologie* zurück. Die Notwendigkeit des Staates folgt aus der Natur des Menschen als eines vergesellschafteten Wesens; darüber hinaus ist er ein Garant der Individualrechte.⁴³ Das Individuum hat zwar das Recht, sich der Macht der Vernunft in Gestalt staatlicher Gewalt zu widersetzen, jedoch nur 'innerlich'. Jede Hoffnung, durch ein "Wirken nach außen" Geschichte zu verändern, wäre töricht⁴⁴, die kalkulierte Staatsumwälzung gar ein "Verbrechen".⁴⁵ Schelling begründet hier nachdrücklich sein Desinteresse an Staats- und Rechtsphilosophie; die Strukturierung der äußeren Lebensbedingungen dient vorrangig dem Zweck, dem Einzelnen die Möglichkeit zu schaffen, sich frei von gesellschaftlichen Verpflichtungen mit dem 'Eigentlichen' und 'Höheren' zu befassen - die "gemäßigte" Monarchie" schien ihm die dafür geeignete Staatsform.⁴⁶ Die Notwendigkeit des Bemühens um den 'besten Staat' wird keinesfalls weltfern in Abrede gestellt, aber es fällt in das Aufgabenfeld der 'negativen Philosophie'.⁴⁷ Die Idee des 'vollkommenen Staates' impliziert den Gedanken des 'letzten Menschen' - und beides erscheint in einem philosophischen System, in dem das Historisierende über die Gegenstands- und Begriffskonstituierung hinaus auch methodologisches Prinzip ist, gleichermaßen absurd. Jeder Gedanke an ein durch Vernunftschluß postuliertes Ideal im Sinne eines Endzustandes historischer Entwicklung liegt Schelling völlig fern. Schließlich führt er ein weiteres gewichtiges Argument an, was unterschwellig von Anbeginn an ein Motiv für die kritische Haltung gegenüber Staat und Rechtsordnung gewesen sein mag: das über den Staat Hinausgehende ist "das Individuum".⁴⁸ Damit schließt sich in der Staatskritik ein Kreis, der im *Ältesten Systemprogramm* mit der Forderung eingesetzt hatte, der Staat solle "aufhören", weil er die natürliche Freiheit des Individuums seiner Gewalt unterwerfe.

Mit der Kritik am 'pragmatische Geist' der Historie verbunden ist eine phasenweise polemische Kritik an der Aufklärung und deren Fortschrittsoptimismus. Außerhalb der geistigen Welt erscheint jede Bestimmung eines Maßes für den Fortschritt ebenso lächerlich wie willkürlich, und hinsichtlich der "moralischen Fortschritte der Menschheit" sieht Schelling zumindest Probleme für einen Bestimmungsgrund.⁴⁹ In der *Philosophie der Mythologie* heißt es dazu drastisch: ein "Fortschritt ohne Grenzen" ist immer ein "sinnloser Fortschritt".⁵⁰ Während im Transzendentsystem die Rechtsordnung noch als "historischer Fortschritt des Menschengeschlechts" anerkannt wird⁵¹, gehen die 'Vorlesungen' auf

stärkere Distanz zum jetzt namentlich genannten Modell Kants, einer "Geschichte im weltbürgerlichen Sinn".⁵² Vom aufklärerischen Fortschrittsoptimismus unterscheidet sich Schelling in zweierlei Hinsicht sehr deutlich: Die durch den Verstand realisierte staatliche Rechtsordnung bewegt sich immer im Rahmen der universellen Geschichte, nie aber tangiert sie den sinngebenden Bereich der 'höheren' Geschichte; als Ausgangspunkt des historischen Prozesses gilt ihm nicht die Barbarei, sondern ein "Zustand der Kultur" - dessen Restituierung als Ziel der 'höheren' Geschichte vorbehalten bleibt.⁵³ Der rousseauischen Glaube an die "unendliche Perfektibilität der Menschengattung" wird ebenso kritisiert wie die Vorstellung einer linearen Progression in der Geschichte. Empirisch wendet Schelling ein, daß er in den Künsten diese Progression in bezug auf die Antike nicht erkennen könne; methodisch, daß dies "ein bloß mechanisches" Gesetz sei, die Anwendung des "Stetigkeitsgesetzes" auf die Geschichte. Schelling hingegen sieht geschichtliche Veränderung in qualitativen Sprüngen; das 19. Jahrhundert stellt sich ihm als "gänzliche Umkehrung" der Antike dar. Anstatt der ansteigenden Linie linearer Progression wählt er das Bild der "Spirallinien von verschiedenen Linien durchschnitten".⁵⁴ In dieser Figur ist die Wiederkehr des Ausgangspunktes nur auf sinnbildlich 'höherer' Ebene möglich; mit einer rückwärts gewandten Geschichtsauffassung hat die Perspektive der Wiederkehr des 'goldenen Zeitalters' nichts zu tun. Der Begriff ist nicht historisch gemeint, er bezeichnet philosophisch ein geistiges Verhältnis, das auch entwicklungsgeschichtlich wiederhergestellt werden soll - so, wie im Bild der Spirale ausgedrückt.⁵⁵

4. Anfang und Ende der Geschichte

Bereits im Begriff 'goldenes Zeitalter' ist das Problem der Periodisierung der Geschichte enthalten. Ohne eine innere Differenzierung wäre Geschichte gar nicht denkbar; die Frage nach den Vergleichs- und Unterscheidungskriterien ist genuin geschichtsphilosophisch; mehr noch als auf die interne Gliederung der Geschichte trifft dies auf mögliche Anfangs- und Endpunkte zu.

Die Vorstellung einer abgrenzbaren Geschichte mit Anfangs- und Endpunkt taucht nicht erst in Schellings Spätphilosophie auf; schon die *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97) betonen die "Endlichkeit" der "Geschichte unseres Ge-

schlechts", die mit dem "Sündenfall" beginnt und mit dem "Vernunftreich" endet.⁵⁶ Wenn die Geschichte als endliche gesehen wird, ergibt sich eine prinzipiell dreigliedrige Periodisierung: Vor-Geschichte, Geschichte, Nach-Geschichte. Erkenntniskritisch ist die Rekonstruktion der Vor-Geschichte dabei immer an die Bedingungen der Geschichte gebunden, denn "der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch".⁵⁷

Im *System des transscendentalen Idealismus* (1800) ist die erste Periode keineswegs reine Vor-Geschichte; die Triade lautet: Schicksal (mit dem "Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt" sowie der "edelsten Menschheit"), Natur (beginnend mit der römischen Republik wandelt sich das Wirken blinder Mächte zu einem gesellschaftlichen Bewußtsein) und Vorsehung (deren Beginn ungewiß ist, aber wenn sie sein wird, "dann wird auch Gott *seyn*").⁵⁸ In den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) sind die Bezeichnungen für die drei Perioden beibehalten, historische Aufgabe (die bewußte Versöhnung von Geist und Natur) und historische Konstruktion des Christentums zur Überleitung hin zur Periode der Vorsehung sind jedoch stärker betont.⁵⁹ In *Philosophie und Religion* (1804) äußert Schelling erstmals eine Bewegungstheorie, die in den *Weltalter*-Entwürfen (ab 1811) weiter ausgeführt werden wird. Die drei Perioden sind die End- und Wendepunkte einer zweiphasigen Bewegung: ausgehend vom "Centro" des Anfangs verläuft eine zentrifugale Bewegung bis hin zum Wendepunkt, von dem aus eine zentripetale Bewegung zum 'Centro' zurückläuft. In dieser Bewegung drückt sich die "große Absicht" der Geschichte aus, d.h. der 'Abfall' - Schelling spricht hier vom "abfallen" vom 'Centro' - wird als Notwendigkeit gedeutet.⁶⁰

Auch in der *Freiheitsschrift* (1809) scheint das große Thema der *Weltalter* vor; die "uralte Zeit" beginnt mit dem "goldnen Weltalter". Immer schärfer fokussiert wird nun der Übergang zwischen dem Beginn der Geschichte und der Vor-Geschichte, von dem in der "Sage" durchaus eine "schwache Erinnerung" existiert. Die zweite Periode, die "Allmacht der Natur", war die "Zeit der waltenden Götter und Heroen", die dritte Periode wird angezeigt durch ein erneutes "Chaos", "wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer" wird, und mündet in einer 'zweiten Schöpfung'.⁶¹ Diese Konzeption der Periodisierung wird in der Spätphilosophie nicht mehr wesentlich verändert. Von enormer geschichtsphilosophischer Konsequenz ist die versteckte Kritik an der Identitätsphilosophie, wo eine prästabilierte Harmonie grundgelegt war, vor der die Freiheit der Tathandlung der Individuen sich als nur scheinbare erweisen

mußte, weil der Gang der Geschichte bereits "von Ewigkeit bestimmt" war.⁶² Die Zurückweisung eines solchen Verständnisses von "Prädestination" muß durchaus auch selbstkritisch verstanden werden. In der *Freiheitsschrift* wird eine ganz andere Auslegung der Prädestination gegeben. Nunmehr wird die Notwendigkeit der freien Tathandlung selbst als Synthesis gesetzt - ohne daß ein Resultat antizipiert wäre. Da die Existenz des Bösen in den 'Ungrund', die vorweltliche Geschichte, gelegt ist, radikalisiert sich mit dieser Freiheitskonzeption auch die Geschichtsauffassung: die Perspektive eines Scheiterns der Geschichte kann als mögliche Option der Wirklichkeit gedacht werden.

Die *Weltalter* sind sicherlich der prononcierteste Versuch zur Periodisierung geschichtlichen Denkens. Gegen das im Titel fast provozierte Mißverständnis, die *Weltalter* als "Philosophie der Geschichte" oder "geschichtlich-philosophisches" Werk zu verstehen, hat sich Schelling gleich zweimal und bis heute vergeblich ausgesprochen.⁶³ Als die drei "Weltalter" werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft benannt; überlieferte Entwürfe existieren nur zum Buch der "Vergangenheit".⁶⁴ Der Inhalt dieses Buches ist nicht die Frühgeschichte der Menschheit, sondern die "Geschichte der Entwicklungen des Urwesens", vom Anbeginn der "vorweltlichen Zeit" an,⁶⁵ also die Darstellung der 'Geschichte' des Geistes vor der Geschichte der Welt und dem Beginn der Geschichte. In dieser "Genealogie der Zeit"⁶⁶ geht es um ein "System der Zeiten";⁶⁷ in jeder dieser Zeiten finden sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die organisierende organismische Struktur der jeweils einen Zeit. Das triadische Periodisierungsschema wird intern wiederholt reproduziert, u.a. in der Aufgliederung des göttlichen Wesens in drei Personen.⁶⁸ Das Bewegungsmuster der Zeit ist jenes schon bekannte Prinzip zentrifugaler und zentripedaler Bewegung,⁶⁹ das nun nach dem Modell des Blutkreislaufs auch als Systole und Diastole beschrieben wird.⁷⁰ Auf die komplizierte Struktur des Zusammenhangs der triadischen Schemata gehe ich hier nicht weiter ein; hervorzuheben ist die Identität ihres Konstruktionsprinzips mit den "inneren Prinzipien alles Lebens";⁷¹ im Sein und im Seienden treten "dieselben Kräfte" auf.⁷² Für den Begriff der Geschichte ergibt sich eine fortschreitende Ausdifferenzierung der inneren Struktur der vorweltlichen Zeit der Vergangenheit und des Überganges von der vorweltlichen Zeit der Vergangenheit zur Zeit der Gegenwart. Schelling formuliert als große Aufgabe für jede Wissenschaft als historische Wissenschaft, all die im

Lauf der Zeit angelagerten Schichten wieder abzutragen "um endlich auf den Grund zu kommen".⁷³

Mit der Spätphilosophie beginnt Schelling, das geschichtliche Programm seiner Philosophie einzulösen. Die vielfältige Spurensuche (ethnologisch, ethnographisch, sprachwissenschaftlich, geologisch etc.) nach den Dokumenten des Anfangs in der Mythologie ist dabei nicht zu trennen von der historischen Konstruktion des Christentums, die als Heilsgeschichte zugleich Vergangenheit als "Mitwissenschaft der Schöpfung" bewahrt und Zukunft weist.⁷⁴

Literatur

- Habermas, J., 1954, Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings, Bonn (phil. Diss.).
- Hasler, L., (Hg.), 1981, Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Jacobs, W.G., 1981, Schellings politische Philosophie. In: L. Hasler (Hg.), 1981, S. 289-297.
- Jacobs, W.G., 1993, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Jähnig, D., 1970/71, Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling. In: *Studia Philosophica*, Vol. XXX/XXXI, Basel, S. 126-166.
- Kasper, W., 1965, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz.
- Knatz, L./ H.J. Sandkühler/ M. Schraven (Hg.), 1994, F.W.J. Schelling. Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, Hamburg.
- Lanfranchi, A., 1992, Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter"-Texte F.W.J. Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Mehlis, G., 1906, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804, Heidelberg (phil. Diss.).
- Plitt, G.L., 1869/70, (Hg.): Aus Schellings Leben. In Briefen, 3 Bde., Leipzig.
- Sandkühler, H.J. u.a. (Hg.), 1990, F.W.J. Schelling. Das Tagebuch 1848. Reinrationale Philosophie und demokratische Revolution, Hamburg.
- Schelling, F.W.J. von, 1856-61, Sämtliche Werke, hg. von K.F.A. Schelling, Abteilung I: Bände 1-10, Abteilung II: Bände 1-4, Stuttgart und Augsburg. [Zitiert werden die Bände der beiden Abteilungen als SW I-XIV.]
- Schelling, F.W.J., 1992, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, 2 Bde., hg. von W.E. Ehrhardt, Hamburg. [Zitiert als UO.]

- Schraven, M., 1989, Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schröter, M. (Hg.), 1946, F.W.J. von Schelling. Die Weltalter. Fragmente. In den Fassungen von 1811 und 1813, München. [Zitiert: WA I und WA II, die Entwürfe und Fragmente zum Ersten und Zweiten Buch: Schröter 1946.]
- Schulte, C., 1993, F.W.J. Schellings Ausleihe von Hand- und Druckschriften aus der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München. In: ZRGG 45, 3 (1993), S. 267-277.
- Schulz, W., 1975, Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie. In: F.W.J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Mit einem Essay von Walter Schulz, Frankfurt/M., S. 7-26.
- Tilliette, X., 1981, Die "höhere" Geschichte. In: L. Hasler (Hg.), 1981, S. 193-204.
- Zeltner, H., 1965, Das grosse Welttheater. Zu Schellings Geschichtsphilosophie. In: Schelling Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, Hg. von A.M. Koktanek, München/Wien, S. 113-130.

Anmerkungen

- ¹ Jähmig 1970/71, S. 127.
- ² Vgl. SW I, S. 465.
- ³ SW III, S. 589. Naturphilosophie und Philosophie der Geschichte bilden die beiden 'Hauptteile' der "angewandten Philosophie", SW XI, S. 229.
- ⁴ SW XIV, S. 18.
- ⁵ Mit der historischen Entwicklung der Geschichtsphilosophie war Schelling vertraut, vgl. SW XI, S. 229 ff.
- ⁶ Schon Mehlis 1906 z.B. bestreitet die Existenz einer Geschichtsphilosophie bei Schelling. Kritisch zum "vermeintlich" geschichtsphilosophischen Werk Schellings auch Lanfranchi 1992, S. 84 ff.
- ⁷ UO, S. 384. Die Fragen entsprechen Herders Begriff von Geschichte als Reflexion über ihren Ablauf und Plan.
- ⁸ Zu Schellings 'politischer' Philosophie vgl. Jacobs 1981, S. 289. Vgl. auch Sandkühler 1990. Schraven 1989 hat die Verschränkung von Philosophie und Politik für das Jahr 1848 ausgeleuchtet.
- ⁹ Schulte 1993, S. 270.
- ¹⁰ Die Erwähnungen von "Reisebeschreibungen" in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* zeigen ihre Quellenfunktion für das Studium der Geschichte der Zivilisation; dort erwähnt Schelling sie kritisch, weil sie empirisches Material für die "Roheit" und "Barbarei" früherer Gesellschaften bereitstellen, während Schelling von einem Urzustand der Kultur ausgeht. Vgl. SW V, S. 287.

- ¹¹ SW I, S. 158.
- ¹² SW XI, S. 230.
- ¹³ Vgl. SW I, S. 466-473. Zur Relativität des 'Nein' vgl. Jacobs 1993, S. 211 ff.
- ¹⁴ SW I, S. 470 ff., vgl. auch SW III, S. 589.
- ¹⁵ Eine Tat ist niemals a priori bestimmbar, vielmehr immer erst a posteriori erkennbar, vgl. SW XIII, S. 127. Die geschichtliche Erweiterung des transzendentalen Ich, das über die Natur auf Wirklichkeit und Geschichte orientiert wird, übergehe ich hier.
- ¹⁶ Schulz 1975, S. 7.
- ¹⁷ Plitt, Bd.I, S. 76.
- ¹⁸ SW I, S. 177.
- ¹⁹ SW X, S. 94. Diese Tendenz des Geschichtlichen bezieht Schelling hier auf die Anfänge seiner Philosophie, auf die "Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich."
- ²⁰ Schelling faßt den historischen Prozeß als Ganzes auch als "Spiel der Freiheit" auf, vgl. SW III, S. 587 f.
- ²¹ Vgl. SW III, S. 588 und 593, SW V, S. 280 und 306 ff.
- ²² SW III, S. 628. "Der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst." SW V, S. 310.
- ²³ SW III, S. 588; vgl. SW I, S. 439.
- ²⁴ SW III, S. 590.
- ²⁵ SW III, S. 589.
- ²⁶ SW III, S. 593.
- ²⁷ SW III, S. 600. Diese ins Absolute gesetzte Synthesis ist selbst die absolute Identität von Notwendigkeit und Freiheit.
- ²⁸ SW III, S. 601 und 603.
- ²⁹ Zur Interpretation dieser Stelle vgl. Zeltner 1965, der m.E. den Widerspruch in Schellings Konzeption zu sehr einzuebnen sucht.
- ³⁰ SW III, S. 602.
- ³¹ Ebd.
- ³² Vgl. SW XI, S. 235.
- ³³ WA I, S. 5; vgl. Schröter 1946, S. 204.
- ³⁴ SW V, S. 280.
- ³⁵ Vgl. Tilliette 1981 und UO, S. 599 f.; SW XIII, S. 195; XIV, S. 30, 219 f.
- ³⁶ Vgl. Habermas 1954, Kasper 1965. Zur Kritik an Habermas' Festhalten an dieser Aporie im Hinblick auf Schellings *Weltalter* vgl. Lanfranchi 1992.
- ³⁷ SW V, S. 242. Deshalb ist jede Wissenschaft "der Sache und der Wortbedeutung nach Historie", WA I, S. 6; vgl. auch SW VIII, S. 254. Wissenschaft ist ihrem Wesen nach Historie, der Form nach ist sie es zumindest noch nicht, denn die Form der Historie ist die Erzählung, vgl. SW VIII, S. 204. Schelling nennt insbesondere das Epos die für die Geschichte angemessene Darstellungsform, vgl. SW V, S. 311; VI, S. 57.
- ³⁸ SW V, S. 311.

- ³⁹ SW XI, S. 217. In der *Philosophie der Mythologie* beklagt Schelling den geringen Wissensstand der historischen Wissenschaften; vgl. SW XI, S. 231.
- ⁴⁰ Vgl. SW V, S. 309.
- ⁴¹ SW III, S. 591 f., vgl. auch SW V, S. 312.
- ⁴² SW III, S. 583.
- ⁴³ SW XI, S. 534 ff.
- ⁴⁴ SW VI, S. 563.
- ⁴⁵ SW XI, S. 547 f.
- ⁴⁶ SW XI, S. 552.
- ⁴⁷ SW XI, S. 551.
- ⁴⁸ SW XI, S. 553. Das Prinzip 'Individualität' drückt sich z.B. in Schellings Auffassung der Philosophiegeschichte aus, in der er für Pluralität, gegen Relativismus plädiert.
- ⁴⁹ SW III, S. 592 f.
- ⁵⁰ Vgl. SW XI, S. 230.
- ⁵¹ SW III, S. 593.
- ⁵² SW V, S. 309.
- ⁵³ SW V, S. 287.
- ⁵⁴ SW VI, S. 564.
- ⁵⁵ Vgl. auch WA I, S. 68 f.
- ⁵⁶ SW I, S. 439, Anm.
- ⁵⁷ SW XIII, S. 5.
- ⁵⁸ Vgl. SW III, S. 604.
- ⁵⁹ SW V, S. 290, vgl. auch SW VI, S. 43.
- ⁶⁰ SW VI, S. 57. Endabsicht der Geschichte ist die "Versöhnung des Abfalls"; die Notwendigkeit des Abfalls besteht darin, daß er die Voraussetzung für die Vollendung der "Offenbarung Gottes" ist, SW VI, S. 63.
- ⁶¹ SW VII, S. 379 f.
- ⁶² SW VII, S. 387.
- ⁶³ Siehe Lanfranconi 1992, S. 85 f., vgl. SW XIII, S. 138, Anm.
- ⁶⁴ Zur komplizierten Werkgeschichte siehe Lanfranconi 1992, S. 79 ff.
- ⁶⁵ WA I, S. 10.
- ⁶⁶ WA I, S. 75.
- ⁶⁷ WA I, S. 14, vgl. SW XI, S. 235.
- ⁶⁸ Vgl. z.B. WA I, S. 68 ff.
- ⁶⁹ WA II, S. 29.
- ⁷⁰ Vgl. z.B. SW VIII, S. 329.
- ⁷¹ WA II, S. 30.
- ⁷² SW VIII, S. 310.
- ⁷³ WA I, S. 12, vgl. auch WA II, S. 25.
- ⁷⁴ Schröter 1946, S. 189 und 205; SW VIII, S. 200.

Aldo Lanfranconi

Die *Weltalter* lesen

ABSTRACT: Reading the "Ages of the World". *Schelling once called his unfinished, but repeatedly revised work The Ages of the World 'the book of my thoughts'. The paper tries to show the twofold meaning of this statement: 1) In that 'book' the different objects of Schelling's thinking are supposed to be contained in and understood as one object, which is the act of creation. 2) However, in Schelling's view this act is not only the content, but at the same time both the method and the principle of any thoughts, and thus of philosophy itself. The Ages of the World are to show the act of creation as the pivotal point and the origin of Schelling's thinking and writing.*

Kurz vor seinem Tod überarbeitete Hegel den ersten Band der *Wissenschaft der Logik* und bereitete eine Neuauflage des Werkes vor. In der auf den 7. November 1831 datierten Vorrede - diese konzentriert sich ganz auf Probleme der Darstellung und Bearbeitung jener Wissenschaft - bemerkt Hegel zum Schluß: "Bey der Erwähnung platonischer Darstellung kann, wer ein selbstständiges Gebäude philosophischer Wissenschaft in modernen Zeiten neu aufzuführen arbeitet, an die Erzählung erinnert werden, daß Plato seine Bücher über den Staat siebenmahl umgearbeitet habe. Die Erinnerung hieran, eine Vergleichung, insofern sie eine solche in sich zu schließen schiene, dürfte nur umsomehr bis zu dem Wunsche treiben, daß für ein Werk, das, als der modernen Welt angehörig, ein tieferes Princip, einen schwerern Gegenstand und ein Material von reicherm Umfang zur Verarbeitung vor sich hat, die freye Muße, es sieben und siebenzig mal durchzuarbeiten, gewährt gewesen wäre. So aber mußte der Verfasser, indem er es im Angesicht der Größe der Aufgabe betrachtet, sich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umständen einer äusserlichen Nothwendigkeit, der unabwendbaren Zerstreung durch die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen, sogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die

betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen lasse."¹

Bekanntlich besaß Schelling, anders als Hegel, die 'freie Muße', eines seiner zentralen philosophischen Werke nicht nur einmal, sondern mehr als siebenmal umzuarbeiten. Die genaue Anzahl der *Weltalter*- Fassungen ist nicht bekannt. Sie wird sich wohl auch nicht mehr bestimmen lassen; und selbst über Grundidee, Ausrichtung und Anlage des Werkes dürften unter den Interpreten weiterhin unterschiedliche Auffassungen bestehen bleiben. Unbestreitbar ist freilich - jetzt abgesehen vom (im einzelnen allerdings ebenfalls fraglichen) Wortlaut der vorliegenden (Teil) Fassungen -, daß eine Lektüre und Interpretation der *Weltalter* in der Tat *keinem Werk* gilt. Es gibt weder eine von Schelling publizierte Schrift dieses Titels noch eine von ihm autorisierte Fassung. Ja, es ist selbst fraglich, welchen Textbestand genau man unter den Titel 'Weltalter' zu subsumieren hat. Dafür kommt fast jeder von Schelling nach 1810 verfaßte philosophische Text in Frage, denn sein gesamtes Spätwerk, besonders jedoch die posthum erschienenen Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* entstanden zunächst im Rahmen des Projekts 'Die Weltalter'. Von einem 'Werk' *Die Weltalter* läßt sich unter solchen Umständen gewiß nicht sprechen. Und der interpretationsbedürftige 'Text' ist zunächst nur dieses Fehlen eines gültigen Textes. Wie also ist dieses Fehlen selbst zu 'lesen', zu verstehen oder zu deuten?

Ich meine, man sollte diese Frage möglichst lange offen lassen, sie jedenfalls nicht vorschnell mit der Rede vom 'Scheitern' entscheiden. 'Die Weltalter sind gescheitert' drückt zwar den Umstand aus: Es liegt keine gültige Fassung dieses Werkes vor. Zugleich interpretiert es diesen Tatbestand jedoch als Scheitern. Und das legt nahe, einen Grund dieses Scheiterns anzugeben, etwa eine 'unüberwindliche Schwierigkeit' oder ein 'Versagen Schellings'. Weshalb sollten aber nicht auch in diesem Fall 'ein tieferes Prinzip', ein 'schwerer Gegenstand' und ein 'Material von reichem Umfang zur Verarbeitung' die Gründe dafür sein, daß es im Falle der *Weltalter* zu einer wiederholten, ja hier womöglich zu einer prinzipiell unabschließbaren Folge von Ausarbeitungsfassungen gekommen ist? Was sich in dieser scheinbar kaum veränderten Deutungsperspektive abzeichnet, ist die Möglichkeit, daß es die *Erfüllung* einer vom Gegenstand geforderten Erarbeitungs- und Darstellungsweise sein könnte, und nicht ein *Scheitern* an diesen Aufgaben, was sich in der für uns

vorderhand unergründlichen Tatsache des Fehlens eines gültigen Textes verbirgt. Umgekehrt ließe sich vom 'Scheitern' eines Werkes auch dann sprechen, wenn ein Werk - wie Hegel dies bezüglich seiner *Logik* andeutet - dem Gegenstand in Bearbeitung und Darstellung nicht genügt. Man vergegenwärtige sich jedoch die Konsequenzen, hätte Hegel seine *Logik* siebenundsiebzigmal umgearbeitet.

Welche 'Bedeutung' man immer dem Faktum des Fehlens einer gültigen Fassung der *Weltalter* zuschreiben mag, es genügt vorerst, die Frage danach von ihrer alten Verkrustung zu befreien. Das Faktum bedeutet jedenfalls, daß sowohl die Gewinnung eines lesbaren Textes als auch die Rekonstruktion eines in den unterschiedlichen Fassungen und partiell edierten Fragmenten sich durchhaltenden Projektes der *Weltalter* abhängig bleiben von Vorentscheidungen der Interpretationen, nicht weniger als jene Verstehensbemühungen insgesamt von dem im Sinne dieser Vorentscheidungen aufbereiteten Material. Weil sich die Lektüre der *Weltalter* in der Tat ihren Text zum Teil *erst schafft*, ist es unabdingbar, daß diese Lektüre von vornherein über einen möglichst weiten, aber nicht unbestimmten oder beliebigen Spielraum von Deutungsmöglichkeiten verfügt. Aufgrund der angedeuteten Verzahnung von Text-Lektüre und Text-Produktion besteht sonst die Gefahr, daß das Material, das es um das Zentrum seiner eigenen Bedeutung zu versammeln gilt, tatsächlich zerstreut und selbst zerstört wird. Die folgenden Erläuterungen wollen einen solchen Spielraum eröffnen - indem sie einzelne Punkte in diesem Raum möglichst klar auszuleuchten versuchen.

1. 'Das Buch meiner Gedanken'

Als Schelling im Jahre 1827 das erste Mal sein seit 1811 wiederholt angekündigtes Buchprojekt *Die Weltalter* (in modifizierter Gestalt) in einer öffentlichen Vorlesung vortrug, verabschiedete er sich von seinen Zuhörern mit den Worten: "Ich habe das Buch meiner Gedanken vor Ihnen aufgeschlagen bis auf wenige Blätter [...]. Was ich wünsche ist, daß einzelne herausgerissene Sätze nicht weiter getragen werden mögen, da sie nur in ihrem ganzen Zusammenhang Bedeutung und Sinn erlangen. Es ist keine Kunst einzelne Töne aufzuhaschen, was gesucht wird, ist die Melodie des Ganzen [...]. Manches mag angehört und verhallt sein; doch wie uns oft eine Melodie nicht verständlich ist, uns aber erst in der Folge beim Anhören einzelner Töne die ganze Melodie verständlich

wird, so werden Ihnen auch viele meiner Worte in der Folge verständlich werden und die Melodie wird sich Ihnen selbst fortzeugen."²

Behalten wir dies im Blick: Schellings *Weltalter* liegen uns zwar nicht als Buch vor. Für Schelling selbst handelt es sich aber offenbar um 'das Buch seiner Gedanken', um die Melodie des Ganzen seines Denkens. 'Was gesucht wird, ist die Melodie des Ganzen.' Diese Formulierung läßt selbst schon die Melodie des Schellingschen Denkens anklingen. Denn Schellings Denken erscheint unentwegt darauf gerichtet, aus vereinzelt Tönen gleichsam die Melodie, d.h. denjenigen *Sinn* zu finden, der nichts anderes ist als der Zusammenhang oder das Ganze einer scheinbar disparaten Mannigfaltigkeit - nämlich ob im Bereich der sog. 'Naturphilosophie', wo Schelling etwa das "Zentralphänomen" sucht, "in welchem alle jene Funktionen der Materie, Magnetismus, Elektrizität usw. in Einem Phänomen so zusammenlaufen, daß die *einzelne* [Funktion] unterscheidbar ist",³ oder ob im Bereich der sog. 'Spätphilosophie', wo Schelling z.B. die Bedeutung der Mythologie aus mythologischen Dokumenten selbst sehr ähnlich herauszustellen sucht, nämlich ebenfalls so, daß dabei die unterschiedlichen Bedeutungsmomente - die mythologischen Gestalten, die terminologischen und etymologischen Bewandniszusammenhänge usw. - unterscheidbar bleiben im Gesamtzusammenhang *einer* Bedeutung. Schelling sucht diese Bedeutung auch stets durch Übereinstimmungen aufzuzeigen und zu belegen. Er zeigt sich also, in den für uns unterschiedlichsten Zusammenhängen, überzeugt, daß alles, dringt man nur tief genug ein, einen "wahren" Mittelpunkt besitzt, eine vermittelt einer Fülle von Übereinstimmungen, von Harmonie oder Melodie sich selbst anzeigende und fortzeugende Bedeutung: "Wenn wir an die wahre Tiefe geführt haben, so entsteht uns diese Fülle, über die man anfangs verwirrt erstaunt; ein Beweis daß wir den wahren Mittelpunkt getroffen."⁴

Unter dem Titel *Weltalter* steht nun für Schelling offenbar im Blick, die wahre Mitte seiner eigenen, aber disparaten Versuche aufzusuchen, der Versuch, sich auf die Melodie des eigenen Denkens zu besinnen, sich gleichsam an diese zu erinnern, oder im Dialog mit sich und den Produkten des eigenen Denkens, den Gedanken, das *Buch* dieser Gedanken zu schreiben. Gewiß kein Zufall ist, daß Schelling in der (in den einzelnen sog. 'Urfassungen' der *Weltalter* nur unwesentlich veränderten) Einleitung eben diese Aufgabe, den inneren Dialog mit sich selbst und die dazu erforderliche Scheidung von sich selbst, als *das Geheimnis des Philosophen* thematisiert und mit der *Gewinnung philosophischen*

'*Wissens*' durch '*Erinnerung*' identifiziert. Schelling erinnert hierbei - in einer Sprache, in der vieles nur anklingt, aber ebenso nachklingt - an den "Begriff des göttlichen Platon von der Wissenschaft, wonach sie in tätiger Erinnerung besteht, wie wenn wir aus einzelnen [...] Tönen eine ganze Melodie wieder zusammenzubringen suchen [...]: ebenso verhält es sich im wissenschaftlichen Suchen und diese innere Unterredungskunst mit sich selbst ist das Geheimniß des Philosophen, von welchem die äussere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist".⁵

2. 'Ich habe dies Buch *Weltalter* überschrieben'

Ein zentraler Orientierungspunkt, um das Material daraufhin zu sichten, stellt das *Wort* dar, das im Titel *Die Weltalter* bzw. *System der Weltalter*⁶ aufscheint. Schelling hat dieses Wort wiederholt und soweit ich sehe stets gleich erläutert, nämlich als die deutsche Fassung des griechischen Ausdrucks 'χρονουσ αιωνιουσ'. Schelling bezieht sich damit auf einen in den Briefen des Apostels Paulus geläufigen Ausdruck.⁷ Unklar ist aber, von welchen zusätzlichen Quellen die Bedeutungsfülle gespeist wird, welche Schelling dem Ausdruck zuschreibt. Im Wort '*Weltalter*' bündelt sich jedoch nicht nur eine verzweigte Auslegungstradition,⁸ in ihm verdichtet sich auch die selbst vielschichtige und vieldeutige Thematik des *Weltalter*-Unterfangens.

In einer Notiz Schellings aus dem Jahre 1813 liest man: "Ich habe dies Buch *Weltalter* überschrieben. Auch *System der Teile oder Zeiten der Offenbarung Gottes* [...], warum? Was Philosophie von jeher gesucht? Wissenschaft also = Historie. Cfr. Col. II,3."⁹ Diese kurze und nicht etwa zur Veröffentlichung bestimmte Notiz ist außerordentlich erhellend. Sie offenbart, daß hinter der in den gleichzeitigen *Weltalter*-Texten in den Vordergrund gerückten Identifikation von 'Wissenschaft' und 'Historie' vermittelt einer platonisierenden Konzeption von *Anamnesis* (die philosophische *Episteme* ist 'tätige Erinnerung', insofern auf Vergangenes bezogen und deshalb nichts anderes als Historie) bereits damals eine andere stand, die Schelling mit dem Ausdruck '*Weltalter*' andeutet, klar jedoch erst in den späteren Vorlesungen zur *Philosophie der Offenbarung* expliziert hat: Die philosophische 'Wissenschaft' ist demnach auch und letztlich wohl vor allem deshalb 'Historie', weil der gesuchte *Wissensinhalt* mit Christus als der 'Offenbarung Gottes'

identisch ist. Christus ist, wie es im Brief an die Colosser, auf den Schelling verweist, heißt, die 'Erkenntnis des Geheimnisses Gottes; in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen'. Philosophie als Ergründung jenes Geheimnisses und als Entdeckung dieser Schätze ist deshalb notwendigerweise Historie, aber Historie nicht etwa im gewöhnlichen Sinne. Jener Wissensinhalt nämlich gilt Schelling keineswegs als ein 'geschichtlicher', vielmehr als ein 'übergeschichtlicher'. Im Blick steht nicht der Mensch Jesus, sondern Christus als 'Sohn Gottes' bzw. die göttliche Trinität und die Selbstoffenbarung Gottes *durch* den 'Sohn' in einem System unterschiedlicher 'Teile oder Zeiten'. Die Identität von 'Wissenschaft' und 'Historie' beruht somit letztlich darauf, daß die philosophische Wissenschaft als Entdeckung des durch den 'Sohn' offenbaren Wissens- und Erkenntnischatzes Historie der höheren, übergeschichtlichen Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes in Teilen oder Zeiten ist und sein soll.

In den Vorlesungen zur *Philosophie der Offenbarung* findet sich dieser von Schelling also offenbar früh anvisierte Zusammenhang breit entfaltet. Hauptsächlich ist demnach die sog. 'Offenbarung Gottes' "nichts anderes als das Christentum [...]. Der eigentliche Inhalt des Christentums ist aber ganz allein die *Person Christi*". Diese aber soll nicht als geschichtliche, sondern als übergeschichtliche Person verstanden werden: "Wer von einer *übergeschichtlichen* Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte."¹⁰ Christus, der Inhalt oder das von Philosophie seit jeher Gesuchte ist die wahre Mitte dieses Bedeutungsraumes, somit selbst "nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht". Kurz: "Die Philosophie der Offenbarung will nichts anderes, als diese höhere Geschichte erklären."¹¹ Genau dasselbe, oder vielmehr: diese höhere Geschichte aus innerer Unterredungskunst oder wahrer Dialektik *erzählen*, will aber bereits auch das Buchprojekt *Die Weltalter*.

Nicht übersehen sollte man dabei vor allem zwei Punkte: *Erstens*, diese Geschichte ist in der Tat eine 'höhere' Geschichte; und *zweitens*, mit dieser Geschichte steht - trotz allem - für Schelling nichts anderes als das philosophische 'Wissen' bzw. die 'Wissenschaft' der Philosophie selbst im Blick.

Erörterungen von Perioden der 'Selbstoffenbarung Gottes' findet man bei Schelling auch andernorts, z.B. im *System des transscendentalen Idealismus* von 1800. Eine entsprechende Skizze ist dort mit dem aus-

drücklichen Hinweis verknüpft, damit auch die "einzig wahre" Ansicht der Geschichte formuliert zu haben. In derselben Schrift wird ebenfalls darauf verwiesen, daß jene Perioden keineswegs 'Zeiten' seien, ja daß es so etwas wie verschiedene Zeiten nicht gebe.¹² Das alles zeigt deutlich, daß die *Weltalter* - für welche die Konzeption unterschiedlicher 'Zeiten' oder eben 'Weltalter' grundlegend und richtungweisend ist - nicht ebenfalls als (philosophische) Theorie der Geschichte, sondern einzig der 'höheren' Geschichte zu lesen sind. Allein in dieser vermutet Schelling auch jenen Wissenschatz bzw. das von Philosophie seit jeher Gesuchte. Eben dieses Gesuchte hat Schelling schließlich 'positive Philosophie' genannt, zunächst jedoch als 'geschichtliche Philosophie' der 'ungeschichtlichen' bzw. 'bloß logischen Philosophie' entgegengesetzt. Diese Entgegensetzung, die unverkennbar auf die Absetzung der eigenen Philosophie von Hegels System zielt, setzt die 'geschichtliche Philosophie' jedoch erneut ab von einer als *Geschichtsphilosophie* gedeuteten 'Historie'. Schelling selbst hat unterstrichen, daß unter 'geschichtlicher Philosophie' nicht zu verstehen sei, "was man sonst Philosophie der Geschichte nennt".¹³ Und in der *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* bemerkt Schelling "zu dem beabsichtigten Werk: die *Weltalter*" ausdrücklich, daß dieses "nicht, wie so Viele gemeint, ein geschichtlich-philosophisches sein sollte, sondern auf die $\chi\rho\nu\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\alpha\iota\omicron\nu\iota\omicron\upsilon\varsigma$ sich bezog"¹⁴ - anders gesagt: auf jene spezifisch Schellingsche Verquickung oder Harmonisierung von Trinitätsgedanke, Vorstellung einer Selbstoffenbarung Gottes 'nach Zeiten' oder 'Weltalter' und schließlich Deutung dieser Selbstoffenbarung als dem Medium, einzigen Inhalt und wahren Ziel von Philosophie.

3. Die 'göttliche Ökonomie'

In der späten Konzeption Schellings von der *Trinität* sind die drei göttlichen Personen "als die successiven Herrscher dreier verschiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten - der *chronon aionion* - 1) der Zeit der ausschließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, also die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausschließliche ist, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr seyn wird, die also selbst Ewigkeit. Man kann diese drei Zeiten im Gegensatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber selbst nur ein Glied ist in dieser großen Folge von Zeiten, d.h. ein

Glied der wahren, der absoluten Zeit - im Gegensatz also mit jener bloß zeitlichen Zeit [...] können sie *ewige* genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich sagt, die Zeit gehe nicht über die Welt hinaus, oder sie sey eine bloße Form unserer Sinnlichkeit, und Aehnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Offenbarung dargestellt ist, [...] nichts begreifen. [...] Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d.h. die ganze Schöpfung, [...] von dem Vater aus - durch den Sohn - *in* den Geist geht."¹⁵

Ihre wahre Mitte hat diese höhere Geschichte der Schöpfung in drei ewigen Zeiten oder Weltaltern in Christus als dem 'Sohn Gottes', genauer in der einen (und ewigen) Schöpfungs- und Selbstoffenbarungsthat Gottes. Diese Tat gilt Schelling als *Faktum*, welches die philosophische Reflexion allein *post factum* erkennen und in ihrer Bedeutung erschließen könne. Der philosophischen 'Erinnerung' also liegt jene Tat als 'ewige Vergangenheit' voraus; sie ist zugleich ihr Inhalt, das Zu-Erinnernde ihrer Erinnerungsbemühung. Die Erinnerung selbst wird dabei aber als 'tätige' Erinnerung verstanden, d.h. letztlich selbst als Ausdruck und Moment jener 'Tat' gedeutet. Inhalt und Methode sind so eins. Das Programm der *Weltalter* ist: 'tätige' Erinnerung jener 'Tat'. Dasselbe ist das Thema des ersten Buches der *Weltalter*. Denn das Buchprojekt *Die Weltalter* sollte ursprünglich drei Bücher umfassen: 'Die Vergangenheit'; 'Die Gegenwart' und 'Die Zukunft'. Allein zum ersten Buch liegen uns annähernd vollständige Fassungen vor.

Thema ist dort die Selbstoffenbarung des einen 'göttlichen Willens'. Dieser 'göttliche Wille' gilt Schelling, wie er andernorts gesagt hat, als "das Geheimniß *kat' exochen*, und die Offenbarung im höchsten Sinn, von der wir allein reden, ist die Offenbarung dieses Willens. [...] Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen ist, so lange ist er Geheimniß, aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt, sondern nun durch Nachdenken und Combination *begriffen* werden."¹⁶ Einmal erkannt und begriffen stellt er sich für Schelling formal und inhaltlich dar als *universio*; nämlich formal als Umkehrung der Einheit und dadurch als Scheidung, inhaltlich als das Universum oder die Schöpfung. Die Tat der Scheidung als Schöpfungsakt eröffnet zudem die Zeit: Als Scheidung trennt sie Ewigkeit von Ewigkeit, deren Identität und Differenz ein System von 'ewigen Zeiten' bilden, die 'wahre Zeit'. Der Scheidungsakt, das Prinzip der wahren Zeit, fällt nicht *in* die Zeit, aber er eröffnet den-

noch eine Ewigkeit *vor* und eine solche *nach* ihm; und beide 'Zeiten' lassen sich analog in weitere Momente ausdifferenzieren.

Die *Weltalter*-'Urfassungen', also die beiden Druckfassungen der *Vergangenheit* von 1811 und 1813, entfalten diese Momente im einzelnen. Sie tun dies in einer gleichsam doppelten Buchführung, nämlich einmal in einer *Erzählung*, dann in *dialektischen Erläuterungen* dieser Erzählung. Im Unterschied zu den späteren Vorlesungen Schellings orientiert sich die Erzählung an theosophischen Vorlagen: Schelling versucht also, wie er dies rückblickend selbst genannt (oder vielmehr ironisiert) hat, dort vor allem Jakob Böhme "aus dem verworrenen Concept seiner Anschauungen ins Reine zu schreiben".¹⁷ Die Erzählung bleibt dieser Vorlage verpflichtet; die dialektischen Erläuterungen destillieren den philosophischen und z.T. nur formalen Gehalt jener somit selbst nacherzählten Erzählung heraus.

Beschränkt man sich auf die dialektischen Einschübe, trifft man in den frühen *Weltalter*-Texten auf eine Terminologie, wie sie aus den Schriften von Schellings sog. 'Identitätssystem' bestens vertraut ist: Erstes Moment ist die "absolute Einheit von Subjekt und Objekt";¹⁸ das zweite Moment "der Gegensatz und zwar der Gegensatz schlechthin";¹⁹ das dritte die Einheit von Einheit und Gegensatz, zunächst interpretiert als "Indifferenz"²⁰ von Einheit und Gegensatz. In der Indifferenz sind Einheit und Gegensatz selbst 'aufgehoben' oder 'vermittelt', die Indifferenz ist deshalb jedoch selbst nicht nur "die völligste Einheit",²¹ sondern zugleich Differenz, aber Differenz, welche selbst noch nicht *in Differenz getreten* ist zur Einheit. Es ist dieses Moment, oder ins Zeitliche gewendet: "dieser Moment [...] nur mit dem [...] Bewußtseyns zu vergleichen",²² in welchem das Subjekt sich selbst Objekt ist, das Objekt dabei aber nichts anderes ist als das Subjekt. Diese Konstellation von Subjekt und Objekt bleibt jedoch zweideutig, sowohl Einheit als auch Nicht-Einheit, oder nicht nur Einheit (von Einheit und Gegensatz), sondern auch deren "Widerspruch".²³ Alle diese Aspekte erscheinen in der Sprache der Erzählung als Momente einer Sukzession, in welcher verschiedene 'Willen' eines 'Urwesens' aus einem zunächst 'indifferenten' Beisammensein sich sukzessive in einen Streit und in 'Widerspruch' verwickeln. Die Entfaltung dieser Momente erscheint so als Erzählung eines Prozesses, der insgesamt als Prozeß des Sich-Bewußtwerdens jenes Urwesens gedeutet wird. Zu einem solchen Bewußtsein kommt es im Verlauf jenes Prozesses, nicht aber auch zu einem Entschluß. Denn jeder 'Wille' des

Urwesens will etwas anderes; sie können sich auf keinen Entschluß einigen.

Die Tat, die Selbstoffenbarung des *einen* 'göttlichen Willens', ist deshalb für die Erzählung etwas Unverständliches, das sie lediglich als Faktum anführen, *als* Faktum jedoch mit ihren auch terminologischen Mitteln verständlich machen kann. Beschränkt man sich erneut auf die dialektischen Erläuterungen im ersten *Weltalter*-Druck, erscheint die Tat dort als "Akt der Selbstverdoppelung":²⁴ Formal ist auch diese Deutung doppeldeutig; sie ermöglicht ein Doppeltes: 1) Aufgrund der *Verdoppelung* treten die beiden gegensätzlichen Prinzipien der 'Indifferenz', Einheit und Gegensatz, gleichsam nebeneinander, in einen Gegensatz - genau das aber löst ihren 'Widerspruch'. 2) Die Verdoppelung ist andererseits eine *Selbstverdoppelung*: In der Differenz bleibt eine Identität, bzw. durch die Differenz soll sich eine zunächst verborgene Einheit beider offenbaren. Der Akt der Selbstverdoppelung erscheint so als der Beginn eines Prozesses der *Selbstwiederherstellung* der absoluten Einheit in und durch den absoluten Gegensatz. In der Sprache der Erzählung: Gott hat den 'Sohn' gezeugt; er hat sich als 'Vater' von sich selbst als dem 'Sohn' geschieden. Die 'innere Einheit' beider, der 'Heilige Geist', wird sich im Verlauf eines Prozesses, in der höheren Geschichte, als Einheit offenbaren. Diese Einheit, in welcher Einheit und Gegensatz zunächst nur "noch nicht äußerlich [...] Eins sind", ist die dritte Persönlichkeit Gottes, "welche zwar in der des Vaters, weil er in sich schon Einheit der Einheit und des Gegensatzes war, eingewickelt bereits vorhanden seyn mußte, die jedoch erst durch den Sohn wirklich entwickelt wird, der eben darum die Indifferenz des Vaters überwinden, die erste den Gegensatz noch einwickelnde Einheit scheiden mußte [...]; klar ist zugleich, wie nur in dieser Dreyheit von Persönlichkeiten die höchste Einheit des Wesens sich offenbaren kann".²⁵

4. Die 'göttliche Oekonomie' der 'Weltalter'

Die Tat, der Akt der Selbstverdoppelung, wird in den vorliegenden *Weltalter*-Texten noch in einer Fülle weiterer Deutungsvarianten thematisch. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen. Bereits angedeutet wurde, daß er etwa auch als Schöpfungsakt oder biblisch als *καταβολή του κόσμου* gefaßt wird. In diesem Zusammenhang deutet ihn Schelling nicht nur als *universio*, sondern, das in diesem Begriff Liegende erläu-

ternd, auch und vor allem als 'göttliche Oekonomie'. Der Witz dieser Deutung liegt darin, daß die Selbstoffenbarung Gottes so zugleich als Selbstverbergung Gottes interpretierbar wird: In der Selbstoffenbarung Gottes als Einheit der Einheit und des Gegensatzes verbirgt sich dieser nämlich als Einheit und macht sich allein im Unterschied oder als Gegensatz offenbar. Eben deshalb wird der Akt der Scheidung, weil er nämlich "eine Herauswendung der Mehrheit und Hineinwendung der Einheit ist, auch *universio* genannt [...], wobei jedoch *Er selbst* in sich nicht ein anderer wird, wenn er gleich sich verstellt und ein anderer scheint, und in Folge dieser göttlichen Verstellungskunst oder Ironie das Widerspiel von dem darlegt, was er eigentlich will [...]"²⁶ - "Schon immer haben die, welche am Tiefsten in das Geheimniß der göttlichen Wege hinein gesehen, behauptet, daß Gott alles *κατὰ τινὰ οἰκονομίαν*, d.h. nach einer gewissen Verstellung thue, daß er meist das Gegenteil darlege von dem, was er eigentlich will. Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt [...] beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negieren, und umgekehrt zum Schein negiert, was ihre Absicht ist zu bejahen. [...] Gott ist, wie die Schrift selbst sagt, ein wunderlicher Gott."²⁷

Eine andere Deutungsvariante wurde bereits ebenfalls gestreift: Die verschiedenen 'Willen', welche sich schließlich - tatsächlich über eine Verkörperung in mythologischen Gottheiten - als die drei göttlichen Personen verselbständigen, stellen auch eine "Genealogie der Zeit" dar, d.h. eine Abfolge demiurgischer Prinzipien, welche jeweils Herrscher einer Zeit sind. Die wahre Zeit, das System der ewigen Zeiten oder *Weltalter*, erscheint in dieser Deutungsperspektive also zugleich in ihrer Genese, und das Zusammenspiel jener Prinzipien als eine 'Genealogie', welche die wahre Zeit, das System der *Weltalter*, zu ihrem Resultat hat.

Eine weitere Deutungsvariante sei zum Abschluß etwas breiter erörtert. Die 'Willen', deren friedliche Eintracht bald in wildem Streit, im 'Widerspruch', untergeht, ringen eben damit um das Selbstbewußtsein Gottes. Ihr Streit dient der Ausdifferenzierung dieses Selbstbewußtseins. Gegenüber diesem Selbstbewußtsein wird die Tat, die Selbstoffenbarung des einen göttlichen Willens, von Schelling auch als das *Aussprechen* dieses Selbstbewußtseins gedeutet: Der 'Sohn', das in der Selbstverdoppelung Freigestellte, ist in dieser Perspektive "nichts anderes als das Wort, durch das es [das Innere, das Selbstbewußtsein Gottes] ausgesprochen, befreyt, entfaltet"²⁸ wird. Die "Schöpfung ist das Aussprechen".²⁹

Erinnern wir uns aber, daß die philosophische Aufgabe für Schelling 'tätige' Erinnerung ist, die als solche nicht abzutrennen ist von der 'Tat', auf welche sie sich richtet. Als 'Aussprechen' gedeutet ist dieser Akt aber noch weit weniger oder noch weit deutlicher nicht abzutrennen vom Aussprechen, in welchem es ausgesprochen wird bzw. *sich selbst ausspricht*. Konsequenz dieser Deutung ist, daß dasjenige Wissen, welches in der 'tätigen Erinnerung' erschlossen werden soll, auch nur *in* dieser Erinnerung besteht und Bestand hat; dieses Wissen *ist* "nur in einer beständigen nie aufgehörenden Erzeugung, so daß es nimmer zum toten Besitzthum werden kann. Es ist der innerlich-wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in die fernste Zukunft".³⁰

Damit wird deutlich, daß in den *Weltalter*-Texten selbst eine Deutungsperspektive entwickelt wird, welche gleichsam auch die Ausarbeitung der *Weltalter* selbst 'begreift': Das philosophische Wissen oder das System, das sich im Werk *Die Weltalter* aussprechen soll, wird als System gedeutet, von dem nun zu sagen ist, dieses "System sey wohl möglich ja wirklich, aber es sey nicht darstellbar - äußerlich nämlich, so daß es nun ein jeder nehmen und sich wie anders Wissen zueignen könnte".³¹ Es *ist allein im* Aussprechen bzw. *in* der Erzeugung. Die Frage, weshalb Schelling 'das Buch seiner Gedanken' *nicht* als Werk äußerlich gemacht hat, scheint somit in diesen Texten selbst beantwortet. Wie immer man diese Antwort selbst deuten mag,³² sie hat zweifellos die Ausarbeitung und Darstellung des Systems Schellings begleitet; und sie dürfte in diesem Ausarbeitungsprozeß selbst auch 'gearbeitet' haben.

Dem Urteil, die *Weltalter* seien 'gescheitert', antwortet deshalb bereits der erste *Weltalter*-Druck - der wie gesagt eine lange, unabsehbare Reihe von Umarbeitungen und weiteren Darstellungsansätzen, ein beständiges Sich-Aussprechen Schellings, nach sich gezogen hat - mit unüberhörbarer Spitze (und Pathos): "Der ein Werk, das in seiner Seele lag, vom ersten verschlossenen Keim bis zur vollkommnen Gestalt ausgebildet [...], der etwa mag urtheilen. Leute ohne geistige Erfahrung können hier nichts richten".³³

Literatur

- Ehrhardt, W.E. (Hg.), 1989, F.W.J. Schelling, Einleitung in die Philosophie (Schellingiana, Bd. 1), Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Fuhrmans, H. (Hg.), 1954, Schelling-Briefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827. In: Philosophisches Jahrbuch 64, S. 272-297.
- Fuhrmans, H. (Hg.), 1959/1960, Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß (Dokumente zur Schellingforschung IV). In: Kant-Studien 51, S. 14-26.
- Hegel, G.W.F., Gesammelte Werke, Hamburg 1968 ff.
- Jacobs, W.G. (Hg.), F.W.J. Schelling, Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Stuttgart.
- Lanfranconi, A., 1992, Krisis. Eine Lektüre der 'Weltalter'-Texte F.W.J. Schellings, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Peetz, S. (Hg.), 1990, F.W.J. Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, Frankfurt a.M.
- Schelling, F.W.J., 1994, Philosophische Entwürfe und Tagebücher. Aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben v. H.J. Sandkühler u.a., Bd. 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, hg. von L. Knatz, H.J. Sandkühler und M. Schraven, Hamburg.
- Schelling, F.W.J., Sämtliche Werke [SW], hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-61.
- Schröter, M. (Hg.), 1946, F.W.J. von Schelling, Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 (Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck, Nachlaßband), München.
- Wieland, W., 1971, Artikel "Aion". In: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart.

Anmerkungen

- ¹ Hegel, GW 21, S. 20.
- ² Peetz 1990, S. 212 f.
- ³ Jacobs 1988, S. 73, Anm. 37.
- ⁴ Peetz 1990, S. 206. Der Versuch, aus einzelnen Tönen die Melodie des Ganzen zu rekonstruieren, ist etwas grundsätzlich anderes als der Versuch, *Gesetzmäßigkeiten* (oder in metaphysischer Sprache: *ewige Wahrheiten*) anzugeben, der 'Phänomene' unterstehen. Für jenen Versuch ist der Glaube konstitutiv, daß 'Phänomene' selbst *Erscheinungsweisen* eines in ihnen *sich darstellenden* Strukturanzügen sind. Es wird hierbei also keine grundsätzliche Differenz angesetzt zwischen kontingenten Ereignissen und notwendigen bzw. universellen Gesetzen; die Phänomene selbst werden (mit Blick

auf das in ihnen Erscheinende) als allgemein und universell unterstellt. Der Wahrheitsanspruch des Schellingschen Denkens insgesamt, wie im einzelnen etwa der argumentative Status einer etymologischen Erwägung im Bereich der sog. 'Spätphilosophie' Schellings, bleibt direkt von dieser Voraussetzung abhängig.

⁵ Schröter 1946, S. 207.

⁶ Weil die Frage der Austauschbarkeit der Titel *Die Weltalter* (wie das von Schelling im Jahre 1810 in Angriff genommene *Buchprojekt* überschrieben ist) und *System der Weltalter* (wie das von Schelling erstmals 1827 vorgelegene *Vorlesungsprojekt* betitelt ist) unauflösbar mit der Frage der Abhebung des 'mittleren' vom 'späten' Schelling verbunden ist, diese Abhebung aber als Allgemeingut der Schellingforschung selten kritisch hinterfragt wird, gelten im allgemeinen auch jene Titel als nicht austauschbar. Es ist aber klar, daß sie für Schelling selbst austauschbar waren.

⁷ Vgl. Röm 16,25; 2 Tim 1,9; Tit 1,2.

⁸ Vgl. Wieland 1971, Sp. 117-119.

⁹ Sandkühler 1994, S. 145.

¹⁰ SW 14, S. 35.

¹¹ SW 14, S. 30.

¹² SW 3, S. 603 f.; dazu ebd., S. 519.

¹³ SW 13, S. 139, Anm.

¹⁴ Fuhrmans 1959/60, S. 14.

¹⁵ SW 14, S. 71-73.

¹⁶ SW 14, S. 10 f.

¹⁷ SW 13, S. 124.

¹⁸ Schröter 1946, S. 15 f.

¹⁹ Ebd. S. 20.

²⁰ Ebd. S. 26.

²¹ Ebd. S. 29.

²² Ebd. S. 29 f.

²³ Ebd. S. 34.

²⁴ Ebd. S. 68.

²⁵ Ebd. S. 67.

²⁶ SW 13, S. 304 f.

²⁷ SW 12, S. 91 f.

²⁸ Schröter 1946, S. 57.

²⁹ Ehrhardt 1989, S. 119.

³⁰ Schröter 1946, S. 102.

³¹ Ebd.

³² Mein eigener Versuch dazu in: Lanfranconi 1992, S. 115 ff.

³³ Schröter 1946, S. 102.

Siegbert Peetz

Produktivität versus Reflexivität.
Zu einem methodologischen Dilemma
in Schellings *Weltaltern*

Werner Beierwaltes
zum 65. Geburtstag

ABSTRACT: Productivity versus Reflexivity: On a Methodological Dilemma in Schelling's "Ages of the World". *This essay demonstrates that the differing modes of knowledge, of productivity and reflection, developed in Schelling's Philosophy of Nature are nothing other than contrary moments of thinking in time. Secondly, that these interpretations were conceptualized after the Kantian model of "Realrepugnanz" of Negative Quantities. Lastly, that this "Realrepugnanz" leads to the specific methodological dilemma of the "Weltalter".*

1. Problemstellung

In der Vorerinnerung zur *Darstellung meines Systems der Philosophie* aus dem Jahr 1801 schreibt Schelling: "Nun könnte es aber sehr wohl seyn, daß der Idealismus z.B., welchen Fichte zuerst aufgestellt, und welchen er auch jetzt noch behauptet, eine ganz andere Bedeutung hätte als jener [der von Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* entwickelte]; Fichte z.B. könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müßte der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sey = Ich, und es existire nichts als was = Ich sey, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht

leugnen wird, daß beide idealistisch sind".¹ Und Schelling fügt einschränkend hinzu: "Ich sage nicht, daß es sich wirklich so verhalte; ich setze nur den Fall als möglich".²

Genau dies möchte ich hier auch tun. In Anknüpfung an die zitierte Selbstdeutungshypothese Schellings möchte ich zweierlei zeigen: (1) daß die beiden von Schelling idealtypisch kontrastierten Standpunkte - ich werde sie abkürzend auch Produktivität und Reflexivität nennen - nichts anderes sind als konträre Zeitvektoren des Denkens, welche Schelling nach dem Kantischen Modell der Realrepugnanz negativer Größen konzeptualisiert, und (2) daß die so entdeckte temporale Realrepugnanz im Denken das spezifische methodologische Dilemma der *Weltalter* verursacht. Zu diesem Zweck werde ich zunächst die Duplizität von Produktivität und Reflexivität an ihrem Ursprung aufsuchen, nämlich in Schellings *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). Im zweiten Schritt werde ich verfolgen, wie Schelling a) die hier gewonnene Position temporal fundiert und b) praktisch transformiert. Ersteres geschieht im *System des transzendentalen Idealismus* (1800), letzteres ansatzweise in derselben Schrift und konsequent in der *Freiheitsschrift* (1809). Von dieser Perspektive aus werde ich schließlich im dritten Schritt die Einleitung von Druck I der *Weltalter* (1811) problematisieren.

2. Produktivität versus Reflexivität in Schellings Naturphilosophie

Der in methodologischer Hinsicht interessanteste Text von Schellings Naturphilosophie ist die *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799. Dies aus zwei Gründen: Zum einen vollzieht Schelling hier eine methodische Abgrenzung von Natur- und Transzendentalphilosophie, zum anderen die Unterscheidung von zwei gleich notwendigen Standpunkten innerhalb der Naturphilosophie selbst.

Was das Verhältnis von Natur- und Transzendentalphilosophie betrifft, so ist zunächst kurz an die erste Phase seiner Naturphilosophie (1797-1798) zu erinnern: Sie besteht bekanntlich in der Übertragung des Fichteschen Subjektivitätskonzepts auf die Natur, indem das Kantische Konzept einer Kräfteduplizität der Materie zum Paradigma des reflexiven Antagonismus von Ich und Nicht-Ich avanciert. Fichtes Transzendentalphilosophie wird so entscheidend transformiert: Sie erscheint nunmehr als die reflexiv-bewußte Form einer Subjektivität, der eine

natural-unbewußte Form zugrunde liegt. Damit entwirft Schelling das Konzept einer Geschichte von *zwei konkurrierenden Formen* von Subjektivität, ohne allerdings - und damit kommen wir zu der hier zu erörternden Problemlage von 1799 - deren Verhältnis in systematisch befriedigender Weise geklärt zu haben.

Das Problem, dem Schelling sich 1799 gegenüber sieht, besteht darin, einerseits eine vom transzendentalen Ich unterschiedene Form der Subjektivität der Natur herauszuarbeiten, ohne doch andererseits deren Zusammenhang mit dem transzendentalen Ich aufzugeben. Die Lösung des Problems ist der in der *Einleitung* programmatisch eingeführte Gedanke einer absoluten Produktivität der Natur, den Schelling in zwei Aspekten entfaltet: Einmal stellt er der von ihm in der ersten Phase der Naturphilosophie angewandten sog. *atomistischen* Darstellungsform die von ihm so genannte *dynamische* an die Seite. Diese ist dadurch charakterisiert, daß sie die Kräfteduplizität der Materie als Selbstentzweiung einer dieser noch vorausgesetzten unbedingten Identität begreift und diese Identität als *Produktivität* bestimmt. Hierdurch wird es Schelling möglich, die Einheit des Subjekts Natur als evolutive Kontinuität zu fassen. In diesem Ausgang vom Unbedingten, der Kants Naturphilosophie ontologisch fundiert, liegt, was Schelling als "Spinozismus der Physik" emphatisch für sich reklamiert.³ Der zweite methodisch wichtige Aspekt besteht darin, daß er mit dem Ausgang von Identität als unbedingter Produktivität eine Bewegungsrichtung des Denkens realisiert, die derjenigen strikt entgegengesetzt ist, der er in seiner bisherigen atomistischen Darstellungsform gefolgt war. Diese, welche den Naturprozeß als Bewegung vom Produkt zur Produktivität und damit in einer der realen entgegengesetzten Weise thematisierte, nennt Schelling jetzt rückblickend "Standpunkt der *Reflexion*". Die neue dynamische Darstellungsform hingegen, die den Naturprozeß aus umgekehrter Perspektive als Übergang von der Produktivität ins Produkt beschreibt, bezeichnet er als "Standpunkt der *Anschauung*". Mit der neuen wird die alte Perspektive aber keineswegs überflüssig. Schelling macht im Gegenteil klar, daß der Naturprozeß der Selbstentzweiung absoluter Produktivität als ganzer nur dann erkannt werden kann, wenn man ihn von *beiden* Standpunkten aus perspektiviert: Vom Standpunkt der Reflexion aus erscheint er als Rotation von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung, vom komplementären Standpunkt der - produktiven - Anschauung aus hingegen als lineare Evolution eines autopoietischen Subjekts. Als Folge der Konzeptualisierung des Gegenstandes der Naturphilosophie ergibt sich also eine

Unterscheidung zweier Standpunkte des Denkens in der Weise, daß der eine dem Blick genau das entdeckt, was der andere ihm entzieht. Der Kräfteduplizität in der Materie korrespondiert offenbar ein Richtungsstreit im Denken, und Schellings im Vorübergehen geäußerte Vermutung, daß "auch das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Spiel höherer uns nothwendig unbekannter Naturkräfte ist",⁴ gewinnt so einen Anhalt in der Sache. Damit aber erhält die Entdeckung der Duplizität der Standpunkte von produktiver Anschauung und Reflexion prinzipielle Relevanz: Sie ist nicht nur die Lösung eines Darstellungsproblems der Naturphilosophie und die Antwort auf die Frage nach deren Verhältnis zur Transzendentalphilosophie, sondern wirft zugleich die Frage nach dem Prinzip des Denkens selbst auf. Die Bestimmung der Natur enthält den Schlüssel für die Verfassung des Denkens. Das aber bedeutet: Schellings Naturphilosophie läßt sich konsequent rationalitätstheoretisch lesen. Für unsere Problemstellung ist hier von zentraler Bedeutung die Weise, wie Schelling die Duplizität der Natur näherhin bestimmt. Er schreibt: "Ist die Natur ursprünglich Duplicität, so müssen schon in der ursprünglichen Produktivität der Natur entgegengesetzte Tendenzen liegen [...]. Nur dann ist in der Natur des Begrenztseins unerachtet keine Passivität, wenn auch das Begrenzende wieder positiv und ihre ursprüngliche Duplicität ein Widerstreit *reell entgegengesetzter* Tendenzen ist".⁵

Die Passage, insbesondere die Rede von reell entgegengesetzten Tendenzen, zeigt, daß Schelling - was bisher nicht gesehen worden ist - die Kräfteduplizität der Natur ganz im Sinne von Kants *Begriff der negativen Größen* verstanden wissen will. Was dies bedeutet, sei kurz erläutert. Kant entlehnt den Begriff der Mathematik in der Absicht, ihn für die Darstellung verschiedener Probleme der Philosophie fruchtbar zu machen, und definiert ihn wie folgt: "Eine Größe ist in Ansehung einer andern negativ, in so fern sie mit ihr nicht anders als durch die Entgegensetzung kann zusammengenommen werden, nämlich so, daß eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt".⁶ Für das Verständnis dieser Definition entscheidend ist, daß der Ausdruck "Entgegensetzung" hier nicht logisch i.S. von Kontradiktion, sondern real i.S. der Kontrarität zweier Prädikate desselben Subjekts zu verstehen ist. Vier Kriterien, die ich hier verkürzt wiedergebe, müssen nach Kant für das Vorliegen einer solchen 'Realrepugnanz' erfüllt sein:

1. Die widerstrebenden Prädikate müssen von demselben Subjekt ausgesagt sein.

2. Das eine Prädikat darf dem anderen nicht kontradiktorisch entgegengesetzt sein.

3. Das eine Prädikat muß genau das aufheben, was durch das andere gesetzt ist.

4. Beide Prädikate sind für sich genommen positiv; negativ hingegen sind sie, insofern in der Verknüpfung sich ihre Folgen in demselben Subjekt aufheben. Kant: "Auf solche Weise sind Dinge, deren eins als die Negative des andern betrachtet wird, beide, vor sich betrachtet positiv, allein in einem Subjekte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist eben sowohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demselben Schiffe heben sich die dadurch zurückgelegte[n] Wege einander ganz oder zum Theil auf".⁷

Auf Schelling bezogen, bedeutet dies: Wenn die ursprüngliche, in sich duplierte Produktivität der Natur dem Kantischen Modell der Realrepugnanz folgt, so hat dies in strenger Analogie auch für das Verhältnis der Standpunkte von produktiver Anschauung und Reflexion zu gelten. Die Konzeptualisierung der Naturphilosophie bedeutet dann aber zugleich die Entdeckung einer Realrepugnanz im Denken selbst. Beide Richtungen des Denkens befinden sich in demselben Subjekt in einem Gegenverhältnis derart, daß die eine aufhebt, was durch die andere gesetzt ist, diese wiederum das Aufgehobene erneut setzt usw. Die Anschauung setzt Kontinuität, die Reflexion hebt sie auf, und doch beschreiben beide dasselbe Subjekt in der Natur, die eine als kontinuierliche Linie, die andere als Abfolge einzelner Punkte. Als Form der Darstellung absoluter Produktivität ergibt sich damit eine unendliche Reihe, deren Evolution ins Unendliche immer wieder gehemmt wird und dadurch Struktur erhält.

Es ist nun außerordentlich wichtig zu sehen, daß Schelling die ursprünglich unendliche Reihe, welche sich in der Realrepugnanz von Anschauung und Reflexion realisiert, als *Zeit* bestimmt: "Jede unendliche Reihe ist nichts als Darstellung einer intellektuellen oder ideellen Unendlichkeit. Die ursprünglich unendliche Reihe (das Ideal aller unendlichen Reihen) ist die, worin unsere intellektuelle Unendlichkeit sich evolviert, die *Zeit*. Die Tätigkeit, welche diese Reihe unterhält, ist dieselbe, welche unser Bewußtsein unterhält".⁸ Hieraus aber läßt sich in Weiterführung des Schellingschen Gedankens folgern: Die beiden Richtungen des Denkens, Produktivität und Reflexivität, sind nichts anderes als konträre Vektoren der Zeit. Produktivität erscheint als Zukunftsvektor, Reflexivität als Vergangenheitsvektor der Zeit, Subjektivität

tät damit als prozessual-kontinuierliche Realisierung von deren Realrepugnanz.

3. Die temporale Fundierung der Realrepugnanz von Produktivität und Reflexivität im 'System des transzendentalen Idealismus'

Die Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie hat Einsicht in die Zeitlichkeit des Denkens vermittelt, welche es nun zu vertiefen gilt. Aus der Tatsache, daß Subjektivität die für sie konstitutive Duplizität als temporale Realrepugnanz von Vergangenheit und Zukunft entdeckt, ergibt sich: Subjektivität ist das Selbstverhältnis der Zeit. Natürlich formuliert Schelling dies nicht so, aber bereits das ein Jahr später (1800) erschienene *System des transzendentalen Idealismus* läßt sich als die konsequente Umsetzung dieser Einsicht deuten. Einschlägig hierfür ist die dritte Epoche des dritten Hauptabschnitts.⁹ Schelling behandelt hier die Frage, wie es denn vorstellbar sei, daß "das Ich selbst auf den Standpunkt der Reflexion gelange".¹⁰ Als Bedingung hierfür benennt er die "transzendente Abstraktion": Sie besteht darin, daß die Intelligenz "ihr Handeln als solches absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht oder, was dasselbe ist, vom Producirten".¹¹ Es ist klar, daß Schelling mit der "transzendentalen Abstraktion" auf Fichtes Konzept der Tathandlung Bezug nimmt. Bemerkenswert ist aber die Perspektive, in der dies geschieht: Schelling sieht nämlich in der Fichteschen Tathandlung das von Kant selbst nicht thematisierte Fundament der Transzendentalphilosophie zu Bewußtsein gebracht, zugleich aber unzureichend ausgeschöpft. Dies zeigt sich daran, daß er - über Fichte und den Ansatz seiner eigenen *Form-Schrift* von 1794 entschieden hinausgehend - die transzendente Abstraktion als reflexive Aufhebung einer ursprünglichen Ununterschiedenheit von Raum und Zeit bestimmt. Hauptkonsequenz ist die strikte Entgegensetzung von Anschauung und logischem Begriff bzw. Kategorie, die in der Zweiteilung der Transzendentalen Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* in Transzendente Ästhetik und Transzendente Logik ihre formale Entsprechung hat. Im Gegenzug zu diesem Standpunkt der Reflexion skizziert Schelling nun eine Ableitung der Kategorien vom Standpunkt der Anschauung her, welche die Kategorien als raumzeitliche Anschauungsformen einer in sich entzweiten Produktivität ausweist. Folge dieses Perspektivenwechsels ist eine grundlegende Kritik der Kantischen Kategorientafel. Denn als

raumzeitliche Anschauungsformen absoluter Produktivität erweisen sich lediglich die dynamischen Kategorien und von diesen wiederum nur diejenigen der Relation: Nur sie haben jeweils ein Korrelat und reflektieren damit die Ungetrenntheit von innerem und äußerem Sinn. In exzellenter Weise gilt dies für ihre dritte Kategorie, die Wechselwirkung, insofern, als diese sich als Typus der dritten Kategorie aller übrigen Kategorienklassen erweist. Die Kategorien der Relation sind damit nicht nur gegenüber der Klasse der mathematischen Kategorien als ursprünglich anzusehen. Das gleiche gilt vielmehr auch für ihr Verhältnis zu den dynamischen Modalkategorien insofern, als diese lediglich die Beziehung des Objekts auf das gesamte Erkenntnisvermögen ausdrücken und damit die transzendente Abstraktion bereits voraussetzen. Die skizzierte Ableitung der Urform des Wissens trifft sich im Ergebnis mit derjenigen der *Formschrift* von 1794, nur ist die Begründung eine andere, denn jetzt wird der Mechanismus der Kategorien als dreigliedriger Prozeß der Freisetzung einer reflexiv arretierten Zeit gelesen: Der Fortgang von der ersten zur dritten Kategorie inszeniert jeweils die Aufhebung der transzendentalen Abstraktion durch den Schematismus der Zeit. Die erste und zweite Kategorie verhalten sich zueinander als negative Größen: Durch die zweite Kategorie wird aufgehoben, was durch die erste gesetzt war, beide aber erscheinen in der dritten Kategorie in Form temporaler Wechselwirkung positiviert.

Eine analoge temporale Fundierung erfährt die Urteilstheorie. Hier bewirkt die transzendente Abstraktion die Logifizierung von Anschauung und Begriff in Form von Subjekt und Prädikat; der transzendente Schematismus der Zeit hingegen ermöglicht via Urteil die Realrepugnanz von Subjekt und Prädikat und restituiert damit die verlorene Relation von Raum und Zeit.

Urteilsformen und Kategorien erweisen sich so aus der Perspektive der Produktivität als Darstellungsformen der ursprünglichen Wechselwirkung von Raum und Zeit. Diese wiederum aber ist, wie sich zeigt, nichts anderes als das Selbstverhältnis der Zeit, denn wenn Schelling den Raum als "die im Verfließen angehaltene Zeit" definiert,¹² so ist der Raum Produkt der Zeit und damit Zeit-Raum. Von hierher wird klar, daß die Standpunkte von Produktivität und Reflexivität als real entgegengesetzte Vektoren der Zeit zugleich zwei komplementäre Weisen des Umgangs mit ihr bezeichnen, in welchem alles Denken sich notwendigerweise bewegt. So in den Horizont der Zeit gestellt, wird es selbst zum Vollzug der Zeit. Die Weise, wie in ihm Zeitmodi organisiert wer-

den, kann jetzt sogar zum Unterscheidungskriterium von Systemen werden. Je nachdem, ob die Zeit als aktuelles Verfließen oder aber sistiert, d.h. als Raum erscheint, ist die Form des Systems eine andere. Paradigma für ein System des letzteren Typs ist dasjenige des Spinoza, in dem es keine Zeit, sondern nur Raum zu geben scheint; Paradigma für ein System des ersteren Typs ist offenbar dasjenige, welches Schelling im Auge hat. Produktivität und Reflexivität sind somit Wissensweisen mit konträrem Zeitindex: Produktivität realisiert die Zukunft als unendliche Reihe, Reflexivität realisiert die Vergangenheit als geschlossenen Raum.¹³ Entsprechend ihrem Verhältnis als negativer Größen sind beide aber zugleich notwendig aufeinander angewiesen: Die eine Form des Denkens wird sich bewußt nur im Verhältnis der Realrepugnantz gegen die andere. Es ist nur so viel Reflexivität gesetzt, wie Zukunft sistiert wird, und es erscheint nur so viel Produktivität, wie Vergangenheit aufgebrochen wird.

Natürlich stellt sich bei dieser Sachlage die Frage, ob das Prinzip des Wissens dann überhaupt noch darstellbar ist. Wenn scheinbar immer nur entweder die eine oder die andere Bewegung des Denkens in Erscheinung treten kann, bleibt jede Denkbewegung für sich genommen als Form der Darstellung ihres Prinzips defizitär. Interpretiert man, wofür es, wie gezeigt, gute Gründe gibt, das Verhältnis beider Denkbewegungen im Sinne negativer Größen, so erscheint als eine mögliche Lösung des Dilemmas zunächst folgende: nämlich beide im Denken gleich stark zu machen, und zwar so, daß eines die Folgen des anderen ganz aufhebt, ohne daß beide deswegen aufhörten, jeweils als positive (wenn auch nicht als solche erscheinende) Größen zu wirken. Indem beide sich in ihrer Wirkung wechselseitig negieren, ergibt sich als Ergebnis ihrer Wechselwirkung das Prinzip Indifferenz.

Nun sind zwei Darstellungsformen dieser Indifferenz denkbar: (1) Man kann den Akzent auf die Art der Relation von deren Momenten legen. Man erhält dann infolge der Natur des durch die genannten Momente umschriebenen Gegenverhältnisses Indifferenz als wechselseitige, gleichsam 'doppelte' Negativität. Diese Weise der Konzeptualisierung des Prinzips hat, allerdings bei Nivellierung der unterschiedlichen Weisen des Denkens auf Reflexivität, bekanntlich Hegel realisiert. (2) Den Nachteil dieser Darstellungsform, die Ablendung der Positivität der Momente je für sich, vermeidet die zweite Darstellungsform, indem sie die Momente ihres Relationscharakters entkleidet und ihre Positivität so sichtbar werden läßt, daß sie konvergieren. Denn jedes Moment, sowohl

-A wie +A, ist unter Absehung von der negativen Beziehung auf sich, die sich nur auf dem Standpunkt der Reflexion ergibt, = A, auf dem Standpunkt der Reflexion selbst aber aufgrund seiner Entgegensetzung zum anderen im selben Subjekt = 0.

Es ist evident, daß diese Form der Darstellung diejenige ist, welche Schelling zu seinem Identitätssystem geführt hat. Auf dieses einzugehen, würde zu weit führen; hier seien nur die Punkte benannt, die Schelling schließlich zu dessen Revision zwingen: Einmal kommt eine Darstellung der Indifferenz als Null jener Nacht bedenklich nahe, in welcher alle Kühe schwarz sind; zum anderen führt der Nullpunkt der Indifferenz von -A und +A auf die Frage nach dem Grund von deren Existenz und damit zugleich auf die Frage nach der Möglichkeit von deren Verhältnisbestimmung. Den ersten Aspekt hat Schelling bekanntlich als 'Abfall' der Subjektivität von ursprünglicher Identität (v.a. in *Philosophie und Religion*) thematisiert; der zweite Aspekt führt unmittelbar auf das Thema Freiheit im Horizont der Indifferenz, also der *libertas arbitrii*, welcher vor Schelling etwa Schiller in der Rede vom ästhetischen Zustand als Kräftegleichgewicht von Stoff- und Formtrieb und dadurch ermöglichter Willensfreiheit eine Fassung zu geben versucht hatte.

Der springende Punkt in Schellings Entwicklung besteht darin, daß eine Konzeptualisierung von Identität als Indifferenz von sich aus auf ihre praktische Reformulierung vom Freiheitsbegriff her drängt. Denn klärungsbedürftig ist (1), wieso 0 sich überhaupt als Differenz von +A und -A darstellt, und (2), wieso es zum faktischen Übergewicht von +A oder -A über das jeweils andere Moment kommt. Beides vermag der Freiheitsbegriff zu klären: Wenn Indifferenz nicht 0 bleiben soll, so muß sie *wollen*, als Differenz konträrer Momente in Erscheinung zu treten. Das aber bedeutet zugleich, daß sie sich in konträre Denkbewegungen scheidet, die ihrerseits konträre Vektoren der Zeit beschreiben. Die genannten Komponenten des Problems werden in der Freiheitsschrift und in den *Weltaltern* ausgeführt. Die Freiheitsschrift erörtert das Problem einer Freiheit im Wissen als die Möglichkeit einer alterablen Verhältnisbestimmung der für die Verfassung des Wissens konstitutiven Wissensweisen von Produktivität und Reflexivität.¹⁴ Die *Weltalter* rücken das Freiheitsproblem in den Horizont der Zeit: Die Freiheit im Wissen impliziert die Zeitlichkeit des Denkens.

4. Das Formdilemma der 'Weltalter', aufgezeigt anhand der Einleitung zu Druck I (1811)

Der Zusammenhang von Freiheit und Zeit im Denken ist das zentrale Thema der *Weltalter*. Wie eine Tagebuchnotiz aus Schellings Jahreskalendar 1813 belegt, ist der Gang der *Weltalter* durch zwei Prämissen bestimmt: (1) die Fundierung des Denkens in der Zeit und (2) die Fundierung der Zeit in der Freiheit.¹⁵ Beide Prämissen werden in der Einleitung zu Druck I der *Weltalter* von 1811 erwogen, die erste explizit, die zweite implizit. Damit führt die von der Naturphilosophie angestoßene Bewegung einer Temporalisierung der Philosophie über die erörterte Temporalisierung der Kategorien im *System des transzendentalen Idealismus*, über die Theorie der Zeit als des Ursprungs der Endlichkeit in der Identitätsphilosophie¹⁶ und über die hieraus sich ergebende Notwendigkeit einer Klärung des Zusammenhangs von Indifferenz und Freiheit schließlich zum Programm einer temporal fundierten Ontologie in den *Weltaltern*. Im folgenden sind die Konsequenzen zu erörtern, die sich aus den genannten Prämissen für die Form der Philosophie ergeben.

Bereits die bekannten ersten Sätze der Einleitung von Druck I intendieren eine Differenzierung der Wissensformen als Folge aus der Erkenntnis der Temporalität des Denkens: "Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt".¹⁷ Als Konsequenz fordert Schelling eine Reform der Vorstellung der Wissenschaft, die nicht wie bisher als "lose Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken"¹⁸ aufgefaßt werden könne, sondern daß es vielmehr "die Entwicklung eines lebendigen wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt".¹⁹ Nach dem "einmal geweckten dynamischen Geist", so Schelling, sei jedes Philosophieren fortan darauf verwiesen, von diesem Wesen auszugehen. Schelling bestimmt es als das Urlebendige, welches sich ebenso frei wie auf dem Grund der Natur entwickelt. Mit diesen wenigen Strichen skizziert er den bisherigen Gang seines Denkens: Die Kurzformel vom 'dynamischen Geist' weckt die Erinnerung an die Naturphilosophie, die Rede von der Freiheit auf dem Grund der Natur benennt die Problemstellung seiner Freiheitsschrift, in der er vergebens versucht hatte, sein Identitätssystem auf die Grundlage einer natural fundierten Wahlfreiheit im Wissen zu stellen. Das faktische Scheitern dieses Versuchs zeigt sich - was hier nicht weiter ausgeführt werden kann - in der zweiten Hälfte der Schrift daran, daß

Schelling Freiheit nicht mehr mit Wahlfreiheit, sondern mit deren zweiter Handlungsalternative einer Vorherrschaft der Identität über die Subjektivität identifiziert. Mit dieser Option, welche die nicht weiter in Frage gestellte Voraussetzung der *Weltalter* bildet, wird aber das Problem der Freiheit nur perspektivisch verschoben, keineswegs gelöst. Denn wenn Freiheit mit der Vorherrschaft der Identität über Subjektivität identifiziert wird, muß die Tatsache dieser Differenz in der absoluten Identität erklärt werden. Und das ist um nichts leichter als die zuvor erkundete Möglichkeit, zumal das überweltliche Prinzip ja nach Schellings eigener Auskunft in der menschlichen Seele selbst vorhanden sein soll. Insoweit bleibt die Problemlage dieselbe wie in der Freiheitsschrift: Es geht um die Organisation des Verhältnisses gegenläufiger Denkbewegungen. Das programmatisch Neue der *Weltalter* besteht darin, daß Schelling jetzt die *Temporalität* dieser Denkbewegungen extrapoliert. Wenn er als Ziel der *Weltalter* die Darstellung der Entwicklung des Urlebendigen nennt, so entspricht dies auf der Seite des Wissens exakt dem Standpunkt der Produktivität bzw. Anschauung in der Naturphilosophie. Temporal perspektiviert, wird dieser Standpunkt jetzt mit einer vorwärts, d.h. auf Zukunft hin gerichteten Bewegung identisch. Wie in der Naturphilosophie der Standpunkt der Anschauung an denjenigen der Reflexion gebunden war, so sieht Schelling jetzt das "überweltliche Prinzip",²⁰ in dem "alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins" liegt, gebunden an ein anderes geringeres, in dem es, "was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen" kann.²¹ Schellings Intention ist die Scheidung beider, damit so das erste wissende Prinzip selbstbewußt und das zweite unwissende, nach Klarheit ringende im Wissen des ersten Prinzips zur Ruhe gebracht werde. Instrument dieser Scheidung ist das kritische Geschäft der Dialektik, deren Unentbehrlichkeit Schelling gerade gegenüber theosophischen Ansätzen hervorhebt. Denn indem diese auf Dialektik verzichten, begeben sie sich des Maßes und der Sicherheit ihrer Aussagen, damit aber zugleich auch des Anspruchs, philosophisch ernstgenommen zu werden.

Was nun die Form seiner nunmehr in den Horizont der Temporalität gerückten Philosophie betrifft, so sieht Schelling sich in einer dem Geschäft des Historikers analogen Lage: So wie dieser zunächst durch Kritik seiner Quellen deren Sachgehalt erschließt, um diesen dann in Form einer Erzählung darzulegen, so stellt sich dem Philosophen die Aufgabe, durch Dialektik das Prinzip des Denkens freizulegen, um von ihm her die Geschichte des Denkens zu erzählen. Paradigma einer solchermaßen

geschichtlichen Philosophie ist für Schelling Platon, "der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird".²²

Dies alles scheint eine Zweiteilung der Philosophie in Dialektik und Erzählung nahezulegen, und Schelling selbst scheint diese Vermutung zunächst durch Formulierungen wie: "um keinen Preis aufzugeben ist jenes äußere Princip"²³ (i.e. die Dialektik) und: "Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft"²⁴ zu bestätigen. Zugleich aber zeigt sich, daß er die Dialektik nur stark macht, um sie dann zu überwinden, indem er ihre Rolle auf die "Vorbereitung"²⁵ zu einer geschichtlichen Philosophie einschränkt, in welcher "zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn" soll.²⁶ Die Dialektik erscheint so als zwar unter dem Diktat der obwaltenden Zeitumstände notwendiges, aber sachlich ganz und gar *transitorisches* Stadium des Denkens. So heißt es bezeichnenderweise von der gegenwärtigen Zeit: "Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht; noch muß, wie die Rede von Rhythmus, Wissenschaft von Dialektik getragen und begleitet werden. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und Wider jeglicher Meynung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt".²⁷ Die Konsequenz der präparativen Rolle der Dialektik für die Form der *Weltalter* skizziert Schelling im Frühesten Konzeptblatt zu den *Weltaltern*: Dialektik, so führt er hier aus, habe lediglich die Funktion, den Leser auf den Standpunkt zu bringen, "von welchem aus sie [die Vergangenheit] ihm allein verständlich werden kann. Und da sogar der Stoff hier größtentheils nicht von außen gegeben ist, so wird selbst von dem Kern der Geschichte nicht alles Dialektische zu entfernen seyn, ob ich gleich versuchen werde, es so viel möglich in Einleitungen, Zwischenreden u. Anmerkungen abzuhandeln".²⁸

Es zeigt sich somit folgendes: Für die beabsichtigte Erzählung ist die Dialektik einerseits zu überwinden. Schelling läßt aber völlig ungeklärt, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Folgen dies geschehen soll. Andererseits läßt sich Dialektik schlechterdings nicht vermeiden, wie der einzige realisierte Teil der *Weltalter*, das Buch über die Vergangenheit, belegt: Dieses, welches eigentlich Erzählung sein müßte - alles Vergangene wird erzählt - ist ganz und gar dialektisch. Daraus aber folgt: Die intendierte Überwindung der Dialektik findet nicht nur nicht statt, das Ziel einer Erzählung ohne Dialektik erweist sich offenbar auch als nicht realisierbar. Nun kann man die faktische Funktion,

welche der Dialektik hier zukommt, noch einigermaßen mit Schellings Programmanzeige in Einklang bringen deswegen, weil die der Dialektik zugedachten Charaktere von Vorläufigkeit und Unentbehrlichkeit sich nicht widersprechen müssen. Gleichwohl ist festzuhalten, daß die Rolle der Dialektik in Schellings Konzept unklar bleibt. Einerseits soll sie die Erzählung nur vorbereiten und wäre dann von dieser selbst zu scheiden, andererseits nimmt sie faktisch deren Stelle ein. Ihre programmatische Rolle impliziert somit eine Zweiteilung der Philosophie, ihre faktische Rolle dagegen scheint eben diese Zweiteilung überflüssig zu machen.

Erscheint das *Weltalter*-Projekt so im Blick auf die Rolle, welche die Dialektik in ihm spielen soll, eigentümlich unkonturiert, so erscheint es im Blick auf die intendierte Form der Erzählung selbstwidersprüchlich. Denn wenn die *Weltalter*erzählung *inhaltlich* Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassen soll, auf der anderen Seite aber der *methodische* Grundsatz gilt, daß nur das Vergangene erzählt werden kann, lassen sich beide Forderungen nur so vereinigen, daß man einen Standpunkt jenseits der Zeit voraussetzt. Denn nur von einem Standpunkt aus, für den die Zeit *als ganze* vergangen bzw. abgeschlossen ist, wäre dann das intendierte *Weltalter*-Projekt als Erzählung möglich. Daß Schelling eine solche Möglichkeit des Erzählens jenseits der Zeit in Betracht gezogen hätte, die nicht die Philosophie in Poesie verabschiedet, ist nicht zu erkennen. Räumt man die Möglichkeit eines nichttemporalen Standpunktes einmal versuchsweise ein, dann erweist sich sogleich die Differenzierung temporaler Wissensformen, die Schelling für diesen Standpunkt fordert, als geradezu unsinnig (einmal abgesehen davon, daß auch die Erzählung einer abgelaufenen Zeit von einem Ewigkeitsstandpunkt aus in diesem selbst wiederum Temporalität installiert).

Das hier skizzierte methodologische Dilemma läßt sich negativ beschreiben als das Faktum einer nicht aufhebbarer Diskrepanz von faktisch intendierter zeitfreier Erzählung der Zeit einerseits und den an Zeit gebundenen Möglichkeiten ihrer Durchführung andererseits. Das Dilemma läßt sich aber auch positiv wenden: Denn die von Schelling methodisch eingeforderte Temporalität der Wissensformen konterkariert zwar den faktisch vorausgesetzten überzeitlichen Standpunkt des Absoluten, ermöglicht damit aber zugleich gegen Schellings eigene Intention die Entdeckung einer spezifischen Zeitlichkeit des Denkens selbst. Dieser wiederum kann nur eine duplierte Form der Darstellung entsprechen, welche die ontologische Realrepugnanz der Zeitdimensionen realisiert: einerseits die dialektisch-reflexive Bewegung des Denkens auf das Prin-

zip hin, andererseits die produktiv-progressive Bewegung des Denkens vom Prinzip her.²⁹ Damit aber schließt sich der Kreis, insofern wir wieder bei dem oben anhand von Naturphilosophie und Übergang in Identitätsphilosophie dargelegten Problem der Verschränkung der entgegengesetzten Denkbewegungen von Produktivität und Reflexivität angelangt sind - mit dem allerdings wichtigen Unterschied, daß beide von Schelling jetzt prononciert temporal gelesen werden: Die Rotation der Reflexivität realisiert die Vergangenheitsdimension, die Evolution der Produktivität realisiert die Zukunftsdimension des Denkens. Die Darstellung des Absoluten stellt sich nun als die Aufgabe der Vergegenwärtigung absoluter Indifferenz in Form wechselweiser Aufhebung von Vergangenheit und Zukunft dar. Damit gilt auch für die temporale Lesart des Verhältnisses von Produktivität und Reflexivität, als welche sich die Weltalter erweisen, der Begriff negativer Größen. Die Darstellung der Zeitlichkeit absoluter Indifferenz entdeckt sich so als die Realisierung der Realrepugnanz des Denkens gemäß der Formel: $0 = -A + A$.

Es ist demnach für eine adäquate Darstellung der dem Denken zugrunde liegenden und von ihm geschiedenen Indifferenz nötig, beide Bewegungen zu vollziehen. Auf die Einleitung zu Druck I bezogen: Dialektik und Erzählung sind komplementäre Zeitvektoren. Hieraus ergibt sich eine Zweiteilung der Philosophie, welche Schelling allerdings erst relativ spät, nämlich in der *Weltalter*-Vorlesung von 1827/28 mit der Scheidung von negativer und positiver Philosophie vollzogen hat. Denkfiguren, welche diese Zweiteilung antizipieren oder reflektieren, etwa die Rede vom 'Rad der Geburt' oder die Modelle von göttlicher Ironie und ökonomischer Trinität, werden erst im Licht der Realrepugnanz von Produktivität und Reflexivität bzw. der durch sie vergegenwärtigten Zeitvektoren des Denkens als Strukturen entzifferbar. Die Konsequenz aus dem methodologischen Dilemma der *Weltalter* ist somit diese: Indifferenz ist nur in Form negativer Größen, d.h. als wechselseitige Negativität von Polen oder Kräften darstellbar. Diese aber, so scheint sich aus Schelling zu ergeben, ist nichts anderes als die eine Zeit der Natur und des Denkens, oder: von Allem und Ich.

Literatur und Siglen

- Frank, M., 1975, Der unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt/M.
- Kant, I., Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763). In: Kant's Werke. Hg. v. der Kgl.-Preuß. Akad. der Wissenschaften, Bd. II, Berlin 1912, S. 174 [AA II].
- Marquet, J.-F., 1973, Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling, Paris.
- Peetz, S., 1995, Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt/M.
- Schelling, F.W.J. v., 1856-1861, Sämtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling. I. Abtheilung: Bde. 1-10, II. Abtheilung: Bde. 1-4, Stuttgart und Augsburg.
- I/3, S. 269-326: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799);
- I/4, S. 105-212: Darstellung meines Systems der Philosophie (1801);
- I/6, S. 11-70: Philosophie und Religion (1804).
- Schelling, F.W.J. v.,² 1979, Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. v. M. Schröter, München [WA].
- Schelling, F.W.J., 1994, Philosophische Entwürfe und Tagebücher. Aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben v. H.J. Sandkühler u.a., Bd. 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, hg. von L. Knatz, H.J. Sandkühler und M. Schraven, Hamburg.

Anmerkungen

- ¹ Schelling I/4, S. 109.
- ² Ebd.
- ³ Schelling I/3, S. 273.
- ⁴ Ebd. S. 273 f.
- ⁵ Ebd. S. 288 (Hervorhebung S. P.); vgl. außerdem ebd. S. 295 f.
- ⁶ Kant, AA II, S. 174.
- ⁷ Ebd. S. 176; Zitat ebd.
- ⁸ Schelling I/3, S. 285.
- ⁹ Ebd. S. 505-531.
- ¹⁰ Ebd. S. 505.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Ebd. S. 520.

- ¹³ Die Konsequenz des Ineinsfalls von Vergangenheit und Raum zieht Schelling explizit in *Philosophie und Religion*, vgl. Schelling I/6, S. 46.
- ¹⁴ Hierfür sei verwiesen auf Peetz 1995.
- ¹⁵ Schelling 1994, S. 93:
"Rückwärts
1. Freiheit zuletzt. Frage, ob B freiwillig sich unterworfen? Dabei zurückgegangen wie von der Freiheit überhaupt. Nach dem Gedruckten p.169-186. Hieran den Schluß des Ganzen.
0. Vergangenheit.
2. Vorher das Kapitel von der Zeit. a) Zuerst allgemeine Deduktion der Zeit. b) dann, daß Zeiten, dann c) daß darin Philosophie d) daß Philosophie historisch e) warum noch nicht? (Einleitung, hier auch die Mystiker) f) daß aber zu unsrer Zeit die Möglichkeit davon besteht und hierauf sich das Werk gegründet hat. g) Folge der Zeiten oder Genealogie der Zeit h) Folge der einzelnen Systeme; entweder mit hinein gemischt oder für sich - das wahre System mit der Reflexion darüber."
- ¹⁶ Diese von Schelling zwischen 1802 und 1804 entwickelte Theorie ist gut dargelegt bei Marquet 1973, S. 293-299.
- ¹⁷ WA, S. 3.
- ¹⁸ Ebd.
- ¹⁹ Ebd.
- ²⁰ Ebd. S. 4.
- ²¹ Ebd. S. 4 f.
- ²² Ebd. S. 8.
- ²³ Ebd. S. 7.
- ²⁴ Ebd. S. 8.
- ²⁵ Ebd. S. 9.
- ²⁶ Ebd.
- ²⁷ Ebd.
- ²⁸ Ebd. S. 193.
- ²⁹ Vgl. hierfür auch Schellings Ausführungen in Druck II, ebd. S. 122. - Den genannten Sachverhalt vereinfacht M. Frank, der eine völlige Kongruenz von Dialektik und Zeit annimmt und deshalb die dilemmatische Dimension der Zeitlichkeit des Denkens übersieht, vgl. Frank 1975, S. 255.

Peter L. Oesterreich

Geschichtsphilosophie und historische Kunst. Zum mythosnahen Sprachstil der *Weltalter* Schellings

ABSTRACT: Philosophy of History and Historical Art. On the mytho-poetic language of Schelling's "Weltalter". *The essay focusses on the historiographic style of Schelling's universal history. It points out that the mytho-poetic language of the Weltalter-epic results from an ingenious conjunction of philosophical reason and poetical imagination. Besides Hegel's logical and Fichte's rhetorical attempt to fulfill the original intentions of German idealism, Schelling's "Weltalter" present a poetical version which anticipates the linguistic and rhetorical turn of contemporary philosophy.*

Das philosophische Werk F.W.J. Schellings erreicht zwar nicht die begriffliche Geschlossenheit des Hegelschen Systems, zeichnet sich aber durch eine außergewöhnliche Vielfalt systematischer Neuansätze und literarischer Formen aus. Gegen den Identitätslogiker Hegel sticht Schelling als Denker der Differenz von Vernunft und geschichtlicher Wirklichkeit ab, der auch die Philosophie selbst von Anfang an nicht als Werk der Notwendigkeit, sondern als kontingente, freie Geistesstat begreift. Noch im Übergang zu seiner Spätphilosophie, seinen Münchener Vorlesungen über das *System der Weltalter* 1827/28, bestimmt Schelling das Wesen der Philosophie als "eine freie Überzeugung",¹ die darauf abzielt, das Gemüt und die Weltansicht der Zuhörer völlig umzugestalten. Das wache Bewußtsein für die immer erneut aufbrechende 'rhetorische Differenz'² zwischen der spekulativen Vernunfteseinsicht einerseits und ihrer glaubwürdigen, öffentlichen Darstellung in der geschichtlichen Lebenswelt andererseits hält sein Denken in einer permanenten Krise, aus der sich die stilistische Wandlungsfülle seines Werkes erklärt.

Inmitten dieser an sich schon variationsreichen philosophischen Literatur Schellings heben sich die *Weltalter*-Fragmente aus den Jahren 1811-1814/5 durch ihren auffälligen und außergewöhnlichen Sprachstil

besonders hervor. Ein eigentümlich mythosnah wirkender und archaisch anmutender sprachlicher Gestus läßt insbesondere die beiden Urfassungen aus den Jahren 1811 und 1813 zur "rätselvollsten Schöpfung Schellings"³ werden. Die den *Weltalter*-Fragmenten eigene Durchdringung von Bildlichkeit und Begrifflichkeit wurde in der Vergangenheit als "naive[r] Ausdruck unmittelbaren seelischen Empfindens"⁴ gedeutet. Ihr charakteristischer Parallelismus von dialektischen und narrativen Stilelementen erschien entweder als "Erzählform der biblischen Geschichten"⁵ oder als "'theosophische' Sprache".⁶ Meine folgenden Überlegungen wollen dagegen zeigen, daß der eigentümliche Sprachstil der *Weltalter* weder als ein Produkt naiver Dichtung noch als hochreflektierte (post-)moderne Kombination mythologischer, biblischer oder theosophischer Sprachformen eines archaischen Mythos zu verstehen ist. Dazu sei vorweg an die Gesamtkonzeption des *Weltalter*-Projektes erinnert, das auf der Grundfigur einer historischen Grenzreflexion der Vernunft basiert.

1. Universalgeschichte als Phänomenologie des Absoluten

Die *Weltalter*-Fragmente Schellings lassen sich mit einigem Recht als "Geburtsstunde des historischen Bewußtseins"⁷ im Raum des Deutschen Idealismus bezeichnen. Die Wendung zur historischen Vernunft, die Schelling hier vollzieht, läßt das Geschichtliche nicht mehr nur als Gegenstand, sondern auch als Grund philosophischer Rationalität hervortreten. Zwar hatte Schelling schon in der *Freiheitsschrift* von 1809 durch die ontologische Gedankenfigur der *Grund-Existenz*-Unterscheidung auf jenes "Irrationale und Zufällige"⁸ hingewiesen, das die Basis aller real existierenden Vernunft bildet. Aber erst in den Urfassungen der *Weltalter* gewinnt der Gedanke eine radikal geschichtliche Ausrichtung und leitet den Gestaltwandel des Idealismus zur historischen Vernunft ein.

Typisch für diesen Übergang zum historischen Idealismus ist, daß sich seine Letztbegründung nicht mehr in rein logischen, sondern primär zeitlichen Kategorien vollzieht. Die Frage nach dem Prinzip, dem "seiner Natur nach Erste[n]"⁹ zielt bezeichnenderweise in den *Weltaltern* zugleich auf das "in der ganzen Natur der Dinge Älteste":¹⁰ Der immer stärker werdende Zweifel an der Wirklichkeit und ontologischen Bedeutsamkeit begriffslogischer Axiomatik läßt Schelling nun nach einem geschichtlichen Realprinzip des Universums suchen, dem "was wirklich

Anfang ist".¹¹ Diese Suche nach dem Ältesten, dem Prinzip des geschichtlichen Universums führt sein Denken in die abgründige Tiefe einer absoluten Vergangenheit. Dort aber gerät es, kaum der Gefahr entronnen, sich in einem unendlichen historischen Regreß zu verlieren, in eine unausweichliche erkenntnistheoretische Aporie. Denn der absolute Anfang fällt selbst nicht mehr als ein empirisches Faktum in diejenige Geschichte des Universums, die er als Realprinzip begründet. Die rückwärtsschreitende Ergründung absoluter Vergangenheit führt in die Aporie der Unerkennbarkeit ihres Prinzips: "so gehst du hier außer Maß, Zeit u. Ort u. in's reinste Nichts".¹² Die philosophische Archäologie stößt so zuletzt auf ein "Unvordenkliche[s]"; das "nur vermöge eines nichtwissenden Wissens gewußt"¹³ werden kann. Damit endet Schellings Versuch historischer Letztbegründung in den *Weltaltern*, ähnlich wie der reflexionstheoretische des späten Fichte, bei der von Jacobi in den Raum des Deutschen Idealismus eingeführten negativen Denkfigur der Unbegreiflichkeit des Absoluten. Der Ausruf Schellings "O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!"¹⁴ bekundet die Unergründlichkeit absoluter Vergangenheit auf dem Wege regressiver Letztbegründung.

Erst durch die vorwärtsschreitende Umkehr der Begründungsrichtung befreit Schelling das *Weltalter*-Projekt aus dieser zunächst ausweglosen Lage einer blossen *docta ignorantia*. Dabei greift er den theologischen Gedanken auf, daß sich das unerkennbare, überzeitliche Wesen der Gottheit "in seine Werke (sein Thun) u. gewisse Gestalten"¹⁵ einhülle, um sich für uns zu erkennen zu geben, und gibt ihm eine allgemeine geschichtsphilosophische Wendung. Der daraus entspringende positive Ansatz der *Weltalter* besteht darin, die Totalität alles Geschehens als tätige Selbstdarstellung jenes unvordenklich gebliebenen Prinzips verstehen zu lernen. Damit verbinden sich Philosophie und Historie zur spekulativen Universalhistorie: Alles tatsächliche Geschehen wird nun lesbar als Geschichte jenes einen "Urlebendige[n]", dem "Wesen, dem kein anderes vorausgeht".¹⁶ Das negative Unterfangen einer rückwärtsschreitenden gedanklichen Ergründung wird damit abgelöst durch das positive Unternehmen einer historischen Phänomenologie des Absoluten, die sich den vorwärtsschreitenden Aufweis absoluter Subjektivität als Realprinzip der Geschichte zum Ziel gesetzt hat.

Die allgemeine Entdeckung der Geschichtlichkeit absoluter Subjektivität reflektiert sich auch in einer neuen historischen Standortbestimmung der Philosophie selbst und führt zu einer verschärften Wahrneh-

mung ihrer eigenen geschichtshermeneutischen Rahmenbedingungen. Diese diskursiv nicht weiter zu rechtfertigenden geschichtshermeneutischen Voraussetzungen seines gesamten *Weltalter*-Unternehmens hat Schelling narrativ und sentenzenhaft seinen Ausführungen vorangestellt. Dabei kommt der gesamte Orientierungsrahmen erst aus einer Verbindung zweier Textanfänge zum Vorschein: erstens dem Anfang des sogenannten *Frühesten Konzeptblattes* und zweitens den beiden oft zitierten Eingangssentenzen der *Weltalter*-Einleitung.

Die konzeptionelle Keimzelle der *Weltalter*, das *Früheste Konzeptblatt*, enthält bereits in ihrem ersten Satz das Motto und die Problemethapher des gesamten Vorhabens:

"Ich bin das, was da war, was <da> ist und was <da> seyn wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben', so redete, nach einiger Erzählung, unter dem Schleyer des Isisbildes das geahndete Urwesen einst im Tempel zu Sais den Wanderer an".¹⁷

Das ikonographische Leitmotiv des verschleierte Isisbildes war spätestens seit Schillers berühmtem Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* aus dem Jahre 1795 ein literarischer Gemeinplatz für die Verhülltheit des Absoluten geworden. Schelling hatte sich dieses Motives der "verschleierte Göttin"¹⁸ selbst schon in der programmatischen Einleitung seiner Naturphilosophie bedient. Nun veranschaulicht es zu Beginn des *Weltalter*-Entwurfs das temporale Ursprungsproblem des historischen Idealismus. Es wird erläutert durch ein Spruchmotiv, in dem sich das Absolute selbst als Subjekt ('Ich bin [...]') geschichtlicher Totalität ('das, was da war, was das ist und was da seyn wird') definiert. Diese geschichtliche Identität des Absoluten, die sich in den drei Horizonten der Zeit verhüllt, bildet das eigentliche Thema und das Ursprungsproblem der Schellingschen Geschichtsphilosophie. Ihrer Darstellung und Enthüllung ist die gesamte *Weltalter*-Trilogie mit ihren geplanten drei Büchern der 'Vergangenheit', der 'Gegenwart' und der 'Zukunft' gewidmet.

Das ergänzende Gegenstück zum Anfang des *Frühesten Konzeptblattes*, das die zeitlich differenzierte Erscheinung des Absoluten im geschichtlichen Universum darstellt, bilden die parall gebauten Eingangssentenzen der *Weltalter*-Einleitung. In prägnanter Kürze stellen sie die gesamten subjektiven Verständnis- und interpersonalen Mitteilungsformen des in den drei Zeithorizonten gegebenen Seienden vor:

"Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt".¹⁹

Diese beiden Sentenzen antworten auf die implizite Aufgabe der Isisstelle, das Absolute im geschichtlichen Universum zu enthüllen, mit einer Reflexion auf die grundlegenden Konstruktionsmöglichkeiten dieser geforderten spekulativen Universalhistorie. Dabei führt die kritische Grenzreflexion der historischen Vernunft auch zu einer zeitlichen Differenzierung des geschichtlichen Bewußtseins und seiner öffentlichen Rede. Der Dreidimensionalität der Zeit entsprechen die drei Vorstellungsweisen des Wissens, Erkennens und Ahnens und die drei Mitteilungsweisen des Erzählens, Darstellens und Weissagens.

Ingesamt wird damit ein hermeneutischer Orientierungsrahmen sichtbar, der die Objektivität des Seienden, die Subjektivität des erkennenden Bewußtseins und die Interpersonalität öffentlicher Rede als Momente der geschichtlichen Manifestation des Absoluten umfaßt. Dabei bildet die Dreierreihe seiner ontischen, mentalen und rhetorischen Manifestation Stationen einer sich potenzierenden Enthüllung und Wahrheit.

	Objektivität	Subjektivität	Interpersonalität
	<i>was da war</i>	<i>wird gewußt</i>	<i>wird erzählt</i>
<i>Ich bin</i>	<i>das was da ist</i>	<i>wird erkannt</i>	<i>wird dargestellt</i>
	<i>was da sein wird</i>	<i>wird geahndet</i>	<i>wird geweissagt</i>
	Sein	Bewußtsein	öffentliche Rede

Die Grundfigur der historischen Grenzreflexion der Vernunft führt damit zu einem neuen geschichtshermeneutischen Bewußtsein, in dem der philosophische Historiker seine Wissenschaft inmitten der Universalgeschichte, die er selbst darstellt, ansiedelt. Damit gerät die spekulative Historie in ein Gebiet jenseits der Extreme eines selbstvergessenen positivistischen Objektivismus einerseits und eines subjektivistischen, radikalen Konstruktivismus andererseits. Die Konsequenz, die eigene wissenschaftliche Konstruktion zugleich als Rekonstruktion und Selbstdarstellung des Absoluten zu begreifen, erfordert überdies ein neues wissenschaftstheoretisches Konzept, das den Übergang von der Begriffssprache zur Symbolsprache des spekulativen Epos erfordert.

2. Historische Kunst und symbolischer Idealstil

Schellings wissenschaftstheoretische Utopie, die auf ein in Zukunft zu erwartendes "größte[s] Heldengedicht"²⁰ zielt, das die Vollendungsform der Philosophie darstellen soll, entspringt keinem unüberlegten oder irrationalen Romantizismus, sondern der konsequenten Reflexion historischer Vernunft auf ihre ideale literarische Darstellungsform. "Nachdem die Wissenschaft der Materie zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe der Form nach suche".²¹ Gesucht wird eine erzählende Rede, bei der sich die Subjektivität des Erzählers ganz vor der Objektivität seines geschichtlichen Gegenstandes zurücknimmt, um die Geschichte des Absoluten geradewegs und frei von der Willkür subjektiver Reflexionen und Konstruktionen zu erzählen. "Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere *Gewußte* erzählt werden?"²²

Schon in seiner *Philosophie der Kunst* findet sich nun ein Satz Schellings, der später zum Schlüssel dieses Sprachproblems der *Weltalter*-Philosophie wird. Er lautet lapidar: "Das Epos erzählt die Vergangenheit".²³ Zusammengelesen mit dem wissenschaftstheoretischen Grundgedanken der zweiten *Weltalter*-Eingangssentenz, daß das Gewußte erzählt wird, gibt er die Antwort auf die Frage nach dem adäquaten narrativen Stil historischer Vernunft. Die gesuchte Gattung öffentlich erzählender Rede, die die objektive Darstellung der Geschichte des Absoluten leisten kann, ist demnach das Epos. Die epische Rede vereint nämlich in sich Vergangenheitsbezug mit Narrativität; ferner zeichnet sie sich durch die Objektivität ihrer Darstellung und Universalität ihrer Thematik aus. Im Unterschied zur Lyrik, die "ganz unter der Herrschaft der Reflexion" steht, bestimmt sich die Epik nämlich als die "objektivste und allgemeinste Dichtart".²⁴ Gerade dieser auf thematische Universalität hin angelegte Erzählstil prädestiniert das Epos dazu, "ein Bild des Absoluten zu seyn"²⁵ und begründet seine Nähe zum Mythos. Nach Schelling bedarf der epische Redestil geradezu des universalen Stoffes der Mythologie, wie umgekehrt die "Mythologie nicht eher die wahre Objektivität als in dem Epos selbst erlangt".²⁶

Schellings *Weltalter*-Programmatik beabsichtigt dennoch keinen Ausstieg aus der wissenschaftlichen Philosophie im Sinne eines naiven Rückfalls des Logos in den archaischen Mythos. Durch den geplanten Stilwechsel von der gewohnten Prosa zur epischen Dichtung gedenkt seine sprachkritisch aufgeklärte historische Vernunft im Gegenteil, die

Philosophie als objektive Wissenschaft zu vollenden. Mit ihrem Ideal eines 'größten Heldengedichtes' ist jenes von Schelling schon früher erstrebte absolute 'Lehrgedicht von der Natur der Dinge' gemeint, von dem er meint: "Versuche dieses spekulativen Epos eines absoluten Lehrgedichtes sind in Griechenland gemacht worden".²⁷ Schelling sieht sich hier als der Vollender der poetischen Anfänge der Philosophie, die durch die verkürzende Prosa der späteren Philosophiegeschichte überlagert worden waren. In dieser Perspektive kehrt sich die gewöhnliche Einschätzung von eigentlicher und uneigentlicher Rede um. Der epische Stil bildet in Schellings Augen keine künstlich gezierte Redeweise, sondern die eigentliche und natürliche Darstellungsform des philosophischen Wissens, ebenso wie die zeitgenössische Wissenschaftsprosa ihre uneigentliche Schwundstufe. Schellings programmatische Abkehr von der geläufigen Wissenschaftsprosa und seine Zukehr zum Ideal des spekulativen Epos bedeutet in seinen Augen eine Rückkehr aus ihrer stilistischen Entfremdung.

In diesem programmatischen Ideal des spekulativen Epos drückt sich die Haupttendenz des historiopoetischen *Weltalter*-Idealismus aus, Philosophie, Historie und Kunst wieder zu vereinigen. Das provokante und auf den ersten Blick mißverständliche Diktum — "Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, da die Fabel wieder zur Wahrheit und die Wahrheit zur Fabel wird?"²⁸ — verkündet keine Auslieferung wissenschaftlicher Wahrheit an das Fabulöse willkürlicher Phantasie und weist statt dessen auf die — die Philosophie Schellings überhaupt bewegende — ausstehende Versöhnung von Vernunft und Einbildungskraft hin. 'Fabel' meint hier '*mythos*' im Sinne der *Poetik* des Aristoteles, d.h. die dichterische Fügung einzelner Handlungselemente zum sinnvollen Handlungsgefüge einer Komödie oder Tragödie. Nun bedarf nach Schelling auch die Geschichtswissenschaft, insofern sie mehr sein will als eine bloße Chronik oder ein pragmatisches Konstrukt subjektiver Interessen, der "historischen Kunst",²⁹ die den objektiven Sinn der Ereignisse sichtbar werden läßt. Ihre poetische Synthesis vermag es, aus den anscheinend chaotischen und vieldeutigen Stoffmassen des historischen Geschehens selbst heraus eine sinnvolle und erzählbare Geschichte zu formen.

Mit der geschichtlichen Wendung des Idealismus in den *Weltaltern* zieht nun auch das Moment der historischen Kunst in die Philosophie ein. Dies erklärt auch ihren außergewöhnlichen Gesamtstil, denn "Kunst ist symbolisch".³⁰ Dieser neue symbolische Stil, der sowohl die gedankliche Ordnung als auch die sprachliche Gestaltung des spekulativen

Epos bedingen soll, erklärt sich wiederum aus Schellings Theorie der produktiven Einbildungskraft. Demnach entspringen sowohl der allegorische als auch der schematische und symbolische Stil der produktiven Einbildungskraft und stellen jeweils eine spezifische Verbindung des bildhaft Konkreten mit dem begrifflich Allgemeinen dar. Allerdings bleiben die allegorischen und schematischen Formen defizitär. Das Allegorische leidet an einem Übergewicht bildhafter Konkretion und einem entsprechenden Mangel an allgemeinem Sinn. Dagegen fehlt dem Schematischen des Begriffs das Moment leibhafter Anschauung.

Das Streben des Menschen nach Sinn will über diese bloß zeichenhafte Bedeutungsstiftung der Allegorie und des Schemas hinaus und findet erst in der symbolischen Darstellung, die das Dargestellte nicht nur *bedeutet*, sondern zugleich auch *ist*, ihr vollständiges Erfüllungserlebnis: "wir wollen, was der Gegenstand der absoluten Kunstdarstellung sein soll, so concret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff; daher die deutsche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt".³¹ Dieses Bedürfnis nach symbolischer Realität vermag nur das Dichtungsvermögen der produktiven Einbildungskraft zu erfüllen. Nur sie vermag durch die unendliche Übertragung der Bild- in die Begriffssprache und umgekehrt, die geforderte Symbolsprache des spekulativen Epos hervorzubringen. Tropologisch läßt sich ihre poetische Tätigkeit als ein bis zur symbolischen Identität gesteigerter metaphorischer Prozeß unendlicher Übertragung und Rückübertragung beschreiben. Damit beherrscht der bis zur symbolischen Identität verdichtete Tropos der Metapher - wenigstens konzeptionell - die Stilistik des spekulativen Epos.

Für Schelling bildet insgesamt gesehen die symbolisch-tautogorische Rede die Idealsprache seines historischen Philosophierens, da nur sie die Vergangenheit im Element der sprachlichen Darstellung wieder ganz lebendig und gegenwärtig zu machen vermag. In ihr herrscht durchgängig die rhetorische Figur der *evidentia*, die den Redegegenstand dem Hörer und Leser ebenso anschaulich wie sinnhaft vor Augen stellt. Sie vergegenwärtigt das Vergangene in äußerster Plastizität und erzeugt in der ästhetischen Anschauung eine poetische Realität, die ebenso sinnlich wie die empirische und ebenso wesenhaft wie die intellektuelle ist. Die produktive Einbildungskraft erschafft so im symbolischen Erzählsystem der *Weltalter* eine eigene rhetorische Welt, die sowohl die Geschichte des Absoluten zu sich selbst kommen läßt als sie auch in der Form öffentlicher Rede verständlich macht. Damit verspricht die in der *Weltal-*

ter-Programmatik vorangetriebene Vereinigung von historischer Vernunft und produktiver Einbildungskraft eine dem rhetorischen Prinzip des *decorum* verpflichtete, sowohl sachgemäße wie publikumsangemessene Darstellung der Geschichte des Absoluten, die sich sowohl durch höchste wissenschaftliche Objektivität als auch öffentliche Glaubwürdigkeit auszeichnet.

Dieser Zugewinn an Popularität, den die philosophische Vernunft durch ihre Verbindung mit der historischen Kunst erlangen könnte, wird dabei von Schelling ausdrücklich erstrebt und erhofft. So spricht er im Tagebuch von 1809 vom hohen "Wert des Populären"³² und in seinen Entwürfen zu den *Weltaltern* findet sich die entschiedene Absicht: "Ich habe mir vorgesetzt, die durch lange Betrachtung gewonnenen Gedanken über die Herkunft und große Folge der Zeiten schriftlich aufzuzeichnen, doch nicht in sogenannter streng wissenschaftlicher nur in leicht mitteilender Form, wie sie der Natürlichkeit dieser Gedanken und der zur Klarheit gekommenen Wissenschaft allein angemessen ist [...] Die Sprache der Systeme ist von Gestern, die des Volks wie von Ewigkeit".³³ Die Gründe für Schellings Suche nach Popularität und öffentlicher Akzeptanz lassen sich dabei nicht nur auf den romantischen Zeitgeist und seine neue Wertschätzung des Volkes zurückführen.

Schellings Äußerung — "so schreibe ich nicht der Schule sondern dem Volk"³⁴ nimmt die Kantische Unterscheidung zwischen einem "Schulbegriff" und dem "Weltbegriff"³⁵ der Philosophie auf. Während die Schulphilosophie lediglich eine begriffliche Geschicklichkeit "zu gewissen beliebigen Zwecken" ausbilde, befasse sich die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht mit dem, "was jedermann notwendig interessiert".³⁶ Kants Interesse an einem ebenso gründlichen wie populären weltbürgerlichen Philosophieren entspringt der kulturevolutionären Zielintention, die den Deutschen Idealismus von Anfang an bewegt hatte und über die Programmatik einer reinen Systemphilosophie hinaustrieb. Schon in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 entwirft Kant eine dreistufige Entwicklungslogik der von ihm ausgehenden "gänzliche[n] Revolution".³⁷ Dabei sei seine kritische Transzendentalphilosophie lediglich als "vorläufige Veranstaltung" zu einer neuen "gründlichen Metaphysik" zu verstehen, von der er sich für die zukünftigen Generationen eine erhebliche Beförderung der "Kultur der Vernunft" erwarte.³⁸

Diese Idee der praktischen Vollendung der Philosophie in einer 'Kultur der Vernunft' wird dann zwar von Fichte wie von Schelling aufge-

griffen, führt aber bei beiden Philosophien zu unterschiedlichen Formen öffentlichen Vernunftgebrauchs. Während Fichtes Rednertum mehr an der klassischen Rhetorik orientiert bleibt, zielt Schelling bereits seit dem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* auf eine neue Mythologie. Schon die programmatische Idee einer "Mythologie der Vernunft".³⁹ enthält den Gedanken einer ästhetischen Transformation des Begriffsdenkens: "Ehe wir die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt ehe die Mythologie vernünftig ist, muss sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen [...]."⁴⁰ Diesen Topos einer utopischen Versöhnung von Vernunft und lebensweltlicher Wirklichkeit trägt Schelling in der *Weltalter*-Einleitung im Ton eschatologischer Naherwartung vor: "Eine kurze Zeit [...] Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden".⁴¹

Schelling ist in der Tat durch die historische Wende seines Philosophierens in den *Weltaltern* der schon in seiner Jugend erstrebten Mythologie der Vernunft so nah wie nie. Die ästhetische Umformung des Begriffsdenkens in die symbolische Form mythosnaher Sprache verliert nämlich vom Standpunkt der historischen Vernunft den Anschein von Angestrengtheit und künstlicher Popularisierung. Denn nun verlangt die systematische Vollendung philosophischer Wissenschaft als Universalhistorie von selbst den Übergang in den mythosnahen Sprachstil des spekulativen Epos. So wird am Ende, so hofft Schelling, auch "die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben".⁴²

3. Der schematisch-allegorische Realstil der *Weltalter*-Fragmente

Der Realstil der uns faktisch vorliegenden *Weltalter*-Fragmente hat allerdings das Ideal einer vollen Symbolisierung der schematischen Begriffssprache noch nicht erreicht. Dieser Vorläufigkeit ist sich Schelling bewußt, wenn er schreibt: "Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht; noch muß, wie die Rede von Rhythmus, Wissenschaft von Dialektik getragen und begleitet werden".⁴³ Tatsächlich weisen die *Weltalter*-Texte einen eigentümlich gemischten Stil auf, der bildhafte mit begrifflichen Passagen kombiniert.

Auch in seiner Parallelisierung von Narration und Argumentation läßt sich der Realstil der *Weltalter*-Fragmente weder der Dialektik noch der Dichtung eindeutig zuordnen. Die stilistische Parallelführung entspringt eher einem Verfahren rhetorischer Variation und Konstruktion als poetisch-symbolischer Intuition und Verschmelzung. "Damit aber nicht dasselbe auf die nämliche Weise wiederholt werde, wollen wir versuchen, das was oben mehr in erzählender Form, hier mehr auf dialektische Art auszudrücken".⁴⁴

Dieser gemischte Realstil bestätigt wiederum die Vermutung, "daß der Geist Dantes auch in Schellings *Weltaltern* noch strukturbildende Spuren hinterlassen hat".⁴⁵ Schellings Charakterisierung der *Göttlichen Komödie* läßt sich nämlich vortrefflich auf seine eigene *Weltalter*-Produktion anwenden: Sie sei als "höhere Durchdringung von Wissenschaft und der Poesie"⁴⁶ eine "ganz eigne, einzige, beispiellose Mischung".⁴⁷ Dante fand sich in einer ähnlichen Situation wie der Verfasser der *Weltalter* vor. Auch er "hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er konnte ihn nicht zum reinen Epos verarbeiten, theils seiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte".⁴⁸ Das Zurückbleiben Schellings hinter der Symbolsprache des spekulativen Epos erklärt sich aus der Analogie zu Dante nicht nur als ein Mangel an dichterischem Genie, sondern aus der historischen Situiertheit des Autors inmitten der Bildungskontexte seiner Zeit. Von diesen Kontexten darf er sich schon um der Allgemeingültigkeit und Glaubwürdigkeit seines Werkes Willen nicht entfernen. Als öffentliche Rede bleibt das auf Interpersonalität angelegte Projekt eines spekulativen Epos dem rhetorischen Prinzip des *decorum* unterworfen, das seine Angemessenheit an die Sprache und geistigen Kontexte des jeweils zeitgenössischen Publikums vorschreibt.

Die Differenz von Ideal- und Realstil der *Weltalter* zeigt damit an, daß die unüberwindbare Macht der Zeit auch die historische Vernunft selbst an der Vollendung ihrer spekulativen Universalhistorie hindert. Bis "zu dem in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo das große Epos der neuen Zeit, das bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen sich verkündet, als beschlossene Totalität hervortritt" gilt noch das historische Gesetz der Moderne. Es besagt, "daß das Individuum den ihm offenbaren Theil der Welt zu einem Ganzen bilde, und aus dem Stoff seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich seine Mythologie erschaffe".⁴⁹ So hält vorläufig der neuzeitliche Geist

des Subjektivität und der Kritik auch das *Weltalter*-Unternehmen im Bannkreis der Moderne zurück und verhindert sein Gelingen in der reinen Objektivität des spekulativen Epos.

Daß die textuelle Faktizität der *Weltalter* in stilistischer Hinsicht ihrem programmatischen Ideal widerspricht und durch die Differenz zwischen schematischer Begriffssprache und allegorischer Bildersprache die symbolische Identität aufschiebt, gibt den *Weltalter*-Texten allerdings einen wohlthuenden ironischen Unterton: Zweifellos enthält die *Weltalter*-Konzeption insgesamt die auf Identität ausgelegte metaphorische Grundtendenz, alles Geschehen in anthropologischer Analogie fortschreitend als Geschichte des Absoluten zu erklären. So lautet nach Schelling gerade das 'Grundgesetz' und der 'Hauptschlüssel' der gesamten *Weltalter*-Konstruktion: "Alles Göttliche ist menschlich nach Hippokrates und alles Menschliche ist göttlich. Also können wir hoffen, uns der Wahrheit in eben dem Verhältnis anzunähern, in welchem wir alles menschlich nehmen".⁵⁰ Dieser Herrschaft der metaphorischen Ähnlichkeitsbeziehungen setzt nun die ironische Deixis der Stilebene einen belebenden Kontrapunkt entgegen. Die Hartnäckigkeit jener stilistischen Ironie verweist ferner auf jene metaphysische zurück, die den Anfang des philosophischen Enthüllungsbemühens darstellt: die durch die Isismetapher veranschaulichte Verhülltheit der Wahrheit. So läßt ihr ironisches Gegenmoment die *Weltalter*-Texte spannend bleiben und hält auch beim Leser jenes "lebhaftes Gefühl dieses unläugbaren Anderen"⁵¹ wach, das das Schellingsche Denken immer wieder über die Identität hinaus in die Krisis der Differenz getrieben hat.

Schelling selbst hat seinen historiopoetischen *Weltalter*-Idealismus nicht nur als Alternative zur panlogischen Wissenschaftsprosa Hegels entworfen, die er polemisch als "Geklapper einer seelenlosen, gehaltlosen, bloß formalen Dialektik"⁵² kritisiert. Mit seiner Intention einer praktischen Vollendung des Deutschen Idealismus konkurrierte er vor allem mit dem Rednertum Fichtes, dem er vorwirft "so viel möglich alles hinwegzunehmen, was Macht und Kraft ist", und eine Beschreibung des Absoluten zu geben "in der vor lauter Licht und Lichtstrahlen nichts gesehen wird".⁵³ Während Fichte in Schellings Augen auch in seinen öffentlichen Vorträgen versucht, "alles in sich in Gedanken aufzulösen", will Schelling im Erzählsystem der *Weltalter* gerade jene "Urkraft des Seyns"⁵⁴ zur Sprache bringen, das die Basis der realgeschichtlichen Wirklichkeit ausmacht und auch der philosophischen Rede erst ihre volle Überzeugungskraft zu verleihen vermag.

Philosophiehistorisch erinnern uns die *Weltalter*-Fragmente daran, daß es neben dem wirkungsgeschichtlich so erfolgreichen theoretischen Unternehmen Hegels, die Philosophie als Wissenschaft auf dialektische Weise zu beenden und neben Fichtes praktischem Versuch, sie rhetorisch zu verwirklichen, mit Schellings Text ein dritter, historiopoetischer Ansatz vorliegt, der theoretische und redepraktische Ziele in sich vereinigt. Dabei kommt Schellings wissenschaftstheoretische Utopie des spekulativen Epos allein durch den geplanten mythosnahen Sprachstil dem schon im *Ältesten Systemprogramm* vertretenen Ideal einer Mythologie der Vernunft am nächsten. Der Abbruch des Schellingschen Unternehmens erklärt sich bei näherer Betrachtung weder aus einer konzeptionellen Inkonsistenz noch aus dem subjektiven Unvermögen zur symbolischen Verdichtung philosophischer Sprache, sondern vor allem aus seiner faktischen Situiertheit inmitten der widrigen Bildungskontexte seines eigenen 'Weltalters'. Die rhetorische Differenz zwischen dem Ideal einer neuen Mythologie der Vernunft und den herrschenden Rezeptionsweisen der Moderne zögerte die Fertigstellung und Veröffentlichung der *Weltalter* immer mehr hinaus und erwies sich für Schelling am Ende als unüberwindbar.

Trotz seiner ausstehenden Vollendung bildet aber das *Weltalter*-Projekt aus heutiger Sicht eine der interessantesten geschichtsphilosophischen Unternehmungen des 19. Jahrhunderts. Hinter dem Schleier mythopoetischer Naivität enthüllt sich der genauen Lektüre ein wissenschaftstheoretisch hochreflektiertes Projekt. Insbesondere durch sein sprachmetakritisches Niveau, das die literarischen Darstellungsformen des historischen Philosophierens eigens zum Thema macht, erweist er sich der Hegelschen Geschichtsphilosophie als überlegen. Darüber hinausgehend nimmt Schelling Einsichten vorweg, die erst durch die heutige sprachanalytische und rhetorische Wendung der Philosophie ins allgemeine Bewußtsein gerückt sind. Dazu gehört die sprachkritische Reflexion der "narrative[n] Konstruktion"⁵⁵ von Geschichte und der spezifischen "Poetik der Historie".⁵⁶ Vom Standpunkt eines postmodernen Wissens um die Pluralität historischer Diskursformen dürfte Schellings spekulatives Epos sogar eine gute Chance besitzen, als besonders interessante Variante philosophischer Historiographie eine neue Wertschätzung zu erfahren.

Allerdings beanspruchen die *Weltalter* mehr zu sein als eine (inter-)subjektive Konstruktion oder nur ein möglicher Stil unter anderen, Geschichte zu erzählen. Als Geschichte des Absoluten behaupten sie hart-

näckig einen objektiven ontologischen Anspruch, der eine fundamentalpoetische Opposition gegen die vermeintliche Prosa allen geschichtlichen Lebens artikuliert: "Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet".⁵⁷

Literatur

- Baumgartner, H.M., 1972, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/M.
- Braun, H., 1981, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. In: Höffe, O. (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. 2, München, 93-114.
- Hogrebe, W., 1989, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Frankfurt/M.
- Lanfranchi, A., 1992, *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter"-Texte F.W.J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Oesterreich, P.L., 1994, *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt.
- Pareyson, L. (Hg.), 1977, *Schellingiana rariora*, Torino.
- Schelling, F.W.J., 1946, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. v. M. Schröter, München. (= WA).
- Schelling, F.W.J., 1990, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. v. S. Peetz, Frankfurt/M.
- Schelling, F.W.J., 1994, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*. Aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben v. H.J. Sandkühler u.a., Bd. 1809-1813. *Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, hg. von L. Knatz, H.J. Sandkühler und M. Schraven, Hamburg.
- White, H., 1991, *Metahistory. Die Historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/M.
- Wieland, W., 1956, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg.

Anmerkungen

- 1 Schelling 1990, S. 4.
- 2 Zur Rolle der *rhetorischen Differenz* in Texten des Deutschen Idealismus s. Oesterreich 1994, S. 103 ff.
- 3 WA, S. VIII.
- 4 WA, S. XVI.
- 5 Braun 1981, S. 112.
- 6 Lanfranchi 1992, S. 117.
- 7 Wieland 1946, S. 9.
- 8 SW VII, S. 376.
- 9 WA, S. 213.
- 10 Ebd.
- 11 WA, S. 211.
- 12 WA, S. 219.
- 13 WA, S. 214.
- 14 WA, S. 218.
- 15 WA, S. 219.
- 16 WA, S. 3.
- 17 WA, S. 187.
- 18 SW II, S. 11 f.
- 19 WA, S. 3.
- 20 WA, S. 9.
- 21 WA, S. 4.
- 22 WA, S. 4.
- 23 SW V, S. 643.
- 24 SW V, S. 654.
- 25 SW V, S. 654.
- 26 SW V, S. 654.
- 27 SW V, S. 664.
- 28 WA, S. 112.
- 29 SW V, S. 310.
- 30 SW V, S. 411.
- 31 Ebd.
- 32 Schelling 1994, S. 153.
- 33 WA, S. 224.
- 34 Schelling 1994, S. 153.
- 35 Kant, Akademie-Ausgabe (AA) Bd. IV, S. 838.
- 36 Ebd. S. 839.
- 37 AA B XXII.
- 38 AA B XXX.
- 39 Pareyson 1977, S. 53.
- 40 Ebd.

- 41 WA, S. 9.
 42 Ebd.
 43 Ebd.
 44 WA, S. 63.
 45 Hograebe 1989, S. 36.
 46 SW V, S. 401.
 47 SW V, S. 406.
 48 Ebd.
 49 SW V, S. 397.
 50 WA, S. 158.
 51 WA, S. 239.
 52 WA, S. 208.
 53 WA, S. 51.
 54 Ebd.
 55 Baumgartner 1972, S. 327.
 56 White 1991, S. 15 ff.
 57 SW VI, S. 57.

AUS DEM ARCHIV

Michael Franz

Eine Anregung für den philosophietheoretischen Ansatz
 des frühen Schelling: Jakob Friedrich Abels Inauguralthesen
 über 'Ursprung und Natur der Ersten Philosophie' (1792).
 Republikation in deutscher Übersetzung

Daß Schellings erste Ansätze in der theoretischen Philosophie nicht die eines frühen Fichte-Schülers sind, auch wenn sie sich zum Teil seiner Terminologie und gewisser Grundlegungsargumente bedienen, ist durch eine Reihe von Arbeiten unterschiedlichen Interesses (Hans Michael Baumgartner 1975, Harald Holz 1977 und Michaela Boenke 1990) bereits geltend gemacht worden. Schelling selbst hatte ja in seiner ersten theoretisch-philosophischen Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, die im September 1794 erschienen war, ausdrücklich Fichte gegenüber betont, daß er die vorliegende Konzeption "einige Zeit schon mit sich herumgetragen" habe, bevor sie durch das Erscheinen der Fichteschen Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* "auf's neue in ihm rege gemacht" worden sei (1794, S. 265). In seinem nun vorliegenden systematischen Ansatz, der die Reinhold'sche *Theorie des Vorstellungsvermögens* hinter sich lasse, sei er "durch die neueste Schrift des Herrn Prof. Fichte bestärkt" worden, zumal deren "Zweck", "endlich eine Auflösung des *gesamten* Problems *über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt* herbeizuführen", für ihn, Schelling, ein "Gegenstand" gewesen sei, "mit dem er schon zum voraus einigermaßen vertraut geworden war" (1794, S. 266 f.).

Bemerkenswert ist, daß Schelling in der *Form*-Schrift, trotz aller Kritik an Reinhold und aller Reverenzen vor Fichte, seine eigenen Interessen noch im Rahmen der Konzeption von "Elementarphilosophie" formuliert, etwa, wenn er darauf verweist, was die "Theorie des Vorstellungs-Vermögens für die *künftige* Bearbeitung der *Elementarphilosophie* übrig gelassen habe" (1794, S. 266; Hervorh. von mir). Am eindeutigsten spricht sich diese Tendenz aus in den Worten, daß "wir uns hier, bei der Frage, wie Philosophie überhaupt möglich sei, auf dem Gebiet dieser Wissenschaft [befinden], die man alsdann entweder Propädeutik der Philosophie, Elementarphilosophie, (*Philosophia prima*), oder, da sie zugleich alle andre Wissenschaft bedingen sollte, noch besser Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft, oder Wissenschaft *κατ' ἐξοχήν* nennen könnte" (1794, S. 272). Diese Namensliste enthält zwar den Namen "Elementarphilosophie", überraschenderweise aber nicht den der 'Wissenschaftslehre'. Entsprechend wird in dem Aufsatz das Ziel von Schellings Bemühen mehrfach als "wissenschaftliche Philosophie" bezeichnet, aber nirgendwo als 'Wissenschaftslehre' (1794, S. 266, 274). Auch im Titel der ein

halbes Jahr später veröffentlichten Schrift Schellings *Vom Ich* wird zwar vom "menschlichen Wissen" gesprochen, das Prinzip, das angekündigt wird, ist aber nicht das einer 'Wissenschaftslehre', sondern das der "Philosophie". Es gibt also durchaus keine Übernahme des methodischen Standpunkts der Wissenschaftslehre in den beiden systemgründenden Schriften Schellings, sondern vielmehr ein Ausgehen davon, daß eine Elementarphilosophie zu konstruieren ist, die über Reinholds Versuche hinausgeht, ohne sich schon auf eine 'Wissenschaftslehre' einengen zu müssen.

Bei diesen Versuchen bewegte sich Schelling freilich nicht im gänzlich unbegangenen Raum. Die schwärmende Heroisierung durch den Fichte-Sohn Immanuel Hermann, der geschrieben hatte, Schellings Philosophie sei "nach Rückwärts durchaus selbstständig, durch einen schlechthin neuen, aus sich selbst schöpfenden Anlauf hervorgebracht" (1841, S. 590), ist durchaus unzutreffend, wie sich auf verschiedenen Wegen zeigen läßt. Zum einen ist auf die Reinhold-Kritik einer ersten Generation von Tübinger Professoren und Repepten (Fiatt, Diez, Conz, Süßkind) hinzuweisen, die Dieter Henrich demnächst genauer dokumentieren wird (Henrich 1996). Ein zweiter Weg soll hier angebahnt werden; er führt zu dem 1791 neu nach Tübingen gekommenen Professor der theoretischen Philosophie und Eloquenz Jakob Friedrich Abel.

In der Woche vor Michaelis 1792 hat der junge Schelling nicht nur seine eigene Dissertation *De malorum origine* verteidigt (am 26.9.), sondern auch - zusammen mit den anderen 18 Kandidaten seines Jahrgangs - die kollektive mündliche Prüfung des Tübinger Magisteriums absolviert. Dabei mußten die Kandidaten nacheinander in den fünf Fächern Metaphysik, Moral, Geschichte, Mathematik/Physik und philologische Kritik (= alte Sprachen) auf Lateinisch über Thesen disputieren, die 'Inauguralthesen' genannt wurden und von den Professoren der jeweiligen Fächer verfaßt worden waren. Die Professoren pflegten damals, wie ich glaube herausgefunden zu haben (Franz et al. in Vorber.), gerade in diesen (gedruckten) Inauguralthesen gelegentlich ein wenig von ihrer eigenen Forschung zu erproben. So wenigstens hat es den Anschein bei dem Mathematiker und Physiker C.F. Pfeleiderer, dem Historiker C.F. Rößler und, wie sich gleich zeigen wird, auch bei dem Philosophen Jakob Friedrich Abel.

Abel war 1790 als Nachfolger Ploucquets nach Tübingen berufen worden, nachdem er seit 1772 an der Hohen Karlsschule in Stuttgart gelehrt hatte, wo er unter anderem der (befreundete) Lehrer des jungen Schiller gewesen war. Seine bevorzugten Lehr- und Forschungsgebiete waren die Psychologie und die Ästhetik, seine bevorzugten Autoren waren zunächst Shaftesbury und die schottischen Moralphilosophen. Die Kantische Revolution ging freilich keineswegs spurlos an ihm vorbei, und seit 1786 hat er sich in seinen Schriften auch mit Kant auseinandergesetzt. In Tübingen wurde diese Beschäftigung jedoch noch eingehender, denn hier erfreute sich Abel, wie er selbst in einem ungedruckten autobiographischen Rückblick formulierte, der "Nötigung, für Schüler, welche die schwersten philosophischen Schriften lasen, sich mehr anzustrengen und tiefer einzudringen" (Hartmann 1904, S. 119 f.). Ein Result

at solcher Anstrengung sind die folgenden (hier von mir ins Deutsche übersetzten) Inauguralthesen des Jahres 1792 in der *Metaphysik* (Abel 1792):

Ursprung und Natur der Ersten Philosophie

I.

Der Anfang des Studiums der Philosophie geschieht nicht richtigerweise von der Logik, sondern von der empirischen Psychologie,

II.

Über dieser werden sodann alle übrigen Teile der theoretischen wie auch der praktischen Philosophie errichtet.

III.

Vor allem sollten Untersuchungen angestellt werden in bezug auf alle notwendigen und ursprünglichen [primitivas] Formen aller Seelenvermögen,

IV.

Denn deren System ist des Namens einer Elementarphilosophie nicht unwürdig, insofern aus eben diesen Formen die ganze reine Philosophie abgeleitet werden kann, die empirische Philosophie aber, wiewohl sie den Stoff aus einer anderen Quelle schöpft, dennoch jener [sc. der Formen] nicht entbehren kann.

Ihr einziges Fundament.

V.

Nicht vorhanden ist aber Ein Einziges Prinzip, auf das diese Elementarphilosophie, und sogar die ganze Philosophie, sich dergestalt stützen könnte, daß sowohl ihre Form als auch ihr Stoff aus jenem [sc. dem Prinzip] deduziert werden könnte.

VI.

Ein solches Prinzip ist solange unmöglich, bis gezeigt werden kann, wie alle Seelenvermögen aus einem ursprünglichen abgeleitet werden können;

VII.

Dies aber kann ohne Zweifel niemals gezeigt werden.

VIII.

Auch das von dem berühmten *Reinhold* vorgeschlagene Prinzip wird diesem Ziel nicht gerecht.

IX.

Es existiert aber dennoch in einem anderen Sinn Ein Einziges Prinzip der Philosophie,

X.

Insofern unstreitig alle jene Formen sich auf dasselbe Fundament stützen,

XI.

Auf demselben Wege werden sie von uns erkannt,

XII.

Und ebenso gut wie die Gesetze, auf die sich stützen, kommen sie in einem dritten überein; alle nämlich streben danach, Einheit in Verschiedenheit zu bewirken.

XIII.

Das Fundament aller Formen, und die Methode, sie zu erkennen, ist dies(e):

- 1) kein Seelenvermögen ist ohne ein gewisses ihm angeborenes, ursprüngliches und notwendiges Gesetz.
- 2) Jenes wird diesem Gesetz gemäß angewendet, sobald ein geeigneter und hinreichender Stoff vorhanden ist, und darüber hinaus keine Hindernisse entgegenstehen.
- 3) Aus dieser seiner Anwendung auf einen geeigneten Stoff erfolgt die Wirkung, in welcher es *von dem gegebenen Stoff* das zu unterschieden gilt, was *durch ein Wirken des Seelenvermögens gemäß seinem ursprünglichen Gesetz bewirkt worden ist*.
- 4) Indem wir diese Wirkung ohne den Stoff anschauen, erlangen wir einen Begriff von der Form des Vermögens, von welcher, da sie gemäß ihrem eigenen Gesetz wirkt, jene [sc. die Wirkung] herzuleiten ist.

XIV.

Daraus gilt es zu entscheiden, welches der Ursprung und die Natur aller dieser Formen sei, wieviele und welche ihre Arten, und welches die Relationen zwischen jenen [sc. den Formen] seien.

Aller Formen Ursprung.

XV.

Damit der Ursprung ordentlich unterschieden werden kann, muß festgehalten werden, daß unter eben diesen Formen verstanden wird entweder nur das Gesetz, gemäß dem ein Seelenvermögen wirkt, oder die Anwendung dieses Vermögens auf Gegenstände, oder das, was durch diese Anwendung bewirkt wird, oder die Vorstellung oder unser Begriff von dieser Wirkung, oder schließlich das Bild, unter dem wir jene Form vorstellen.

XVI.

Allein das Gesetz ist angeboren, während im Gegenteil die Anwendung der Kräfte, und besonders auch das, was durch diese Anwendung bewirkt wird, etwas Gegebenes voraussetzt, worauf die Anwendung geschehen kann.

XVII.

Der Begriff von jenem Gesetz und jener Form setzt besonders die Anschauung dessen voraus, was in der Seele vorgeht, mittels des inneren Sinns.

XVIII.

Das Bild besteht nur aus empirischen Daten.

XIX.

Und dennoch sind diese Formen und unsere Begriffe von ihnen a priori, und nur die Bilder sind a posteriori hergeleitet.

XX.

Alle Systeme, die diese Formen a posteriori herleiten, legen entweder das der Erfahrung bei, was nur von dem Geist selbst hergeleitet werden kann, oder sie schließen mehr in eine abstrakte Idee ein, als in den Phänomenen, von denen sie jene abstrahiert hatten, enthalten ist.

XXI.

Nachdem dies nun ordentlich verstanden ist, ist offenkundig, daß in der Debatte über den Ursprung dieser Formen viel Streit um Worte herrscht;

XXII.

Mehrere Gegner des berühmten *Kant* haben die Ideen a priori von den angeborenen Ideen nicht genügend unterschieden, und die Unterscheidung, die oben § XV angeführt wird, nicht beachtet.

XXIII.

Es haben jene freilich vieles zur Entschuldigung, weil *Kant* selbst in der *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Ausgabe S. 373, zu behaupten scheint, auch unsere Vorstellungen von Zeit und Raum würden im Geist vor allen Empfindungen vorgefunden, was auf keinen Fall zugegeben werden kann.

XXIV.

Da freilich der hochberühmte Mann an anderen Stellen die entgegengesetzte Meinung mit deutlichen Worten verteidigt, ist es für uns wohl gehörig, seine Meinung auf die folgende Weise zu interpretieren, daß er der Auffassung sei, *nur die Gesetze*, nicht unsere *Vorstellungen* von eben diesen Gesetzen, würden schon vor allen Empfindungen vorgefunden, und seien angeboren.

Die Natur [sc. der Formen].

XXV.

Alle Formen sind als solche bloß subjektiv.

XXVI.

Aber auf Phänomene angewendet führen sie notwendigerweise auf etwas Objektives.

Aufzählung.

XXVII.

Es gibt soviele dieser Arten von Formen, wie man Vermögen unterscheiden muß.

XXVIII.

Von daher unterscheiden wir solche Formen, die zum Verstand im weitesten Sinne genommen, d.h. zu den Vermögen, Objekte der Sinne wahrzunehmen, zu denken, zu urteilen und zu schließen gehören, von solchen [sc. Formen], die zum Begehungsvermögen und zum Vermögen, Lust oder Unlust zu empfinden, gehören.

Relationen

XXIX.

Diese Formen kommen unter einander überein, insofern alle danach streben, Einheit in der Verschiedenheit zu bewirken; alle unterscheiden sich von einander, insofern der Stoff, der ihnen unterliegt, verschieden ist.

XXX.

Unter allen kommen mehrere Relationen vor.

XXXI.

Alle streben nach einem gemeinsamen Ziel.

XXXII.

Und auf diese Weise wird aus allen diesen Formen ein System bewirkt, in dem aus einem Fundament, das allen gemeinsam ist, und aus dem Ursprung, der Natur und den Relationen der einzelnen Formen jedem seine eigene Stelle bestimmt wird.

Der Inhalt dieses sich vorsichtig ins unbekannte Dunkel vortastenden Versuchs läßt sich in viel weniger Sätzen zusammenfassen. Eindeutig stellt sich der Autor auf die Seite der Kritischen Philosophie, indem er Kant gegen seine Gegner verteidigt. Andererseits distanziert er sich ausdrücklich von Reinholds

bisheriger Grundsatzphilosophie, freilich nicht nach der Art der Altkantianer, denen Reinhold zu weit ging, sondern durchaus im Sinne der jüngeren Generation, der Reinhold nicht weit genug vorrückte. Das Programm des Autors ist das folgende: die Elementarphilosophie wird bestimmt als *System der Formen* der Seelenvermögen (da Abel "facultates animi" statt 'animae' sagt, wäre auch der Terminus 'Geistesvermögen' brauchbar), wobei unter "Form" so etwas wie die Funktionsweise (er nennt es später: das "Gesetz", wonach das Vermögen wirkt) zu verstehen sein dürfte (§§ 3, 4). Darum muß der propädeutische Einstieg in die Philosophie nicht mit der Logik, sondern mit der (empirischen) Psychologie beginnen, die mit den entsprechenden Seelenvermögen bekannt macht (§§ 1, 2). Ein exklusives Fundament der Elementarphilosophie, im Sinne eines Einziges Grundsatzes (wie der Reinholdsche 'Satz des Bewußtseins') kann es nicht geben, weil die verschiedenen Seelenvermögen nicht auf ein einziges zurückführbar sind (§§ 5-8). In einem anderen Sinn kann jedoch von einem Einzigem Prinzip der (Elementar)-Philosophie gesprochen werden, nämlich insofern es bei allen Formen, bzw. den sie konstituierenden Gesetzen, ein gemeinsames Streben gibt nach "Einheit in der Verschiedenheit", also nach Harmonie (§§ 9-14). Die "Formen", deren System die Elementarphilosophie ausmacht, sind a priori (§§ 15-24) und ferner subjektiv, aber als solche Objektivität erzeugend (§§ 25, 26). Die verschiedenen Arten der Formen entsprechen den verschiedenen Seelenvermögen (§§ 27, 28). Durch "Einheit in der Verschiedenheit", ihr gemeinsames Ziel, hängen alle diese Formen der Seelenvermögen in einem System zusammen (§§ 29-32).

Hier sind nun einige Themen und Motive auf engem Raum versammelt, die wir in Schellings *Form-Schrift* wiederfinden. Die Identifizierung der 'Elementarphilosophie' mit der 'Philosophia prima', die uns schon im oben angeführten Zitat aus der *Form-Schrift* Schellings begegnet war, geht freilich zurück auf Reinhold selbst, der gelegentlich davon gesprochen hatte, daß "die Merkmale der Vorstellung, welche die Form derselben ausmachen", als "Grundprincipien jeder *Ontologie* vorhergehen" müßten, "welche [sc. die *Ontologie*] darum nicht die Wissenschaft der *ersten* Erkenntnißgründe[,] keineswegs Elementarphilosophie, *Philosophia Prima*, seyn kann" (1790, S. 78). In Anspielung auf die Ersetzung der *Ontologie* durch eine bloße Analytik des Verstandes, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* dekretiert hatte (B 303), wird hier etwas auf den Weg gebracht, das bald alle Bescheidenheitsgesten ablegen wird.

Freilich hat Reinhold den Weg zu einem 'System aller Formen der Seelenvermögen' nicht beschritten, den Abel hier in Erwägung zieht oder, besser gesagt, empfiehlt, und den Schelling dann tatsächlich zwei Jahre später gegangen ist. Das lag vielleicht daran, daß Reinholds 'Form'-Begriff (aufgrund seiner Ausbildung im *Cursus Philosophicus* der Katholischen Theologenausbildung) zu sehr dem wenig dynamischen Form-Materie-Schema des traditionellen Aristotelismus verhaftet war. Erfolgreicher hat Schelling den von Reinhold und Abel in die Debatte geworfenen Form-Begriff mit den Zusammenhängen der Platonischen Prinzipienlehre in Verbindung gebracht (vgl. Franz 1996). So sehen wir ihn schon Anfang 1794, Monate vor dem Erscheinen von Fichtes

Programm-Schrift, im *Timaeus*-Kommentar (Buchner 1994) dabei, eine Theorie der Formen des Vorstellungs-Vermögens zu entwickeln, die ohne Fichtes Reflexionen über die Form einer möglichen Wissenschaft aller Wissenschaften zu Rande zu kommen scheint.

Literatur

- Abel, J.F., 1786, Grundsätze der Metaphysik, nebst einem Anhang über die Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart.
- Abel, J.F., 1787, Versuch über die Natur der spekulativen Vernunft, zur Prüfung des Kantischen Systems, Frankfurt und Leipzig.
- Abel, J.F., 1792, Thesium Inauguralium Pars Metaphysica, Quam [...] Praeside J.F. Abel [...] Publice Defendent Candidati Magisterii Philosophici, Tubingae.
- Baumgartner, H.M., 1975, Das Unbedingte im Wissen: Ich - Identität - Freiheit. In: ders., Hg., Schelling, Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München.
- Boenke, M., 1990, Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant, Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Buchner, H., (Hg.), 1994, F.W.J. Schelling, "Timaeus." (1794), Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Fichte, I.H., ²1841, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel, Sulzbach.
- Franz, M., 1996, Schellings Tübinger Platon-Studien, Göttingen.
- Franz, M./ R. Pozzo/ B. Rauschenbach/ P. Ziche (Hg.), Die Tübinger Inauguralthesen zum Philosophischen Magisterium 1790-1792, hg., übersetzt und kommentiert, Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Hartmann, J., 1904, Schillers Jugendfreunde, Stuttgart und Berlin.
- Henrich, D. (Hg.), 1996, I.C. Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen - Jena (1790-1792), Stuttgart.
- Holz, H., Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie, Freiburg/München.
- Reinhold, K.L., 1790, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena.
- Schelling, F.W.J., 1794, Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Tübingen. In: ders., AA I.1, S. 247 ff.

DIE REZENSION

Hans Jörg Sandkühler

Naturphilosophie, Naturforschung und Naturwissenschaft - Schelling

F.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Werke 5: Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797). Hg. v. Manfred Durner. Unter Mitwirkung von Walter Schieche, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994, VII, 501 S., DM 399,- (bei Gesamtabnahme), 454,- (Einzelbd.).

F.W.J. Schelling, Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke. Ergänzungsband zu Werke Band 5-9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800. Theorien der Chemie, von Manfred Durner. Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus, von Francesco Moiso. Physiologische Theorien, von Jörg Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994, XV, 845 S., DM 576,- (bei Gesamtabnahme), 656,- (Einzelbd.).

1. Naturlehre des Geistes - die Modernität Schellings

Schellings *Naturphilosophie* fasziniert, und weit mehr als anderen Dimensionen seines Werks gehört ihr die Aufmerksamkeit gegenwärtigen Philosophie-rens.¹ Dies war nicht immer so: Unter den 824 in der Bibliographie Schneebergers aufgeführten Titeln finden sich zwischen 1803 und 1854 10 und insgesamt bis 1953 34 ihr gewidmete Schriften; die von mir für die Jahre bis 1953 bis 1969 veröffentlichte Bibliographie nennt unter 309 Titeln 7 zur Naturphilosophie. Das Interesse an Schelling überhaupt hat inzwischen eine zuvor nicht gekannte Konjunktur; dies belegen über 600 Arbeiten allein in den Jahren 1970 bis 1987; die Zahlen werden zum Spiegel eines offensichtlich veränderten *Schelling-Bildes*: genießt in diesem Zeitraum die Geschichtsphilosophie die Aufmerksamkeit von 34 Darstellungen, so die Naturphilosophie die von 88 Untersuchungen. Empirische Indizien können belegen, daß sich hier keineswegs interpretatorische Willkür hinreißen läßt: In den *Sämtlichen Werken* begegnet der *Natur*-Begriff über 5000 Mal, jener der *Geschichte* hingegen weniger als 800 Mal.² Berücksichtigt man, daß Schelling seit 1807 - "seit ich den Mißbrauch, der [in der Romantik] mit den Ideen der Naturphilosophie getrieben worden, gesehen"³ - mit einer Ausnahme bis zu seinem Tode 1854 Naturphilosophisches nicht mehr veröffentlicht hat, ist dieser Befund um so bemerkenswerter. Doch Schelling *wird* nicht erst in verspäterer Lektüre zum Philosophen der Natur; es ist das Spezifische seines Denkens, das den Übergang zum 19. Jahrhundert markiert: "Vor allem unter dem Einfluß des Naturphilosophen Schelling [...] kommt es in Deutschland [...] zu einer metaphysischen Form der Naturforschung, die zugleich ein besonderes Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zur Natur bedeutet und auch die anderen Wissenschaften wie Künste nicht unberührt läßt."⁴

Nicht ohne guten Grund kann *heute* die "Naturphilosophie Schellings [als] eine singuläre Erscheinung innerhalb des Deutschen Idealismus [erscheinen ...]. Unbestreitbar hat sich Schelling in einer ungewöhnlichen Tiefe und Breite in die Naturforschung und Naturtheorie seiner Zeit [...] hineingearbeitet, aber - und dies wird meist übersehen - von Anfang an in einer kritischen Distanz zum Paradigma neuzeitlicher Naturwissenschaften."⁵ Man muß der zivilisations-, wissenschafts- und technikkritisch motivierten Übertreibung nicht folgen, es habe "keine spätere Naturphilosophie das Schellingsche Reflexionsniveau wieder erreicht"; eher zustimmungsfähig ist die Begründung aus dem "Grundgedanke[n] der Gleichursprünglichkeit des logisch-ontologischen, apriorisch-empirischen Denkens, der mit dem neuzeitlichen Denkmuster des der Natur entgegengesetzten [...] Subjekts bricht und die Natur als das Subjekt begreift".⁶

Bereits hier drängt sich freilich der Einwand auf, daß eine Schelling-Lektüre, welche seine *Naturphilosophie* einseitig in den Dienst der Kritik an der Rationalität moderner *Naturwissenschaften* stellt, deren 'Reflexionsniveau' unterbietet; die neue Romantik vergißt gar zu leicht, daß zu den Problemen, "welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat", nicht in erster Linie die Befriedigung des Bedürfnisses nach Harmonie mit der Natur und Selbstentlastung des Subjekts durch Natur gehört hat. Hatte nicht Schelling die *geschichtsphilosophische* Aufgabe in der Naturphilosophie erkannt? "Freywillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es giebt keine *gebohrnen* Söhne der Freyheit. [...] Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen [Natur-]Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß er einen *Geist in sich* hat, der, weil sein Element *Freyheit* ist, *sich selbst* frey zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden, und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er unwissend über sich selbst die Kindheit seiner Vernunft verlebte."⁷

Als Kronzeuge der Kritik wissenschaftlicher Rationalität drängt sich Schelling auch aus einem zweiten Grund nicht auf. Seine *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), deren historisch-kritische Edition hier anzuzeigen ist, sind in einem *Philosophie und Theorie der Philosophie, Naturphilosophie und Theorie der Naturphilosophie und transzendente Methodenlehre*, also (Meta-)Theorie der problematischen, überhaupt erst zu klärenden Beziehung zwischen *Spekulation und Empirie*. Es ist zutreffend, wenn v.Engelhardt von einer "metaphysischen Form der Naturforschung" spricht; man wird aber nicht vergessen, daß es um eine 'Metaphysik' *nach Kant* geht, daß es der Hume-nahe Empirismus-Kritiker Kant ist (und nicht etwa Fichte), dessen Weg Schelling weiter geht, - daß die Aufgabe also darin besteht, die Möglichkeit einer Metaphysik der Natur zu begründen, die *als Wissenschaft der Natur* würde Geltung beanspruchen können. Dieser Schelling schreibt: "Die *bloße* Spekulation also ist eine Geisteskrankheit des Menschen [...] Gegen eine Philosophie, die Spekulation nicht zum *Mittel*, sondern zum *Zweck* macht, ist jede Waffe gerecht." Dieser Schelling formuliert ein Programm, wie es erst nach der Hegelschen Hypertrophierung des Idealismus und nach der Ernüchterung des fachwissen-

schaftlichen Positivismus angesichts der prekären Beziehung zwischen 'Theorien und Tatsachen' in der erkenntnistheoretischen Krise der Physiologie und Physik seit den 1860er Jahren wieder gedacht werden sollte: es geht um die realistische Transformation des transzendentalen Idealismus und die kritische Transformation des Realismus. Von nichts anderem handelt die 'Einleitung' zu den *Ideen*: "Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge *außer* uns, setzen sie als unabhängig von unsern Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang seyn. [...] Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als *unabhängig von uns* gesetzt. *Uns* dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen." Kurz - es geht um "*Geist und Materie*" und damit um die "Frage selbst, mit der alle Philosophie beginnt", und um jene zweite, für die *Naturphilosophie* entscheidende Frage nach den "Elemente[n] unsers empirischen Wissens",⁸ denn die "Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, *außer uns*, sondern wie sie *für uns* wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen, den Weg zu unserm Geist gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genöthigt sind?"⁹ Schelling, der der Transzendentalphilosophie die Dimension des Materiellen, der Realität als Natur zurückgewinnt, will *im 'Ich'* dessen bloße Selbstreferenz überwinden. Die Lösung, die er in den *Ideen* vorschlägt, um zwischen der Skylla des metaphysischen Realismus - "die Dinge existiren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen" - und der Charybdis des metaphysischen Idealismus - "daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Succession nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen"¹⁰ - einen Weg zwischen Geist und Materie zu finden, ist die einer bemerkenswerten Weiterentwicklung der Kantischen *Kritik der Urteilskraft*: "Philosophie ist also nichts anderes, als eine *Naturlehre unsers Geistes*. [...] Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem *Werden*. Die Philosophie wird *genetisch* [...] Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unsers Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum *Forschen und Versuchen*) zurück."¹¹

Schellings Antwort auf die Frage, "wie eine Natur außer uns möglich seye", ist weit mehr als bloßes Programm. Die zu erfüllende *Norm der Theorie* lautet: "Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn." Seine Philosophie "der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns"¹² nimmt in den *Ideen* und den ihnen folgenden naturphilosophischen Schriften die Konturen an, die in den Glasperlenspielen manchen späteren und heutigen Realismus-Streits über die Erkennbarkeit-an-sich von Welt-überhaupt verschwimmen und erst spät wieder sichtbar geworden sind - etwa in Cassirers Theorie der symbolischen Repräsentation, in Putnams 'internem Realismus', in van Fraassens 'constructive empiricism' oder Goodmans Theorie 'möglicher Welten'. Gewiß speist sich die natur-, erkenntnis- und wissenschaftstheoreti-

sche Modernität Schellings aus jenem Kant, der unüberholte Moderne ist, doch Schelling ist kein Epigone; der Schelling der *Ideen* läßt heutige Übersetzungen zu, weil er wie wenige vor und nach ihm das Problem *des Wissens von Etwas* formuliert und behandelbar gemacht hat: "Wenn wir die These von der Unter-determiniertheit von empirischen Theorien durch Fakten (Duhem/ Quine) akzeptieren [...], dann gilt a fortiori die Unter-determiniertheit von metaphysischen Theorien."¹³ Mit nicht mehr und nicht weniger zeigt sich Schelling konfrontiert; er ist modern *avant la lettre*.

Und doch hat er sich in der Zeit seines Schweigens polemischer Angriffe durch viele Naturwissenschaftler ausgesetzt gesehen, deren faktizistische Begeisterung in umgekehrt proportionalem Verhältnis zur Fähigkeit zu faktenkritischer Selbstreflexion stand; "die Naturwissenschaft", so 1844 repräsentativ für den Mißton seiner Zeit der Zellularbiologe M. Schleiden, "darf nicht allein, sondern sie *muß* sogar, wenn sie sich nicht selbst *vernichten* will, *Schelling* und seine Philosophie völlig ignorieren".¹⁴ Es ist ihr, zu ihrem Schaden, gelungen. Gelingt dies nicht auch oft dürftigen gegenwärtigen 'anti-mentalistischen' Naturalisierungen der Erkenntnistheorie in der *Philosophy of Mind*?

Der Weg zur 'Naturlehre des Geistes' war eine Gratwanderung. Hätte nicht auch Schelling berichten können, was H. Steffens erinnert? Es habe ihn gekränkt, "wenn man mir vorwarf, daß ich *a priori* construire; unruhig habe ich mich bis in mein hohes Alter in den Gestaltungen der Natur, wie in die Erscheinungen der Geschichte hineintauchen müssen."¹⁵

In dieser Situation war Schelling ein Alliiertes im Streit gegen einen Idealismus ohne Naturkonzept (Fichte) und gegen den Mechanizismus physialistischer Naturwissenschaft. Steffens' Rezension von drei naturphilosophischen Schriften Schellings in der *Zeitschrift für spekulative Physik* (1798/99) belegt dies; sie eröffnet den 1. Band der Zeitschrift mit Reflexionen über die Rolle der Philosophie in einer theoriegeleiteten wissenschaftlichen Empirie: Naturforschung geht auf Entdeckungen, "aber was ich entdeckte, darauf muß mich schon vorher ein Schluß geführt haben, ich will in der Natur das mir nicht Unbekannte, aber Versteckte *aufdecken*". Gegen empiristische Mißverständnisse induktivistischer Naturwissenschaft fordert Steffens dazu auf, die Naturforschung auf allgemeine Gesetze der Entwicklung der Natur zu orientieren, auf den notwendigen Zusammenhang der Naturgesetze, der "den Naturforschern eine Norm für alle ihre Untersuchungen darböte". Gefordert wird, "daß ein solches Unternehmen eine totale Reform des jetzigen Naturstudiums herbeiführen müßte. In einer solchen Wissenschaft würden alle jene Eintheilungen des Naturstudiums in Physik, Chemie, Physiologie etc. wegfallen, denn ihr Zweck würde eben Vereinigung aller dieser Zweige unter höhern Principien seyn."¹⁶

Die philosophische Vermittlung von Konstruktion und Erfahrung, von Theorie und Empirie zielt auf eine *neue Wissenschaft*. Noch Schellings *Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft* (1806) stellt sich dem Problem "*Erfahrung und Theorie*" und erklärt: "Mit der Steigerung der Wissenschaft steigern sich auch die Forderungen an die Empirie, die, einmal geweckt, sich nicht wieder zurückweisen lassen." Es geht um jene Revolutionie-

rung der Fundamente der Wissenschaften *und* der Philosophie, von der auch im Anhang zu Steffens' Rezension die Rede war: "in den bisherigen Ansichten und Theorien der Natur eine allgemeine und höchst glückliche Revolution hervor[zu]bringen"; man könnte sie eine Reform der Kantischen Kopernikanischen Wende nennen: Wir schreiben der Natur die Gesetze unseres Geistes vor, aber dieser Geist ist Gegenstand der Naturlehre; die Erkenntniskritik gewinnt die Dimension einer *Ontologie des Wissens* zurück.

2. Eine neue Grundlage für das Studium der Schellingschen Naturphilosophie

Seit von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1976 der erste Band der historisch-kritischen Ausgabe vorgelegt wurde, ist viel Zeit vergangen, mehr, als die Ungeduld Editionen verzeihen mag. Die ersten vier Bände der *Reihe I: Werke* sind als Beispiele hoher editorischer Qualität gewürdigt worden. Daß hier ein Schelling für unsere Zeit *wird*,¹⁷ ist durch die 1994 erschienenen Bände *Werke 5: Ideen zu einer Philosophie der Natur* (5, S.) und *Ergänzungsband zu Werke Band 5-9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800* (im folgenden: EB, S.) noch offensichtlicher geworden. Was hier vorliegt, ist von Schellingschem Geist: die Quelle zur *Naturphilosophie* und die wissenschaftsgeschichtlichen Analysen zur *Empirie* dieser Philosophie erschließen sich wechselseitig. Puristen werden sich ob der Aufnahme wissenschaftshistorischer Rekonstruktion in eine historisch-kritische Ausgabe erschreckt abwenden. Den Herausgebern ist für ihren Mut zu danken, war doch - und ist nun nicht mehr - das Verständnis der Quellen "durch den Umstand erschwert, daß Schelling in ihnen auf den Kenntnisstand empirischer Fachwissenschaften seiner Zeit rekurriert und dieser Hintergrund heute weitgehend unbekannt ist"; übergeht man einmal das Schelling ganz unangemessene Wort 'Hintergrund' (leider gibt es 5, 33 auch einen "philosophiehistorischen Hintergrund" 'Kant', obwohl doch Kant geradezu das Wasser war, in dem Schelling Schwimmen lernte), so bestand in der Tat die "Notwendigkeit, jene eingehende Auseinandersetzung Schellings mit Theorien der Naturwissenschaften und Medizin in seinen Schriften der Jahre 1797 bis 1800 dem Verständnis des heutigen Lesers im Rahmen der historisch-kritischen Edition zu erschließen" (EB, XIII).

Diese Grundsatzentscheidung wird auch gelten müssen für die Philosophie der Kunst, die *Weltalter*, die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

2.1 *Naturphilosophie als Naturwissenschaft* - Die historisch-kritische Edition der 'Ideen'

Band I,5 bietet den mit neun weiteren Exemplaren kollationierten Erstdruck der zwei Bücher der 1797 in Leipzig in einer Auflage von kaum mehr als 500 Stücken erschienenen *Ideen*; deren veränderte und erheblich erweiterte Fassung von 1803 (nun mit dem Untertitel: *Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*) ist entsprechend der Chronologie der HKA erst später zu erwar-

ten. Der minutiöse 55-seitige *Editorische Bericht* weist die inzwischen bewährten Prinzipien der Textdarbietung aus und gibt eine präzise Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Textes - so auch zu den von Schelling in Leipzig gehörten Vorlesungen zu Mathematik und Naturwissenschaften und zur frühen Rezeption des Werks in teils sehr positiven, teil eher verständnislosen, auch mißgünstigen Rezensionen, in Korrespondenzen, Tagebüchern (z.B. Goethes) und Memoiren (z.B. Henrik Steffens') -, mit dem sich der einundzwanzigjährige Schelling - *historisches Lesen* wird das Alter des Autors berücksichtigen und sich vor *Klassiker*-Monumentalisierung hüten - in seiner Leipziger Hauslehrerzeit auf die Naturphilosophie geradezu stürzt.

Auf diesen in kurzer Zeit, wegen der bevorstehenden Messe unter Termin- druck verfaßten Text will er "einige Ansprüche gründen" (5, 10); er kündigt ihn in der ihm zeitlebens gegebenen Bescheidenheit öffentlich "als künftige Grundlage eines allgemeinen Natur-Systems" an (5, 12), das "die allgemeine Bewegungslehre, Statik und Mechanik, die Principien der Naturlehre, der Teleologie und der Physiologie umfassen" sollte (5, 64) - als Prolegomena also, nicht aber schon als 'System'; die *Ideen* schließen mit einem "Uebergang zum folgenden Theil", zu Statik und Mechanik, "zwo Wissenschaften, zu welchen wir jetzt fortgehen" (5, 306). Schelling war und blieb groß im Ankündigen; stattdessen erschien 1798 *Von der Weltseele*; der junge Mann sah sich noch außerstande, "das Ganze mit einer *wissenschaftlichen Physiologie* zu beschließen, die erst dem Ganzen Rundung geben kann" (5, 14).

Das 'Erste Buch' der *Ideen* läßt als 'empirischer Teil' kritisch Entdeckungen, Erfindungen und zeitgenössische naturwissenschaftliche Theorien zur anti-phlogistischen Chemie, zur Elektrizitätslehre und zum Magnetismus Revue passieren; das 'Zweyte Buch' ist der Auseinandersetzung mit philosophischen Materie-Theorien (Kant als Repräsentant der dynamischen Materie Auffassung, Lesage als Vertreter des Atomismus) gewidmet. Angesichts der engen Wechselbeziehung zwischen Empirischem, auf dessen wissenschaftliche Grundlagen er oft nur anspielt - es handelt sich um gängiges Wissen seiner, nicht aber unserer Zeit - und philosophischer Reflexion bewähren sich hier die im wissenschaftshistorischen Bericht gebotenen Aufschlüsse.

Man geht nicht zu weit, bezeichnet man die - wie auch die *Vorrede* - nach den beiden 'Büchern' (68 bzw. 123 S.) verfaßte große *Einleitung* (38 S.) als das philosophische Kernstück der *Ideen*. Bereits die *Vorrede* spricht zwei erkenntnisleitende Motive und Prinzipien aus: "Was für die theoretische Philosophie [im Zeitalter nach Kant] übrig bleibt, sind allein die allgemeinen Prinzipien einer möglichen Erfahrung, und anstatt eine Wissenschaft zu seyn, die auf Physik folgt (Metaphysik), wird sie künftig eine Wissenschaft seyn, die der Physik vorangeht." In Schellings Klassifikation werden theoretische und praktische Philosophie je "in die *reine* und *angewandte*" eingeteilt, und die angewandte theoretische Philosophie hat die Aufgabe, als "Philosophie der Natur [...] ein *bestimmtes* System unsers Wissens, (d.h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten"; wie durch die "*Philosophie der Natur*" die "Naturlehre", soll die "Geschichte" durch die "*Philosophie des Menschen*" ihre

"wissenschaftliche Grundlage erhalten" (5, 61 f.). Zur Perspektive der *Einleitung* notiert die *Vorrede*, wie Schelling nun die Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft konzipiert: Philosophie ist Prinzipien-Wissenschaft und verhält sich so zu empirischem Wissen; es geht nun nicht mehr um das "Tage-löhnergeschäft", "Philosophie auf Naturlehre *anzuwenden*"; Schellings "Zweck ist vielmehr: die Naturwissenschaft selbst philosophisch *entstehen* zu lassen"; sie ist als Prinzipientheorie zugleich Hermeneutik: "Es ist wahr, daß uns Chemie die *Elemente*, Physik die *Sylben*, Mathematik die Natur *lesen* lehrt; aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zusteht, das Gelesene *auszulegen*." Dieser seit Galilei klassische Topos wird in der induktionskritischen Selbstreflexion der Wissenschaftsphilosophie der 1840er Jahre wieder zur Geltung kommen, etwa in W. Whewells "Nature is the Book, and Man is the *Interpreter*".

In diesem präzisen Sinne ist Schellings Philosophie "selbst nichts anderes, als Naturwissenschaft" (5, 64). Die *Einleitung* präsupponiert nicht diesen Begriff von Philosophie - denn sie ist nichts, "was unserm Geiste, ohne sein Zutun, ursprünglich und von Natur beywohnt", sondern "durchaus ein Werk der Freyheit" -, sondern läßt ihn "*entstehen*" (5, 69; zu näheren Bestimmungen s. hier unter 1.). Dieses Thema der Reziprozität von Geist und Natur - und entsprechend der wechselseitigen Begründungsfunktion von Transzendental- und Naturphilosophie, von Idealismus und Realismus, von Theorie und Empirie - beherrscht die Variationen in den unmittelbar auf die Naturwissenschaften bezogenen Kapiteln des ersten Buchs der *Ideen*. Doch Schelling scheint zu argwöhnen, sein neuartiger Ansatz könne unverstanden bleiben, und so leitet er das erste Buch noch einmal mit einer Grundsatzklärung ein, bevor er den Leser auf die Reise durch die philosophisch ausgelegten empirischen Details (Verbrennung, Licht, Luft, Elektrizität usw.) schickt; das Prinzip der Auslegung ist: "Daß der Mensch auf die Natur selbstthätig wirkt, sie nach Zweck und Absicht bestimmt, vor seinen Augen handeln läßt und gleichsam im Werke be-lauscht, ist nichts anders, als Ausübung seiner rechtmäßigen Herrschaft über die tote Materie, die ihm mit Vernunft und Freyheit zugleich übertragen wurde. Daß aber die Ausübung dieser Herrschaft *möglich* ist, verdankt er doch wieder der Natur, die er vergebens zu beherrschen strebte, könnte er sie nicht in Streit mit sich selbst und ihre eignen Kräfte gegen sie in Bewegung setzen." (5, 111)

Auf den Nenner einer spekulativ-konstruierenden Philosophie der Forschung gebracht, ist dieses Prinzip der - notabene: *vom Geist formulierten* - Einheit von reiner und angewandter Philosophie, von Wissenslehre und Ontologie, von Interpretieren und Lesen, nachkantisch reformulierter Baconismus, - mit der Erweiterung freilich, die Schelling 1800 in der *Allgemeinen Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* präzisiert; hier endet die Argumentation mit einer faszinierenden naturhistorischen und zugleich wissenschaftsphilosophischen Aussage "über das Verhältnis der Naturphilosophie zum Idealismus", genauer: mit einer "*physikalische[n] Erklärung des Idealis-*

mus"; sie beweise, "daß er an den Grenzen der Natur gerade so ausbrechen muß, wie wir ihn in der Person des Menschen ausbrechen sehen".¹⁸

2.2 Die Naturwissenschaft der Naturphilosophie - Der wissenschaftshistorische Bericht

Man wird die Leistung der Herausgebers von *Werke 5* nicht schmälern, wenn man die in den - durch Personen- und Sachregister gut erschlossenen - wissenschaftshistorischen Bericht zur Schellingschen Naturphilosophie (HKA Bände 5-9) investierte bewunderungswürdige Arbeit von M. Durner (zur Chemie), F. Moiso (zu Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus) und J. Jantzen (zur Physiologie) hervorhebt; sie ist, wie die Herausgeber der HKA betonen, "verdienstvoll insbesondere deswegen, weil sie eingehend über die naturwissenschaftlichen Voraussetzungen der naturphilosophischen Schriften Schellings zwischen 1797 und 1800 berichtet. Der Bericht mußte vollständig aus den Quellen, das heißt aus der naturwissenschaftlichen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts erarbeitet werden." (EB XI) Bereits die 135 Seiten umfassenden 'Erklärenden Anmerkungen' zur Edition der *Ideen* tragen wesentlich dazu bei, diese Naturphilosophie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Dimension - von Schelling nicht nachgewiesene Zitate werden belegt, Zeitgenössisches wird zum Vergleich herangezogen - und in ihrer systematischen Perspektive neu zu lesen. Doch den eigentlichen Schlüssel zum Text liefern die Aufdeckungen zum heute kaum mehr präsenten Stand der Fachwissenschaften, aus denen Schelling geschöpft hat. Die 1544 Titel umfassende Bibliographie belegt eindrucksvoll, in welchem Maße sich der spekulative Denker vom Material möglicher empirischer Fundierung bewußt nicht ferngehalten hat, - von F.K. Achards *Dissertation Sur la différence qu'on met entre les Corps originairement électriques & les Conducteurs* (1780) über J.Th. Kemps *Dissertatio medica exhibens cogitationes de Vita et vivificatione materiae humanum corpus constituentis* (1782) bis zu A.Th.N. Zereners *An cor nervis careat et iis carere possit?* (1794)¹⁹

Die wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen *informieren* in Form der "Darstellung naturwissenschaftlicher und medizinischer Erklärungsmodelle, die im Kontext der frühen Naturphilosophie Schellings von grundlegender Bedeutung sind", enthalten sich aber jeglicher *Interpretation*, die eine individuelle Schelling-Lektüre nur gängeln könnte (EB XIII). Zwar dementieren die Autoren den Anspruch, es handele sich um eine umfassende Wissenschaftsgeschichte der Naturwissenschaften, doch reichen die Berichte weit hinaus über die für die reine Texterschließung notwendigen Verweise zwischen Schellingschen Aussagen und zugrundeliegenden Theorien und Empirien; diese werden auf gelungene Weise in allgemeineren Disziplin- und Problem-Geschichten verortet, so z.B. in Durners Darlegungen zu den Anfängen der Chemie als Wissenschaft und zu Theorien des chemischen Prozesses oder dadurch, daß Moiso die Theorien des Magnetismus bis zu Descartes zurückverfolgt und

Jantzen den roten Faden der Physiologie bereits in den Theorien der tierischen Bewegung vor 1750 aufnimmt.

Alles in allem - der wissenschaftshistorische Bericht ist ein Kompendium enzyklopädischer Gelehrsamkeit; wer das Angebot nutzt, wird begreifen, daß Schellings Philosophie noch immer für uns *Werk im Werden* ist. Die in den Wissenschaften nicht seltenen Verächter der 'abstrakten' Philosophie und die in der Philosophie nicht minder seltenen Verächter des 'konkreten' Wissens der - inzwischen durch das Attribut 'Einzel-' von der Philosophie auf schlechte Weise abgehobenen - Wissenschaften können, wollen sie es nur, aus dem Ensemble der *Ideen*-Edition und des wissenschaftshistorischen Berichts lernen, wie fruchtbar die Symbiose der Wissenschaften - zu denen die Philosophie *als Wissenschaft* gehört - war und sein kann.

Mehr noch: bei *diesem* Schelling ist zu lernen, daß und warum Wissenschaft dann erfolgreich ist, wenn sie in holistischer Perspektive auf Naturalisierung oder Spiritualisierung verzichtet und nicht durch den einen oder anderen Reduktionsmus das verfehlt, was diese *Naturlehre des Geistes* über die Einheit von Geist und Natur zu sagen hat. In der späteren *Grundlegung der positiven Philosophie* (München 1832/33) wird Schelling sein Verständnis von Philosophie darin formulieren, sie habe zwar "keine Wissenschaft vor sich" und somit keine rein empirische Fundierung; aber sie hat für ihn "ebensowenig [...] ein Prius, das schon ein unmittelbar Gewisses wäre". Ein bescheidener Begriff von Philosophie, wie er auch heute für Wissenschaften akzeptabel sein könnte? In den *Ideen* begegnet Philosophie zwar so, daß "die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst" sein kann; aber sie ist in so hohem Maße der empirisch erscheinenden Mannigfaltigkeit der Welt verpflichtet, daß "eine *allgemeingültige* Philosophie [als] ein ruhmloses Hirngespinnst" verworfen wird (5, 69).

3. Nachtrag - Profanum vulgus oder Der Leser als Mäzen

Wer seinen Schelling ehrt, dem sollte er gewiß den Pfennig auch wert sein. Aber der Thaler gleich so viele? Auch mag man seinem Schelling folgen wollen, aber muß es dessen unschönes *Odi profanum vulgus et arceo* sein?

Philosophie und Wissenschaft wollen öffentlich sein, und ohne Verleger und Verlage würden die Leistungen von Editoren, die Erträge wissenschaftshistorischer Untersuchungen und was immer mehr die Öffentlichkeit nicht erreichen. So ist auch dem Verlag Frommann-Holzboog zu danken. Mit Vorbehalt.

Man weiß es - längst sind Autoren und Herausgeber zugleich Lektoren und Hersteller. Verlage erwarten formatierte und gestaltete Texte auf Disketten. So weit, so gut, wirkte es nur günstig auf Preiskalkulationen und damit förderlich für öffentlichen Vernunftgebrauch. Die Realität? Das Mäzenatentum hat die Adresse gewechselt. Autoren und Leser sind die wahren Mäzenaten. Wen erreicht Schelling noch bei Band-Preisen von 454 und 656 Mark? *Profanum vulgus*? Auf seine Öffentlichkeit hatte er nun doch nicht verzichten wollen.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. etwa die Sammelbände: R. Heckmann/ H. Krings/ R.W. Meyer (Hg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1985; H.J. Sandkühler (Hg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*. Mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984.
- ² Aus einer empirisch-semantischen Wort- und Wortfeldanalyse auf der Grundlage der elektronischen Version der Ausgabe K.F.A. Schellings, die Verf. durchführt.
- ³ Schelling, *Kritische Fragmente*. In: *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* 2(1807), S. 303 f.
- ⁴ So D. v.Engelhardt in seiner Einleitung zur philosophie- und wissenschaftshistorisch höchst begrüßenswerten Edition: H. Steffens, *Was ich erlebte*. Aus der Erinnerung niedergeschrieben. Bd. 1. Neudruck des 1. und 2. Bandes der Erstausgabe Breslau 1840, mit einer Einl. v. D. v.Engelhardt, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1995 [Natur und Philosophie. Texte und Untersuchungen], S. 9*.
- ⁵ W. Schmied-Kowarzik, *Thesen zur Entstehung und Begründung der Naturphilosophie Schellings*. In: K. Gloy/ P. Burger (Hg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1993, S. 67.
- ⁶ R. Schulz, *Schellings Naturphilosophie und organische Konzeption der Naturwissenschaften - Bruch oder Kontinuität?* In: ebd. S. 170.
- ⁷ Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I: Werke. Werke 5: *Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)*, S. 70. [Im folgenden zit. als HKA Bd. 5].
- ⁸ Ebd. S. 72-75; 83.
- ⁹ Ebd. S. 84 f.
- ¹⁰ Ebd. S. 87.
- ¹¹ Ebd. S. 93.
- ¹² Ebd. S. 107.
- ¹³ L. Schäfer, *Wandlungen des Naturverständnisses*. In: G. Bien/ Th. Gil/ J. Wilke (Hg.), *"Natur" im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1994, S. 23. Dieser für das zeitgenössische Naturproblem repräsentative Band bietet die Chance einer zu Naturphilosophien des deutschen Idealismus komplementären Lektüre.
- ¹⁴ M.J. Schleiden, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844, S. 52.
- ¹⁵ Steffens (s. Fn. 4), 2. Bd., S. 195.
- ¹⁶ *Zeitschrift für spekulative Physik*, 1. Bd., 1. H., Jena und Leipzig 1800 [Reprint: Hildesheim 1969], S. 4 f.
- ¹⁷ Vgl. v. Verf. aus Anlaß des Erscheinens von HKA I,4: F.W.J. Schelling - Ein Werk im Werden. In: *Archiv f. Geschichte d. Philos.* 71(1989), H. 1.
- ¹⁸ SW Bd. IV, S. 76.
- ¹⁹ Die Bibliographie wäre als eigenständiges Arbeitsmittel noch nutzbringender gewesen, hätte man zwischen der für Schelling in seiner Zeit einschlägigen Literatur und Schriften, welche den heutigen Problemstand anzeigen, gegliedert.

DISKUSSION UND KRITIK

Die hier folgende Kontroverse über theoretische und praktische Probleme des heutigen Neokonfuzianismus erweitert das Spektrum der Beiträge in DIALEKTIK 1996/1 "Das Selbst und das Fremde - Der Streit der Kulturen" um die Dimension der Weltbild-Grundlagen der Werteinstellungen und der Politik in der Auseinandersetzung zwischen 'westlicher' und 'östlicher' Philosophie. Das Streitgespräch hat anlässlich des im Mai 1995 an der Universität Bremen von der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie und vom Studiengang Philosophie durchgeführten Kongresses "Ethik und Politik in interkultureller Sicht" begonnen. Die Redaktion dankt der Autorin und dem Autor für ihre Bereitschaft, es hier in wechselseitig kommentierender Form weiterzuführen.

Yihong Mao

Die Erfahrung des Seins.

Die Harmonie von Mensch und Natur im Daoistischen Denken

Die westliche Philosophie seit Descartes kann im Grunde als eine auf einer post-christlichen, säkularen Kultur begründete Philosophie betrachtet werden. Ihr wesentliches Kennzeichen liegt darin, daß der Mensch von 'überhistorischen', 'heiligen' Gestalten quasi abgelöst und damit die Entfremdung des Menschen aufgehoben werden soll; dies ist die Neu-Entdeckung und Selbst-Bestimmung des Menschen durch die Aufklärung. Dieses neue Bewußtsein vom Menschen in der Neuzeit beruht auf der Überzeugung, daß der Mensch das Subjekt der Welt ist, das allein durch den Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer technisch-praktischen Anwendung die Welt den Gesetzen menschlicher Vernunft unterwirft und damit eine bessere, freiere und gerechtere Lebensordnung verwirklicht. Aber die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts lösen diese Vorstellungen als Illusion der Moderne auf. In der Tat kann uns eine 'erfolgreiche' Bestätigung wissenschaftlicher Erkenntnisse weder Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens noch Maßstäbe für unterschiedliche Wertschätzungen und Anleitungen für die Ziele menschlichen Handelns liefern. So stehen die Menschen im technischen Zeitalter in dem Dilemma eines Zwiespalts zwischen *Sein* und *Wert*: Einerseits wird das Sein als das rein Objektive betrachtet, welches mit der Lebenswelt des Menschen nichts zu tun hat; andererseits werden die Werte für das praktische Leben wegen des Mangels einer ontologischen Begründung rein subjektiv erklärt.

Die für die Moderne charakteristische Behauptung, durch rationales Denken die Seinsprobleme des Menschen lösen zu können, ist von der Post-Moderne

vehement kritisiert worden. Derrida meint, daß 'am Anfang' das Nichtursprüngliche steht, nichts Originäres, und er erteilt damit einem Letztbegründungsanspruch eine Absage, während Foucault die Ideologisierung der modernen Vernunft durch die Dekonstruktion ihrer Geschichte entlarvt und damit versucht hat, die herrschenden Denkrahmen und etablierten Logozentrismen der Gegenwart aufzubrechen. Somit ist eine Neuorientierung in der westlichen Gegenwartsphilosophie entstanden: Nicht-Fundamentalismus, Nicht-Logozentrismus und Nicht-Anthropozentrismus, und dies findet weltweit Resonanz.

Aber die Konzeption der Postmoderne hat letztendlich doch auch kein wirkames Rezept für die Krise des abendländischen Denkens geliefert. Denn mit der Hervorhebung der individuellen Erfahrung des Lebens, der Pluralitätskonzeption sowie der Dekonstruktion der Letztbegründung ist ihr Dilemma von vornherein eindeutig: die Postmodernen vernachlässigen die nach wie vor von Menschen gestellten Fragen nach dem erhabenen transzendentalen Sinn ihres Lebens und ihre 'Besorgtheit' um ihre Existenz-Fragen.

Die Krise des abendländischen Denkens, die die postmodernen Philosophen zu überwinden glauben, ist zugleich ihre eigene Krise. Es erscheint zwar vielen noch offen, ob man nicht doch durch die radikale Behauptung des Postmodernismus einen Ausweg zur Überwindung der Krise finden kann, aber in der kritischen Reflexion über die Traditionen der abendländischen Denkweise ist die Einführung einer anderen kulturellen und philosophischen Perspektive durchaus nicht überflüssig. Mein Aufsatz besteht aus drei Teilen: Zuerst beginne ich mit einem Vergleich metaphysischen Denkens in der abendländischen und chinesisch-daoistischen Philosophie. Dabei rückt der Begriff '*Dao*' in den Mittelpunkt, der den grundsätzlichen Geist des Daoismus sowie des gesamten traditionellen chinesischen philosophischen Denkens repräsentiert. Im zweiten Teil komme ich auf das Problem der Begründung ethischer Werte zu sprechen, und zwar auf den Begriff *Dao* und die mit ihm verbundenen Begriffe '*Zi Ran*' (Natur, von sich selbst) und '*Wu Wei*' (Nicht-Tun, Gelassenheit), auf denen eigentlich die Harmonie zwischen Menschen und Natur beruht. Im dritten Teil versuche ich, von der daoistischen Weltansicht her, Fragen und Möglichkeiten eines Vergleichs und Diskurses verschiedener Kulturen und Philosophien aufzuzeigen.

1. Das 'Nichts' bei Laozi und der Anfang der Metaphysik

Während in der abendländischen Philosophie das Sein als der höchste Begriff bezeichnet wird und daher sich 'die erste Philosophie' vor allem auf die Metaphysik, nämlich auf die Wissenschaft vom Sein, bezieht, hat das traditionelle chinesische Denken seinen metaphysischen Ansatz im Begriff '*Dao*' gefunden. '*Dao*' ist als philosophischer Grundbegriff von Laozi in das chinesische Denken eingeführt worden; es ist dann zu dem grundsätzlichen Anliegen chinesischer Philosophie geworden. Aber im Vergleich zur abendländischen Metaphysik

führt das Nachsinnen über das '*Dao*' bei Laozi nicht in eine ontologische Wissenschaft, sondern die Welterklärung und die Feststellung des Lebens-Sinns beruhen auf der Erfahrung der Einheit von Himmel und Erde, Natur und Mensch, also einer kosmologischen Einstellung des Menschen. Hier versuche ich zuerst, von *Dao De Jing* (dem klassischen Werk Laozis) ausgehend, die grundsätzlichen Bedeutungen des *Dao* in den folgenden drei Punkten zu interpretieren:

Erstens: als der Ursprung und Anfang des Alls ist das Wesen des *Dao* nicht das Seiende, sondern das Nichts. Laozi sagte: "Alle Wesen der Welt entspringen im Sein und wallen zum Leben, das Sein entspringt aus Nicht-Sein und wallet zum Nichts."¹ Bei Laozi kann zwar jedes Ding als etwas bestimmt und als etwas benannt werden, aber das *Dao* ist doch nicht als Was oder Etwas gekennzeichnet. Das *Dao* ist weder beharrende Substanz noch das oberste Prinzip. Als Nichts bedeutet das *Dao* nur, daß Nichts als der Grund oder die Grundlage des Alls betrachtet werden kann. Das Nichts gibt allen Dingen die 'Washeit', und alle Dinge sind im Grund genommen von sich selbst geschehen. So können wir sagen, daß - während in der abendländischen Metaphysik alle Dinge im Gegensatz zu ihren Wurzeln stehen und das Sein mit seiner beharrlichen und bestimmten obersten Form, mit der Sein-Form, vor dem Nichts ausweichen und schließlich das Nichts vernichten muß (denn wenn das Seiende sich dem Nichts ergibt, verliert das Sein seine substantielle Selbständigkeit und geht zum Tode) - das *Dao* bei Laozi durch das Nicht-Fundament ursprünglich seine Untrennbarkeit mit allen Dingen von Himmel und Erde zeigt. Das *Dao* setzt nicht allen Dingen Widerstand entgegen, es läßt vielmehr die Welt völlig selbständig sein, weil das *Dao* kein eigenes Wesen außerhalb aller Dinge von Himmel und Erde hat. Das *Dao* gehört, wie eine Mutter, mit seinem Sein allen Dingen gemeinsam. So äußert sich in der daoistischen Weltansicht eine Art weibliche, mütterliche Metaphysik, in der die Gezeugten nicht von ihren Erzeugern gefressen werden; sie werden durch die mütterliche unendliche lebendige Kraft des Erzeugens gehegt und sind ihr harmonisch und einheitlich verbunden.

Zweitens: nach dem daoistischen Gedanken ist das '*Dao*' dynamisch. Die Ewigkeit des *Dao* beruht auf seiner unaufhörlichen Bewegung und Wandlung, und die ganze Welt ist nur durch ständige Bewegung möglich. Ohne Veränderung geht die Welt zum Tode. *I Jing*, das *Buch Wandlung*, wird deswegen auch die chinesische Bibel genannt. Der Gedanke der ständigen Bewegungen und Wandlungen aus dem *I Jing* ist von Laozi entwickelt worden. Während in *I Jing* die ständige Veränderung und Wechselwirkung von Himmel und Erde, *Yin* und *Yang*, Bewegung und Ruhe, Stärke und Weichheit, den Prozeß des Werdens des Kosmos und dessen Kreislauf darstellt (und damit doch nur uralte Naturansichten ausgeführt werden), enthalten die 'Wandlungen' bei Laozi, die mit dem *Dao* verschmolzen sind, schon eine entscheidende ontologische Wendung. Im *Dao* selbst zeigt sich die Einheit der Wandlung von Nicht-Sein und Sein. Das Wesen des *Dao* ist das Nichts, aber zugleich ist es das Sein, so wie

alles Geschehen aus dem *Dao* entspringt. Um also nach dem ersten obersten Prinzip zu streben und um es zu erfahren, braucht man nicht über diese sich verändernde und zumal vergängliche Welt hinauszugehen. Denn das *Dao* hat keine eigene besondere Selbständigkeit außerhalb des Seienden. Die bewegte und werdende Natur des Alls ist die Erscheinung des *Dao*. Im daoistischen Gedanken gibt es also keinen Zwiespalt zwischen dem Sein und dem Seienden, dem Metaphysischen und Physischen. In diesem Sinne hat Needham treffend geschrieben, strenggenommen gäbe es vor der *Li*-Schule in der *Song*- und *Ming*-Dynastie keine Metaphysik im chinesischen Denken. Die chinesische Darstellung der Metaphysik - wenn wir sie überhaupt eine Ansicht nennen wollen - gibt es nur als solche, sofern sie mit der Physik verbunden ist.²

Der Gedanke der Einheit des Göttlichen und der Naturwelt, von Geist und Materie und von Metaphysik und *Physis* war auch die grundlegende Idee der vorsokratischen Denker. Bei Heraklit etwa wurde die ewige, werdende und vergehende Naturwelt als der Ort des obersten Göttlichen bezeichnet. Er sagte an einem Backofen zu den Fremden: "Auch hier nämlich wesen Götter an." Doch später wurde, um die sinnliche irdische Welt zu retten und sie daher als das Ewige und die Wahrheit zu erfassen, alles zeitliche Geschehen in die zeitlose, unbewegte Welt einbezogen. Nun ist vergessen, daß das höchste Sein und die ebenso heiligen Werte ursprünglich nichts anderes als auf der Erde Geschaffenes sind. Bei Plato und Descartes können wir deutlich sehen, wie radikal der Verlust der zeitlichen sinnlichen Welt ist. Der erste sah die sinnliche irdische Welt als den Schatten des Reichs der Idee, während bei letzterem das Dasein der Außenwelt das eigene Bewußt-Sein voraussetzt: Ich denke, also bin ich.

Drittens: das Wort '*Dao*' hat eigentlich zwei Bedeutungen. Die erste heißt 'Weg', und zwar scheint das Wort gebraucht worden zu sein für die Bahnen der Gestirne am Himmel; von hier aus aber gewinnt es den Sinn von 'Ordnung und Gesetz'. Dann bedeutet '*Dao*' Sagen, Sprechen. Aber das *Dao* als Weg und das *Dao* als Sage, nämlich das Sein und die Sage, die Sprache, sind im Grunde identisch, sofern die Sprache nichts als das ausspricht, was uns das *Dao* von Himmel und Erde sagen läßt. Deshalb ist das *Dao* sprachlich nicht aussagbar. In dem ersten Spruch des Buches *Dao De Jing* lehrte Laozi: "Das *Dao*, sagbar, ist nicht ewiges *Dao*. Sein Name, nennbar, ist nicht ewiger Name." (D 1) Der bekannte Dichter Tao Yuang Ming sagte: Wo der wahre Sinn vorkommt, ist die Sprache schon vergessen.³

Hier soll das Verhältnis zwischen der Aussage und dem Nicht-Aussagbaren, der Sprache und dem Sein, so aufgefaßt werden: Einerseits ist die Sprache das Mittel zur Besinnung auf das *Dao*. Sobald der wahre Sinn des Seins erfahren ist, ist die ihn aussagende Sprache schon überflüssig. Aber andererseits ist die wahre Sinnenwelt doch unsagbar. Denn für uns wird die Besinnung auf das *Dao* und die Erfahrung des Seins nicht durch die Sprache, sondern durch die Vergessenheit der Sprache erreicht. "Sprache Vergessen"⁴ bedeutet nicht begriffliches Chaos oder Verlust der Sprache; es zeigt sich nur, daß man über die

sprachliche Differenz hinaus, im Bereich der transzendenten Sprache, die Erfahrung des Sinns des Seins erlangt. Die stimmlose Sprache spricht mehr als die stimmhafte. Nach Laozis Meinung ist es für uns erst möglich, im Hinübergehen vom Sagen zum sagenden Nicht-Sagen, von der Sprache zum Sprache-Vergessen, das ewige *Dao* zu erfahren und somit in die ultimative Einheit von Himmel und Menschen einzugehen.

Es ist evident, daß die chinesischen metaphysischen Gedanken mit der Eigentümlichkeit der chinesischen Sprache unmittelbar verbunden sind. Im Unterschied zur abendländischen logischen Sprache sticht die nicht-logische Eigenart der Sprache im chinesischen Denken hervor, und die sprachliche Metapher und das Symbol spielen ständig wichtigere Rollen als die sprachliche Aussage mittels abstrakter Begriffe. Da das Wesen der Sprache und ihre Funktion nicht durch ihre begriffliche Form bedingt, sondern von dem Kontext der konkreten sprachlichen Anwendung und schlechthin von der Erfahrung des Lebens und der Wertorientierung des Subjekts abhängig sind, gewinnt man durch die metaphysische Besinnung die Weisheit zur Erfahrung der Lebenswelt und des Sinns des Seins, statt durch allgemeine wissenschaftliche Untersuchungen das Wesen der Welt und des Gegenständlichen theoretisch zu erfassen, um sie damit gleichsam zu beherrschen.

Es herrscht Klarheit darüber, daß es im traditionellen chinesischen Denken keine Metaphysik im Sinne der abendländischen Philosophie gibt. Aber das heißt nicht, die klassischen chinesischen Denker hätten nicht ähnliche Probleme behandelt. Hier liegt eine wichtige Frage darin, was man denn unter 'Metaphysik' oder 'Metaphysischem' verstehen soll: muß die Metaphysik als eine Wissenschaft, als eine objektive Wahrheit über das Sein betrachtet werden, oder ist metaphysische Erkenntnis die Erfahrung der Welt (Kosmos) des Menschen, die den Sinn seines Mensch-Seins ausmacht? Nach dem daoistischen Denken gibt es weder eine höchste Substanz noch eine übersinnliche, absolut transzendente geistige Welt. Laozi sagte: "Wirkt *Dao* im eigenen Körper, erscheint die Tugend. Wirkt *Dao* im Haus, wird das Haus mit Tugend erfüllt. Wirkt *Dao* in der Gemeinde, reicht die Tugend weithin. Wirkt *Dao* im ganzen Land, ist die Tugend reiche Ernte. Wirkt *Dao* unter dem Himmel, dann ist die Tugend universal." (D 54) Daran können wir erkennen, daß im daoistischen Denken die wahre Welt nicht als eine reine objektive Welt betrachtet wird, welche nur mit rein logischen Begriffen erfaßt werden kann. Im Gegenteil, sich ihr zu nähern, hängt immer mit einer komplizierten individuellen Welterfahrung zusammen. Insofern führt diese Welterfahrung, welche von der Überzeugung einer harmonischen Einheit von Himmel und Menschen ausgeht, zu einem neuen Verstehen vom Sinn des Lebens in einer von dem *Dao* umgriffenen erhabenen vollkommenen Sphäre. Von daher kann man sagen, daß das *Dao* sich gerade in der Natur-Erscheinung zeigt, denn die sinnlichen Erfahrungen in starkem Sturm, in wilden Wogen, im sanften Abendrot, bringen uns der Bedeutung des eigentlich unsagbaren *Dao* näher. Aber man kann auch sagen, daß das *Dao*

durch die Tugendhaftigkeit menschlichen Lebens entfaltet wird, und das Geheimnis der Eigentlichkeit der Welt offenbart sich in menschlicher ethischer Erfahrung. So wird später bei Zhuangzi, dem Nachfolger von Laozi, das *Dao* in verschiedenen Dimensionen erklärt, die vor allem mit den individuellen Welterfahrungen verknüpft sind. Nach seiner Auffassung zeugt das *Dao* als das Metaphysische Himmel, Erde und alle Wesen, aber es 'west' auch in "Trümmern und Unkräutern".⁵ D.h. das Enthüllen, das Erschließen des *Dao* kann nur durch das Erreichen der Sphäre der Verschmelzung zwischen dem Leben des Menschen und der Natur vollzogen werden.

2. Die Ordnung des Lebens und der Ursprung der ethischen Werte

Seit Aristotels sind die abendländischen Philosophen daran gewöhnt, die Philosophie in die zwei Grundzweige einzuteilen, nämlich die erste Philosophie, welche als strenge Wissenschaft nach dem Seienden als solchem fragt, ohne Bewegt-Seiendes wie Leben oder Verhalten einzubeziehen, und die zweite Philosophie, die in der Suche nach einem an sich geltenden System der Moralität und der Wertebeziehungen blind für das Seins-Denken ist. Diese Konfrontation des Seins mit dem Sollen, der Tatsachen mit den Werten, ist durch Kant verstärkt und in der analytischen Philosophie dieses Jahrhunderts ins Extrem getrieben worden. Nach der Theorie der analytischen Philosophie darf man nicht Tatsachenurteile mit Werturteilen verwechseln, denn wir sind nicht in der Lage, die moralischen Imperative, Sollens-Forderungen als individuelle emotionelle Äußerungen, aus logischen Aussagen abzuleiten. Wenn diese Einsicht, die 'Meta-Ethik' genannt wird, mit der von Nietzsche mit seinem Wort 'Gott ist tot' demonstrierten Entwertung der letzten Werte zusammengeführt wird, dominiert eine total relativistische Werte-Einschätzung in der Gegenwartsethik.

Den Gegensatz zwischen Sein und Sollen, Tatsachen und Werten, gibt es in der chinesischen Philosophie nicht. Die Wurzel ihrer Übereinstimmung ist schon in der Grundbedeutung des Wortes '*Dao De*' erkennbar. '*Dao De*' (Moralität oder Tugend) heißt eigentlich, das *Dao* beibehalten und bewahren. Laozi sagte: "Dao ist gleich dem Gesetz und De ist, das Gesetz bewahren". Und: "De zu bewahren ist wie ein Gefäß für Dao. Dao als Wesenhaftes - unfaßlich, undeutbar". (D 51 und 21) Das heißt, das *Dao* als Mutter aller Wesen ist zugleich gütig und gerecht. Alle Wesen entspringen aus dem *Dao*, darum haben der Mensch und alle Naturdinge den gleichen Ursprung, Menschen und Natur sind untrennbar. In dem Maße, wie das *Dao* allen Lebewesen natürliche Eigenschaften schicksalhaft gegeben hat, besitzt jeder Mensch gleiche Rechte. '*De*' (Tugend als der Sinn des Lebens und seines Wertes) wird dadurch erlangt, daß das *Dao* im und durch das Leben bewahrt bleibt. Also ist die moralische und gerechte Ordnung des Lebens nicht auf jeweils allgemeine Prinzipien gegründet. Sie soll vielmehr in der 'Kehre' zum eigentlichen *Dao* hin erfahren werden. Laozi sagt: "Alle Wesen entwickeln sich unterschiedlich, aber kehren zu ihrer

Quelle zurück. Rückkehr zur Quelle heißt Ruhe, Ruhe ist die eigentliche Aufgabe, sie regelhaft zu erfüllen, heißt ewig sein, Ewigkeit zu kennen, heißt Licht sein. Ewigkeit zu verkennen, willkürlich zu handeln, heißt böse sein." (D 16)

Damit zeigt sich, daß das Wesen des daoistischen ethischen Gedankens nicht auf eine Einrichtung gesellschaftlich sittlicher Systeme zielt, sondern in der Kehre auf den Ursprung der ethischen Werte orientiert. Hier sind zwei Begriffe zum Verständnis der daoistischen ethischen Lehre entscheidend: '*Zi Ran*' (Natur, von sich selbst) und '*Wu Wei*' (Nicht-Tun, Gelassenheit). Ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß es für einen daoistischen Denker ein grundsätzliches Charakteristikum ist, daß er die auf '*Zi Ran*' und '*Wu Wei*' begründete Welt-Sicht anerkennt und befürwortet.

Was soll unter diesen beiden Begriffen verstanden werden? Zunächst müssen wir sehen, daß 'Natur' bei Laozi nicht dieselbe Bedeutung wie die heutige Bestimmung des Begriffs 'Natur' hat, die der subjektiven Welt gegenübersteht und als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wird. 'Natur' heißt bei Laozi, daß alles Wesen sich von selbst ereignet, ohne Zwang von außen. Auch kann man nicht das 'Nicht-Tun' als absolutes Nicht-Handeln erklären. Unter diesem Begriff möchte Laozi uns zeigen, daß die echte sittliche Handlung sich auf ein der Natur, dem natürlichen Ereignis, entsprechendes Verhalten zurückführen läßt. Laozi sagte: "Der Mensch folgt dem Gesetz der Erde, die Erde dem Himmel, der Himmel dem Dao, und das Dao folgt sich selbst (*Zi Ran*)." (D 25) *Dao* ist das eigentlich Naturhafte und erhält sich nicht durch Etwas-Tun, sondern durch das Nicht-Tun. Das Wesen des Nicht-Tuns ist, das *Dao* sich selbst zeigen zu lassen. Darum ist Nicht-Tun nicht gleich 'Nichts tun' oder ein Ungetanes. Mit anderen Worten, das Nicht-Handeln als die Regel des Handelns des Menschen drückt die Ethik einer Verhaltensweise im Umgang des Menschen mit den anderen und der Natur aus. Das eigentliche sittliche Prinzip sowie der Sinn eines wertvollen Leben, das von Laozi das "geheime Leben" genannt wird, beruht darin: "Dao zeugt und ernährt alles. Dao erzieht und bildet alles. Dao läßt alles reifen und vollkommen werden. Dao zeugt alles, aber es besitzt es nicht. Dao wirkt alles, aber zwingt es nicht. Dao mehrt alles, aber beherrscht es nicht. Das ist das tiefe Geheimnis des De." (D 81)

Im Einklang von Mensch - Erde - Himmel - *Dao* - Natur (*Zi Ran*) prägt sich letztlich das ursprüngliche Verhältnis von Menschen und Natur aus. Der Ort dieses harmonischen Verhältnisses befindet sich wesentlich innerhalb der Natur, nicht außerhalb. Laozi zufolge sind alle natürlichen, aus sich selbst waltenden Ereignisse gleicherweise gut, und man soll sich nicht in sie einmischen. Das Gerechte und Ewige in *Dao De Jing* sind ständig in bezug auf die natürlichen, aus sich selbst wirkenden Potenzen des *Dao*. Gegen oder wider das Natürliche zu sein oder das Eigentliche zu verkennen heißt böse sein. So sollen das Handeln der Menschen und die gesellschaftliche Entwicklung der Natur folgen und ihr entsprechen. Denn Natur-Rechte und das Gesetz als die Regel des *Dao* sind im Grunde das höchste Rechte und die Ordnung des Lebens und

Handelns der Menschen. In diesem Sinne behauptete Laozi: "Hohe Tugend (De) tut nicht Tugend, dann ist sie Tugend (De). Niedere Tugend, die so tut, Tugend nicht zu verlieren, ist Nicht-Tugend. Hohe Tugend ist ohne Tun, ist Nicht-Tun. Niedere Tugend ist Tun, ist Handeln. Hohe Menschenliebe, die handelt, ist Nicht-Tun. Hohe Gerechtigkeit, die handelt, ist Tun." (D 38) Der Grund des sittlichen Lebens der Menschen ist weder aus dem bestimmten konzeptierten Ziel abzuleiten, noch hängt das sittliche Leben von der Verwirklichung des bewußten Guten oder der Menschenliebe ab. Der Grund des sittlichen Lebens läßt sich nur in der Kehre zur Quelle des Leben erfahren.

In Ausführung der Gedanken 'Natur' (*Zi Ran*) und 'Nicht-Tun' (*Wu Wei*) stellte Laozi seine jeweiligen Konzeptionen von Gesellschaft, Politik, Militär und des idealen Staates dar, aber die Kernfrage bezieht sich doch hauptsächlich auf die Wertorientierung der Lebenswelt. Für ihn ist die Hauptsache, daß der Mensch natürlich sein und seine Lebensform der natürlichen Ordnung entsprechen soll. Aufgabe der Menschen ist 'Nicht-Tun', das heißt, sie lassen die Dinge in Ruhe und lassen sie sich von selbst verändern. Die Dinge sind Nicht-Tuende, und dennoch werden alle Dinge gerade dadurch getan. Wenn 'Natur' (*Zi Ran*) oder Natur-Rechte als die höchsten Werte betrachtet werden, so ist 'Nicht-Tun' (*Wu Wei*) das Verhalten, oder genauer: die Verhaltenheit zur Verwirklichung dieser ursprünglichen ethischen Wertung.

3. Über monistische Prinzipien hinaus

In der Beschäftigung mit dem Vergleich zwischen dem Daoismus und der abendländischen Philosophie finden wir, daß sich die unterschiedlichen Ansichten über das Verhältnis zwischen Sein und Werten, Natur und Mensch, jeweils auf das Charakteristikum ihrer Metaphysik zurückverfolgen lassen. Allgemein gesagt, herrscht in der abendländischen Philosophie eine immanente 'Prä-Natur'-Metaphysik vor. Ihr Denken richtet sich - so die Hauptströmung dieser Philosophie - nicht an der Erfahrung des Lebens aus und beruht nicht auf der Harmonie zwischen Mensch und Natur und einer daraus resultierenden Wertesphäre (ohne zugleich ihr Resultat zu sein), sondern zielt eher auf rationale Beherrschung der Natur. Somit ist die metaphysische Wert-Idee immer von der physischen, materiellen Welt getrennt, und für die Lösung der Probleme des Lebens des Menschen und seiner Wertsphäre wird auf die Wissenschaft gesetzt, so daß die Philosophie, statt Weisheit des Lebens zu sein, zu einer Wissenschaftstheorie wird und die Ethik als eine Meta-Ethik, nämlich als eine Logik der ethischen Aussagen, betrachtet wird.

In der chinesischen Philosophie, insbesondere im daoistischen Denken, wird demgegenüber eine solche 'Prä-Natur'-Metaphysik geradezu vermieden. Laozis "Dao folgt nach *Zi Ran* (Natur, von sich selbst)" zeigt uns, daß der Sinn des *Dao* in der Hervorhebung der Natur liegt, und daß die Unausweichlichkeit der Moralität in dem eigentlichen harmonischen Verhältnis zwischen Mensch und

Natur aufgehoben ist. Denn die Natur ist nach dem daoistischen Denken ein lebendiger kreativer Prozeß und der eigentliche Ort für die Verwirklichung des Sinns des Menschen. Die Einheit von Mensch und Natur wird nicht aufgrund menschlicher Erkenntnis hergestellt (wie in der abendländischen Philosophie), sondern in der Erfahrung von Ordnung und Selbstregulierung in der kosmischen Natur, an der der Mensch mit seinem Leben (und seiner Tugend) schöpferischen Anteil hat. Deswegen ist das Verfehlen und der Verfall des Sinns des Seins und der Menschlichkeit nach daoistischem Denken jeweils kein Zufall; der Grund dafür muß im Zuwiderhandeln gegen die Quelle des Lebens und der Natur gesehen werden. In diesem Sinne können wir die daoistische Philosophie als 'Natur-Philosophie' verstehen. Nur zielt diese Natur-Philosophie nicht auf Manipulation und Beherrschung der Natur, sondern sie läßt den Menschen im Gehäuse der Natur wohnen.

Seit diesem Jahrhundert ist es ein wichtiges Merkmal der abendländischen Philosophie, kritisch über die szientifische instrumentelle Rationalität und die verschiedenen Probleme der modernen Zivilisation nachzudenken. Von der Phänomenologie über die Kritische Theorie bis zur Postmoderne herrscht Sorge um den Sinn und Wert des Lebens sowie das Schicksal der Moderne. Aber die Dekonstruktion monistischer Letztbegründung und die Rückkehr zur eigentlich vor-rangigen, vor der Logik liegenden Lebensbedeutsamkeit sind in bestimmtem Sinne von der Überwindung des Identitätivorurteils abhängig, das sich auf die eurozentrische Rationalität und auf den von ihr behaupteten Humanismus stützt.

Husserl versuchte zwar einst in seiner tiefen Reflexion über die 'Krisis des europäischen Menschentums', mit der Struktur der Intersubjektivität, des Mit-Subjekts und der 'Lebenswelt' den Horizont des transzendentalen Ich zu ergänzen und zu erweitern, aber er hielt letztlich doch an der Überzeugung einer 'unendlichen Idee' fest, welche nur in europäischer Philosophie und europäischem Menschentum 'höhere Menschlichkeit und Vernunft' besitzt. Und unter dieser Unendlichkeit der Idee bedeutet für ihn 'die wissenschaftliche Kultur' gerade "eine Revolutionierung der gesamten Kultur" und eine Umbildung des Menschentums als eines kulturschaffenden.⁶ Doch es erscheint wie eine Ironie der Geschichte, daß Husserl als Jude in der Nazizeit gerade an dem Ort verfolgt wird, den er als die Heimwelt der höchsten Menschlichkeit und Vernunft bezeichnet hat. So scheint uns dann der Grund für die Krise der europäischen Menschlichkeit und des Denkens bei weitem tiefer zu liegen, als Husserls Kritik am 'Objektivismus' oder 'Naturalismus' ihn benennt. Lassen sich nicht gerade nicht wenige Katastrophen, Kriege und Untergangsszenarien in der modernen Zivilisation heute auf die anmaßende Vorstellung eines höheren Menschentums und der unendlichen Ideenwelt zurückführen?

Aus der Sicht einer pluralen interkulturellen Philosophie ist die Lebenswelt niemals nach einer monistischen unendlichen Idee aufzubauen. Vielmehr ist es eine Herausforderung der Zeit, sowohl für den Westen als auch für den Osten,

die jeweils anderen Kulturen, die anderen Philosophien und alle anderen als Horizont der Konstruktion zu verstehen.

Literatur

- Cheng Guying, 1984, Kommentierung und Interpretation von Laozi, Beijing.
 Geldsetzer, L./ Hong, 1986, Chinesisch-Deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie, Aalen.
 Heidegger, M., 1960, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen.
 Husserl, E., 1962, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke Bd. 4, Haag.
 Laozi, Dao De Jing, hg. Wang Chuan Shan.
 Luo Jiachang/ Mao Yihong, 1995, Field and Being: The Comparison and Fusion of Chinese and No-Chinese Philosophies, Beijing.
 Mall, R.A., 1995, Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt.
 Needham, J., 1980, Science and Civilisation in China, Volume II, History of Scientific Thought, London.
 Nida-Rümelin, J., 1991, Philosophie der Gegenwart, Stuttgart.
 Ritter, J./ K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel.
 Zhuangzi, Zhuangzi, hg. Wang Xian Qian, Zhuangzi Jie Ji.

Anmerkungen

- ¹ Laozi, Dao De Jing, übers. von der Verfasserin, Abschn. 40. (Im folgenden zitiert als D mit der Angabe des Abschnitts.)
- ² Vgl. Needham 1980, S. 467.
- ³ Tao Yaun Ming (365-427), bekannter Idyllendichter.
- ⁴ Zur 'Sprach-Vergessenheit': Im 'Historischen Wörterbuch der Philosophie', Bd. 8, geben die Autoren G. Wohlfart/ J. Kreuzer zum Stichwort 'Schweigen, Stille' einen umfangreichen Überblick über dessen Bedeutung in der europäischen Philosophie. Während antike Denker häufiger das Schweigen als den eigentlichen Ort des Erfassens des Guten und Wahren verstehen, im Christentum im Schweigen Gott vernommen wird (so bei Augustinus), steht in der Mystik des Mittelalters das Schweigen als Gottes-Schau im Mittelpunkt der Betrachtungen von Meister Eckhart und Johannes Tauler. Dennoch: eine 'Philosophie des Schweigens' blieb immer nur ein Nebenstrom, vielleicht eine wichtige Unterströmung, im philosophischen Denken des Abendlandes. In der frühen Neuzeit bis hin zum deutschen Idealismus (von Descartes bis Hegel) war das 'Schweigen' kein Ort rationaler Erkenntnis des Seins mehr. Während Kierkegaard und Nietzsche das 'Schweigen' mehr als Stille-Sein, Inne-Werden, verstanden, kommt dem 'Schweigen' erst im 20. Jh., vor allem bei Wittgenstein und Heidegger (nach der Dekonstruktion aller metaphysischen Systeme), als dem 'Unsagbaren', 'Undenkbar' neue Bedeutung für das Seins-Denken zu.
- ⁵ Zhuangzi, Zhuangzi, Kap. 22.
- ⁶ Husserl 1962, S. 314-348.

Gregor Paul

Kommentar zu Yihong Mao

1. Solch allgemeine Kategorien wie 'westliche' (oder 'östliche') Philosophie sind völlig ungeeignet, um signifikante Unterschiede zwischen Kulturen festzustellen, zu beschreiben und zu erklären. Denn diese Unterschiede sind ausnahmslos erheblich spezifischerer Art. So kann - mit Blick auf 'westliche' Philosophie - keine Rede davon sein, daß sie 'seit Descartes' (auch nur ganz überwiegend) 'post-christlich' orientiert sei. Man erinnere sich nur an Leibniz' *Theodizee*. Auch für viele Philosophen nach Descartes war der christliche Gott 'das Subjekt der Welt'. Der Gebrauch globaler Kategorien suggeriert im übrigen das Bestehen unüberbrückbarer Differenzen und damit mitunter auch unüberbrückbarer politischer Unterschiede und ist auch von daher einem interkulturellen Verstehen nicht förderlich.
2. Die 'Werte für das praktische Leben' können nicht ontologisch begründet werden. Ein solcher Versuch liefe auf die von mir in meinem Beitrag kritisierte epistemologisch haltlose und politisch bedenkliche Ontologisierung der Ethik hinaus. Anders als Mao behauptet, bedeutet dies jedoch nicht, daß sie dann "rein subjektiv erklärt" werden müßten. Ihrer These widerspricht z.B. Kants Entwicklung des Kategorischen Imperativs.
3. Nur einem Teil der 'Moderne' geht es um 'Seinsprobleme'. Bei aller Kritik z.B. an Popper und dem Kritischen Rationalismus teilen zahlreiche Philosophen eher Poppers Ansichten als die Heideggers und Derridas.
4. Vielen erscheint es sehr fraglich, ob menschliches Leben einen 'erhabenen transzendentalen Sinn' besitzt.
5. "Krise des abendländischen Denkens", "die Traditionen der abendländischen Denkweise" usw. sind zu weite Formulierungen, denen keine relevante Sachverhalte (Tatsachen) entsprechen.
6. "Dao" ist *nicht* "von Laozi in das chinesische Denken eingeführt worden". Abgesehen davon, daß die Existenz eines Philosophen namens Laozi höchst umstritten ist, ist 'Dao' viel älter als das *Daodejing* (dessen Autorschaft i.ü. völlig unklar ist). Dabei bedeutet es in fast allen älteren Texten (das *Zhuangzi* ausgenommen) "Weg/ Regeln des sozialen Lebens und/ oder des Naturgeschehens". Nach Ansicht vieler Sinologen bedeutet es ersteres auch (an vielen Stellen) im *Daodejing*. Nach Sinologen wie Chad Hansen (*A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford 1992) bedeutet 'Dao' im *Daodejing* Wege/ Regeln des sprachlichen Diskurses.
7. Auch die These, daß der "Gedanke der Einheit von dem Göttlichen und der Naturwelt (...) der (!) grundlegende Gedanke" der Vorsokratiker gewesen sei, ist wegen ihrer Allgemeinheit unhaltbar, ja, sie trifft vielleicht nicht einmal auf die Mehrzahl der Vorsokratiker zu.

8. Im Gegensatz zu Maos Auffassung ist es überhaupt nicht "evident", "daß die (!) chinesischen metaphysischen Gedanken mit der Eigentümlichkeit der chinesischen Sprache unmittelbar verbunden sind". Denn selbst wenn es solche Zusammenhänge zwischen der Metaphysik des *Daodejing* und "der chinesischen Sprache" gäbe, bliebe offen, wieweit sie darüber hinaus bestünden. Viele Auffassungen Xunzis (3. Jh. vor Chr.) stehen in kontradiktorischem Gegensatz zu daoistischen Lehren. Insbesondere trat Xunzi explizit für eine radikale Trennung zwischen Natur und Mensch ein. Dabei argumentierte er im denkbar radikalsten Sinn "logozentrisch". Ich habe dies mehrfach (z.B. in *Aspects of Confucianism*) im Detail dargestellt. Maos Entgegensetzung "der abendländischen logischen Sprache" und der "nicht-logischen Eigenart der Sprache in dem chinesischen Denken" ist (a) haltlos oder (b) höchst irreführend.

(a) Grundgesetze des logischen Denkens wie der Satz von der Widerspruchsfreiheit und das Tertium non datur wurden explizit in spätmohistischen Texten (vor Entstehen des *Daodejing*) formuliert. Gerade das Tertium non datur ist darüber hinaus in *allen* wichtigeren vor-Han-zeitlichen philosophischen Texten angewendet worden, und zwar gemessen am Gesamtumfang der Texttraditionen öfter als in den vergleichbaren europäischen philosophischen Texten. Das belegen u.a. die zahlreichen Entgegensetzungen der Form *you dao* und *wu dao* ('herrscht/ besteht das Dao' und 'herrscht/ besteht das Dao nicht') *ran* und *bu ran* ('so' und 'nicht so'), *shi* und *fei* ('ist das/ richtig' und 'ist nicht das/ richtig'), *niu* und *fei niu* ('Ochse' und 'Nicht-Ochse'), *wei* und *wu wei* ('handeln/ 'eingreifen' und 'nicht handeln/ 'nicht eingreifen' usw.). Ja, solche Anwendungen kommen auch im *Daodejing* und - in Hülle und Fülle - im *Zhuangzi* vor. Mao selbst zitiert aus *D 16* die Worte "Ewigkeit (besser: das Unveränderliche, Beständige) zu kennen (*zhi chang*) (...) Ewigkeit nicht (*bu zhi chang*) zu kennen".

Die lieb gewordenen und immer und immer wieder kolportierten Vorurteile vom 'logischen westlichen' und 'nicht-logischen östlichen' (bzw. 'chinesischen', 'japanischen', 'buddhistischen') Denken widersprechen (ich möchte sagen, himmelschreiend) den tatsächlichen Eigenschaften der einschlägigen Texte. Ich verweise hier auf meine umfassenden und detaillierten Untersuchungen (in *Horin 1*, München 1994: Iudicium Verlag), in denen ich zahlreiche einschlägige Zitate anführe und zeige, daß - etwa - die in klassischen chinesischen Texten formulierte und angewandte Logik der aristotelischen Syllogistik deduktiv äquivalent ist.

(b) Nur wenn Mao mit "logisch" etwas völlig anderes meint als 'logische Regeln/ Gesetzmäßigkeit', 'orientiert an solchen Regeln' usw., ist ihren Ausführungen vielleicht Sinn abzugewinnen. Aber sie wären dann jedenfalls sehr irreführend. Denn was soll man von einer Verwendung des Wortes 'logisch' halten, das gerade den Bezug auf logische Regeln wie das Widerspruchsfreiheitsprinzip ausschließt? Im übrigen wäre eine solche Verwendung explizit zu machen.

9. Die Einsicht, daß vom Sein nicht aufs Sollen *geschlossen* werden kann, ist keine Eigentümlichkeit einer philosophischen Schule, keine Behauptung etwa Kants oder der analytischen Philosophie, sondern ein bisher nicht widerlegtes erkenntnistheoretisches Gesetz. Im übrigen liefe ein entsprechender Schluß erneut auf eine Ontologisierung der Ethik hinaus. Entgegen Maos Behauptung impliziert der Verzicht auf Schlüsse vom Sein aufs Sollen keine "totale relativistische Werte-Schätzung in der Gegenwartsethik". Ich erinnere nur an die transzendentalphilosophischen Unternehmungen der Gegenwart.

Anders als Mao behauptet, *gibt* es "den Gegensatz zwischen Sein und Sollen (...) auch "in der chinesischen Philosophie". Wie angedeutet, findet er sich bei Xunzi. Er findet sich sogar schon im um 400 vor Chr. entstandenen mohistischen Kanon, der sich explizit dagegen wendet, Moral durch Tradition (Bestehendes als Bestehendes) zu rechtfertigen:

"Mo Zi sagte: 'Das eben heißt: Praxis für passend und Sitten (*su*) für Moral (*yi*) zu halten. In alten Zeiten existierte östlich von Yue der Stadtstaat Kaishu. Wenn der erste Sohn geboren wurde, so zerlegten und aßen sie ihn. Sie sagten, daß dies dem jüngeren Bruder zugute kommen würde. Wenn ihre Väter starben, nahmen sie ihre Mütter auf den Rücken und setzten sie aus. Sie sagten: 'Diese Frau eines Geistes kann nicht am selben Ort mit uns leben'. Diese Praktiken wurden von den Oberen als verwaltungsmäßig korrekt betrachtet, und die Unteren verstanden sie als Sitte. Jeder handelte jederzeit auf diese Weise. Sie praktizierten diese Riten und gaben sie nicht auf. Doch wie könnte dies der Weg der Menschlichkeit (*ren*) und Moralität (*yi*) sein? Das ist es, was *ihre Praxis als abhängig und ihre Sitten (su) als Moral (yi) behandelnd* heißt.'" (*Mo Zi 25*)

Im übrigen sind auch die meisten Werke vor-Han-zeitlicher Philosophie gerade in dem Bewußtsein geschrieben, daß Welt und Leben eben nicht so sein nicht sein sollten, wie sie sind, und dabei war vielfach keinerlei Orientierung an einer Art normativem Sein (als Sein) im Spiel (vgl. Paul 1996). Maos Verweis auf 'Dao De' ist, falls überhaupt, nur in bezug auf *bestimmte* Formen des Daoismus gültig.

Fazit: Es ist gewiß legitim, das *Daodejing* und - z.B. - einzelne daoistische Lehren als Philosophien einer in spezifischem Sinn verstandenen Einheit von Natur und Mensch zu begreifen. In der Tat sollte der Mensch danach nicht der 'Natur' zuwiderhandeln. Dies erneut herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst der Erörterungen Mao Yihongs. Aber daoistisches 'Denken' ist keinesfalls für die Philosophie in China exemplarisch. Es ist auch nicht 'nicht logisch', 'vor-logisch' oder 'nicht-rational', sondern vielfach bis in vertrackte Argumentationsgänge hinein bewußt an logischen Regeln orientiert. In China durchaus anerkannte Sinologen wie Angus Graham oder Chad Hansen sehen das nicht anders. So erlaubt ein Verweis auf das *Daodejing* keinerlei allgemeine Gegenüberstellungen von 'chinesischer' und 'europäischer', geschweige denn von 'östlicher' und 'westlicher' Philosophie. Nebenbei sei noch einmal explizit betont, daß auch die sogenannte 'westliche' Philosophie eine große Zahl einander wi-

dersprechender Traditionen und Auffassungen einschließt und auch von daher allgemeine Entgegensetzungen an den tatsächlichen Sachverhalten vorbeigehen müssen.

Insbesondere ist es völlig falsch, zu glauben, daß (a) Philosophieren im klassischen China weniger 'logisch' gewesen sei als - etwa - im klassischen Griechenland, daß (b) 'westliches' Denken 'rationaler' (stärker an Logik und Erfahrung orientiert) (gewesen) sei als 'chinesisches' Denken (etwas dem christlichen Denken und den christlichen Traditionen vergleichbar Irrationales dürfte sich in der chinesischen Kulturgeschichte schwerlich nachweisen lassen), und daß (c) die daoistischen Lehren von der Einheit von Mensch und Natur für 'chinesisches' oder 'östliches' Denken überhaupt charakteristisch seien und im sinoasiatischen Raum besonders wirksam gewesen wären. Konfuzianische Klassiker sind voller Bewunderung für Kulturtheoren, die riesige Landschaften künstlich umgestalteten oder umgestaltet haben sollen. Ich erinnere nur an den Ruf des legendären Yu, der durch Umleitungen und Dammbau Überschwemmungen verhindert haben soll. Traditionelle sinoasiatische Ideale der Frauenschönheit verlangten den - man möchte sagen, pfundweisen - Gebrauch von Kosmetika und nicht selten gar Versehrungen des eigenen Körpers. In meinem Buch *Philosophie in Japan* (München 1993: Iudicium Verlag) habe ich mich mit dem schlechten Mythos der 'östlichen' Idee der Einheit von Natur und Mensch systematisch auseinandergesetzt.

Literatur

Paul, G., 1996, Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage: In: China, chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage, hg. v. G. Paul und C. Robertson-Wensauer, Baden-Baden.

Replik auf Gregor Pauls Kommentar

1. Während Gregor Paul allgemeine Kategorien wie 'westliche' (oder 'östliche') Philosophie zurückweist, weil sie uns unüberbrückbare Differenzen zwischen Kulturen einredeten, ist seine eigene Untersuchung über die Ontologisierung der Ethik ein Beispiel dafür, wie eine andere Philosophie, ein anderes Bewußtsein von der Welt (und was sie 'im Innersten zusammenhält') generalisierend unter ein Prinzip zwingt: Er unterstellt mit dem Begriff "Ontologisierung" metaphysische Begründungen der Ethik im chinesischen Denken, die aber - so versuchte ich aufzuzeigen - gerade für die abendländische Philosophie charakteristisch sind, sei sie nun vor- oder nachchristlich. Paul untersucht die Wirkungen des Platonismus, katholischer, hinduistischer und neokonfuzianischer Philosophie auf das moralische Verhalten von Menschen und schert dabei die so unterschiedlichen Philosophien und die von ihnen beeinflussten Menschen über einen und denselben Kamm. Wenn das keine Globalisierung ist!

Die Inhalte der chinesischen Philosophie sperren sich zunächst einmal grundsätzlich gegen eine aus 'westlichen' Erfahrungen, Begründungen und Behauptungen gewonnene Interpretation und Rekonstruktion ihrer eigenen Anschauung vom Menschen und der Welt. Betont Paul nicht, daß für viele Philosophen vor und nach Descartes zum Beispiel der "christliche Gott das Subjekt der Welt" sei? Es kann doch nicht geleugnet werden, daß die Auffassung Hegels, daß die Geburt Christi die Achse der Weltgeschichte und die christlich inspirierte germanisch-abendländische Philosophie die einzig wahre Philosophie sei, die Anmaßung der 'westlichen' Philosophie überdeutlich gemacht hat. Es gibt signifikante Unterschiede zwischen Kulturen, aber sie sind eben nicht "ausnahmslos erheblich spezifischer Art". *Interkulturelles Verstehen* wird meines Erachtens gewiß eher verfehlt, wenn die Differenzen nicht herausgearbeitet werden; aber was in den verschiedenen Kulturen gleichermaßen beobachtet werden kann, sind die Fragen nach dem Sinn des Lebens, der Zukunft der Menschheit sowie der Anspruch auf Menschenrechte und eine gerechte Gesellschaftsordnung. Dies ist wirklich *universell und allgemein*. Nur müßte endlich die westliche Vorstellung aufgegeben werden, daß die Welt nur aus einem einzigen Prinzip oder aus der nun hervorgehobenen Regel der "Rationalität" begründet werden könne. Woher nimmt Paul das Vertrauen darauf, daß es "eher unwahrscheinlich ist, daß eine rationale Entscheidung inhuman ist"? Die verheerendsten Katastrophen in der Menschheitsgeschichte hat es doch gerade in den Zeitaltern nach der Aufklärung gegeben.

2. Die Vorstellung von Sprache als Form der Begriffe gibt es auch bei einigen chinesischen Denkern, z.B. Mo Zi, Guo Sun Long (325-250), aber ihre Arbeiten beziehen sich hauptsächlich auf das Verhältnis zwischen Name und Tatsa-

che (*Ming Shi*). Die Sprache wird niemals als Substanz verstanden. Durch "die zahlreichen Entgegensetzungen der Form *you dao* und *wu dao*, *ran* und *bu ran*, *shi* und *fei*, *wei* und *wu wei*" (wie Paul zitiert) wollen die chinesischen Denker gerade die Unfähigkeit der logischen Sprachen zum Ergreifen des *Dao* aufzeigen. Die Bedeutung jedes klassischen Textes in der chinesischen Kultur besteht nicht darin, daß man durch ihn eine gewisse abstrakte Wahrheit, eine allgemeine Erkenntnis und eine reine Methode erhielte, sondern der Text führt in eine bestimmte Sphäre, die mit der persönlichen Lebenserfahrung zusammenhängt, von ihr bestimmt wird, aber zugleich über sie hinausgeht. In dem Miteinanderverwobensein von innerer und äußerer Welt - und gerade nicht in dem Aufspüren ihrer jeweiligen Gegensätze - wird die Harmonie mit dem Kosmos erfahren, seine Weisheit, und dies ist der Sinn des Lebens. Der chinesische Philosoph und Historiker Xu Fu Guan sagt: "Aus Yian Fu's [1853-1921, ein Aufklärungsdenker und Übersetzer der modernen Zeit] Übersetzung des Terminus 'westliche Logik' in 'Namen-Schule' (*Ming Xue*) hätten sich falsche Zusammenhänge und Entsprechungen ergeben. In der Tat sind beide Begriffe unterschiedlich. Logik, Folgerichtigkeit, wird aus konkreten empirischen Fakten abgeleitet, um reine, richtige Schlüsse zu finden. Im Gegensatz dazu fordert die Namen-Schule, empirischen Fakten und die Werte-Tendenz eng miteinander zu verknüpfen, damit die Taten des Menschen den Worten entsprechen; die Logik versucht eine Denk-Welt zu begreifen, im Gegensatz dazu will die Namen-Schule eine Taten-Welt errichten." (Xu Fu Guan: *Gong Sun Long Interpretation*, Min Zhu Ping Lun Verlag, Hongkong 1970, S. 7).

3. Es ist unumstritten, daß sowohl im Daoismus als auch im Konfuzianismus die Einheit zwischen Mensch und Himmel als grundsätzliche Vorstellung, Erfahrung, betrachtet wird. Aber das bedeutet nicht, daß 'Himmel' in der chinesischen Philosophie niemals als Naturerscheinung, die von den Menschen verschieden ist, betrachtet und behandelt worden wäre. Nur muß gegenüber dem starren Dualismus in der abendländischen Philosophie betont werden, daß weder 'Himmel' eine absolute Idee, ein Begriff, dessen ich mir gewiß werden kann (wie ich mir eines beliebigen Gegenstandes gewiß werden kann) ist noch der 'Mensch' das reine logische Subjekt. Beschäftigung, mit dem 'Himmel' ist immer auch Nachdenken über den Sinn des Lebens und das Mensch-Sein, und das bedeutet wiederum ein Nachsinnen über das Moralisch-Sein, über das Sein der Moral. G. Paul nennt dies fälschlicherweise 'Ontologisierung der Ethik' im Konfuzianismus, begreift aber nicht den Zusammenhang (oder kann ihn nicht sehen) des Menschen mit dem Kosmos, und daß das sittliche Verhalten des Menschen Ausfluß seiner Übereinstimmung mit (oder Abspaltung von) den Gesetzen der Natur ist. In der Einheit mit dem Himmel zu leben, bedeutet vollkommene innere Freiheit; sie ist weder abgeleitet von irgendeiner Autorität noch von letztgültigen Werten. Hier wird deutlich, daß G. Paul aus der philosophischen Haut des Abendländers nicht heraus kann, in der das Verhältnis zwischen Sein und Sollen nur erkenntnistheoretisch verstehbar ist.

Es ist doch merkwürdig, wenn Paul die Legende über Yu, der durch Umleitungen von Flüssen Überschwemmungen verhindert haben soll, als Beweis dafür heranzieht, daß konfuzianische Denker voller Bewunderung für "Kulturhelden" gewesen seien, die "riesige Landschaften künstlich umgestaltet" und damit die "charakteristische Lehre von der Einheit von Mensch und Natur" geradezu pervertiert hätten. In China ist diese Geschichte ein rechtes Beispiel für hohes moralisches Verhalten. Auch *Wu-Wei* heißt ja nicht etwa nichts Tun sondern dem Geschehen vollkommene Aufmerksamkeit zuwenden, um sich somit zu öffnen für die Aufgaben, die das Leben stellt. Nicht von ihrem Ergebnis, vom Effekt, von der Lösung her sind die verschiedenen Handlungsarten zu betrachten, sondern daher, auf welche Art und Weise sich das Problembewußtsein artikuliert. Von dem "schlechten Mythos der 'östlichen' Idee der Einheit von Natur und Mensch" zu schreiben, halte ich für eine völlige Verkennung chinesischer Lebenskunst.

4. Ob das daoistische oder konfuzianische Denken als Hauptzweige der chinesischen Kultur bezeichnet werden sollten, ist ein wichtiger und interessanter Streit in der philosophischen Debatte. Aber es ist völlig falsch zu meinen, daß "daoistisches Denken keinesfalls für die Philosophie in China exemplarisch ist". Abgesehen davon, ob '*Dao*', "*Wu Wei*' (Nicht-Tun) von Laozi in das chinesische Denken eingeführt worden ist (vor Laozi gab es diese Worte schon, aber als bedeutsame philosophische Begriffe erscheinen sie erst in seinem Zusammenhang) - die über die Grenzen menschlicher Erfahrung hinausreichenden daoistischen Bedeutungsinhalte wie 'Natur' (*Zi Ran*) und 'Nicht-Tun' haben großen Einfluß auf die chinesische Philosophie (z.B. Neudaosimus), auf Ethik, Literatur und Politik in China gehabt. Daß sie sich so selbstverständlich innerhalb der chinesischen Kultur und Gesellschaft verbreiten konnten, hat sicher mit deren nichtmonistischem Charakter zu tun.

Gregor Paul

Die Ontologisierung der Ethik: Fundamentale Probleme idealistischer und neokonfuzianischer (*Li xue*) Philosophie

Platonismus, katholische, hinduistische und neokonfuzianische Philosophie beeinflussen seit Hunderten von Jahren das Alltagsleben und die Alltagsmoral zahlreicher Kulturen. Wie ist dieser Einfluß aus der Sicht des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu bewerten? Handelt es sich um ein Kulturerbe, das es zu schützen oder gar zu fördern gilt? Stellen diese Philosophien Mittel bereit, um bestehende Lücken zwischen traditioneller Kultur und Modernität zu überbrücken und akzeptable Formen modernen Lebens zu entwickeln? Und ein wichtiger Aspekt dieser Frage: Sind sie brauchbare Mittel der Wahrung kultureller Identität?

Im folgenden versuche ich zu zeigen, daß sie keine geeigneten Instrumente zur Gestaltung einer im gängigen Sinn des Wortes *humanen* modernen Welt sind. Die für sie kennzeichnende *Ontologisierung der Ethik* verhindert es. Die jeweils grundlegende Ontologie ist, erstens, irrational, d.h. eher ein Ergebnis weither geholter Spekulation und weltfremden Wunschdenkens als argumentativer Auseinandersetzung. Und sie ist deshalb, zweitens, eher eine Quelle der Inhumanität als der Humanität. *Li xue*, die neokonfuzianische 'Schule vom Prinzip', als Mittel humaner Modernisierung und als Herausforderung zum 'weltlichen Materialismus' hinzustellen, wie es etwa Tu (1985) oder Thompson (1989) tun, ist ungerechtfertigt.

Die Kritik, die ich an der *Li xue* übe, soll zugleich demonstrieren, daß man eine Philosophie aus einer anderen Kultur infrage stellen kann, ohne sich dem Vorwurf des Kultur- oder Ethnozentrismus auszusetzen. Denn es dürfte fast immer möglich sein, (a) seine Kritik in eine umfassendere Kritik einzubetten, die auch Philosophien aus der eigenen Kultur einschließt, und (b) darauf zu verweisen, daß die fraglichen Lehre in deren Kultur selbst in ähnlicher Weise angegriffen wurde. Außerdem mag mit meiner Kritik an der *Li xue* erneut deutlich werden, wie problematisch der populäre Versuch, ethische Normen an Fragen 'kultureller Identität' zu binden, schon aus prinzipiellen Erwägungen ist: kulturelle Traditionen als solche können nun einmal keine ethischen Normen begründen, und angebliche Standards wie die vielberufenen 'asiatischen Werte'-repräsentativ für solche Klischees sind die Beiträge zum Magazin *Zeit-Punkte* 1995/4 - lösen sich bei näherer Prüfung in nichts auf oder erweisen sich als fragwürdige Wahl aus einer Fülle widerstreitender innerkultureller Traditionen.

Fast alle - wenn nicht gar alle - idealistischen oder nach Art der *Li xue* hochspekulativen Philosophien schließen eine Ontologisierung der Ethik ein. Danach sind ethische Normen bloße Funktionen von Konzepten 'wahren' oder 'letzten' (fundamentalen *und* höchstwertigen) Seins. In ihrer radikalsten Form

führt die Ontologisierung dazu, nur dem Existenzrecht zuzusprechen und nur das als Handlungs- oder Verhaltensziel zuzulassen, was, wenn real oder realisiert, 'wahrhaft' existiert oder wenigsten am 'wahrhaften Sein' teilhat. *Ontologisierung der Ethik impliziert, das höchste Ziel (moralischen) Handelns im Schutz, der Förderung und der Verwirklichung wahren oder letzten Seins zu sehen.*

Die idealistischen und neokonfuzianischen Begriffe wahren Seins sind sich sehr ähnlich. Das überrascht nicht. Denn diese Begriffe sind ein Ergebnis unserer unkritischen Sehnsucht nach etwas Ewigem, Unzerstörbarem, ja Unverwundbarem, insbesondere unseres Verlangens nach ewigem Leben. Sie sind ein Resultat elementarer Bedürfnisse. Und da es nun einmal offen zutage liegt, daß sich materielle Entitäten verändern, daß sie entstehen und vergehen, verletzlich sind und nicht ewig existieren, haben Philosophen aus unterschiedlichsten Epochen und Kulturen den Schluß gezogen, daß, was wahrhaft existiert, immateriell, formlos und zumindest in der ein oder anderen Hinsicht außerhalb der raum-zeitlichen Sphäre angesiedelt sein muß. Materialistische und hylozoistische Begriffe letzten Seins sind sozusagen weniger vollkommen, denn nach diesen Konzepten sind auch im Bereich des letzten (fundamentalen) Seins Bewegung und Wechsel möglich.

Radikalem Platonismus zufolge existieren nur die Ideen wahrhaft. Alles andere - und d.h. insbesondere alles Materielle - existiert nur insofern, als es an den Ideen 'teilhat' - was immer das heißen mag. Katholische Philosophie lehrt, daß das Spirituelle die Basis alles Seienden bilde. Körperliches gilt als ontologisch weniger grundlegend und wertvoll. Nach radikal brahmanischer und hinduistischer Auffassung kommt allein dem *brahman* wahrhafte Existenz zu. Alles andere ist *maya*, Illusion, Täuschung, Betrug der Sinne. *Li xue* ist kein Idealismus. Nichtsdestoweniger unterscheidet sie klar zwischen *li*, 'Prinzip', und *qi*, 'materieller Energie'. Dabei gilt *li* als ontologisch fundamental und als vollkommen gut, während *qi* zwar nicht als an sich übel, aber doch als ontologisch unvollkommen und als Quelle des Übels betrachtet wird. Verfocht der berühmteste Vertreter der Schule, Zhu Xi (1130-1200), auch vergleichsweise moderate Auffassungen, so bezogen andere radikale Positionen. Das gilt insbesondere für die japanische *Li xue*. Ironischerweise gemeinhin als 'Schule von Zhu Xi', *Shushigaku*, bezeichnet, lehrte sie, daß *li* (jap. *ri*) von erheblich größerer ontologischer Bedeutung und ethischem Wert sei als *qi* (jap. *ki*).

Da die referierten Konzepte letzter Wirklichkeit ineins Begriffe ewiger und unverwundbarer Existenz sind, während Ausdrücke wie 'Materie', 'Körper', *maya* und *qi* instabile, vergängliche Entitäten bezeichnen, vertreten die genannten Schulen einen *ontologisch begründeten Werte-Dualismus*. Sie gliedern die Wirklichkeit in zwei axiologisch differente Sphären oder Aspekte, die in wichtiger Hinsicht unvereinbar sind und leicht Konflikte gebären, die sich kaum harmonisch lösen lassen.

Aus solchen Ontologien scheint in der Tat zu folgen, daß das, was ontologisch grundlegend ist, auch besonders existenzwürdig sein muß, kann ohne es doch gar nichts (wahrhaft) existieren und ist es doch auch von höchstem ethischen Wert.

Was nun die Ethik angeht, so ergibt sich folgendes. Da die menschliche Existenz die fundamentalen Züge alles Seienden teilt, kann der Mensch nicht nur ein körperliches Wesen sein, sondern muß auch an der letzten Wirklichkeit teilhaben. Den referierten Lehren entsprechend, muß er sich deshalb in seinem Handeln und Verhalten daran ausrichten, die ihm eigene letzte Wirklichkeit zu verteidigen, zu fördern und zu aktualisieren. Der Platonismus sieht diese Wirklichkeit in der Vernunft, der Katholizismus in der Seele, der Brahmanismus im *atman* und *Li xue* in *ben xing*, der 'ursprünglichen Natur'. In allen Fällen gelten die Teile oder Aspekte, die nicht der letzten Wirklichkeit zugerechnet werden, als körperlich oder werden mit dem Körper identifiziert.

Damit mündet der *ontologisch begründete Werte-Dualismus* in einen *anthropologisch-ethischen Dualismus*. Wann immer es um das Wohl der ewigen Seele, des Geistes oder um die ideale gesellschaftlich-politische Ordnung geht - die Verwirklichung ewiger Ordnung auf Erden sozusagen - und Körper, Körperlichkeit, Gefühl, Begehren oder partikuläres Interesse Wohl und idealer Ordnung entgegenwirken, ist es nicht nur erlaubt, sondern mitunter gar geboten, die 'feindlichen' Kräfte gewaltsam zu unterdrücken. So entschieden sich viele Neoplatoniker, Katholiken und Hindi für die Askese, und selbst der Neokonfuzianismus weist prononciert asketische und puritanische Tendenzen und insbesondere anti-erotische Züge auf.¹ Im mittelalterlichen Europa trug die Geringschätzung der Körperlichkeit dazu bei, Badehäuser zu schließen und die Ausbreitung der Seuchen zu fördern. Inquisitoren setzten die Folter ein, um die Seelen der 'Ketzer' gegen die Versuchungen des Körpers zu verteidigen. Nach einer Passage der *Bhagavadgita* (2. Gesang, 8. Strophe), dem wohl meist bewunderten hinduistischen Text, ist Mord unmöglich. Da die Seele immateriell, ewig und unverletzlich sei, könne sie nicht vernichtet werden. Noch könne der Körper getötet werden; denn er existiere ja gar nicht wirklich. (Die Interpretation der Stelle ist zwar umstritten. So heißt es immer wieder, daß nicht Mord überhaupt gezeugnet werde, sondern daß es allein darum gehe, das Töten im Krieg zu rechtfertigen. Aber diese Deutung überzeugt mich unter anderem aus folgenden Gründen nicht: 1. Die *Gita* läßt keinen Zweifel daran, daß "die Seele" "das Sein" ist, der ewige und unzerstörbare "Urgrund", während ihr der "Leib" als "Nichtsein" und nur scheinbar existent -vergänglich, austauschbarer Kleidung vergleichbar - gilt. 2. Die einschlägigen Sätze sind - auch grammatikalisch - von einer Form, die einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit ausdrückt.)

Vor allem in Kulturen, in denen der Katholizismus einflußreich ist, ist der *anthropologisch-ethische Dualismus* eine Quelle persönlicher und sozialer Konflikte geblieben. Was wir das Leib-Seele-Problem nennen, ist oft kaum etwas anderes als ein allgemeiner Ausdruck für diese Konflikte.

Nach dem Gesagten sollte es nicht verwundern, daß die Lehren aller genannten Schulen die Etablierung und Verteidigung einer prononciert anti-emotionalen soziopolitischen Ordnung begünstigen.

Darüber hinaus bietet die beschriebene Ontologisierung der Ethik eine ideologische Basis für anti-individualistische, totalitäre und despotische Bestrebungen. Die Doktrin, daß alles, und insbesondere jede Staatsform, im Dienst der letzten Wirklichkeit stehen müsse, wirkt Zielen wie Unabhängigkeit und Autonomie entgegen. Ich kenne keine ontologisierte Ethik, die sich für Institutionen wie Gewaltenteilung oder unabhängige Machtkontrolle ausspricht, vom legalen Recht auf einen Machtwechsel ganz zu schweigen. Einige chinesische Neokonfuzianer mögen das *moralische* Recht auf Revolution und Tyrannenmord verteidigt haben, taten sie es auch bei weitem nicht so emphatisch wie Menzius (371-289 vor Chr.) und Xun Zi (313-238 vor Chr.).² Die japanischen Neokonfuzianer bestritten selbst das moralische Recht.

Ist es eines der erklärten Ziele der Demokratie und der Philosophie der Demokratie, Minderheiten zu schützen, so streben die genannten Schulen danach, ihre umfassenden, quasiorganischen Konzepte des wahren Seins - wie die Idee des Guten, Wahren und Schönen oder das *li* - zur soziopolitischen Wirklichkeit werden zu lassen, und sie betrachten deshalb Gruppeninteressen und individuelle Interessen mit Mißtrauen. Aus ihrer Sicht sind es oft einfach *abweichende* Interessen. In ihren Lehren neigen sie dazu, die Ablehnung der angeblich für alle Menschen verbindlichen soziopolitischen Ordnung mit Amoralität zu identifizieren und liefern so eine ideologische Waffe für den Umgang totalitärer Systeme mit partikularen Kräften. So kommt es dann zur Institutionalisierung elaborierter Mechanismen politischer Kontrolle: zu einer Erziehung zum Gehorsam, zur Zensur politischer Meinungen, zur Einrichtung einer politischen Polizei. Dabei begünstigt die Geringschätzung des Körperlichen die Institutionalisierung und Anwendung strenger Strafen. In der Tat sind all diese potentiellen Konsequenzen ontologisierter Ethik gezogen worden: von Plato, christlichen Philosophen, Brahmanen, Hindi und Vertretern der *Shushigaku*. Zudem unterschieden alle diese Philosophen zwischen Menschen, deren Geist oder Seele sie als reine Realisationen der letzten Wirklichkeit betrachteten, und solchen, deren Geist oder Seele sie minderen Wert zusprachen. Erstere nannten sie - in dieser Reihenfolge - Philosophen, Heilige, Brahmanen und Weise (*sheng ren*). Die Unterscheidungen dienten schließlich der ideologischen Begründung totalitärer Herrschaft als legitimen Regiments besonderer Menschen.

Wie ich meine, lassen die durchgeführten Überlegungen den Schluß zu, daß idealistische und spiritualistische Ontologisierungen der Ethik fast unvermeidlich zu inhumanen Normen menschlichen Lebens führen. Und herrschende Mächte in Europa, Indien, China und Japan haben die ontologisierte Ethik denn auch zu Zwecken der Unterdrückung genutzt; gleich, ob sie von deren Lehren überzeugt waren oder nicht.³ Eine Ethik wie die Montesquieus dagegen läßt

sich kaum als ideologische Stütze totalitärer und despotischer Systeme einsetzen.

Ich habe mich oft gefragt, warum so viele, die sich für chinesische Philosophie interessieren, *Li xue* für eine besonders rationale und humane Philosophie halten.⁴ Chan behauptet gar, daß die "Bewertung" von *ren* in der chinesischen Philosophie in "Zhu Xis berühmter Beschreibung gipfele, daß es 'der Charakter des menschlichen Verstandes und das Prinzip der Liebe'" sei.⁵

Wenn ich im folgenden solche Einschätzungen vehement bestreite, darf das nicht mißverstanden werden. Ich behaupte keinesfalls, daß *Li xue* gänzlich irrational und inhuman sei. Immerhin wandten sich Vertreter der Schule ja gegen den Aberglauben, ermutigten zum Zweifel, empfahlen die "Untersuchung der Dinge", traten für "kognitive Klarheit" ein und bemühten sich um logische Konsistenz.⁶

Viel hängt davon ab, was mit den Ausdrücken 'Rationalität' und 'Humanität' gemeint ist. Oft sind Auseinandersetzungen über entsprechende Fragen bloße Scheingefechte: obwohl die beteiligten Parteien dieselben Worte benutzen, beziehen sich auf unterschiedliche Begriffe. Und häufig geht es nur darum, wie die Ausdrücke zu definieren seien. In meinem Gebrauch folge ich Popper. Mit 'Rationalität' meine ich eine selbstkritische und kritische Einstellung und/oder Methode, die soweit wie möglich an den Regeln der Logik und Erfahrung orientiert ist.

Rationalität in diesem Sinn ist klar vom erkenntnistheoretischen Rationalismus (der z.B. von Leibniz vertretenen Ansicht, daß reines Denken mehr als bloß logische Erkenntnis ermögliche), der historischen Bewegung des Rationalismus (einer Strömung der Aufklärung) und vom ontologischen Idealismus (der Lehre, daß das Immaterielle die Basis allen Seins sei) zu unterscheiden.

Mit 'Humanität' meine ich Menschlichkeit im alltäglichen Sinn des Wortes. Sie schließt neben anderem im allgemeinen Gewaltlosigkeit, Toleranz, Bekämpfung des Hungers und Gerechtigkeit ein.

So verstanden, ist Rationalität der Humanität förderlicher als Irrationalität, und es ist eher unwahrscheinlich, daß eine rationale Entscheidung inhuman ist. Denn soweit Entscheidungen logisch und empirisch gerechtfertigt sind, sind sie verallgemeinerungsfähig, und soweit sie verallgemeinerungsfähig sind, dürften sie eher im Einklang mit humanen Interessen stehen als nicht-verallgemeinerungsfähige Beschlüsse.⁷

Gewiß verwenden manche Apologeten des Neokonfuzianismus andere Begriffe von Rationalität und Humanität. Soweit dies der Fall ist, ist die leitende Hypothese der anschließenden Erörterungen folgendermaßen zu verstehen: Wie immer man *nennen* mag, was ich als Rationalität und Humanität bezeichne, so bleibt, folgt man meinem Wortgebrauch, doch richtig, daß Ontologie und Ethik der *Li xue* so irrational sind, daß sie der Menschlichkeit eher abträglich und in dieser Hinsicht Philosophien wie dem vor-Han-zeitlichen Konfuzianismus

(dem Konfuzianismus bis zum Jahr 206 vor der Zeitenwende) weit unterlegen sind.

Wie angedeutet, behauptet Zhu Xi, daß alles Seiende durch *li* und *qi* konstituiert wird. Dabei spricht er *li*, 'Prinzip', 'Struktur', 'Form' oder 'Gesetz', einen höheren ontologischen und ethisch-normativen Wert zu als *qi*, 'Äther' oder 'materieller Energie'. Als ontologisches Prinzip ist *li* grundlegender als *qi*. *Li* ist die letzte Wirklichkeit selbst.

Manche Interpreten vertreten die Ansicht, daß Zhu Xi (1) *li* gar nicht als ontologisches Prinzip verstehe⁸ und daß er es (2) nicht höher bewerte als *qi*. Chan und andere bestreiten darüber hinaus, daß (3) Zhu Xi einen Dualismus lehrt. Die dritte These mag für Zhu Xis Ontologie gelten, trifft aber kaum auf Anthropologie und Ethik zu. Im übrigen ist sie ein terminologisches Problem. Die ersten zwei sind leicht zu widerlegen, mag es auch einigen technischen Aufwand erfordern.

Zhu Xi identifiziert *li* mit *tai ji*, dem 'Höchstletzen', und charakterisiert es als "vor und über der Form" (*xing er shang*) und *qi*. Außerdem behauptet er: "Bevor (*xian*) Himmel und Erde existierten (*you*), war (*you*) [...] *li*", und daß ohne *li* gar nichts existieren könne.⁹ Solche Formulierungen implizieren, daß *li* ein ontologisches Prinzip, und zwar das grundlegendste ontologische Prinzip ist. Dementsprechend versteht Chan *li* als "das Prinzip des Seins"¹⁰

Im übrigen gesteht Chan trotz seiner Abwehr des Dualismus-Vorwurfs ein, daß Zhu Xi *li* einen höheren ontologischen und ethischen Wert zuspricht als *qi*. So betont Chan etwa, daß *li* "unkörperlich, eins, ewig und unveränderlich [...], unzerstörbar [...] und stets gut" sei, während "*qi* körperlich, vielfach, flüchtig und veränderlich [...], zerstörbar sei und sowohl das Gute wie das Böse" einschließe.¹¹ Er kommentiert weiter: "Nach Zhus Ansicht ist *qi* ein integraler Teil der Natur, muß aber *li* untergeordnet werden".¹² In Korea führten Zhu Xis Behauptungen, daß "das höchste *li* nichts Gleichwertiges habe" und daß "*li* den Dingen Ordnung gebe, aber nicht umgekehrt" sogar zur Ausbildung eines *Li-Monismus*. Daß *li* vollkommen gut sei, *qi* aber nicht, war eine zentrale Doktrin der *Li xue*.¹³ So sah auch Zhu Xi in *li* einen potentiellen Feind der Tugend.

Kurz gesagt, vertrat also auch Zhu Xi die Auffassung, daß *li* ein höherer ontologischer und ethischer Wert zukomme als *qi*, daß *qi* ein möglicher und oft wirklicher Widerpart von *li* sei, und daß es im Konfliktfall *li* untergeordnet werden müsse - und niemals umgekehrt. Ob man die damit implizierte anthropologische Sicht dualistisch nennt oder nicht, ist eine Frage geringer Bedeutung. Viele Interpreten haben selbst Zhu Xis Ontologie als dualistisch bezeichnet. Sie können sich dabei sogar auf Zhu Xi selbst berufen, der emphatisch unterstrich, daß *li* und *qi* "ohne Zweifel zwei verschiedene Entitäten" seien.¹⁴ D.h., daß Zhu Xis Ontologie nach dessen eigenen Worten auf zwei verschiedenen und in mancherlei Hinsicht antagonistischen Komponenten basiert. Chan räumt ein, daß Zhu Xi sie "scharf kontrastiert".¹⁵ Sie bleiben auch in der aktuellen Wirklichkeit und insbesondere in guten und schlechten Handlungen unter-

scheidbar. Aber vielleicht sollte man eher sagen, daß Zhu Xis Ontologie inkonsistent und undeutlich ist und zu einem Dualismus *tendiert*. So konnte sie in Japan zum Ausgangspunkt explizit dualistischer Systeme werden.

Damit wende ich mich der weiteren Durchführung meiner Thesen zu, daß *Li xue* die Ethik ontologisiere und daß dies irrational und der Humanität abträglich sei. Im folgenden meine ich mit *li* stets das ontologische Prinzip. Zhu Xi behauptet, daß die (ursprüngliche) menschliche Natur (*[ben] xing*) (nichts als) *li* sei (*xing zhi shi li* oder *xing ji li*).¹⁶ Konsequenterweise ist (*ben*) *xing* eine reine und vollkommen gute Entität. Ursprünglich ist diese Natur frei von Gefühlen (*qing*). Nur insofern sie von *qi* - insbesondere Körperlichem und Gefühlen und Begierden (*qing* und *yu*) - beschmutzt, bewölkt, verdunkelt oder eingeschränkt wird, wird der Mensch zu einem bösen Wesen und ist versucht, Böses zu tun. So fordert Zhu Xi, daß der Mensch seine ursprüngliche Natur schütze oder zu ihr zurückkehre und zu diesem Zweck Gefühle und Begierden unterdrücke oder ausradriere.

Gewiß ging Zhu Xi nicht soweit, Gefühle und Begierden als an sich übel zu bewerten. Er unterschied zwischen egoistischen und nicht egoistischen Gefühlen. Nur erstere betrachtete er als übel. Auch unterstrich er, daß ein Gefühl wie Kummer sehr wohl berechtigt sein könne und dann auch ausgedrückt werden solle, und daß etwa die Befriedigung von Hunger und Durst ein unbestreitbares menschliches Bedürfnis sei. Ja, Zhu gestand sogar ein, daß alle "Affairen der Welt" bestimmte Gefühle einschließen.¹⁷ Doch seine Unterscheidung von egoistischen und nicht egoistischen Gefühlen ist obskur. Sie ist überdies kaum mit der Auffassung vereinbar, daß Gefühle nicht an sich übel seien. Nach Fung Yulan ist der neokonfuzianische "Standard dafür, ob ein Verhalten als moralisch oder unmoralisch zu bewerten ist, (die Frage,) ob es dem privaten oder dem öffentlichen Wohl dient".¹⁸ Aber solche Interpretationen helfen nicht weiter. Denn nun stellt sich die Frage: "Was dient privatem, was öffentlichem Wohl?" Geht man von Zhu Xis Schriften aus, dann erscheinen fast alle Begierden egoistisch, das Begehren nach Essen und Trinken allein ausgenommen. Sogar der Versuch, Leiden zu vermeiden, soll egoistisch sein.¹⁹ Außerdem redet Zhu oft in einer Weise von Begierden oder menschlichen Begierden, die seinen etwas moderateren Äußerungen zumindest scheinbar widerspricht. So behauptet er z.B.: "Die Natur wird deshalb gut genannt, um das Himmelsprinzip (*tian li*) von den menschlichen Begierden (*ren yu*) zu unterscheiden".²⁰ Danach sind die menschlichen Begierden schon an sich nicht gut.

"Alles, was einen Menschen ausmacht, sind *tian li* [...] und *ren yu*. Ist das eine siegreich, so zieht sich das andere zurück. In diesem Prozeß besteht keine Möglichkeit, das Prinzip des Vorrückens und Zurückziehens zu umgehen."²¹

"Falls *tian li* fehlt, so toben sich die *ren yu* aus."²²

"Wenn der Verstand nicht ruhig ist, indem er gänzlich still und begierdelos ist, wie kann man dann mit den wechselnden Dingen umgehen und eins werden mit den Aktivitäten der Welt?"²³

Darüber hinaus spricht Zhu Xi von den "Grenzen von *qi* und der Gefühle und Begierden des Menschen". Er bezeichnet den "Verstand" als "Herrn des Körpers". Da der Mensch "durch *qi* verdunkelt" werden könne "und sich (dann) ins Böse hinab entwickle", erwachse die Aufgabe, "*qi* zu überwältigen".²⁴

Wenn er also auch *qi* und Gefühle und Begierden (*qing yu*) nicht gänzlich verurteilte, so bewertete Zhu Xi sie doch sehr viel niedriger als *li* und ursprüngliche Natur (*ben qing*), und in seinen Schriften tendiert er dazu, wirklich alles geringzuschätzen, was mit *qi* verbunden ist. Bei anderen Vertretern *Li xues* ist diese Tendenz noch ausgeprägter. Zhou Dun Yi (1017-1073), einer der 'Vorläufer' Zhu Xis, fordert, alle Begierden gänzlich zu unterdrücken oder auszulöschen, und Cheng Yi (1033-1107), der Zhu besonders stark beeinflusste, war für seinen kompromißlosen moralischen Rigorismus berüchtigt. Er verstieg sich unter anderem zu folgenden Behauptungen: "Allgemein gesagt, ist der Mensch egoistisch, weil er einen Körper besitzt". "Falls jemand die geringste egoistische Vorstellung besitzt, ist er nicht menschlich". "Den Hungertod zu sterben, ist eine sehr geringe Angelegenheit. Aber die Integrität zu verlieren, ist eine sehr ernste Angelegenheit."²⁵ Die letzte Sentenz wurde zu einem wichtigen Instrument der zunehmenden Unterdrückung der Frauen in der Geschichte Chinas.²⁶ Der Konfuzius des *Lun yu* (der 'Gespräche') wäre zu solch einer Behauptung nicht fähig gewesen. Die japanische *Li xue*, die *Shushigaku*, betrachtete Gefühle und Begierden als an sich übel. Fujiwara Seika (1561-1619) sprach davon, daß "Tugend und menschliche Begierden Todfeinde" seien. Hayashi Razan (1583-1657) behauptete, daß es unmöglich sei, human zu sein, wenn man seine Begierden nicht ausgelöscht habe.²⁷

Schon einige Song-zeitliche Konfuzianer kritisierten Zhu Xis Konzepte von *li*, *qi*, *qing* und *yu*. Ihrer Ansicht nach widersprachen sie Erfahrung und natürlicher Moralität.²⁸ Im 17. und 18. Jahrhundert verschärfte sich diese Kritik.²⁹ In Japan griffen Konfuzianer wie Ito Jinsai (1627-1705) und Ogyu Sorai (1666-1728) die *Shushigaku* an und wandten sich gegen deren irrationale und inhumane Züge.³⁰

Im übrigen schließt auch die oft beschworene neokonfuzianische Lehre der "Einheit von Himmel (Natur) und Mensch" fast immer eine Ontologisierung der Ethik ein. Davon ausgehend, daß der Mensch Teil eines allumfassenden (quasi)organischen Seienden sei, verlangt sie, daß er, vor allem anderen, die Einheit dieses Seienden wahre.

In idealistischen Philosophien sind die ontologischen, epistemologischen und ethischen Defizite der Ontologisierung der Ethik besonders groß. Aber auch in der *Li xue*, wie sie von Zhu Xi selbst vertreten wurde, sind sie zu gravierend, um Bewunderung oder Zustimmung zu verdienen.

Um dem Vorwurf zu begegnen, daß meine Bewertung *Li xues* einem kulturellen Vorurteil entspringe, verweise ich, gewisser Wiederholungen ungeachtet, ausdrücklich auf folgende Faktoren. 1. Da meine Kritik sich auch auf solche westlichen Philosophien wie den Platonismus bezieht, behaupte ich keinerlei

kulturelle Überlegenheit. Im Gegenteil. 2. Ich lege einen überkulturellen Maßstab an. 3. Dies gilt umso mehr, als einer der bedeutendsten chinesischen Philosophen, der ethische Universalist Mo Di (5. Jh. vor unserer Zeitrechnung), ebenfalls die Ansicht vertrat, daß Sitte, Tradition und spezifische Kultur keine Moral rechtfertigen können,³¹ und als chinesische Philosophen *Li xue* in ähnlicher Weise kritisierten, wie ich es tue. 4. Ich räume gern ein, daß meine sehr allgemeinen Kriterien kritischer Rationalität ungeeignet sind, bestimmte kulturspezifische Werte zu beurteilen - die einiger westlichen Kulturen eingeschlossen. Aber die Probleme, um die es geht, sind - wie zu zeigen versucht - eben nicht kulturspezifisch.

Epistemologie, Ontologie und Ethik der *Li xue* provozieren die folgenden Fragen: Woher wußten die Vertreter der Schule, daß *li* das Grundprinzip alles Seins und Seienden ist? Woher wußten sie, daß es nicht nur ein Naturprinzip ausmacht, sondern auch das höchste moralische und soziale Gut bildet? Woher wußten sie, daß eher *li* als *qi* existieren sollte? Die Ethik der Schule vom Prinzip konfundiert nicht nur ontologische Relevanz, Wahrheit und Güte, sondern ist überdies durch einen naturalistischen Fehlschluß, einen Schluß vom Sein aufs Sollen, gekennzeichnet. Die These, daß *li* das Grundprinzip alles Seins sei, läßt sich weder bestätigen noch widerlegen. Sie liegt einfach jenseits der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis und ist in dieser Hinsicht so irrational wie religiöser Offenbarungsglaube. Sie ist eher Resultat von Phantastereien, Wunschdenken und, in einem Offenbarung nahekommenen Sinn, entsprechender schriftlicher Überlieferung. So hatte denn Dai Zhen (1723-1777) nur allzu recht, als er darauf aufmerksam machte, daß *li* ein ausgezeichnetes Mittel repressiver Ideologie sei: ein Despot brauche nur zu behaupten, er kenne *li* und sei bemüht, es zu verwirklichen.³²

In der Tat gilt: Da es keiner Erkenntnis zugänglich ist, bedarf jede Behauptung über *li* "nicht nur der ständigen Interpretation und Bestätigung, sondern auch immer neuer Interpretation und Bestätigung. Es braucht eine Autorität, die fast Tag für Tag erklärt und darlegt, was" *li* ist, "und sie mag lernen, dies in willkürlicher und zynischer Weise zu tun". Das gilt umso mehr, als jemand, der nicht versteht, was *li* ist, *Li xue* zufolge allein aufgrund der Unreinheit seines Geistes (der unter dem Einfluß von üblem *qi* steht) dazu unfähig ist. D.h. ein solcher Mensch befindet sich nicht im (erforderlichen) Zustand der Güte. So führt der Optimismus, daß wir *li* erkennen können, leicht zu autoritärem Denken. Poppers allgemeine Kritik des epistemologischen Optimismus und der von ihm so genannten "Konspirationstheorie der Ignoranz", der Auffassung, daß Erkenntnisunfähigkeit "das Werk einer sinistren Macht sei, einer Quelle unreiner und übler Einflüsse, die unseren Verstand pervertieren und vergiften",³³ läßt sich einschränkungslos auf die *Li xue* übertragen.

Der epistemologische Optimismus, den die Neokonfuzianer in fundamentalen ontologischen Fragen bekundeten, ist auch in folgenden Hinsichten bedenklich. Denn jede definitive Antwort dürfte eher schädlich als hilfreich sein. Sie

beeinträchtigt zukünftige Untersuchungen (die von vornherein als überflüssig oder häretisch eingestuft werden mögen). Materialistische Auffassungen erschweren, was man eine Entwicklung geistiger Interessen nennen könnte. Die möglichen negativen Folgen idealistischer Überzeugungen habe ich oben skizziert. Darüber hinaus wirkt die Ontologisierung der Ethik kreativem Handeln und sozialer Veränderung entgegen und führt zu einer Verfestigung der Spannungen, die als Ausdruck des sogenannten Leib-Seele-Problems gelten.

Die Konfusion ontologischer Fragen mit epistemologischen und ethischen Problemen widerspricht der Erfahrung.

Die Geringschätzung menschlicher Gefühle vernachlässigt, daß diese Gefühle weithin in der menschlichen Natur verwurzelt sind und Quellen und Katalysatoren eines - im umgangssprachlichen Sinn - glücklichen Lebens bilden. Wie chinesische und japanische Philosophen - unter ihnen Wang Fu Zhi (1619-1692) und Yamaga Soko (1622-1685) - betonten, kommt das neokonfuzianische Ideal eines völlig gefühlsfreien Geisteszustands - der Realisation von *li* - dem Tod gleich.³⁴ Ist diese Kritik berechtigt, so ist auch die Gefühlslehre der *Li xue* mit der Erfahrung unvereinbar.

Weiter. Nachdrücklich zu fordern, daß Gefühle zu kontrollieren, zu unterdrücken oder auszuradieren seien, ist inhuman und kaum mit den gerechtfertigten Bedürfnissen der Menschen in Einklang zu bringen. Die obskure neokonfuzianische Unterscheidung zwischen egoistischen und nicht egoistischen Gefühle diene zur Unterdrückung privater wie öffentlicher Freiheit. Die Vertreter der *Li xue* übersahen schlichtweg, daß es eine Reihe wünschenswerter 'egoistischer' Gefühle gibt: integrale Aspekte eines gesunden, schönen, kreativen und humanen Lebens. Wie die Geschichte der kommunistischen Staaten und der Planwirtschaft dokumentiert, sind egoistische Gefühle sogar für das soziale Wohl unentbehrlich. In seiner Kritik an der *Li xue* ging Dai Zhen soweit festzustellen, daß "*li* benutzt wird, um Menschen zu töten" (*yi li sha ren*).

Meine Kritik an der Geringschätzung der Gefühle und Begierden durch die *Li xue* sollte nicht mißverstanden werden. Natürlich sind z.B. sadistische Neigungen zu kontrollieren. Ich versuche nur, so überzeugend wie möglich nachzuweisen, daß die Gefühlstheorie der *Li xue* unhaltbar ist.

Wie oben zitiert, definierte Zhu Xi *ren* als "den Charakter des menschlichen Verstandes und das Prinzip der Liebe". Das klingt nicht schlecht. Aber was heißt es? Da nach Zhu der ursprüngliche Verstand *li* ist, läuft sein *Ren*-Begriff auf ein Konzept gefühlloser oder gar gefühlsfeindlicher Verstandes-Zustände und Einstellungen hinaus.

Zudem ist ein *Ren*-Begriff, der von Begriffen wie *li* und *tai ji* abhängt und solch spezifische neokonfuzianische Begriffe der Tugend wie *yi* ('Rechtlichkeit'), *li* ('kultiviertes Verhalten', 'rituelles Handeln'), *zhi* ('Weisheit'), *xin* ('Wahrhaftigkeit') und insbesondere *cheng* ('Ernsthaftigkeit') einschließt und der in Absetzung gegen Begriffe wie *qi*, *qing* und *yu* entwickelt ist, ein Konzept

extrem besonderer Art. Er ist viel zu weit von alltäglichen Menschlichkeitsbegriffen entfernt, um von den meisten Menschen akzeptiert werden zu können.

In diesem Zusammenhang mag es hilfreich sein, an die Loblieder zu erinnern, die Paulus auf die Liebe anstimmte. Was er mit 'Liebe' meinte, hat nur wenig mit dem zu tun, was der gesunde Menschenverstand unter Liebe versteht. Ja, es scheint dem natürlichen Wunsch nach Liebe eher entgegenzuwirken, als ihn zu begünstigen. Ähnliches gilt für die platonischen Liebesbegriffe.

Schließlich sei noch festgehalten, daß die Ontologisierung der Ethik, wie sie für radikal idealistische Positionen kennzeichnend ist, recht paradoxen Charakter besitzt: Obwohl dem Körper keine wahrhafte Existenz zugesprochen wird, gilt er doch als mächtiger Feind des Geistes und der Seele, der bekämpft, wenn nicht gar vernichtet werden muß.

Ist meine Argumentation stichhaltig, so ergibt sich folgendes allgemeine Fazit: Positive Ontologien und Philosophien, die die Ethik zu einer Funktion der Ontologie machen, sind irrational und eher der Inhumanität als der Humanität förderlich. Geht es also um die Entwicklung einer humanen oder demokratischen Gesellschaft, so sind sie ungeeignet, Brücken zwischen Tradition und Gegenwart zu schlagen. Vor allen sind sie kein akzeptables Mittel zur Wahrung kultureller Identität, und dies umso weniger, als stets bessere Alternativen zur Verfügung stehen dürften. So ist etwa der klassische Konfuzianismus sowohl der Humanität als auch der Wahrung kultureller Identität zuträglicher, als es *Li xue* je sein kann. Da ich dies schon früher³⁵ zu zeigen versucht habe, beschränke ich mich auf eine kurze Wiederholung der Argumente. Mit ihnen will ich freilich *nicht* sagen, daß der klassische Konfuzianismus - etwa - eine Theorie der Demokratie einschließe oder daß ihn chinesische Regierungen nutzen *sollten*, um demokratische Staatsformen zu entwickeln. Zu diesen und ähnlichen Problemen habe ich mich ebenfalls in meiner Untersuchung 1990 geäußert. Die entscheidenden Argumente lauten:

1. Der klassische Konfuzianismus vertritt keinen epistemologischen Optimismus.
2. Er ist frei von jeder Ontologisierung der Ethik.
3. Sein Menschlichkeitsbegriff ist sehr viel allgemeiner und dem alltäglichen Verständnis von Menschlichkeit sehr viel näher als der *Ren*-Begriff der *Li xue*. D.h. insbesondere: er ist Ausdruck (potentiell) allgemeinmenschlicher Erfahrung.
4. Er ist originär 'chinesisch', während der *Ren*-Begriff der *Li xue* auch durch buddhistische Lehren geprägt wurde. Zudem ist er älter. D.h. er ist auch von diesen - an sich vielleicht fragwürdigen - Gesichtspunkten her ein geeigneteres Mittel zur Wahrung kultureller Identität.
5. Er ist in der volkstümlichen Literatur wirksam geblieben.

Sehen wir einmal von den ideologischen Interessen ab, die in Taiwan, Korea und Singapur zur Wertschätzung, ja offiziellen Propagierung des Neokonfuzianismus als unverzichtbarem kulturellen Erbe und als vorzugswerter Alternative

zur 'westlichen Kultur' führten, so dürften viele der Bewunderer *Li xues* der Fehlvorstellung erlegen sein, daß sie dem klassischen Konfuzianismus überlegen sein müsse, weil sie das Ergebnis eines langen und angestregten historischen Prozesses und intellektuellen Engagements ist. Dazu kommt, daß sie dabei oft als differenzierte Weiterentwicklung des klassischen Konfuzianismus mißverstanden wird. Darüber hinaus mag ein 'westliches' oder 'indisches' Vorurteil im Spiel sein: die Überzeugung nämlich, daß regelrechte Philosophie diffiziler Spekulation und elaborierter Ontologie bedürfe oder daß Spekulativität ein Qualitätsmerkmal sei. Und schließlich mag die größere zeitliche Nähe neokonfuzianischer Philosophie den Fehlschluß erleichtern, daß sie sachlich zeitgemäßer sei als der klassische Konfuzianismus.

Ist man sich all dieser Faktoren bewußt, so dürfte es einem auch als Europäer möglich sein, am Neokonfuzianismus und dessen ideologischer Nutzbarmachung (vor allem in Singapur) Kritik zu üben, ohne dabei von chinesischer Seite dem Vorwurf ausgesetzt werden zu können, ethno- oder kulturzentrisch zu denken. Nur dann, wenn er auch kontrovers geführt werden darf, hat ja der interkulturelle Dialog wirklich Sinn.

Literatur

- Bauer, W., 1974, China und die Hoffnung auf Glück, München.
- Chan, W.-T. (Hg.), 1967, Reflections on Things at Hand, Chin-ssu-lu, Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-Ch'ien, New York.
- Chan, W.-T., 1973, A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton.
- Chan, W.-T. (Hg.), 1986, Chu Hsi and Neo-Confucianism, Honolulu.
- Chan, W.-T., 1987, Chu Hsi, Life and Thought, Hong Kong.
- Cheng Chung-ying, 1971, Tai Chen's "Inquiry into Goodness", Honolulu.
- Cheng Chung-ying, 1975, Reason, Substance, and Human Desires in Seventeenth-Century Neo-Confucianism. In: W. Th. de Bary (Hg.), The Unfolding of Neo-Confucianism, New York.
- Deschner, K., 1986 ff, Kriminalgeschichte des Christentums, Reinbek.
- Forke, A., 1964, Geschichte der neueren chinesischen Philosophie, Hamburg.
- Fung Yu-lan, 1986, A General Statement on Neo-Confucianism. In: Chan (Hg.) 1986.
- Hu Shih, 1968, The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy. In: Ch. A. Moore (Hg.), The Chinese Mind, Essentials of Chinese Philosophy and Culture, Honolulu.
- Kubin, W., 1990, Der unstete Affe: Zum Problem des Selbst im Konfuzianismus. In: S. Krieger und R. Trauzettel (Hg.), Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, Mainz.
- Le Zehou, 1986, Some Thoughts on Ming-Ch'ing Neo-Confucianism. In: Chan, W.-T. (Hg.) 1986.
- Lin Yutang, Mein Land und mein Volk, Stuttgart.
- Metzger, Th. A., 1977, Escape From Predicament, New York.
- Mo Ti, 1975, Gegen den Krieg, übers. und hg. von H. Schmidt-Glintzer, Düsseldorf/Köln.
- Munro, D.J., 1988, Images of Human Nature, A Sung Portrait, Princeton.

- Paul, G., 1988, *Mythos, Philosophie und Rationalität*, Frankfurt/M.
 Paul, G., 1989, *Zur Kritik Ito Jinsais an Ontologie und Ethik der Shushigaku*, Tokyo: OAG aktuell.
 Paul, G., 1990, *Aspects of Confucianism: A Study of the Relationship Between Rationality and Humaneness*, Frankfurt/M.
 Popper, K.R., 1966, *The Open Society and Its Enemies*, 2 Bde., London und Henley.
 Popper, K.R., 1972, *Conjectures and Refutations*, London und Henley.
 Thompson, K.O., 1989, *How to Rejuvenate Ethics: Suggestions from Chu Hsi*, paper read at the Sixth East-West Philosophers' Conference in Hawaii/ Honolulu, August 1989.
 Tu Wei-ming, 1985, *Confucian Thought: Selfhood and Creative Transformation*, New York.
 Wittvogel, K.A., 1981, *Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power*, New York.

Anmerkungen

- 1 Kubin 1990, Le Zehou 1986, Lin Yutang, S. 179 ff. und 209, und Munro 1988, S. 21.
- 2 Vgl. Paul 1990.
- 3 Metzger 1977, S. 45 ff., Deschner 1986 ff., Popper 1966 und 1972, Wittvogel 1981, Chan 1973, S. 713, u.a.
- 4 Z.B. Chan 1986, S. 3.
- 5 Chan 1973, S. 591.
- 6 Vgl. Hu Shih 1968.
- 7 Vgl. Paul 1988.
- 8 Z.B. Munro 1988, S. 37 ff.
- 9 Chan 1973, S. 634 ff.
- 10 Chan 1973, S. 634.
- 11 Chan 1987, S. 111 ff.
- 12 Ebd. S. 110.
- 13 Chan 1967, S. 28 ff.
- 14 Chan 1987, S. 111.
- 15 Ebd.
- 16 Chan 1973, S. 612, 613 f., 615 ff., und Chan 1967, S. 19, 28 und 29.
- 17 Metzger 1977, S. 87.
- 18 Fung Yu-lan 1986, S. 23.
- 19 Munro 1988, S. 56.
- 20 Chan 1986, S. 494.
- 21 Metzger 1977, S. 108.
- 22 Chan 1967, S. 177.
- 23 Chan 1967, S. 7.
- 24 Chan 1967, S. 599.
- 25 Chan 1967, S. 67, 275 und 177.
- 26 Lin Yutang, S. 179 ff. und 209.
- 27 Paul 1989, S. 6 ff.
- 28 Forke 1964, S. 265 ff. und 269-274, und Cheng 1975, S. 472.
- 29 Chan 1973, S. 692-722, und Cheng 1975.

- 30 Vgl. Paul 1989.
- 31 Mo Ti 1975, S. 64 f.
- 32 Chen 1971, S. 18, Bauer 1974, S. 350, Chan 1973, S. 713.
- 33 Popper 1972, S. 8 ff. und 3.
- 34 Cheng 1975, S. 486 ff., und Paul 1989.
- 35 Vgl. z.B. Paul 1990.

Yihong Mao

Kommentar zu Gregor Paul.
Neokonfuzianismus (*Li Xue*): Ein philosophisches Denken
außerhalb der abendländischen Philosophie

Das zunehmende Interesse an der ostasiatischen Philosophie läßt sich seit Beginn dieses Jahrhunderts in der abendländischen Philosophie auf einem doppelten Hintergrund verfolgen: 1. In der abendländischen Gegenwartsphilosophie, von Nietzsches Philosophie über die Phänomenologie bis zur Postmoderne, zeigt sich uns in einem gewissen Sinn eine Sorge hinsichtlich der 'Über-Rationalisierung' in der modernen Zivilisation und des - bis zu einem unauflösbaren Zwiespalt zugespitzten - Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Individuellem und Gesellschaft etc. Im Versuch, die Entwicklung der westlichen Zivilisation und ihre Kulturen zu reflektieren und zu kritisieren, richten einige Forscher ihre Blicke auf andere Kulturen und suchen so eine neue Perspektive für den Umgang des Menschen mit seinen Mitmenschen und mit der Natur. 2. Der seit den 1950er/60er Jahren begonnene wirtschaftliche Aufschwung und seine kontinuierliche rapide Aufwärtsentwicklung in einigen ostasiatischen Ländern läßt diesen immer mehr Aufmerksamkeit schenken. Dabei scheint auffällig, daß die rasanten ökonomischen Entwicklungen gerade in solchen Ländern festgestellt werden, in denen das konfuzianische Denken immer noch als sehr einflußreich gilt. So werden die Diskussionen darüber, welche Rolle die konfuzianische Kultur für den Prozeß der Industrialisierung spielen kann, sowie darüber, ob sie ein gegenüber abendländischen Denktraditionen andersartiges Modell für die Transformationsprozesse der Moderne liefern könnte, zum Grund für die Neueinschätzung des konfuzianischen Denkens. Gerade in dieser Hinsicht hat der vorgelegte Beitrag von Gregor Paul - auch im Vergleich mit der abendländischen ontologischen Begründung ethischen Handelns - eine interessante Diskussion eröffnet.

Ich kann mich hier in meiner Replik nur mit den Charakteristiken neokonfuzianischer Ethik und ihres Verhältnisses zu Humanität und Rationalität beschäftigen und einige Überlegungen anknüpfen, ob sie denn als 'Brücke' zur Moderne geeignet erscheinen. In wesentlichen Punkten muß ich dabei den Ausführungen von G. Paul widersprechen:

1. Grundlegend geht es in der neokonfuzianischen Ethik nicht um ein Problem der Ontologisierung. Allgemein gesagt, ist die neokonfuzianische Philosophie (*Li Xue*) eine Theorie über das Wesen der Menschlichkeit und der ethischen Normen. Ihr grundsätzliches Kennzeichen besteht darin, daß sich die Maßstäbe der moralischen Handlungen auf die Wesensstruktur des Kosmos oder dessen Regeln (nämlich *Li*) zurückbeziehen und die wesentliche ethische Beziehung mit dem himmlischen Schicksal verknüpft ist. Dazu interpretiert Zhu Xi (1130-

1200), der Hauptvertreter dieser Schule: "Alle Dinge haben Himmel zum Vater (Qian) und Erde (Kun) zur Mutter. Alle Lebewesen sind so, kein Ding ist ausgenommen. Das heißt *Li*. [...] Im ganzen Kosmos gibt es nur ein *Li*. Es drückt sich in den drei Rangstellungen aus und zeichnet sich aus in den fünf Normen."¹ Daraus können wir erkennen, daß bei Neokonfuzianisten '*Li*' nicht als ein allgemeines, beharrendes Wesen oder als der Ursprung alles Seienden (was also allem Seienden seinermöglichend zugrundeliegt) erscheint und es sich auch nicht um das Problem 'Haben und Teilhabe', das Verhältnis von Sein und Seiendem oder zwischen Allgemeinem und Besonderheit, handelt. Vielmehr konzentriert sich *Li Xue*'s Kernfrage auf den Ursprung der Menschlichkeit, die Stellung des Menschen im Kosmos und die natürliche Ewigkeit der ethischen Normen. Nach ihrer Ansicht stimmt das Himmel-*Li* (*Tian Li*) gerade mit der menschlichen Natur (*Ren Xing*) überein. Da "Himmel und Mensch eine Sache sind, Innen und Außen eine und dieselbe '*Li*' sind und es keinen Bruch zwischen ihnen gibt und sie wechselnd ineinander übergehen",² beruht das Leben des Menschen auf den Regeln des kreativen ewigen Lebens des Kosmos, und daher werden die ethischen Beziehungen und die moralische Verantwortung zu allererst als Aufgabe des Himmels betrachtet.

Hier soll besonders darauf hingewiesen werden, daß 'Ontologie' als 'Seinswissenschaft' ein typischer Begriff der abendländischen Philosophie ist. Der Inhalt der Ontologie enthält vor allem zwei Bedeutungen: 1. wird das Sein als solches vor den allgemeinen Seinsbedeutungen und -bestimmungen betrachtet und 2. bezieht sie als Seins-Denken überhaupt nicht das ethische Leben der Menschen oder die Wertschätzung ihres Verhaltens ein. Ontologie ist reine, sich selbst genügende, absolute Theorie. Dadurch bildet sich erst die so lange unaufgelöste Konfrontation des Seins mit dem Sollen, der Tatsache mit dem Wert, in der abendländischen Philosophie heraus. Diese künstlich, dogmatisch beschnittene Thematik, daß "man sich 'zunächst' auf ein 'theoretisches Subjekt' beschränkt, um es dann 'nach der praktischen Seite' in einer beigefügten 'Ethik' zu ergänzen", wird von Heidegger vehement kritisiert.³

Im Gegenteil dazu ist im traditionellen chinesischen Denken (auch in der Schule des Neokonfuzianismus) die Vorstellung über den Kosmos stets untrennbar mit einem ethischen Leben verbunden. Dabei ist erstere niemals als eine Wissenschaft über das Sein begründet; auch die Ethik wird nicht nach allgemein vernünftigen Imperativen oder Prinzipien, also als eine Moralphilosophie wie bei Kant, etabliert. Da für die Neokonfuzianisten die Moralität und die Ethik-Lehre eher mit der Verwirklichung des kreativen Lebens als mit der Verallgemeinerung in Form ethischer Aussagen und rationaler Urteile zusammenhängen, da also eine transzendente Sphäre gerade erst in der innerlichen Erfahrung des ethischen Lebens erreichbar ist, kommt es hier (und braucht es auch nicht) weder zu logischen Schlüssen vom Sein aufs Sollen noch zu einer Ethik, die ontologisiert werden müßte.

2. Die Interpretation der neokonfuzianischen Ethik in G. Pauls Beitrag scheint mir eine paradoxe Äußerung zu enthalten: Dem Begriff 'Li', welchen Zhu Xi als Grundlage der ethischen Norm aufgestellt hat, wird einerseits seine Rolle als ontologisches Grundprinzip vorgeworfen, aber gleichzeitig wird dieser Ethik eine Tendenz zum Irrationalismus vorgehalten.

Tatsächlich hat die Rationalität im konfuzianischen Denken einen eigenen ausgeprägten Charakter. Der Gebrauch der Vernunft ist dabei häufig nicht durch logische Formulierung oder die Methode des Urteils und des Schlusses vertreten, weil die Vernunft sich ja nie von der Existenz, Erfahrung und Lebendigkeit des Lebens entfernt hat. Dennoch ist das Leben (und die Lebenspraxis) ganz unterschieden von einem sog. innerlichen Instinkt und Trieb oder einem beliebigen Irrationalismus. Wenn etwa Zhu Xi wiederholt das Beispiel "Der Mond scheint auf verschiedene Flüsse" gewählt hat, will er zeigen, daß einerseits das höchste *Li* in Wirklichkeit auf und in den verschiedenen Dingen erscheint; darum kann die Einheit von *Li* nur in der Mannigfaltigkeit ihrer Ausprägungen festgestellt werden. Andererseits ist das Ergreifen dieses Transzendentalen - 'Li' - nur in der historischen innerlichen Erfahrung des Lebens und der idealen Sphäre des ethischen Geistes erreichbar. Da im konfuzianischen Denken die Werte-Ideale immer im realen Leben und in dieser Welt (nicht im Jenseits) erfüllt werden und daher oft nur das, was gut in der Lebenspraxis ist, erst auch als wahr betrachtet wird, drückt sich hier eher eine Lebens- oder Praxis-Rationalität aus. Wenn denn etwas in ihr ein Hindernis für den Fortschritt der Wissenschaft und der Gesellschaft ist, so vielleicht die 'Weigerung', etwas anderes für erstrebenswert zu erachten, wenn schon der Kosmos im Einklang mit einer ethischen idealen Sphäre betrachtet wird, die allen Menschen ohne Unterschied gleich zugänglich ist.

3. Wie soll nun 'Humanität' verstanden werden? 'Humanität' oder 'Humanismus' ist die Einstellung zur Menschlichkeit, die mit der Aufklärung entstand und sich entwickelte. Sie geht von vernünftigen rationalen Anschauungen über menschliche Wertsetzungen aus, betont die allgemeinen Menschenrechte und die Befreiung des Individuums gegenüber göttlichen Bestimmungen und kämpft gegen die Entfremdung des Menschen. Diese auf der westeuropäischen Aufklärung gegründete Humanität und das mit ihr verbundene 'Zurückgeben' des zum Menschen gehörenden Humanismus an den Menschen gibt es im Neokonfuzianismus nicht. Humanität oder der Begriff 'human' sollten indessen plural und interkulturell verstanden werden, wenn diese Begriffe nicht nur bloß als eine bestimmte philosophische Kategorie, sondern als ein gemeinsames Ziel friedlicher Lebens- und Gesellschaftsordnung der Menschheit betrachtet werden müssen.

Nach der traditionellen Kultur des Konfuzianismus impliziert die Menschlichkeit (*Ren*) vor allem eine Beziehung unter den Menschen und unter deren jeweiligen Kontexten. Und insofern jeder nur in seiner entsprechenden Beziehung zu dem anderen seine eigene Bestimmung gewinnen und seine Hand-

lungsziele feststellen und erreichen kann, repräsentiert sich die Menschlichkeit immer zuerst in den ethischen Hauptbeziehungen. Dabei wird die Familien-Beziehung oder die Familien-Ethik als die ursprüngliche und hauptsächlichste angesehen. Denn die Familie ist nicht nur die Gemeinschaft als solche von Mann und Frau bei der Zeugung und Erziehung von Kindern, sondern veranschaulicht das Ganze der Existenz des Menschenlebens, und die generative Lebenserhaltung ist erst dadurch möglich. So sollen in der konfuzianischen Kultur das höchste Gut und die höchste Tugend durch die sittlichen Beziehungen der Familie aufscheinen, und darum ist die Familien-Ordnung (*Qi Jai*) stets die Grundlage der Staats-Regierung (*Zhi Guo*) und des Welt-Friedens (*Ping Tian Xia*). Davon ausgehend werden einige konfuzianische ethische Normen, z.B. daß die Kinder gegenüber den Eltern ehrfurchtsvoll sein sollen, in der westlichen Sicht der Werte möglicherweise als Unterdrückung, gar 'Vernichtung', individueller Existenz betrachtet, doch in der traditionellen chinesischen Kultur sind sie noch elementare Maßstäbe humanen Handelns zwischen Individuen und in der Gesellschaft.

Daß die Forderung nach Humanität allein auf vernunftmäßigen Entscheidungen beruhe, und die Annahme, daß bloß nach logischer wissenschaftlicher Vernunft eine humanere, freiere, gerechte Welt verwirklicht werden könne, ist im 20. Jahrhundert eine schreckliche Illusion geworden. Das existenziale Problem besteht für die Menschen in der Moderne doch in der Krise des Sinns und Wertes ihres Lebens, in der zunehmenden Beziehungslosigkeit untereinander und darin, sich nur noch als Konsum-Subjekte (oder -Objekte) zu erfahren. Die aufzuwerfende Frage liegt darin, daß humane ethische Normen und Gesellschaftsordnungen nicht aus einem einzigen Prinzip zu begründen sind, sondern wir müssen dort nach Verbindungen suchen, wo eine Synthese neue Perspektiven für unser aller Leben eröffnen kann.

4. Die Frage nach der Rolle des konfuzianischen bzw. neokonfuzianischen Denkens im Prozeß der Modernisierung betrifft ein kompliziertes Problem. Eine ausführliche Analyse ist hier nicht möglich, dennoch möchte ich zum Schluß einige Probleme kurz anreißen.

Der Konfuzianismus ist ein geschlossenes ganzheitliches System über die Einstellung zum Kosmos, zur Gesellschaft und zum ethischen Leben sowie zu den menschlichen Wertbeziehungen. Dieses System kann im Hinblick auf seine Rolle im Prozeß der Modernisierung in den folgenden drei Punkten kurz so charakterisiert werden:

Erstens: Das auf der Einheit zwischen Geist und Natur des Menschen und zwischen Himmel und Mensch beruhende konfuzianistische Denken ist ein Lebens-Idealismus. Die Bedeutung dieses Denkens liegt nicht darin, daß es die Modernisierung direkt befördert, sondern besteht in seiner geistigen und wertmäßigen Kritik und Reflexion an und über die Krisen und Fehlentwicklungen der Moderne. Provokativ ausgedrückt: die aktuelle Bedeutung des konfuzianischen Denkens sollte mehr in postmodernem Sinne verstanden werden.

Zweitens: Die verabsolutierte konfuzianische Doktrin bezog sich auf die feudale offizielle Gesellschaftsordnung in der chinesischen Geschichte und führte zu einer totalitären politischen Ideologie. Dies ist für einen marktwirtschaftlich organisierten, sozial verpflichteten Demokratisierungsprozeß in China sicherlich abträglich.

Drittens: Eine weitere Perspektive richtet sich auf die konfuzianische Tradition, die kulturelle und ethische Elemente enthält, die unmittelbar günstig für den Aufschwung der modernen Wirtschaft sind, z.B. Sparsamkeit, Fleiß, Kollektivitäts-Bewußtsein und Übereinstimmung der menschlichen Beziehungen. Allerdings darf auch Negatives nicht übersehen werden: Das Fehlen einer Verpflichtung zu 'sachlichen' Gemeinschaften, Herausstellung der Gerechtigkeit und Geringschätzung des Nutzeffekts, Gleichmacherei.

Es ist zweifellos so, daß ein nicht verändertes konfuzianisches Denken keineswegs die Antriebskraft der Modernisierung sein wird. Seit diesem Jahrhundert bemühen sich viele chinesische Intellektuelle, die traditionellen chinesischen Denkweisen mit westlichen logischen Denkstrukturen und wissenschaftlicher Rationalität zu verändern, und sie heben hervor, daß eine demokratische politische Gesellschaftsordnung vorrangig (wichtiger) sein soll gegenüber jenem hermetischen ethischen System. Aber es ist doch auch nützlich, die jeweiligen Bedingtheiten, Grenzen und Verirrungen aus einer jeweils anderen kulturellen Tradition und Perspektive in die Debatte einzubringen.

Anmerkungen

- ¹ Zhu Xi, Zhu Wen Guo Ji, Zhu Xi's Gesammelte Kleine Schriften, Hubei 1988, S. 19.
- ² Zhu Xi, Zhu Zi Yu Lei, Gesammelte Kleine Schriften, S. 46.
- ³ Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1953, S. 316. Vgl. Heidegger, Brief über den Humanismus. In: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947, S. 56, 109.

Gregor Paul

Replik auf Yihong Maos Kommentar

In einer Erwiderung auf Mao Yihongs Kommentar zu meinem Beitrag kann ich mich kurz fassen. Mutatis mutandis gilt vielfach, was ich in meinem Kommentar ausführte. Im einzelnen merke ich lediglich an: 1. *Li xue* mag es um dies oder jenes gehen. Das ändert nichts daran, daß diese Schule die Ethik ontologisiert. Das Zitat Zhu Xis ("Alle Dinge [...] fünf Normen.") entkräftigt nicht die von mir angeführten anderen Zitate, die besagen, daß *li* Ursprung des Seienden und als Seiendes (bestimmter Art) Norm des Guten sei. Es belegt bestenfalls, daß Zhu Xis Philosophie inkonsistent ist. 2. 'Ontologie' kommt gewiß aus dem Griechischen. Davon unabhängig ist freilich die Ethik der *Li xue* weithin Ontologie im Sinn einer Lehre vom (guten, ja höchstwertigen) Seienden und Sein. 3. Den traditionellen Konfuzianismus gibt es nicht. Dementsprechend zahlreich sind die konfuzianischen *ren-* ('Menschlichkeits-')Begriffe. Einige widersprechen sich sogar. In den *Gesprächen* (des Konfuzius) und den Büchern *Menzius* und *Xunzi* gelten Familienbände sehr viel weniger als abstrakte(re) Tugenden. 'Kindliche Pietät' meint dort kritische Pietät, die in manchen Fällen (z.B. zur Vermeidung von Grausamkeiten) die 'Pflicht' zum Widerspruch, ja Widerstand einschließt. In der *Li xue* ist das kritische Moment zumindest stark abgeschwächt. 4. Ich kenne keinen einzigen westlichen Philosophen, der je die Auffassung vertreten hätte, daß "bloß (!) nach logischer wissenschaftlicher Vernunft (?) eine humanere, freiere, gerechte Welt verwirklicht werden kann". 5. Entgegen der von Mao vertretenen Ansicht ist "der Konfuzianismus" kein "geschlossenes ganzheitliches System über die Einstellung zu Kosmos, Gesellschaft, ethischem Leben und menschlichen Wertbeziehungen". Man vergleiche nur das Buch *Xunzi* mit den Werken Zhu Xis. Oder man lese die von mir zitierten kritischen konfuzianischen Äußerungen zur *Li xue*.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Bourgeois, Bernard Prof. de Philosophie, Président de la Société Française de Philosophie, Université de Paris - Sorbonne, 72 rue de Miromesnil, F-75008 Paris.

Franz, Michael Priv.-Doz. Dr., Universität Bremen, Studiengang Philosophie, Postfach 330440, D-28334 Bremen.

Jacobs, Wilhelm G. Prof. Dr., Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Marstallplatz 8, D-80539 München.

Knatz, Lothar Dr., Universität Bremen, Studiengang Philosophie, Schelling-Forschungsstelle, Postfach 330440, D-28334 Bremen.

Lanfranchi, Aldo Priv.-Doz. Dr., Philosophisches Seminar der Universität Zürich, Rämigasse 71, CH-8006 Zürich.

Mao, Yihong Prof. Dr., Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Jiangaomen Str. 5, Beijing 100732, PR China.

Oesterreich, Peter L. Prof. Dr., Augustana-Hochschule, Lehrstuhl für Philosophie, Waldstr. 11, D-91561 Neuendettelsau.

Paul, Gregor Prof. Dr., Universität Karlsruhe, Institut für Philosophie, priv.: Klauprechtstr. 41, D-76137 Karlsruhe.

Peetz, Siegbert Priv.-Doz. Dr., Institut für Philosophie, Fakultät 10 der Universität München, Schellingstr. 5, D-80799 München.

Sandkühler, Hans Jörg Prof. Dr., Universität Bremen, Studiengang Philosophie, Schelling-Forschungsstelle, Bibliothekstrasse, D-28334 Bremen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Descartes nachgedacht

Herausgegeben von Andreas Kemmerling und Hans-Peter Schütt

1996. VI, 208 Seiten. Kt DM 38.–

ISBN 3-465-02853-8

Descartes ist im Jahre 1596 geboren. Ihm philosophisch nachzudenken, das bedarf auch unabhängig von Jubiläumsdaten keiner eigenen Rechtfertigung. Philosophen unterschiedlicher Provenienz ist es selbstverständlich, auf ihn und sein Werk Bezug zu nehmen, wann immer es darum geht, die Grundzüge des modernen Denkens zu untersuchen. Schon lange ist es zu einem Gemeinplatz geworden, ihn als den „Vater der modernen Philosophie“ in Anspruch zu nehmen.

Descartes ist einer der großen Denker, die zu Recht als Klassiker bezeichnet werden. Kein Klassiker der Philosophie ohne die klassischen Mißverständnisse seines Publikums – ohne jene Klischees und Stereotypen, hinter denen oft die eigentlichen Reize seines Denkens verschwinden: die Schönheit, Tiefe und Raffinesse der detaillierten Argumentation.

Die in diesem Band zusammengetragenen Originalbeiträge thematisieren verschiedene Aspekte der Cartesischen Metaphysik, Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes, die auch in philosophischen Fachkreisen immer noch klassisch mißverstanden werden:

Rainer Specht: Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik – Andreas Hüttemann: Die Meditationen als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung – Dominik Perler: Cartesische Emotionen – Andreas Kemmerling: Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz – Konrad Cramer: Descartes als Interpret des Einwandes des Hl. Thomas gegen den ontologischen Gottesbeweis – Hans-Peter Schütt: Kant, Cartesius und der „sceptische Idealist“.



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN