

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802)

Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von
I. P. V. Troxler,

herausgegeben, eingeleitet
und mit Interpretationen versehen

von Klaus Düsing

Jürgen Dinter · Verlag für Philosophie
Köln 1988

FÜR EDITH

Bayerische
Staatsbibliothek
München

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Troxler, Ignaz P. V.:

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802) :

Zsfassende Vorlesungsnachschr. / von I. P. V. Troxler. Hrsg.,

eingel. u. mit Interpretationen vers. von Klaus Düsing. – Köln :

Dinter, Verl. für Philosophie, 1988

ISBN 3-924794-06-5

NE: Düsing, Klaus [Hrsg.]

© Jürgen Dinter · Verlag für Philosophie. Buchholzstr. 8–10, D-5000 Köln 80

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Laupp & Göbel, Tübingen

Bindarbeiten: F. W. Held, Rottenburg

Inhalt

Vorwort	1
Einleitung	5
1. Entstehungsgeschichte	5
2. Überlieferung	16
3. Grundsätze der Edition	21
A. Text von Troxlers Nachschriften der Vorlesung Schellings vom Sommersemester 1801 und der Vorlesung Hegels vom Wintersemester 1801/02	25
1. Hauptmomente aus Schellings Vorträge nach der Stunde aufgezeichnet. 1801 (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)	27
[Teil 1: Einleitung und Ausführungen zur Begründung der Identitätsphilosophie]	27
[Teil 2: Erläuterungen zur Schrift: „Darstellung meines Sy- stems der Philosophie“ von 1801]	43
2. Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Meta- physik [1801/02] (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)	63
3. Anmerkungen	78
a. Anmerkungen zur Nachschrift der Vorlesung Schellings .	78
b. Anmerkungen zur Nachschrift der Vorlesung Hegels . .	93
B. Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretatio- nen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik	99
I. Frühidealismus und Entstehung der absoluten Metaphysik bei Schelling und Hegel	101
a. Der Wandel vom zweiteiligen zum dreiteiligen System in Schellings frühidealistic Konzeption von 1800 . .	101
b. Die Herausbildung der ersten Metaphysik-Konzeption in Hegels späten Frankfurter Fragmenten um 1800 . . .	110
c. Hegels Gründe für den Übergang zur absoluten Meta- physik	115

d. Schellings Gründe für die Konzeption des Identitätssystems	121
II. Die erste Gestalt der Metaphysik des Absoluten bei Schelling (Vorlesung und Schriften von 1801–1802)	133
a. Schellings Begriff des Absoluten und Einen	133
b. Materialismus, Intellektualismus, Realismus und Idealismus als spekulative Systeme bei Schelling	136
c. Die Struktur des Absoluten und die Methode der Erkenntnis in Schellings Identitätssystem	145
III. Hegels frühe Logik und Metaphysik in Jena (Vorlesung und Schriften von 1801–1802)	157
a. Hegels allgemeine Konzeption der frühen Logik und Dialektik	157
b. Die Kategorienentwicklung in Hegels früher Logik	160
c. Der Fichtesche Idealismus als Logik	172
d. Unendlichkeit und negatives Erkennen der Vernunft	175
e. Hegels Auseinandersetzung mit der vormaligen Verstandesmetaphysik und mit Kants Metaphysikkritik	179
Schluß: Substanz und Subjekt. Zur späteren Umgestaltung der Metaphysik bei Schelling und Hegel	189
Literaturverzeichnis zum Interpretationsteil	195
Register	200
Personen	200
Begriffe	203

Vorwort

In den letzten Jahren wurden zahlreiche Nachschriften von Hegels Vorlesungen wiederaufgefunden und teilweise ediert. Diese Nachschriften betreffen weit überwiegend Hegels Berliner Vorlesungen; wenige Nachschriften gelten unterschiedlichen Vorlesungen Hegels aus seiner Heidelberger Zeit. Ebenso sind Schüler-Hefte zu Hegels Nürnberger Kursen wiederaufgetaucht. Bedeutung und Verdienst der Edition dieser Nachschriften und Hefte bleiben hier unangetastet. Doch enthält die vorliegende Edition ihnen gegenüber etwas prinzipiell Neues, nämlich erstmals die zusammenfassende Nachschrift einer Vorlesung Hegels in Jena, und zwar aus seinem ersten Jenaer Semester über Logik und Metaphysik von 1801/02. Da wir darüber bisher nur Hegels eigene Übersichten und die wenigen Anspielungen in seinen frühen Jenaer Manuskripten und seinen damals veröffentlichten Schriften kennen, bereichert die neu aufgedundene und hier edierte Nachschrift unser Wissen über Hegels erste Logik und Metaphysik in Jena nicht unwesentlich; sie erlaubt die eindeutige Rekonstruktion der Kategorienlehre ebenso wie des methodischen Fortschreitens in der Logik und gibt Hinweise darauf, daß Hegels erste Konzeption einer Metaphysik des Absoluten u. a. aus einer Auseinandersetzung mit der vormaligen rationalistischen Metaphysik und mit Kants Metaphysikkritik erwächst.

Nachschriften von Vorlesungen Schellings sind in den letzten Jahren ebenfalls vielfältig gesucht und gefunden worden. Seit langem schon ist etwa Paulus' Veröffentlichung der Nachschrift einer Vorlesung des späten Schelling über Philosophie der Offenbarung bekannt, seit kürzerer Zeit sind eine ganze Reihe weiterer Nachschriften zu Vorlesungen des späten Schelling über dieses Thema oder über andere Inhalte seiner Spätphilosophie bekannt geworden, ebenso vereinzelte Nachschriften von Vorlesungen aus Schellings vorangehenden, früheren Wirkungsperioden. Aus Schellings Jenaer Zeit hat Ernst Behler vor Jahren (im Philosophischen Jahrbuch 83, 1976, 133–183) eine Nachschrift der Kunstphilosophie-Vorlesung von 1802/03 veröffentlicht. – Im vorliegenden Buch wird nun erstmals eine Nachschrift ediert, die wahrscheinlich Schellings bedeutsamer Vorlesung vom Sommersemester 1801 über seine erste Konzeption einer expliziten Metaphysik des Absoluten, nämlich des Identitätssystems zuzuordnen ist. Nach freundlichen Auskünften von Frau Dr. Christa Kirsten (Zentrales Akademie-Archiv Ost-Berlin) sowie

von Herrn Dr. Hartmut Buchner von der Schelling-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (München) ist von einer Überlieferung des Schellingschen Originalmanuskripts dieser Vorlesung nichts bekannt. Um so bedeutsamer ist die Nachschrift, die früheste einer Schelling-Vorlesung, wie Herr Dr. Buchner mitteilt, die bisher ans Licht trat. Sie zeigt, wie Schelling in dieser Vorlesung in ausführlichen Untersuchungen zur Typologie philosophischer Systeme bereits Überlegungen vorwegnimmt, die er erst später, z. B. im Dialog *Bruno*, in weniger detaillierter und knapperer Form publiziert; sie zeigt ferner, wie Schelling, unbelastet vom Systematisierungszwang der *Darstellung meines Systems*, freie, plastische Erläuterungen zu Teilen ebendieser *Darstellung* liefert.

Diese Vorlesungen Schellings und Hegels aus ihrer gemeinsamen Jenaer Zeit werden hier anhand der Nachschriften Troxlers zusammen ediert, da beide idealistischen Denker damals im Prinzip dieselbe Philosophie vertraten. Dies dokumentierten sie auch öffentlich, indem sie z. B. ihre Beiträge zum *Kritischen Journal der Philosophie* nicht signierten und damit nicht voneinander unterschieden. Alle Abgrenzungen bei der gegeneinander stammen aus späterer Zeit.

In der Entwicklung des deutschen Idealismus markieren diese Vorlesungen sowie die etwa zu derselben Zeit entstandenen Schriften Schellings und Hegels die entscheidende Wendung von frühidealistischen Konzeptionen, in denen zwar das Absolute vorausgesetzt, aber als für die Philosophie unerkennbar angesehen wird, zur spekulativen Metaphysik des Absoluten, in der das Absolute als vollständig in einem philosophischen System erkennbar gilt. In diesem nicht mehr zu überbieten den Erkenntnisanspruch, den die vorkantische Metaphysik nicht erhob, wird die Metaphysik selbst absolut. – Wegen der besonderen philosophiegeschichtlichen und systematischen Bedeutung, aber auch Schwierigkeit dieses Überschritts zur absoluten Metaphysik werden im vorliegenden Buch der Edition Interpretationen hinzugefügt; sie sollen die erste Konzeption der absoluten Metaphysik bei Schelling und Hegel in Prinzip und Methode darlegen und den besonderen Beitrag dieser Vorlesungen dazu unter Einbeziehung der in etwa gleichzeitig mit ihnen entstandenen Schriften erschließen, um damit jene entscheidende Wandlung des Idealismus sowie die Gründe für diese Wandlung deutlicher hervortreten zu lassen. –

Die Geschichte des Auffindens dieser Vorlesungsnachschriften sei hier nur im allgemeinen skizziert. Nachdem ich in Erfahrung gebracht hatte, daß ein großer Teil des Troxler-Nachlasses in der Basler Universitätsbibliothek deponiert ist, führte eine gezielte Anfrage meinerseits

schließlich zum Erfolg. Herr Werner A. Moser (Basel), der seinerzeit das umfangreiche Verzeichnis des Basler Troxler-Nachlasses angefertigt hatte, wies die beiden fraglichen Vorlesungsnachschriften auf diese Anfrage hin im Nachlaß nach und half mir bei meinen zusätzlichen Fragen in lebenswürdiger und kundiger Weise weiter. Er vermittelte mir auch den Kontakt zum Besitzer, dem Goetheanum in Dornach bei Basel. – Im Zuge der Nachlaß-Erforschungen stellte sich ferner heraus, daß sich keine Aufzeichnungen Troxlers über das von Schelling und Hegel gemeinsam abgehaltene Disputatorium vom Wintersemester 1801/02, an dem Troxler teilgenommen hatte, und keine weiteren Nachschriften zu Schelling- oder Hegel-Vorlesungen im Basler Nachlaß finden.

Dank sagen möchte ich dem Besitzer des Basler Troxler-Nachlasses und damit auch der beiden hier edierten Vorlesungsnachschriften: der *Freien Hochschule für Geisteswissenschaft Goetheanum* in Dornach für die freundlich gewährte Genehmigung, die beiden Vorlesungsnachschriften zu veröffentlichen.

Ferner möchte ich dem Handschriftenkonservator der *Universitätsbibliothek Basel*, Herrn Dr. Martin Steinmann, danken für sein Entgegenkommen und seine Hilfe bei der Benutzung der Vorlesungsnachschriften.

Dank sagen möchte ich auch Frau Direktorin Dr. Christa Kirsten vom *Zentralen Akademie-Archiv in Ost-Berlin* und Herrn Dr. Hartmut Buchner von der *Schelling-Edition der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München* für freundlich erteilte Auskünfte.

Dem *Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum* möchte ich für die Erlaubnis der Benutzung der Spezialbibliothek danken.

Besonders danke ich Herrn Werner A. Moser (Basel) für seine freundliche Mitwirkung bei der Auffindung der Vorlesungsnachschriften und für seine sachkundige und sachinteressierte, stets zuvorkommende Unterstützung in allen Troxler betreffenden Fragen. Seinen Vorschlag der Entzifferung einer Textstelle in der Hegel-Vorlesung (S. 8 mit zugehöriger Fußnote 41) habe ich aufgenommen, wobei die Verantwortung natürlich auf mich fällt.

Mein Dank gilt ebenso Herrn Dr. Udo Rameil (Köln), der mit mir zusammen, nachdem ich eine Transkription des Textes der Originalmanuskripte angefertigt hatte, einen Vergleich dieser Transkription mit dem Original unternommen und editorisch sehr sachkundige Vorschläge unterbreitet sowie manchen hilfreichen Hinweis gegeben hat.

Außerdem sei Herrn Franz Fessler für seine Hilfe bei der Aufsuchung von Quellennachweisen für die Anmerkungen zum Schelling-

und Hegel-Text sowie Frau Angelika Schmitz für die sorgfältige Herstellung der Druckvorlage gedankt.

Meiner Frau gilt mein besonderer und herzlicher Dank für vielfältige Ermutigung und Hilfe.

Köln, im Dezember 1987

Klaus Düsing

Einleitung

Troxlers zusammenfassende Vorlesungsnachschriften zeigen den spekulativen Idealismus in seiner frühesten Gestalt. Die Nachschrift von Schellings Vorlesung bereichert unsere Kenntnis der ersten Konzeption der Identitätsmetaphysik; sie ergänzt insbesondere die *Darstellung meines Systems* von 1801. Die Nachschrift von Hegels Vorlesung erweitert wesentlich unsere Kenntnis von Hegels erster Konzeption der Logik und Metaphysik in Jena; denn die Nachschrift geht deutlich über Hegels bisher bekannte eigene Skizzen dieser Vorlesung und über gelegentliche Hinweise in seinen sonstigen Schriften hinaus. So sind beide Vorlesungsnachschriften, zu denen wir die entsprechenden Vorlesungsmanuskripte von Schelling oder Hegel selbst nicht besitzen, für das Verständnis der ersten Gestalt des spekulativen Idealismus von besonderer Bedeutung.

In der Einleitung seien nun dargelegt: die *Entstehungsgeschichte* von Troxlers Nachschriften, der historische Kontext der beiden Vorlesungen, die Zuordnung der Aufzeichnungen Troxlers zu den betreffenden Vorlesungen Schellings oder Hegels sowie eine Kennzeichnung auch der Person Troxlers, ferner die *Überlieferung* der Nachschriften, die Manuskriptbeschreibung und die Zuordnung der Aufzeichnungen über Schellings *Darstellung* zu der entsprechenden Vorlesung Schellings und schließlich die *Grundsätze* der vorliegenden *Edition*.

1. Entstehungsgeschichte

In den Jahren um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert stand die Universität Jena in hoher Blüte; in ihr herrschte ein außerordentlich produktives und anregendes, aber zugleich sehr unruhiges geistiges Leben. In den heftigen Erschütterungen des Atheismus-Streits von 1799 mußte der damals führende Philosoph Fichte die Universität Jena verlassen. Doch kamen zu dieser Zeit neue junge Universitätslehrer nach Jena, die der Universität dann ein anderes Profil gaben, die Frühromantiker, nämlich nacheinander die Gebrüder Schlegel, die die Ideen des Romantikerkreises, zu dem z.B. auch Schleiermacher und Novalis gehörten, öffentlich in der Universität und in dem eigenen Publikationsorgan *Athenaeum* zur Geltung brachten, sowie Schelling, der mit ihnen in teilweise spannungsvoller Verbindung stand und der bald die größte

Faszination und Anziehungskraft auf die Hörer ausstrahlte. Seine Aura des kometenhaft aufgestiegenen jungen Genies wurde noch dadurch intensiviert, daß er Goethes Gunst besaß und bei ihm ein- und ausging.

Schelling wurde zunächst in seiner ersten Jenaer Periode von 1798 bis 1800 – simplifizierend – als Fichte-Anhänger und -Fortführer verstanden. In seiner zweiten Jenaer Periode trug er ab 1801 jedoch überraschend eine ganz neue Philosophie, das Identitätssystem vor, das den Zuhörern anfangs manche Schwierigkeiten bereitet haben dürfte. Der Beliebtheit und Wirkungsmächtigkeit Schellings tat dies offenbar keinen Abbruch. – Gotthilf Heinrich Schubert, ein Studienfreund Troxlers, schildert z. B., wie Schelling in Jena als geradezu charismatischer Denker angesehen wurde. Jeder, der sich ein wenig ausgekannt habe in der Universität, habe gewußt, zu welcher Stunde Schelling seine Naturphilosophie-Vorlesung halte. Schellings Persönlichkeit habe ihn selbst und viele andere übermächtig beeindruckt; der Eindruck war „von so ungeheimer Art, wie ich ihn bei keinem anderen Universitätslehrer meiner Zeit gefunden“. Schubert spricht von „Ehrerbietung“, die man Schelling trotz seiner Jugend entgegenbrachte; ihm selbst sei, wenn Schelling sprach, zumute gewesen, „als ob ich *Dante*, den Seher einer nur dem geweihten Auge geöffneten Jenseitswelt ... hörte“¹. Solger schreibt an seine Freunde über Schelling: „Durch seinen vortrefflichen, auch bei den dunkelsten Sachen lichtvollen Vortrag habe ich vor seinem Geiste eine tiefe Ehrfurcht bekommen.“² In ähnlicher Weise erlebte Troxler Schellings Vorlesungen. Vor allem die klare persönliche Ernsthaftigkeit, der geniale Tiefsinn und zugleich der prägnante, treffsichere Ausdruck trugen Schelling offenbar diese exzeptionelle Hochschätzung seiner Hörer ein. – Wenn dieser Eindruck überhaupt philosophisch zu objektivieren ist, dann in verständnisvollen Nachschriften seiner Vorlesungen.

¹ Zitiert nach *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von X. Tilliette. Turin 1974. 69. Vergleichbar schildert K. Rosenkranz (*G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844. 160) Schellings Wirkung in Jena: „Schellings Vortrag soll damals hinreißend gewesen sein. Mit persönlicher Zuversicht verband er rhetorische Leichtigkeit. Überdem fesselte die Zuhörer der Nimbus eines Revolutionärs in der Philosophie, welchen Schelling stets über sein öffentliches Auftreten zu verbreiten wußte.“ – Die allgemeine Bewunderung für Schelling zeigt sich auch in der für Jena sehr hohen Hörerzahl. Für das Wintersemester 1801/02 teilt Caroline an A. W. Schlegel mit: „Schellings Kollegieneinnahme ist noch nicht beisammen, Zuhörer sind genug da, er hat über 100 Unterschriften.“ *Caroline*. Briefe aus der Frühromantik. Nach G. Waitz vermehrt hrsg. von E. Schmidt. Leipzig 1913. Bd 2. 218 (Brief vom 23. 11. 1801). – Die Zitate werden hier und im folgenden durchweg normalisiert.

² *Solgers Schellingstudium in Jena 1801/02*. Fünf unveröffentlichte Briefe. Mitgeteilt und erläutert v. W. Henckmann. In: *Hegel-Studien*. 13 (1978), 67.

Daß Schelling bei aller Vortrefflichkeit seines öffentlichen Auftretens in persönlichen Beziehungen mitunter weniger feinsinnig war und sich im lockeren geselligen Gespräch nicht sonderlich durch geistreichen Witz hervortat, dürfte nach damaligen Schilderungen die Kehrseite seiner persönlichen, manchmal in sich versunkenen Ernsthaftigkeit gewesen sein. Die damit verbundene pejorative Konnotation wurde wohl ursächlich im Kreise seiner Romantiker „freunde“ gepflegt und sollte mit Zurückhaltung betrachtet werden; an einem schwäbisch-schwerblütigen und ungewandten Sonderling, wie damit insinuiert wird, dürfte Goethe kaum Gefallen gefunden haben.

Hegel schrieb am 2. November 1800 an Schelling, er suche einen neuen Wirkungskreis für seine zu einem philosophischen System entwickelten intellektuellen Bemühungen; er wolle sich daher in den „literarischen Saus von Jena“³ stürzen. Im Januar 1801 traf er in Jena ein. Er wohnte einige Zeit mit Schelling zusammen. Man muß es Schelling zugute halten, daß er offenbar beträchtliches Vertrauen in die Fähigkeiten seines älteren Freundes setzte, der damals noch gänzlich unbekannt war und bis auf eine anonym veröffentlichte politische Schrift, die Schelling sehr wahrscheinlich nicht einmal kannte, nichts publiziert hatte. Schelling stellte sich – zusammen mit Niethammer und einem Studenten – als Opponent bei Hegels Habilitationsdisputation zur Verfügung, bei der – sicherlich ebenfalls kein Zufall – Schellings Bruder, der damals in Jena studierte, die Rolle des Respondenten übernahm. Ferner hielt Schelling mit Hegel zusammen im Wintersemester 1801/02 ein Disputatorium ab, offensichtlich um Hegel in der Universität bekannt zu machen und ihm seinen Anfang zu erleichtern. Schließlich gab er mit ihm zusammen das *Kritische Journal der Philosophie* heraus. Dies Vertrauen rechtfertigte Hegel nicht nur mit mancher Arbeit, die er für Schelling übernahm, sondern vor allem mit stürmischer literarischer Produktivität, deren Resultate die *Differenz*-Schrift und die großen *Journal*-Aufsätze waren; auch wenn diese Schriften in der Eile wenig geschliffen formuliert sind, an kritischer Schärfe und gedanklicher Originalität suchen sie ihresgleichen; in ihnen formuliert er zum ersten Mal seine absolute Metaphysik und seinen eigenen spekulativen Idealismus.

So sehr Hegel Schellings Vertrauen in diesen philosophischen Abhandlungen bestätigte, so wenig rechtfertigte er es offenbar zunächst in seinen Lehrveranstaltungen. Hegels universitärer Anfang war recht un-

³ *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 4 Bde. Hamburg 1952–1960. 3. Auflage. Hamburg 1969. Bd 1. 59.

glücklich. Die erste Vorlesung über Logik und Metaphysik, die Troxler besuchte, mußte, wie sich aus Troxlers späteren Berichten entnehmen läßt, abgebrochen werden – offensichtlich aus Hörermangel.⁴ Weitere Vorlesungen, unter ihnen sehr wahrscheinlich auch Logik- und Metaphysik-Vorlesungen, fielen in der Folgezeit aus. Nach Rosenkranz, dessen Nachrichten hierüber freilich nicht immer zuverlässig sind, fanden Hegels Vorlesungen im Sommersemester 1802 nicht statt, was dann auch die geplante Vorlesung über Logik und Metaphysik betraf; für das Wintersemester 1802/03 teilt der in Jena studierende Engländer Henry Crabb Robinson mit: Hegel „hat seine angekündigte Vorlesung nicht zustande gebracht“⁵; es kann durchaus sein, daß beide Vorlesungen, diejenige über Logik und Metaphysik und diejenige über Naturrecht, gemeint sind und Hegel in diesem Semester daher gar nicht las; zumindest fiel eine von ihnen aus. Von einer Durchführung auch nur einer dieser genannten Vorlesungen aus Hegels ersten Jenaer Semestern besitzen wir keine Zeugnisse. – Dies war ein bitterer Anfang für den „unwiderlegten Weltphilosophen“, ein deprimierender Kontrast zu den Glanzserfolgen seines jüngeren Freundes. Doch Hegel gab nicht auf und erzielte später in Jena einigen Lehrerfolg.

Die Gründe für Hegels anfängliche Mißerfolge lagen wohl vornehmlich in seinem Vortragsstil; konnte der Vortragsinhalt intellektuelle Faszination auslösen, so war seine Vortragsweise für seine Zuhörer ästhetisch und rhetorisch offenbar eine Zumutung. Robinson schreibt fast mitleidig an der schon erwähnten Stelle: „Ich hörte den armen Hegel ein Mahl. Sie können sich nichts so erbärmlich wie sein Vortrag [vorstellen]. Er hustete, rauspetete, stotterte, konnte keine zwei Sätzen bestimmt aussprechen“.⁶ Dies gelangte bald auch zur Kenntnis der Weimarer

⁴ Vgl. zu den Einzelheiten unten S. 13.

⁵ Vgl. K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 1). 161; als Begründung führt Rosenkranz an, Hegel habe sich ganz seinen „literarischen Arbeiten“ widmen müssen. Zu einer unzutreffenden Aussage von Rosenkranz über das „Disputatorium“ von 1801/02 s. unten Anm. 19. – Robinsons Mitteilung findet sich in einem Brief an Savigny vom 26. 11. 1802; zitiert nach Hertha Marquardt: *Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde*. Bd 1. Göttingen 1964 (Palaestra. Bd 237). 84. Robinson kam am 7. 10. 1802 nach Jena. Vgl. auch *Henry Crabb Robinson und Hegel*. Zeitgenössische Zeugnisse. Dargeboten von E. Behler. In: *Hegel-Studien*. 15 (1980), 51–61. – Zum Fehlen von Bestätigungen über die genannten Vorlesungen vgl. H. Kimmmerle: *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentenätigkeit (1801–1807)*. In: *Hegel-Studien*. 4 (1967), 78.

⁶ Hertha Marquardt: *Henry Crabb Robinson* (s. Anm. 5). 84 (die Texteigentümlichkeiten wurden belassen). – Zu den folgenden Äußerungen von Schiller und Goethe s. *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Hrsg. von P. Stapf. Berlin und Darmstadt 1960. 805, 806. Dies zuletzt genannte und weitere Zeugnisse führt H. Kimmmerle an in: *Dokumente* (s.

Klassiker. Zwar erklärte Schiller in einem Brief an Goethe vom 9. 11. 1803 hoffnungsvoll, daß nach Schellings Weggang aus Jena die Philosophie nicht ganz „verstummt ... und unser Dr. Hegel soll viel Zuhörer bekommen haben, die selbst mit seinem Vortrage nicht unzufrieden sind“. Aber Goethe, der Hegel offenbar schon 1801 kennengelernt hatte, antwortete Schiller dazu am 27. 11. 1803: „Bei Hegeln ist mir der Gedanke gekommen: ob man ihm nicht, durch das Technische der Redekunst, einen großen Vorteil schaffen könnte. Es ist ein ganz vortrefflicher Mensch; aber es steht seinen Äußerungen gar zu viel entgegen.“ Gemeint ist die Vortragsweise, wie aus weiteren Briefen zwischen Goethe und Schiller hervorgeht. Auch in der Folgezeit blieb Goethe bei seinem ungünstigen Urteil über Hegels Vortragsstil, das er mit vielen, freilich nicht mit allen Zuhörern teilte.

Hegel sagt von sich selbst später (1816), daß er in Jena noch Anfänger war und „im mündlichen Vortrag an den Buchstaben meines Heftes gebunden“⁷ blieb. Stellt man den z. T. chaotischen Zustand von Hegels Jenaer Vorlesungsmanuskripten in Rechnung, so ist vollends evident, daß Hegels Rede nicht flüssig vorankommen konnte. Mitverantwortlich für den Mangel an Erfolg dürfte aber auch die spekulative Schwierigkeit und teilweise die Dunkelheit von Hegels Vorlesungen gewesen sein, die die Hörer entschieden überforderte. Sogar bei einer freundlichen musikalischen Ehrung, die ihm im Februar 1806 zuteil wurde, gelang ihm nichts Glücklicheres, als „einige hohe und feierliche ... zum Teil dunkle Worte“⁸ an die Anwesenden zu richten. Aus der Unfähigkeit, sich im Vortrag von seinem Manuskript zu lösen, und aus der von den Hörern beklagten Unverständlichkeit der spekulativen und tiefgründigen Äußerungen, die er nicht in freier Rede aufzuhellen wagte, kann man Hegels Gehemmtheit, Unsicherheit und Kontaktschwierigkeit im öffentlichen Auftreten entnehmen.

In dieser Situation der Universität und bei diesen neuen „Sternen“ der Philosophie in Jena hörte Troxler nun Vorlesungen. Er kam 1799 nach Jena und studierte dort Medizin, Naturwissenschaften und Phi-

Anm. 5). 84 f. Bei Rosenkranz wird derselbe Sachverhalt schon deutlich milder geschildert; er betont, wie sehr „die schlichte Manier Hegels“ von Schellings Brillanz abstach. Hegels Vortrag war „nur auf die Sache gerichtet“, so daß sie „der rednerischen Fülle entbehrt, welche den Zuhörer auch äußerlich durch den Fluß der Diktion, durch den sonoren Ton der Stimme, durch die Lebhaftigkeit der Gebärde gewinnt.“ (*Hegels Leben* (s. Anm. 1). 160; vgl. 215.) – Zur Begegnung Hegels mit Goethe am 21. 10. 1801 vgl. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von G. Nicolin. Hamburg 1970. 39.

⁷ Hegel an Frommann. 14. 4. 1816. *Briefe von und an Hegel* (s. Anm. 3). Bd 2. 73.

⁸ Gablers Bericht über Hegel, s. Kimmmerle: *Dokumente* (s. Anm. 5). 73.

losophie. Die Ankündigungen der Vorlesungen, d.h. auch derjenigen, von denen nun zusammenfassende Nachschriften Troxlers wiederentdeckt wurden, sind mit ihren lateinischen Originaltiteln jeweils im *Catalogus praelectionum publice privatimque in Academia Jenensi* und in deutscher Kurzfassung in den Intelligenzblättern der von Ch. G. Schütz in Jena herausgegebenen *Allgemeinen Literatur-Zeitung* enthalten. Schelling kündigte danach für das Sommersemester 1801 im entsprechenden Lektionskatalog u. a. an: „Systema philosophiae universae exponet eadem methodo, qua et nunc usus est, et quam pluribus delineabit in libri sui: Zeitschrift für spekulative Physik, parte ea, quae proxime proditura est.“⁹ Mit dem Hinweis auf „den Teil seines Buches: Zeitschrift für spekulative Physik, der nächstens erscheinen wird“, ist Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* gemeint, die Anfang bis Mitte Mai 1801 erschien. Die Erwähnung derselben Methode, die Schelling schon im Wintersemester 1800/01 verwandte und die die *Darstellung* dann ausführt, dürfte auf Schellings Aufnahme von Spinozas *mos geometricus* anspielen. Im Intelligenzblatt der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Numero 54, 21. März 1801) lautet die Ankündigung dieser Vorlesung nur kurz: „System der gesamten Philosophie, Hr. Prof. Schelling“.

Man kann freilich nicht ganz ausschließen, wenn es auch weniger wahrscheinlich ist, daß sich Troxlers Schelling-Nachschrift nicht auf die erwähnte Sommersemestervorlesung, sondern auf die mit ähnlichem Titel angekündigte Wintersemestervorlesung von 1801/02 bezieht, von der im Nachlaß ebenfalls kein Schelling-Originalmanuskript erhalten ist. Der *Catalogus praelectionum* teilt zur Wintersemestervorlesung Folgendes mit: „Frid. Guil. Ios. Schelling, D. hora V-VI. privatis lectionibus tradet, e libris suis, *philosophiae universum Systema*. Praemissa introductione, in qua de idea et finibus verae philosophiae disputabit, aditum etiam iis parabit, qui jam primum ad philosophiae studia accedunt.“ Im Intelligenzblatt der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Numero 175, 19. September 1801) wird diese Ankündigung aufgeteilt in die Ankündigung zweier Veranstaltungen: „Eine *Einleitung über die Idee und Grenzen der wahren Philosophie* gibt Hr. Prof. Schelling“ und: „*Allgemeines System der Philosophie* n. s. Lehrs. Hr. Prof. Schelling“. Hierbei wird

⁹ Dieser Titel wurde mir auf meine Anfrage hin im Auftrag von Direktor Prof. Dr. Bohmüller von der Universitätsbibliothek der Universität Jena mitgeteilt. – Schelling begann seine Sommersemestervorlesung verspätet; Caroline schreibt an A. W. Schlegel am 11.5.1801: „Schelling ist krank, obwohl er ausgeht. Er fängt erst übermorgen an zu lesen.“ Caroline. Briefe aus der Frühromantik (s. Anm. 1). Bd 2. 136.

„praemissa introductione“ als Ankündigung einer gesonderten, vielleicht zeitlich vorhergehenden Lehrveranstaltung verstanden. Jener Ausdruck kann jedoch auch – entgegen der deutschen Übersetzung – eine Einleitung innerhalb der Vorlesung über das ganze System der Philosophie bedeuten; in diesem Falle wäre Teil 1 der Schelling-Nachschrift Troxlers auf die Einleitung zu beziehen, vorausgesetzt, daß Troxlers Nachschrift der genannten Wintersemestervorlesung zugehört. – Offensichtlich hatte freilich auch die Sommersemestervorlesung Schellings einen einleitenden Teil, auf den Fries, der jene Vorlesung hörte, mit der Äußerung hinweist, Schelling intendiere „eine Vereinigung von Spinoza und Fichte (= Leibniz)“¹⁰; eine solche Einleitung war erforderlich, da zu Beginn der Sommersemestervorlesung die *Darstellung* Schellings, die er ankündigungsgemäß behandeln wollte – und wie zu zeigen ist, wohl auch behandelte – noch gar nicht in den Händen der Studenten sein konnte. – Zudem ergeben sich einige weitere Schwierigkeiten, wenn man Troxlers Nachschrift auf die Wintersemestervorlesung beziehen will. Nur in der Ankündigung der Sommersemestervorlesung wird eindeutig auf die *Darstellung* verwiesen, die Bestandteil der von Troxler nachgeschriebenen Vorlesung ist; Schellings Ankündigung der Wintersemestervorlesung spricht lediglich allgemein von „libris suis“. Sodann notiert Troxler nur „1801“, nicht 1801/02; er würde damit also, wenn er die Wintersemestervorlesung nachschriebe, nur den Beginn der Vorlesung, nicht die Vorlesungsdauer angeben, aber wiederum weder Tag noch Monat benennen. Außerdem teilt Solger, der Schellings Wintersemestervorlesung und das „Disputatorium“ Schellings und Hegels im Winter 1801/02 besucht, in Briefen mit, Schelling „verbinde“ das Disputatorium „mit diesem Collegium“.¹¹ Troxler war einer der aktivsten Teilnehmer dieses Disputatoriums; aber in seiner Schelling-Nachschrift findet sich nicht die geringste Andeutung einer solchen Verknüpfung. Solger sagt ferner von dieser Wintersemestervorlesung, Schelling trage „ein System seiner ganzen Philosophie“ vor.¹² Dies kann natürlich nur eine laxe Wie-

¹⁰ Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Hrsg. von X. Tilliette. Turin 1974. 76. Vgl. Anm. 3 der Interpretationen.

¹¹ Solger an seine Freunde in Halle. 27. 11. 1801. Vgl. Solgers Schellingstudium in Jena 1801/02. Fünf unveröffentlichte Briefe. Mitgeteilt und erläutert von W. Henckmann. In: Hegel-Studien. 13 (1978), 67. – Die Themenwahl war im Disputatorium zwar frei, stand aber wohl im Zusammenhang mit Schellings damaliger Vorlesung. Abeken wählte Thesen zur Kunstphilosophie, die in Troxlers Schelling-Nachschrift nicht behandelt wird (vgl. F. Nicolai: Aus Schellings und Hegels Disputatorium im Winter 1801/02. Ein Hinweis. In: Hegel-Studien. 9 (1974), 44 f.).

¹² Solger an seine Freunde in Halle. 27. 11. 1801 (s. vorige Anm.). 66.

dergabe der Vorlesungsankündigung sein; wenn es dagegen eine Inhaltsbestimmung darstellt, muß Schelling inhaltlich mehr vorgetragen haben, als wir aus Troxlers Aufzeichnungen, der Schelling sicherlich regelmäßig hörte, entnehmen können. Schließlich ist ein nicht unwichtiges Kriterium Troxlers Schrift. Ihr Duktus ist insbesondere in Teil 1 der Schelling-Nachschrift weiträumiger, z. T. verschnörkelter als in der Hegel-Nachschrift; im Fortgang von Teil 2 erkennt man eine Annäherung an den Duktus der Hegel-Nachschrift. Da die Schelling-Nachschrift wegen der Angabe: „1801“ nicht später als die Hegel-Nachschrift sein kann, muß sie wohl früher entstanden sein. – So sprechen doch eine Reihe von Indizien dagegen, daß Troxlers Nachschrift Schellings Vorlesung vom Wintersemester 1801/02 zuzuordnen ist; sie dürfte daher – nach dem bisherigen Stand der Kenntnisse – Schellings Sommersemestervorlesung zuzuordnen sein.

Hegel kündigte für das Wintersemester 1801/02 im Lektionskatalog u. a. die Vorlesung an: „*Privatim Logicam et Metaphysicam docebit* hor. VI–VII“; im Intelligenzblatt der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* (Numero 175, 19. September 1801) heißt es: „*Logik und Metaphysik* Hr. Hofr. Hennings, Hr. Hofr. Ulrich n. s. Handb. und Hr. D. Hegel“.¹³ Troxlers zusammenfassende Nachschrift dieser Vorlesung umfaßt nur 16 Seiten, die der Schelling-Vorlesung immerhin 48 Seiten. Ferner schließt die Nachschrift der Hegel-Vorlesung mit der Bemerkung: „Ende der Transzendentallogik“; Teile der geplanten Logik und die Metaphysik, die nach Hegels handschriftlichem ausführlichem Vorlesungsprogramm sowie nach seinem Aushang für die Hörer¹⁴ als eigener Systemteil auf die

¹³ Schon aus dieser Ankündigung von Logik- und Metaphysik-Vorlesungen sowie aus vielen anderen Zeugnissen geht hervor, daß damals und auch in den Semestern vorher an der Universität Jena die Logik keineswegs vernachlässigt wurde. So dürfte kaum zutreffend sein, was Schelling in einer Vorlesung von 1830 offenbar erklärte, daß Hegel sich erst mit Logik befaßte, weil Universitätsfreunde ihm rieten, dies damals in Jena vernachlässigte Thema in Vorlesungen zu behandeln. Vgl. *Der Briefwechsel K. Chr. F. Krauses*. Hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Bd 2. Leipzig 1907. 157. – Vielmehr darf man bei Hegels Entschluß, Logik und Metaphysik zu lesen, ein originäres Interesse voraussetzen und ebenso annehmen, daß Hegel hinsichtlich einer Konzeption oder sogar Ausarbeitung diese Vorlesung nicht ganz unvorbereitet angekündigt haben dürfte.

¹⁴ Vgl. Hegels Vorlesungsprogramm bei K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 1). 190 f; Hegels Manuskript dieses Programms wird historisch-kritisch ediert in *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 5. Hrsg. von M. Baum und K. R. Meist unter Mitwirkung von Th. Ebert. Erscheint demnächst. – Hegels Aushang für die Hörer ist enthalten in G. Biedermann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Köln 1981. 51. Dort heißt es z. B.: „Durch die Betrachtung der Vernunft, welche die in der Logik aufgestellten Formen der Endlichkeit zerstört, wird der Übergang zur *Metaphysik* gemacht, und in ihr die Aufgabe der Philosophie in

Logik folgen sollte, sind nicht ausgeführt; nur wenige Hinweise auf die Metaphysik sind in Troxlers Text eingestreut. So dürfte zutreffend sein, was Troxler ca. fünfzig Jahre später über diese Vorlesung mitteilt. An Varnhagen von Ense, mit dem er fast sein Leben lang in Korrespondenz steht, schreibt Troxler am 12. 3. 1851 aus Anlaß des Todes von Friedrich Schlosser, des „so edel strebenden Verwandten Goethes“: „Er war auch ein Zuhörer Hegels in dem ersten Kolleg, das sich aber bald auflöste.“¹⁵ Schlosser war, wie aus der erhaltenen Zuhörerliste hervorgeht, ebenso wie Troxler Hörer von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik von 1801/02.¹⁶ Doch ist damit noch nicht völlig ausgeschlossen, daß Troxler vielleicht die andere Vorlesung Hegels: „*Introductio in Philosophiam*“ gemeint haben könnte, die Hegel ebenfalls für das Wintersemester 1801/02 angekündigt hatte und von der einzelne Manuskriptfragmente, freilich keine sonstigen Zeugnisse über die Durchführung erhalten sind. Aber aus dem Zusammenhang dieser Äußerung mit einer weiteren aus einem späteren Lebenslauf Troxlers, der in Zeitungsblättern (des „*Berner Bundes*“) vom 14. und 15. 4. 1853 in der Sammlung Varnhagen erhalten ist und der als „Einsendung“ höchstwahrscheinlich auf authentische Angaben Troxlers zurückgeht, läßt sich eindeutig entnehmen, welche Vorlesung Hegels gemeint ist: „Um jene Zeit trat auch Hegel auf und las über Logik, aber das Kollegium löste sich auf, da nur wenige wie Friedrich Schlosser (Goethes Neffe, gest. 22. Jänner 1851) und Troxler dem Vortrag zu folgen vermochten. Letztere setzten sich dann mit Hegel in Privatbeziehung.“¹⁷ Da Troxler mit F. Schlosser zusammen keine andere Hegel-Vorlesung über Logik besucht hat – „seither“ ging ihre „Lebensrichtung auseinander“ – war es also offensichtlich Hegels Vorlesung über Logik (und Metaphysik) von 1801/02, die sich „auflöste“. Es ist möglich, daß Troxler in seine zusammenfassende Nachschrift der „Hauptideen“ von Hegels Vorlesung auch Partien aufgenommen hat, die Hegel ihm und Schlosser privat vortrug, nachdem er

ihrem ganzen Umfange so wie in den verschiedenen Formen theils des menschlichen Interesse's überhaupt, theils der bedeutendsten Systeme, und ebenso ihre Auflösung vorgelegt werden.“ (Hegels Schreibweise und Interpunktion wurden beibehalten; vor Jahren wies Herr Kurt R. Meist mich auf diese Stelle hin.) Dies alles wurde offenbar nicht mehr in der Vorlesung ausgeführt. – Hinsichtlich des Beginns der Vorlesung notiert Hegel: „Der Anfang ist d. 26. Oct. Abends 6–7 Uhr.“

¹⁵ *Der Briefwechsel zwischen Ignaz Paul Vital Troxler und Karl August Varnhagen von Ense. 1815–1858*. Veröffentlicht und eingeleitet durch Dr. Iduna Belke. Aarau 1953. 352.

¹⁶ Vgl. *Dokumente* (s. Anm. 5). 59.

¹⁷ *Der Briefwechsel zwischen Troxler und Varnhagen* (s. Anm. 15). 471. Vgl. zum Folgenden ebd. 352.

das Kolleg bereits offiziell abgebrochen hatte; solche Partien stellen sachlich keineswegs eine geringerwertige sekundäre Überlieferung dar als die Vorlesungsnachschrift. Eindeutig belegen läßt sich ein Unterschied zwischen Vorlesungsnachschrift und Nachschrift privater Mitteilungen Hegels über die geplante Fortsetzung der Vorlesung in Troxlers Text freilich nicht.

Troxlers Nachschriften der Schelling- und der Hegel-Vorlesung sind keine Mitschriften während der Vorlesungen, sondern nachträgliche Zusammenfassungen, „nach der Stunde aufgezeichnet“, wie Troxler zur Schelling-Nachschrift hinzufügt; möglicherweise verwendete Troxler dabei mitgeschriebene Notizen. Diese zusammenfassenden Nachschriften Troxlers müssen im ganzen als verständnisvoll und klar bezeichnet werden.¹⁸ Troxler behielt darin, soweit dies eruierbar ist, die sinntragenden philosophischen Termini Schellings und Hegels bei. Was sich aus Troxlers Aufzeichnungen mit Schellings und Hegels Schriften vergleichen läßt, hält einer Prüfung auf zuverlässige Wiedergabe weitgehend – bis auf einige Unklarheiten im Detail – stand. Er bewahrte manchmal zentrale Termini auch dann, wenn ihm der Sinn nicht einleuchtete, verzichtete aber in solchen Fällen auf Ausführungen; prominentestes Beispiel dafür ist seine Notiz in der Hegel-Nachschrift (S. 8): „noch einige dialektische Bemerkungen“.

Ignaz Paul Vital *Troxler* war ein sehr vielseitiger, anregender und zugleich charakterlich standfester Teilnehmer am fortschrittlichen deutschsprachigen Geistesleben und politischen Leben. Dies ist in der Schweiz besser bekannt als im sonstigen deutschsprachigen Raum. Geboren 1780 in Beromünster (Kanton Luzern), kam er im Herbst 1799 an die Universität Jena. Das Studium bei den berühmtesten Universitätslehrern, die, wie Troxler erkannte, eine einmalige Glanzepoche begründeten, und die Bekanntschaft mit ihnen wurde ihm zum Urerlebnis, auf das er später immer wieder zurückkam. Von besonderer Bedeutung war für ihn, daß er ein freundschaftliches Verhältnis zu Schelling gewann. In dem Entwurf eines Lebenslaufs um 1830 erinnert er sich: „Mit heiliger Ehrfurcht nahte ich mich dieser Geisterwelt und halte es für mein höchstes Lebensglück, die meisten ihrer Götter und Helden gesehen und gehört zu haben. Mich zog aber meiner Neigung und Bestimmung gemäß vorzüglich Schelling an. Ich ward einer seiner eifrigsten und ich

¹⁸ Immerhin „zählte Schelling den jungen Schweizer zu seinen vertrautesten und vorzüglichsten Schülern“ (ebd. 471). Troxler und Schlosser waren die einzigen, die Hegels „Vortrag zu folgen vermochten“ (ebd.).

glaube auch, sagen zu dürfen, seiner geliebtesten Schüler. Bald spielte ich in dem unendlich lehr- und übungsreichen Conversatorium unter seiner und Hegels Leitung eine Hauptrolle.“¹⁹ Daß Troxler im Romantikkreis nicht ganz unbeachtet blieb, zeigt eine spätere Aufzeichnung von Friedrich Schlegel über ihn, zeigt auch seine literarische Fehde mit Kilian, in die Schelling eingreifen mußte.²⁰

Einige weitere Stationen auf Troxlers bewegtem Lebensweg seien erwähnt. Er promovierte in Medizin an der Jenaer Universität am 7. April 1803, folgte seinem Lehrer nach Göttingen und wurde später praktizierender Arzt teils in Wien, teils in seiner Heimatstadt Beromünster. Rufe an die neue Universität Berlin für Medizin (1811) und an die neue Universität Bonn für Philosophie (1818) lehnte er ab. Mehrfach geriet er in die Mühlen der Politik durch seine freiheitliche und leidenschaftliche Äußerung republikanisch-demokratischer Ideen. 1814 wurde er in Luzern deswegen für einige Wochen inhaftiert, 1821 aus seinem Lehramt entlassen. In diesen Jahren (1815–1819) starben ihm vier seiner Kinder durch Krankheit. Zum Arztberuf gewann er Distanz; er übte ihn seither nur noch selten aus. 1830 wurde er Professor für Philosophie und Rektor der Universität Basel; doch wurde er schon 1831 aus politischen Gründen wieder vertrieben. 1834 wurde er Professor für Philosophie an der neuen Universität Bern. Dies blieb er bis 1853. – Rosenkranz kannte Troxlers Werke und ließ ihn in einer Komödie als Theokraten auftreten, was Troxler gelassen hinnahm. Mit Varnhagen von Ense verband ihn fast sein ganzes Leben lang – mit kurzen Unterbrechungen – eine Brieffreundschaft, die von fortschrittlich-liberaler Gesinnung und vielseitigem Interesse am Geistesleben getragen war. Mit Bedauern, aber auch mit Realitätssinn nahm er Varnhagens oft recht negative Mitteilungen über den späten Schelling und den preußischen Hof der Restaurations-

¹⁹ Ebd. 21. Entgegen der Ansicht von *Rosenkranz* (*Hegels Leben*, 161) fand das „Disputatorium“ von 1801/02 statt, das Schelling und Hegel leiteten. Außer Troxler und Abeken nahmen auch Solger und Schlosser daran teil. Zu Solger vgl. *F. Nicolai: Aus Schellings und Hegels Disputatorium im Winter 1801/02*. In: *Hegel-Studien*, 9 (1974), 43–48; vgl. auch: *Solgers Schellingstudium in Jena 1801/02* (s. Anm. 2), bes. 59 f, 67. Zu Schlosser vgl. z. B. Caroline an A. W. Schlegel, 23. 11. 1801 in: *Caroline. Briefe aus der Frühromantik* (s. Anm. 1), Bd 2, 218.

²⁰ Vgl. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Bd XVIII. Hrsg. von E. Behler. München usw. 1963. 580. Im Briefwechsel Schellings mit F. Schlegel wird Troxler von beiden einmal ungünstig erwähnt, ebenso von Karl E. Schelling (wozu Fuhrmans eine Richtigstellung hinzufügt), vgl. *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente*. Hrsg. von H. Fuhrmans. 3 Bde. Bonn 1962–1975. Bd 1. 413, Bd 3. 116, 123, 133; zur Fehde mit Kilian vgl. Troxlers Briefe an Schelling und Schellings Erklärung Bd 3. 150 f, 158, 192 f.

zeit zur Kenntnis. Troxler hatte freilich schon früher Abstand zu Schellings Philosophie gewonnen. Seiner anhaltenden Verehrung für den jungen Schelling tat dies keinen Abbruch. Troxler starb hochbetagt 1866.²¹

2. Überlieferung

Die von Ignaz Paul Vital Troxler angefertigten zusammenfassenden Nachschriften der Vorlesung Schellings wahrscheinlich vom Sommersemester 1801 über das „System der gesamten Philosophie“ und der Vorlesung Hegels vom Wintersemester 1801/02 über „Logik und Metaphysik“ finden sich in dem Troxler-Nachlaß, der in der Universitätsbibliothek Basel deponiert ist, und zwar in Abteilung 22: Vorlesungsnachschriften, Schachtel 106, Faszikel 3. Es handelt sich um insgesamt 16 Doppelblätter im Oktavformat, also um 64 Seiten.

Die erste Hälfte der Nachschrift von Schellings Vorlesung ist in zehn Stunden eingeteilt; sie ist angeordnet in Lagen mit jeweils zwei ineinandergelegten Doppelblättern. Die zweite Hälfte der Nachschrift von Schellings Vorlesung ist mit auf Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* bezogenen Paragraphenbezeichnungen versehen. Sie findet sich auf gesonderten, also nicht ineinandergelegten Doppelblättern. Auch die Nachschrift der Vorlesung Hegels hat Troxler auf gesonderten Doppelblättern vorgenommen.

Das Papier der Manuskripte ist grau gelb, teilweise leicht gebräunt und mit brauner, teils dunklerer, teils blasserer Tinte beschrieben; die Tinte scheint des öfteren von der Rückseite stark durch, was gelegentlich die Entzifferung erschwert, aber nicht unmöglich macht. – Troxler hat in der Regel einen Außenrand von 3–4 cm und einen recht schmalen Innenrand unbeschrieben gelassen.²²

Die Paginierung der Seiten von 22–0072 bis 22–0087 stammt von der Bibliothek; gezählt werden damit die einzelnen Doppelblätter. Jedes Doppelblatt enthält auf der ersten und auf der dritten Seite einen Pagi-

²¹ Zum Leben Troxlers vgl. die Biographie H. E. Lauer und M. Widmer: *Ignaz Paul Vital Troxler*. Oberwil b. Zug 1980. Umfangreiche Dokumentationen enthält die Biographie von E. Spiess: *Ignaz Paul Vital Troxler*. Bern und München 1967. P. Heusser betont nach Darlegungen zu Troxlers Leben den inneren Zusammenhang von anthropologischer und medizinischer Theorie bei Troxler, vgl. P. Heusser: *Der Schweizer Arzt und Philosoph Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866)*. Seine Philosophie, Anthropologie und Medizintheorie. Basel/Stuttgart 1984.

²² Vgl. Faksimile S. 17 und Faksimile S. 18.

in München.
Philosophie hat nicht lange
als eine Abgrenzung und der ersten
für annehmbar; – ihre Aufgabe ist
in einem das Absolute zu finden
und die Verbindung aller derer
des Menschen ist das Absolute.
Ihre Aufgabe ist die, die Dinge der Welt
nicht nach dem Namen der letzten
apriorisch, oder empirisch, sondern
wirklich, das heißt die empirischen
Abgrenzungen sind nicht die letzten
a priori, sondern die Dinge der Welt
sind die letzten. Man kann zu
kennen. Die Dinge der Welt sind
nach der Realität einzeln ist
wahr Philosophie, die zu finden
muss; Man muss einen Punkt
aufsuchen, auf dem alle Dinge
sind. – also der Punkt liegt aber
auf der Linie der Dinge, weil die Dinge
nur durch die Abgrenzung der
Welt und der Dinge existiert.
In der Welt ist die Welt
für notwendig; das heißt, das
andere zu finden. Die Dinge
die notwendig sind, das heißt, das
das Ding existiert.

[illegible]

nierungsaufdruck mit der gleichen Zahl. Dies gilt auch für die ineinandergelegten Doppelblätter in der ersten Hälfte der Nachschrift von Schellings Vorlesung. Diese Doppelblätter sind als einzelne durchnummeriert und dann wieder textgerecht ineinandergelegt worden, so daß die sinngemäße Abfolge von der Bibliotheksnumerierung abweicht.

Die in der vorliegenden Ausgabe in der Kolumnentitelzeile angegebene Paginierung der einzelnen Seiten findet sich nicht im Manuskript, sondern wurde zur leichteren Übersicht vom Herausgeber hinzugesetzt.

Die Nachschriften stellen relativ saubere zusammenfassende Ausarbeitungen dar, die Troxler nachträglich vorgenommen hat. Solche nachträgliche Ausarbeitung beweist insbesondere, wie erwähnt, der Zusatz zur Schelling-Vorlesung: „nach der Stunde aufgezeichnet“. Diese Mitteilung soll offensichtlich nicht nur für den ersten, in Stunden gegliederten Teil der Nachschrift der Schelling-Vorlesung, sondern auch für deren zweiten Teil gelten. Eine solche nachträgliche zusammenfassende Ausarbeitung ist mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenso die Nachschrift der Hegel-Vorlesung, die in gleicher Art angelegt ist wie die Schelling-Nachschrift und die möglicherweise auch – nach Abbruch des öffentlichen Kollegs – die Zusammenfassung der genannten privaten Vorlesungen bzw. Mitteilungen Hegels an Troxler und Schlosser enthält. – Diese zusammenfassenden Ausarbeitungen hat Troxler offensichtlich selbst vorgenommen; ganz sicher handelt es sich hier nicht um Auszüge aus anderen Nachschriften, wie sie später in Berlin von Nachschriften der Vorlesungen Hegels angefertigt wurden. An den Verbesserungen, Zusätzen und Streichungen, die zwar nicht sehr häufig, aber in mäßiger Anzahl doch durchaus vorhanden sind, kann man erkennen, daß Troxler sich große Mühe um adäquate Wiedergabe gegeben hat. Die Anzahl der schwer zu entziffernden Passus hält sich in Grenzen; einzelne Wörter bleiben unleserlich. – Daß Troxler die zusammenfassende Ausarbeitung wenigstens teilweise vielleicht aufgrund einer eigenen Vorlage, aufgrund etwa von mitgeschriebenen Notizen vorgenommen hat, läßt sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit z. B. aus einer Korrektur herauslesen; am Ende der „achten Stunde“ der ersten Hälfte der Schelling-Vorlesung streicht Troxler zunächst hingeschriebene Worte, die er dann zu Beginn der neunten Stunde mit leichter Abänderung wiederholt. Solche Korrekturen erlauben erfahrungsgemäß die Vermutung einer Vorlage; daß diese, wenn es sie gab, seine eigene gewesen sein dürfte, läßt sich daraus entnehmen, daß er nicht nur die entsprechenden Vorlesungen mit intensivem Interesse selbst besucht hat, sondern daß er ebenso ein sehr auf eigenes Verständnis bedachter Schelling-Schüler war, der wohl auch Hegel, wie damals üblich, als Schelling-Kombattanten einschätzte.

Aus Sinngründen entsteht bei beiden Nachschriften gelegentlich der Verdacht auf eine Lücke; aus äußeren philologischen Gründen läßt sich dies freilich in der Regel nicht beweisen; daher seien diese Fälle hier nicht erörtert. Nur im zweiten Teil der Schelling-Vorlesung bleiben auf S. 19 unten ca. 10 Zeilen sowie die ganze Seite 20 (Herausgeberzählung) frei. Dies ist ein äußeres Indiz für eine Lücke (vgl. Apparatnotiz 86 zu Teil 2 der Schelling-Vorlesung). Am Ende der Nachschrift der Schelling- und der Hegel-Vorlesung beschließt der Nachschreiber selbst die Ausführungen; es besteht kein Überlieferungsverlust. – Innerhalb der Nachschriften aber verweist Troxler selbst an einigen Stellen mit summarischen Bemerkungen darauf, daß er Ausführungen Schellings bzw. Hegels nicht im einzelnen aufgezeichnet hat. Im Teil 1 der Schelling-Vorlesung heißt es: „(Noch einiges über seine Methode.)“ ohne Details (S. 8), ferner: „noch einige Bemerkungen über Philosophieren et cet.“ am Ende des ersten Teils (S. 24), schließlich in der Hegel-Vorlesung: „noch einige dialektische Bemerkungen“ (S. 8), die nicht folgen.

Die Zugehörigkeit von Troxlers Hegel-Nachschrift zur Vorlesung Hegels vom Wintersemester 1801/02 dürfte nach den obigen Darlegungen gesichert sein; die Zugehörigkeit von Troxlers Schelling-Nachschrift zur Vorlesung Schellings vom Sommersemester 1801 ist, wie sich wohl zeigte, immerhin recht wahrscheinlich; doch muß die Zugehörigkeit des zweiten Teils der Schelling-Nachschrift zur Vorlesung eigens bewiesen werden. Troxler folgt hier allem Anschein nach ausgewählten Paragraphen der *Darstellung*. Aus der schon erwähnten ausführlichen Vorlesungsankündigung, die auf die *Darstellung* verweist, kann man entnehmen, daß Schelling sich offenbar im weiteren Verlaufe seiner Vorlesung an dieses sein neuestes Werk zu halten plant. Daß Troxler nun nicht Schellings *Darstellung* exzerpiert, sondern diese Vorlesung Schellings aufzeichnet, ergibt sich eindeutig aus mindestens vier Anhaltspunkten: Zum einen findet sich der Anfang auf S. 1 und 2 (Herausgeberzählung) nicht in dieser Weise in der *Darstellung*; er muß offensichtlich auf Schellings Vorlesung zurückgehen. Zum anderen erklärt Troxler auf S. 9 unten (Herausgeberzählung): „Zur Verständigung der vorgehenden und zur Beleuchtung der folgenden Paragraphen fügt Schelling bei“; was folgt, ist eine freie, zusammenfassende Veränderung von Partien der *Darstellung*, die nicht Troxler, sondern nur Schelling selbst vorgenommen haben kann, nämlich in der Vorlesung. Am eindeutigsten ist drittens Troxlers Bemerkung (S. 11 Herausgeberzählung): „Die folgenden Sätze sind bestimmt und klar, in der Vorlesung auch nicht näher erläutert worden.“ Hinzu kommt viertens, daß am Schluß eine Auseinandersetzung Schellings mit Hildebrandt skizziert wird, die sich in dieser

Weise nicht in der *Darstellung*, sondern am ehesten in der *Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses* findet und die Schelling, worauf Troxlers Zusatz: „so Schellings Antwort“ hinweist, in der Vorlesung offenbar ergänzend vorgetragen hat. – Damit ist gesichert, daß auch dieser Teil von Troxlers Ausarbeitungen zusammenfassende Nachschrift der Schelling-Vorlesung ist, und zwar wahrscheinlich der Vorlesung vom Sommersemester 1801.

3. Grundsätze der Edition

Die vorliegende Edition stellt den Anspruch, wissenschaftliche, aber nicht historisch-kritische Edition zu sein. Da es hier um die Darbietung von Schelling- und Hegel-Text aufgrund sekundärer Überlieferung geht, würde die Beibehaltung oder Verzeichnung aller Schreib- und Spracheigentümlichkeiten des Nachschreibers sowie aller Eigentümlichkeiten des Manuskripts keine erhöhte Authentizität des Schelling- oder Hegel-Textes erbringen. Aus diesem Grunde werden auch Ansätze und Umarbeitungen im Manuskript, die keinen bestimmten Sinn erkennen lassen, nicht wiedergegeben; sie gehören zur Psychologie des Schreibens und Sich-Verschreibens, die für den Nachschreiber kennzeichnend sein mag. Unter diesen allgemeinen Einschränkungen wird manuskriptgetreu, wenn irgend möglich, ediert; der textkritische Apparat erlaubt bei Abweichungen des edierten Textes vom Manuskript die Rekonstruktion des Manuskriptbestandes mit Ausnahme jener erwähnten, Schellings und Hegels Text nicht tangierenden Eigentümlichkeiten des Nachschreibers. – Die vorliegende Edition möchte den sekundär überlieferten neuen Schelling- und Hegel-Text, da er nun entdeckt wurde, der Öffentlichkeit auch zeitig zugänglich machen, zumal da die historisch-kritischen Ausgaben der Werke Schellings und Hegels die Vorlesungseditionen erst viel später in Angriff nehmen werden.

Im einzelnen gelten für die vorliegende Edition folgende Regeln:

Der Text ist in Orthographie und Interpunktion nach heutigen Regeln zurückhaltend normalisiert, ohne daß dies im textkritischen Apparat vermerkt wird. Gewisse damals in weiterem Gebrauch befindliche Spracheigentümlichkeiten werden beibehalten wie die e-Elisionen, z. B. „letztrer“, „Absondrung“, wie bestimmte Adjektiv-Suffixe, z. B. „spitzwinklicht“ oder die r-Elision in „fodern“. Dagegen werden fehlende Endungsbuchstaben in der Regel stillschweigend ergänzt. Grammatische Inkonzinnitäten, sofern sie nicht sinnstörend wirken, werden beibehal-

ten. – Die Zeichensetzung wird unserem heutigen Gebrauch angepaßt; gelegentlich werden als Verständnishilfe stillschweigend zusätzliche Kommata aus dem Manuskript beibehalten oder neu eingesetzt; nur in Zweifelsfällen, die selten vorkommen, wird dergleichen im textkritischen Apparat mitgeteilt. Des öfteren von Troxler eingefügte Schrägstriche werden als runde Klammern wiedergegeben; sie grenzen Hinzufügungen ab, die z. T. nicht in den Satz, in dem sie stehen, integriert sind. – Auch der textkritische Apparat enthält normalisierte Mitteilungen.

Offensichtliche Verschreibungen werden stillschweigend korrigiert, z. B. „Entgegengesetztes“ in „Entgegengesetztes“, „Duplizät“ in „Duplizität“. Dittographien werden stillschweigend korrigiert; der textkritische Apparat verzeichnet auch nicht Verbesserungen aus Ansätzen zu anderen Wörtern, kurze Streichungen oder nicht durchgeführte Ansätze zu Hinzufügungen, wenn kein bestimmter Sinn eruierbar ist. Abgekürzte Wörter, die so weit ausgeschrieben sind, daß sie sich eindeutig ergänzen lassen, werden stillschweigend vervollständigt. Ordinalzahlen, evtl. mit angehängten Buchstaben, werden ausgeschrieben. Treten in solchen Fällen Zweifel auf, teilt eine Apparatnotiz die Ergänzung mit. – Alle größeren Streichungen, Hinzufügungen, Umarbeitungen werden im textkritischen Apparat mitgeteilt, da darin Hegelsches oder Schellingsches Gedankengut enthalten sein kann. Wenn freilich ein Zusatz über oder unter der Zeile eindeutig zuzuordnen ist, erfolgt darüber keine Apparatmitteilung, die dann nur eine Beschreibung der Manuskriptanordnung wäre; sowie Zweifel an der Zuordnung möglich sind, wird eine Apparatmitteilung hinzugefügt. Vereinheitlichungen werden in der Regel stillschweigend vorgenommen; so werden „Ursach“ und „Ursache“ einheitlich als „Ursache“ wiedergegeben.

Fragliche Lesungen werden im textkritischen Apparat durch den Zusatz: „*fraglich*“ oder durch ? bzw. durch (?), was sich immer nur auf das letzte Wort bezieht, kenntlich gemacht.

Konjekturen werden nur vorgenommen, wenn der Sinn eines Satzes es unbedingt erfordert. Sie werden jeweils ausgewiesen, sei es als Herausgebereinfügung im Text mit eckigen Klammern, wenn ganze Wörter ergänzt werden, sei es durch Apparatnotiz. Mißverständnisse Troxlers, die nicht durch einfache Konjekturen zu beheben sind, bleiben im Text als Interpretationsprobleme unverändert erhalten.

Unterstreichungen im Manuskript werden durch Sperrung ausgezeichnet. Der Wechsel von deutscher Schreibschrift und lateinischer Schrift im Manuskript wird in der Edition nicht wiedergegeben. – Herausgeberrede innerhalb der Edition ist kursiv gesetzt. Senkrechter Strich im Text der Edition bedeutet: neue Seite im Original. Diese und weitere

drucktechnische Einzelheiten sind in der Tabelle am Ende dieser Einleitung zusammengestellt.

Alle weiteren Einzelheiten des hiesigen editionstechnischen Vorgehens empfehlen sich dem gesunden Menschenverstand, der sie m. E. ohne Schwierigkeiten sollte entschlüsseln und beurteilen können. – So sucht die vorliegende Edition den heutigen an eine wissenschaftliche Edition gestellten, bereits hochgesteckten Anforderungen einigermaßen gerecht zu werden. Die Gründe für dieses Vorgehen sind rein historisch-philologischer, nicht philosophischer Art. Ob auch die philosophische Reise in das Jena der Idealisten am Beginn des 19. Jahrhunderts notwendigerweise über Alexandria führt, bleibe hier dahingestellt.

Zeichen, Auszeichnungen und Zahlen im Text der Edition:

Sperrdruck:	Hervorhebung im Original
Kursivdruck:	Herausgeberrede
Seitenzahlen am Rande:	Paginierung der Doppelblätter durch die Bibliothek
Seitenzahlen in der Zeile des Kolumnentitels:	Paginierung der einzelnen Seiten durch den Herausgeber
	neue Seite im Manuskript
/	Zeilenbruch im Manuskript
[]	Ergänzung des Herausgebers
]]	Lemmazeichen
ist ₁	Indexziffer; sie gibt im textkritischen Apparat bei mehrfachem Auftreten eines Wortes in derselben Zeile dessen Position an.

A.

Text
von Troxlers Nachschriften
der Vorlesung SCHELLINGS vom
Sommersemester 1801
und
der Vorlesung HEGELS vom
Wintersemester 1801/02

Hauptmomente aus Schellings Vorträge
nach der Stunde aufgezeichnet
1801

22-0072

(nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)

[Teil 1: Einleitung und Ausführungen
zur Begründung der Identitätsphilosophie]

Erste Stunde

Jeder Mensch, der aus seiner geistigen Unmündigkeit tritt, philosophiert. Der gemeine Verstand betrachtet seine Gegenstände nur nach Reflexionsbegriffen, der eigentliche philosophische aber unmittelbar an sich. Durch erstern ist keine Evidenz möglich, wir erhalten sie nur durch den zweiten, denn jener ist ebendadurch, daß er sich seiner Reflexion nicht bewußt ist, beschränkt; dieser gibt Gewißheit, weil er sich darüber erhebt. Wer sich nun nicht auf den Standpunkt von diesem zu erheben vermag, dem muß notwendig solche Erkenntnis exzentrisch erscheinen. Besonders schwer muß es jenen werden, die ihrem Verstande schon bestimmte Grenzen setzten, die ihm Formen vorschrieben, nach denen er operieren mußte. Dieses taten die formalen Logiker.
20 Was ward dadurch gewonnen? Nichts! Es entstand eine unausfüllbare Kluft | zwischen Realität und Anschauung. Denn es kann ja etwas logisch ganz richtig gedacht sein, das objektivisch ganz falsch ist. Darin liegt der Fehler der ältern Philosophie, daß sie diese Formallogik, die nur von Empirie, welche uns lehrte, daß ein Schluß nicht mehr als drei Glieder haben könne, ausgeht¹, zum Grunde alles Wissens machen wollte. Wir müssen also zur ältesten ursprünglichen Philosophie zurückkehren, die keine sol-

¹ ausgeht *Prädikat zu*: die nur von Empirie

che Trennung kennt, die von einem Punkt ausgeht, auf dem Erscheinung und Ding an sich eins werden. Dieser Philosophie ist auch kein Gegenstand des Wissens fremd, ohne sie keine Wissenschaft² möglich, alle andre werden und müssen von ihr abgeleitet und begründet werden, weil sie sonst nur regellose und einander entgegenstrebende Konglomerate werden. Wenn es also schon an sich absurd ist, nach dem Nutzen einer Wissenschaft zu fragen, so ist es um so mehr, den der Wissenschaft aller Wissenschaften zu bezweifeln. |

22-0073

Zweite Stunde

10

Über das Wesen und den Zweck der Philosophie sind alle Philosophen, die diesen Namen verdienen, wenn auch den Ausdrücken nach verschieden, doch im Sinne enig, der Skeptiker selbst dadurch, daß er zweifelt. Er stellt eine eigne Philosophie dadurch auf, daß er die Wahrheit der übrigen Systeme leugnet. Jener Skeptiker aber, der zweifelt, ob er zweifelt, macht sich zum unvernünftigen Vieh, da er auf³ Vernunft Verzicht tut. Dieses hat aber meistens seinen Grund in der Scheu vor Wahrheit und der Absicht, sich jede Philosophie vom Leibe zu halten. – Die Philosophie kann nur eine und ebendieselbe sein, so wie es nur eine Wahrheit, die nicht erst in Individuen erzeugt, sondern nur entwickelt werden kann, sein [kann]; freilich kann sie aber in verschiedener Anordnung und Form erscheinen. Das Geschäft der Philosophie ist also nicht, Wahrheit hervorzubringen, es ist, die Hindernisse zu heben, die ihrer Entwicklung im Wege stehen, also nur den gemeinen Verstand gegen Irrtum zu sichern. |

Die Quellen, aus denen unsre Wissenschaften hervorgehen, beruhen auf zwei Erkenntnisarten, der sogenannten⁴ gelehrten und

² Wissenschaft] folgt gestr: (als

³ auf aus sich

⁴ sogenannten] s.g. über der Zeile

gemeinen. Diese löst sich in die auf Autorität und Beobachtung gegründete auf. Auf jene wurde⁵ das historische, auf diese das die Natur betreffende Wissen gebaut. Autorität ist schon längst als eine unsichre Quelle für Gewißheit anerkannt, da sie nur ein Annehmen auf Treu und Glauben ist. Die Beobachtung geht von Schlüssen von der Wirkung auf [die] Ursache und von dieser auf jene aus (auch die Geschichte bedient sich oft dieses Mittels, z. B. auf Völkerwanderung, Kreuzzüge wird aus dem jetzigen Zustande der Erde und ihrer Bewohner et cet.⁶ geschlossen). Der empirische Physiker experimentiert, beobachtet genau die Wirkung und setzt dann eine ihrer Beschaffenheit gemäße Ursache. Kommen nun andre Erscheinungen, so werden diese wieder auf den gleichen oder einen solchen Grund zurückgeführt, der oft solche Attribute erhält, daß er unter ihnen erliegt.⁷ | Dieses war die Basis unsrer bisherigen Physik! Alles drehte sich von Ursache zur Wirkung und von Wirkung zur Ursache, so entstand ein trügerischer Zirkel, und [es] gab keine Allgemeinheit noch Gewißheit, denn:

1. wird die Wirkung oft nur unvollkommen wahrgenommen, so sehr sie auch vom Beobachter auf allen Seiten⁸ angeschaut wird;
2. wird die Ursache, wenn auch die Wirkung vollkommen erkannt ist, doch deswegen noch nicht erkannt. Wir können ja nicht wissen, wie weit sie im Spiel ist; wir ergründen sie auch so in⁹ ihrem Sein nur ihrem Handeln nach! –

Die Theorien, die wir haben, sind diesem nach bloß das, was Goethe von Bahrdt sagt: Wenn ich Christus wäre, spräch' ich so. Das Gleiche kann auf unsre Physiker gewandt werden; wenn wir die Natur wären, machten wir diese Erscheinung so! – So schwankend ist die Naturlehre gestützt! –

Aber man fragt nach einer bessern Begründung? – Diese Frage scheint durch die gelöst werden zu können: Gibt es nicht eine

⁵ wurde] wurden

⁶ et cet.] et ct

⁷ daß ... erliegt.] wohl zu lesen: daß er ihnen unterliegt.

⁸ Seiten] Seite

⁹ in] ein

22-0073

1-2

Wissenschaft, deren Sätze evident sind? – Niemand hat das noch an der Geometrie bezweifelt. Wie ging es denn diese | an, zu ihrer Gewißheit und Vollendung zu gelangen? Sie fragte bei ihren Objekten nicht, warum sie so seien, nicht nach einem Kausalverhältnis – sondern nur, wie sie seien, und suchte und kam dazu, es apodiktisch zu beweisen. Wie sie muß die Philosophie handeln. Jene setzt ein Sein, setzt Raum als etwas Absolutes voraus, so muß die Philosophie auch auf ein Sein, auf¹⁰ ein Absolutes hingehen und das Wandelbare im Ewigen¹¹, das Vergängliche im Unvergänglichen suchen. Sie ist also mit Geometrie darin eins und verschieden, daß sie ein Absolutes annimmt, das aber ein Absolutes an sich ist, dafür jene den Raum als Repräsentanten hat. –¹² |

22-0072

Dritte Stunde

Die Philosophie kann nicht mehr als einen Gegenstand der Erkenntnis annehmen; – ihre Aufgabe ist, in allem das Absolute zu finden, und sie verdient also den Namen der Wissenschaft des Absoluten. Ihre Ansichten der Dinge dürfen nicht nach dem Wesen der letztern apriorisch oder empirisch benannt werden, denn auch die empirischen¹³ Gegenstände sind einer Betrachtung a priori fähig, und nur [von] dieser¹⁴ gilt uns, ihr wahres Wesen zu erkennen. Weder der Idealismus noch der Realismus einzeln ist wahre Philosophie; diese zu finden, muß man von einem Punkte ausgehen, auf dem beide eins sind. Dieser Punkt liegt aber außer dem Bewußtsein, weil dieses nur durch den Gegensatz des Ichs und der Außendinge existiert. In dem Bewußtsein ist es schlechthin unmöglich, das eine¹⁵ ohne das andre zu setzen. Wir treffen da notwendig das Denken und das Sein getrennt. |

¹⁰ auf] zuerst: das all

¹¹ Ewigen] davor gestr. Unwandelbare[n]

¹² hat.–] Das letzte Drittel der Seite bleibt unbeschrieben.

¹³ empirischen] empiristen

¹⁴ dieser] diese

¹⁵ eine] einte

Dieses Sein und Denken fällt aber über diesem Standpunkte in ein Absolutes zusammen. Wenn wir jene Differenzpunkte als Grenzpunkte einer Ellipse annehmen, so gelangen wir da zum Zentralpunkte derselben. Das Problem des Idealismus ist also, von der Intelligenz aus das Sein zu deduzieren und so zu dem Absoluten zu gelangen, die Aufgabe des Realismus ist eine umgekehrte Deduktion. Realismus und Idealismus werden so zu einer, der einzigen Philosophie. Schelling führt jenen durch seine Natur- und diesen durch seine Transzendentalphilosophie durch. Gott und die Natur sind gleichsam die beiden Pole dieser Wissenschaft¹⁶, die aber an sich ungetrennt das All ausmachen. – Diese Philosophie lehrt uns also im einzelnen das All, in¹⁷ der Zeitlichkeit die Ewigkeit auffinden, die aber nur vereint das Absolute ausmachen. (Noch einiges über seine Methode.) Wahrheit und Schönheit ist das, zu dem wir durch Erkenntnis und Kunst streben müssen! |

Vierte Stunde

22-0074

Man definierte Philosophie als eine Erkenntnis nicht nur der Erscheinungen, sondern auch der Dinge an sich und glaubte, das Prinzip der Philosophie müßte ein solches sein, aus dem sich die mannigfaltigsten Gegenstände ableiten ließen. – Allein: Erkenntnis unterscheidet sich gar nicht durch den Gegenstand, sie ist in dieser Hinsicht immer eine und ebendieselbe, nur in ihrer Form kann sie verschieden sein. Die unmittelbare absolute ist die philosophische. Das Prinzip der Philosophie ist auch nicht das, aus dem Mannigfaltiges kann abgeleitet werden, es ist vielmehr das All, das Absolute, Unendliche selbst, es ist die absolute Identität. Diese zerfällt in der Reflexion in Ich und Nichtich, und erst da entsteht Mannigfaltiges. Diese Identität findet sich auch schon in

¹⁶ dieser Wissenschaft bezieht sich auf der einzigen Philosophie

¹⁷ in] im

dem sogenannten¹⁸ gemeinen Menschenverstande. Wenn er noch gar keine Idee von Philosophie hat, so ist vor ihm Geist und Materie eins, nur bei entwickeltem Denken treten sie getrennt heraus. |

Es ist auch möglich, echt spekulativ zu philosophieren, ohne das Prinzip zu kennen, das beweiset Jacobi. – Die Philosophie¹⁹ kann auch unter verschiedenen Formen auftreten, sie in ihrer ursprünglichen Form darzustellen, strebt Schelling. Bis dahin hatten wir vorzüglich Empirismus; da man durch die griechischen Skeptiker darauf geführt worden, daß die Dinge an sich (wie man 10 äußere Objekte nannte) nicht den Erscheinungen entsprechen, sondern optisch, akustisch et [cet.] täuschen, so sonderte man das innre Wesen von dem Schein et cet.²⁰ und erklärte die Täuschung physiologisch und psychologisch – das ist offenbare Empirie. Der Dualismus entstand, da man vom Einzelnen aufstieg und durch Abstraktion endlich auf Form und Stoff gelangte. Da ist aber eine ewige Kluft, die z. B. der Kantianismus nie füllt. Reinhold kömmt auch wirklich nicht weiter, sein reines Bewußtsein hat nicht weniger diese zwei Gegensätze als sein Vorstellungsvermögen. Näher 20 als diese kam noch Cartesius. Durch seinen Schluß: cogito, ergo sum setzte er sich der äußern Natur entgegen, er verirrt sich, da 22-0075 er, statt das Denken | als absolute Identität zu setzen, sich nach einem Verbindungsmittel in Gott umsah, welchen er also bloß zu etwas Akzidentellem machte. Statt die zwei Sätze: Denken und Sein durch Analyse entstehen zu lassen aus einem obern Absoluten, knüpft er sie durch ein drittes Untergeordnetes zusammen. Es ist nur nach dem Gesetze der Kausalität geschehen, welches wohl als oberstes Prinzip der Empirie, aber nicht der Philosophie gelten kann.²¹ |

¹⁸ sogenannten] so über der Zeile

¹⁹ Die Philosophie] Die (folgt gestr: wahre) Philosophie folgt – zwischen Abgrenzungsstrichen – gestr: Philosophie die

²⁰ et cet.] et ct

²¹ kann.] folgt in der Zeile darunter (verwischt): – nb. Fichte die folgende halbe Seite bleibt unbeschrieben.

Fünfte Stunde

Das Prinzip der Philosophie muß ein solches sein, das alles enthält, umfaßt und außer dem nichts ist – dieses ist allein die absolute²² Identität zwischen Denken und Sein. Reinholds reine Vernunft kann also als solches nicht gelten, weil immer noch etwas ihr entgegengesetzt wird. Der oberste Grundsatz kann kein anderer sein als $a = a$. Da setz' ich aber nicht Form dem Stoff entgegen, sondern Stoff und Form vereint. Der Stoff oder das Sein ist nicht ein Bedingtes, es ist ein Absolutes, Allgemeines, ich kann 10 von ihm nicht sagen: es ist – denn: es ist, gilt nur von einem Teile, nur von einem Modus²³, den²⁴ ich in dieses Sein setze – dieses Sein ist also identisch mit dem Erkennen. Das Erkennen, das reine, ist ebensowenig ohne das allgemeine Sein, es entsteht nur in diesem und mit diesem. Daher erklärt es sich, warum die wahre oder vielmehr einzige Philosophie unter mehrern Formen existieren kann. Diese sind: Idealismus, Realismus, Intellektualismus und Materialismus. Schellings Streben ist, den Indifferenzpunkt von diesen vier Differenzen, die aber in eins laufen, ungeachtet sie sich zu widersprechen scheinen, auszumitteln. Er sagt, jene seien 20 gleichsam die vier Erdpole, von denen sie auch wirklich ausgingen, als der Materialismus von West, der | Intellektualismus von 22-0075 Osten, der Realismus von Süd und der Idealismus von Norden. –

Bei dem Materialismus hat man aber wohl den zu unterscheiden, der auf das allgemeine Sein und der auf ein bedingtes geht. Für letztern ist die ganze Natur nur ein Mechanismus, nur eine Wohnstube mit Gerätschaft. Man geht darin von einem bedingten Sein auf ein andres und so ins Unendliche. Naturphilosophie ist da ein leerer Name, denn alle Bewegung beruht nur auf dem Stoße, und eine setzt die andre voraus – es entspringt keine aus 30 dem ruhigen Sein; und in der lebenden Natur ist alles nur Evolu-

²² absolute über der Zeile

²³ nur ... Modus über der Zeile mit Verweiszeichen

²⁴ den] das

tion! – Die Atomistik²⁵ ist ihr erstes Kind, sie setzt die Zersetzbarkeit der Materie voraus. Sie ist aber nicht zersetzbar so wenig als die Sprache, die läßt sich zwar in 24 Elemente auflösen, wer wird aber aus diesen durcheinandergeworfenen eine vernünftige Rede bilden? Sie ist bloß teilbar, aber nicht, wie der Atomist will, in unendlich kleine Teile, sondern ins Unendliche. Wie gelangt der Atomist auf den Begriff eines Atoms? [1.] Durch Erfahrung, hat aber Erfahrung je ein Atom geliefert? – Und doch setzt er unendlich kleine [Teile], das²⁶ durch Speculatio aber Unvollendete, denn was heißt ihn denn da stille stehen, mit welchem Recht, | 10 handelt er nicht gegen die Vernunft, da er ohne Grund diese Idee zu verfolgen aufhört? – 2. Nimmt er unendlich kleine Teile an, so muß er diesen, weil er sie nicht weiter teilbar denkt,²⁷ auch absolute Qualitäten, z. B. Härte, Dichtheit beilegen, dieses ist aber Widerspruch, weil jede Materie sich durchgehends gleich ist.

Jener²⁸ Satz $a = a$ drückt das Absolute dadurch aus, indem er die Indifferenz und Differenz zugleich setzt. Er ist wohl zu unterscheiden von dem, wo die erstere im Gegensatz gegen letztere²⁹ ist, wie im Fichtischen Ich = Ich, in dem, wie aus dem zweiten und dritten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre erhellt, keine Differenz inbegriffen ist. So gings den frühern Philosophen, die sich das Unendliche mit Ausschluß des Endlichen dachten; das erstere schließt auch letzteres in sich, notwendig, und nur beide machen das Absolute aus. Dieses Absolute kann nicht, wie Fichte will, durch ein Soll auf dem Wege der Reflexion oder Synthese aufgestellt werden, es muß als Ursprüngliches gesetzt und nur analysiert werden. Identität und Nichtidentität müssen in jenem Absoluten sein, es muß gesagt werden durch das $a = a$, Denken und Sein sind verschieden, und zugleich, Denken und Sein sind eins. Der Satz des Widerspruchs entsteht nur im reflektierten Bewußt- 30

²⁵ Atomistik] Atotomistik aus Anal (?)

²⁶ das aus un

²⁷ denkt,] folgt versehendl. erneut: diesen

²⁸ Jener] davor (auf dem linken Rande) Markierung

²⁹ letztere aus letzteres

sein – gilt hier nicht; dieser Satz³⁰ leidet keinen Beweis, eben weil er der erste und unbedingt ist – er kann nur begriffen werden, weil kein Bewußtsein ohne Subjekt und Objekt³¹ – dieses nicht ohne jenes und jenes nicht ohne dieses existiert, [sie] also in sich eins sind. – |

Sechste Stunde

22-0074

Der spekulative Materialismus muß erstens die Materie rein und nicht in ihren modis setzen, zweitens nichts außer der Materie setzen und drittens die Materie als den Grund aller Tätigkeit³² denken. In dieser echt philosophischen Ansicht existiert kein Gegensatz, das Prinzip ist absolut, eins. Denn mit dem Sein ist notwendig Denken verbunden, welches nur im gemeinen Bewußtsein getrennt erscheint. Dieses System ist also ganz von jener Empirie verschieden, wo man vom Einzelnen ausgeht, nach der Ursache fragt, für diese eine Erscheinung erkennt und so, ohne an ein Ziel zu kommen, in einer ungeendeten Kette ins Unendliche getrieben wird.

Die Materie ist die Allheit, Ewigkeit, außer dem Universum besteht kein andres Sein, alles ist nur in ihm. Man darf nicht wie 20 Newton³³ und Cartesius eine göttliche Allmacht zu Hülfe rufen, um die Tätigkeit, die man im All findet, zu erklären. Diese Tätigkeit kann auch nicht das Absolute sein, oder wenn sie dafür angenommen wird, nur als identisch mit dem Sein. Dieses ist aber der ersten Ansicht nach widersprechend, weil Sein oder Ruhe (der mechanische Ausdruck) Tätigkeit ausschließt! Aber der spekulative Materialist nimmt | keine Tätigkeit des Ganzen an, weil außer diesem kein Raum und keine Zeit existiert, weil Zeit und Raum

³⁰ dieser Satz] gemeint: $a=a$ als Vereinigung von Identität und Nichtidentität

³¹ Objekt] folgt über der Zeile: total (?)

³² den ... Tätigkeit (mit anderer Tinte) über gestr: das Absolute

³³ Newton] Neuton

nur in ihm sind und diese doch Bedingungen einer jeden Tätigkeit sind, da Tätigkeit der Materie ein Herausgehen aus sich selbst fodert.

Der gewöhnliche Materialist, der von Bewegung auf Bewegung kömmt, gerät endlich auf ein Außending als Quelle derselben und zerstört so die unerläßliche Einheit des Prinzips.

Der spekulative nimmt aber nur eine relative Bewegung des Einzelnen an, die gleichsam auf dem ruhigen Boden des Seins emporkeimt; es ist das Streben des Einzelnen nach dem absoluten Sein, es ist, was in der physischen Welt die Schwerkraft [ist], die alles nach einem Zentralpunkte hinzieht. Darauf beruht Bewegung, Leben und jede geistige Erscheinung. Stoff und Form sind durchaus eins. Die Natur, außer der nichts ist, kann man sagen, ist die vollkommenste Geometrie. Ihre Gesetze sind ein³⁴ und ebendieselben des Laufs der³⁵ Himmelskörper. Jede Kristallisation ist bestimmt mit der Materie verbunden. Jedes Sehen und Denken ist nur ein Sehen und Denken seiner selbst, weil alles eins ist. Könnte das einzelne Individuum, das itzt im Ansehen [eines] andern Einzelnen³⁶ nichts als Bewegung und Wandel sieht, das nichts³⁷ | als das Bild der Materie sieht, weil sie sich ihm in jedem Augenblicke entzieht, könnte es mit einem Blick das All übersehen, würde es³⁸ ein Sein und Ruhe erblicken. Da ist kein Entstehen und Vergehen, nur das Einzelne scheint dem unterworfen. Es ist auch nichts an sich Verschiednes; Geist und Körper sind sozusagen³⁹ in eins verwachsen, ein Übergehen vom einen ins andre durch Mitteldinge wie Licht und Zurückkehren in sich selbst – in Identität.

So⁴⁰ ist der Materialist spekulativ und konsequent. So ist auch seine Verschiedenheit vom Intellektualisten nur anscheinend. Sei-

³⁴ ein] eine

³⁵ der] des

³⁶ andern Einzelnen] anders Einzelnes

³⁷ nichts] nicht

³⁸ es (?) aus wir (?)

³⁹ sozusagen] s.z.s.

⁴⁰ So] davor im Ms. kein Absatz, sondern breiter Abstand in der Zeile zur Bezeichnung eines Einschnitts

ne Philosophie ist dieselbe in andrer Gestalt. Von dieser letztern ist Plato der Schöpfer, nach ihm Leibniz. Leibniz wurde sehr mißverstanden, vielleicht aus seiner Schuld, weil er nicht mit philosophischem Geist philosophischen Charakter verband, weil er populär sein wollte, so wurden über seiner Theodicée seine reellern Schriften vergessen und mißverstanden. Wolff war guter Analytiker, aber weiter ohne philosophisches Verdienst. Unter den Neuern hat ihn Jacobi⁴¹ am besten gefaßt, nämlich Leibnizen. –⁴² |

Siebente Stunde

Leibniz geht in seiner Philosophie von dem Grundsatz aus: Eine jede Wahrheit ist eine für sich geschlossene Welt. Dieses scheint mit dem Schellingschen Grundsatz im Widerspruche zu sein, ist aber in voller Eintracht, denn jede ist Repräsentant des Absoluten, treues Bild, außer dem nichts Verschiednes existiert. Sein Universum ist ins Unendliche teilbar oder vielmehr unendlich einteilbar⁴³, wie es sich Plato dachte,⁴⁴ dadurch entsteht die von ihm angenommene Individualität, die aber nicht mit Einzelheit verwechselt werden darf, weswegen er dafür den Ausdruck Monas wählte. Die Monaden sind unendlich. Alles, was individuell angesehen wird, ist nach ihm Monade, nicht etwa, wie es einige auslegten, nur Geister oder Atome. Jede Monade ist sich⁴⁵ im Grunde gleich, ein Teil ebendesselben Ganzen, Einzigen, oder besser selbst das Universum. So ist die Seele, der Körper und jedes Organ – auch jedes Ding der leblosen Natur eine für sich beste-

⁴¹ Jacobi] folgt gestr. allein

⁴² Leibnizen.-] Es folgen noch drei bis vier unbeschriebene Zeilen auf dieser Seite.

⁴³ einteilbar] unteilbar

⁴⁴ dachte,] folgt gestr. es ist aber nicht materiell, die Intellektualität versehentl. nicht gestr., al

⁴⁵ sich] wohl zu lesen: jeder andern

hende Monade, die nicht auf andre wirken kann. Jede ist für sich das Vorstellende und Vorgestellte zugleich, außer ihr gibts für sie nichts Anschaubares. Sie ist sich Wirklichkeit und Schein, wie sie sich erscheint, hängt aber von ihrer Entwicklung ab. So kann man nach diesem Sinne die leblose Natur sich im schlafenden, die organisierte im träumenden und die geistige im wachenden | Zustände denken. Alles außen Scheinende geht in ihnen vor – und ihre prästabilisierte Harmonie⁴⁶ beruht darauf (in Vorstellungen), daß⁴⁷ sie im Absoluten eins sind, in Gott. –

Dieser Intellektualismus unterscheidet sich vom Idealismus nur darin, daß letzterer von höherer Potenz⁴⁸ ist, indem in der Ichheit Form und Wesen zugleich ausgesprochen sind in ihrer absoluten Identität, da nämlich das Ich nur sich selbst und alles in sich selbst anschaut und als identisch erkennt – dahingegen im Intellektualismus die Monade zwar auch absolut den Stoff postuliert⁴⁹ und aus sich hervorbringt.

Achte Stunde

Der Realismus ist eigentlich nur der Materialismus auf einem höhern Standpunkt, er scheint Entgegengesetztes vom Idealismus zu sein, ist aber in seiner Vollendung mit diesem durchgehends harmonisch; nur darf man unter Realismus nicht den verstehen, welcher ein Produkt der Reflexion ist. Spinoza ging, wie Jacobi Lessings Frage beantwortete, von dem uralten Satze aus: ex nihilo nihil fit. Dieses ist aber gar nicht synonymisch mit dem Kausalgesetz, welches nur das oberste in der Reflexion ist und nur von Einzelheiten gilt. Es drückt nur die Notwendigkeit eines Setzens

⁴⁶ prästabilisierte (über der Zeile) Harmonie (danach folgt Verweiszeichen ohne weiteren Zusatz)

⁴⁷ daß fraglich

⁴⁸ Potenz] darunter (als Ansatz zu einer Überarbeitung): Art (?)

⁴⁹ postuliert] folgt Verweiszeichen ohne weiteren Zusatz

aus. Als solches, das zugleich Ursache und Wirkung wäre, nahm Spinoza seine absolute Substanz an, welche im Grunde ganz identisch mit der absoluten Identität ist. Denn in ihr liegt alles | und außer ihr nichts – sie hat in sich das Erkennen und Sein: sie ist die Unendlichkeit. Zwar setzt diese Philosophie nur den einen⁵⁰ Faktor der Identität, nur das Sein. –⁵¹ Aber indem sie dieses setzt, nimmt sie auch notwendig zugleich das Erkennen in ihr an. Man hat aber gefragt, wie Spinoza den Übergang von jener absoluten Substanz⁵², vom Unendlichen ins Endliche finden wolle? Aber da kann ja vom Übergang nicht die Rede sein, weil das Unendliche auch das Endliche in sich faßt und außer jener Substanz nichts⁵³ ist. Da man aber diese Substanz in⁵⁴ jene zwei Faktoren zerfallen [ließ] und in der Endlichkeit als Modi des erstern Verstand und Wille, des letztern Ruhe und Bewegung sah⁵⁵, so forschte man, wie diese entstehen können? Das liegt aber, wenn auch nicht geradezu beantwortet, doch im System Spinozas – denn in seiner Substanz ist von allem diesem untrennbare Einheit, und zwar von Ewigkeit an in ihre unendliche Dauer fort. Jene Modi finden sich nur in der Individualität, da teilt sich das Erkennen in Begriffe und Anschauen, jene sind unendlich, dieses endlich – so z. B. der Begriff von einer Pflanze und das Anschauen – jener umfaßt unendliche⁵⁶, dieses eine einzige. – |

Bewegung und Ruhe bestehen nur fürs Einzelne und sind nur Kontinuation des Absoluten, das immer ein Sein bleibt. So sind Leibnizens Monaden nur Fulgurationen von Gott. Der Charakter von Spinozas Philosophie liegt also vorzüglich darin, daß er jene absolute Substanz als Prinzip setzt – sie ist eine etwas einseitige Gestalt der einzigen wahren, indem sie mit einem Sein die absolu-

⁵⁰ einen] einten

⁵¹ Sein. –] Sein – folgt gestr: aber deswegen (?) ist sie weit von (?) Duplizität, und weil das Sein folgt nicht gestr: Komma

⁵² Substanz] folgt gestr: zu

⁵³ nichts] nicht

⁵⁴ in aus un

⁵⁵ sah] sieht

⁵⁶ unendliche] gemeint: unendlich viele

te Identität ausdrückt, dieses liegt aber in der Sprache, welche ein Produkt der Reflexion ist und also nur einen Faktor zu bezeichnen vermag, den andern aber im Sinne nicht ausschließt.⁵⁷

Neunte Stunde

Der Idealismus scheint der entgegengesetzte Pol des Realismus zu sein. Sein Prinzip ist wie das des Realismus an sich eins – das Absolute. Das Attribut aber, unter dem es ausgesprochen wird, ist Tätigkeit. Es wird in ihm das Wissen als Grund gesetzt und mit und durch dieses das Sein. Form und Stoff sind also auch da ursprünglich eins, absolute Identität. Fichte gelangt dazu durch die intellektuelle Anschauung seines Ichs. In dieser erscheint das Ich als Subjekt, als das Vorstellende, und als Objekt, als das Vor- 10 gestellte – dieses Subjekt und Objekt sind identisch – also Ich = Ich. – Das, was diese zwei Faktoren, die in der Reflexion getrennte sind, vereinigt, ist die reine Vernunft, das Ich selbst; – da aber Fichte auf diese Weise | synthetisch zu Werke geht, so bleibt seine absolute Identität immer nur eine gefoderte – wie aus seiner Wissenschaftslehre erhellt, in der postuliert wird: Ich und Nichtich sollen eins sein! –

Der Idealismus wird übrigens durch das Gewisseste begründet, 20 durchs Bewußtsein. Denn: Jeder Mensch hat doch eine Wahrheit, an der er nicht zweifelt, und wer sagt, daß er nichts wisse, der weiß doch dieses. Es muß also, schließt man weiter, eine absolute erste Wahrheit an sich oder eine unendliche Reihe von Wahrheiten geben. Wäre letzteres, so könnten wir ja nichts Gewisses wissen, weil wir sie ja nicht durchlaufen könnten, keinen Haltungspunkt hätten. Ist erstres, so muß diese Wahrheit, die als erste nicht begründet und nicht bewiesen werden kann, der Grund aller

⁵⁷ ausschließt.] folgt in der Zeile darunter gestr.: Der Idealismus ist folgen gestr.: 2-3 Wörter unleserlich

übrigen sein. In dem gemeinen Bewußtsein gelangen wir nicht auf dieses, denn bei der höchsten Abstraktion gelangen wir auf zwei Entgegengesetzte, auf Subjekt und Objekt. Das eine ist aber bedingt durch das andre, und wir setzen das eine nur, indem wir das andre setzen. Negier' ich aber das⁵⁸ eine, so negier' ich auch das andre, ohne Erkennen gibt es kein Sein. Durch das Setzen des einen wird aber das andre Different⁵⁹ mit dem Gesetzten indifferent. So bin ich, wenn ich mein Ich anschau, zugleich Vorgestelltes und Vorstellendes, reine Vernunft, die sich bei Reflexion wieder in Objekt und Subjekt löst. – |

Schelling, der also in allen diesen Systemen eine und ebendieselbe, die einzige Philosophie sieht – wo aber das Erste bald unter der Gestalt des Erkennens, bald unter der des Seins aufgestellt ist –, sucht nun den Zentralpunkt von allen diesen auszumitteln und durch die Darstellung auch den Schein des Widerspruchs zwischen Idealismus und Realismus zu heben. Er konstruiert diese Einheit nicht allein, sondern führt sie auch auf die Allheit zurück. – Von dem Indifferenzpunkt des Seins und Erkennens aus werden beide bis in ihre Einzelheiten verfolgt, und was das Ge- 20 schäft der Philosophie ist, darin das Absolute aufgedeckt. – 22-0076

Zehnte Stunde

Es gibt drei Erkenntnisarten:

1. Die philosophische ist die, so in allem die Identität, das absolute Sein erkennt.
2. Die a priori ist eine Stufe tiefer als erstere (sie kann auch die gelehrte heißen), sie entspringt noch unter dem Kausalgesetze und beruht auf Abstraktion von bestimmten Gegenständen, indem sie diese unter einem allgemeinen Begriff zusammenfaßt.

⁵⁸ das] die

⁵⁹ Different] Different

3. Die a posteriori, welche die des gemeinen Menschenverstandes ist und ein Anschauen des Einzelnen.

Alle diese Erkenntnisarten sind an sich eins und haben nur einen Gegenstand, es ist immer nur die Ansicht des Absoluten. Freilich muß es zuerst in seiner Erscheinung, Wirkungen und Außenseite erkannt werden, und der gemeine Verstand bemerkt wohl | die Notwendigkeit, die Gegenstände sich so zu denken, wie sie ihm vorkommen, aber nicht den Zwang, wie er ihm geschieht und entsteht. Es muß ihm also leicht werden, von seinem Standpunkt aus einem jeden großen Denker, Fichte, Kant etc., 10 Widersprüche aufzuweisen.

Wer nicht diese Fesseln zu brechen und sich zur intellektuellen Anschauung zu erheben vermag, dem muß es sein wie dem Fisch auf dem Lande oder dem Vogel im luftleeren Raume, und der ist nicht zur Spekulation geschaffen, ebensowenig der, welcher immer nur nach ihrer Nutzanwendung fragt. Die Philosophie kann als etwas Subjektives und als etwas Objektives betrachtet werden. Ohne Zweifel ist erstre, als Philosophieren über alles Vorkommende, weit der letztern, die etwa ein Besitz von einer Reihe von Sätzen ist,⁶⁰ vorzuziehen; – noch einige Bemerkungen über Philo- 20 sophieren et cetera.⁶¹ – |

⁶⁰ ist,] folgt versehentlich. erneut: weit

⁶¹ et cetera.] et cetera – das letzte Drittel der Seite ist nicht beschrieben.

[Teil 2: Erläuterungen zur Schrift:
„Darstellung meines Systems der Philosophie“ von 1801]

§ 1. Wenn es Wahrheiten gibt, so muß es eine absolut erste, eine 22-0078 unbedingte geben. Diese kann eben deswegen, weil sie dieses ist, nicht demonstriert werden, denn Demonstrieren ist immer ein Berufen auf ein höheres Wahres; existierte das nicht, so wäre ja auch alles Abgeleitete falsch. Das erste Absolute kann nichts Entgegengesetztes sein; das wäre ja Widerspruch. In unserm gemeinen Bewußtsein aber stehen immer Subjekt und Objekt oder Sein 10 und Erkennen gegeneinander, und sie sind das Höchste, worauf wir durch Abstraktion kommen. Ist eins gesetzt, so ist notwendig dadurch auch das andre gesetzt, wird eins aufgehoben, so auch das andre. In der Abstraktion kann zwar das eine¹ negiert werden, aber dem Negieren geht ein Setzen voraus, so entsteht keine absolute Identität, indem da ein Ausgeschlossenes existiert.

Da nun dieses Absolute unumgänglich gefodert wird und Sein und Erkennen so unzertrennlich aneinander geknüpft sind, so muß es einen Indifferenzpunkt dieser Differenten geben, der wie der Punkt einer Ellipse sich zu ihren zwei Polen verhält. Idealität 20 und Realität fallen in diesem zusammen, dieser Punkt ist | die absolute Identität. Da Sein und Erkennen in ihr eins sind, ist sie Einheit, da außer dem Sein und Erkennen nichts ist, ist sie Allheit. Wer sich dieses Begriffs bemächtigt hat, ist auf dem höchsten oder dem einzigen Standpunkt der Philosophie. Es verhält sich mit ihm gleich dem Raume in der Geometrie; der Geometer fodert diesen zur Konstruktion einer jeden Form, indem er sein Prinzip, eine Linie setzt, setzt er notwendig den Raum als Absolutes oder Repräsentant desselben voraus – und da er das erste ist, läßt er sich nicht definieren,² kann nur durch intellektuelle Anschauung ge- 30 faßt werden. Wer nicht zu dieser gelangen kann, dem ist auch der

¹ eine aus einte

² definieren,] definieren. folgt gestr: beru[ht]

Zugang zu allem Philosophieren verschlossen. Der Weg dazu ist dieser: Man denke sich irgendeinen äußern Gegenstand als Objekt. Setze nun aber an die Stelle dieses Objekts sein eignes Ich (oder Denken), so wird dieses zugleich Subjekt und Objekt sein. Nun muß aber die Individualität zernichtet werden; jenes Sein und Erkennen in seiner Einheit muß als an sich gedacht werden und abstrahiert [davon], daß es gedacht wird. Dieses ist nun, was Schelling absolute Vernunft nennt (ein Name nur, um die Idee zu bezeichnen), die zwar nicht die absolute Identität³ ist, aber sich zu ihr verhält wie der Raum. Diese⁴ ist ohne Form, oder vielmehr jede Form ist sie selbst, Zeit und Raum selbst sind nur in ihr. – |

22-0078 Die absolute Vernunft muß nun nicht nur einmal begriffen werden, sondern dem Philosophen beständig gegenwärtig sein; nur durch sie muß er sehen und durch sie die Einheit in Allheit und die Allheit in Einheit rekonstruieren.

Der gemeine Verstand sieht alles nur unter den Bedingnissen der Zeit und bestimmter Formen; diese zerfallen vor dem philosophischen, der nichts Endliches und in allem nur einen und denselben Gegenstand sieht – durch die farbenlose Vernunft.

§ 2. Ist etwas außer ihr (der Vernunft), so ist es für sie oder nicht für sie selbst, d. h. die Vernunft schaut es an, oder es existiert wie ein Körper für den andern Körper; im ersten Falle wird sie zum Subjekt, zerfällt also in ein Entgegengesetztes, im zweiten Falle wird sie Objekt und also etwas Individuelles, Einzelnes; beides ist gegen den Satz der absoluten Vernunft, die absolute Indifferenz zwischen Subjektivität und Objektivität ist.

In dem erstern Falle ist die Reflexion oder das Bewußtsein. Das Bewußtsein beruht eben auf einem Abgesonderten von der Totalität und besteht nur, indem aus derselben etwas losgerissen und

³ Identität] folgt Verweiszeichen, dem Verweiszeichen in der Zeile darunter vor Diese entsprechend

⁴ Diese] davor Verweiszeichen, dem Verweiszeichen in der Zeile darüber nach Identität entsprechend

[ihr] entgegengestellt wird, es ist ein Fixieren des Einzelnen, ein empirisches, durch Gewohnheit oft unaustilgbar eingewurzeltes Anschauen. Für diese Menschen existiert nichts Absolutes, Unendliches; sie sind auch nicht imstande, sich des Raumes⁵ in intellektueller Anschauung zu bemächtigen, Raum entsteht nur für sie, indem er von einem gesetzten Körper reflektiert wird. Da nun vor⁶ ihnen alles nur unter den Bedingungen der Zeit und Erscheinung geschehen wird, muß ihnen die Heimat der Philosophie | immer fremd bleiben. Nicht viel weiter kommen andre mit einer Identität, die nur in einer abgeschnittenen Objektivität besteht wie Reinholds reine Vernunft, die keine andre als die in allen Logiken abgedroschne ist. Es ist nur die Ichheit, die sich der Totalität entgegensetzt und davon abstrahiert. Diese wird dadurch ja nicht zernichtet, es ist nur ein verhüllter Gegensatz; denn außer dieser Verstandesidentität existiert ja der Stoff. (Über das beruht sie ja nur auf einer Negatio, und dieser muß ja Position vorgehen, also befindet sich Reinhold unter vorhin erwähnten Menschen.) Die absolute Identität allein umfaßt alles, und außer ihr ist nichts, jede Philosophie muß sich auf sie gründen, und alle andern sind nicht falsche, sind gar keine. Die absolute Vernunft ist nicht sowohl das Prinzip als der Grund und Boden alles Philosophierens. Man hatte zwar längst schon nach einem Satze geforscht, der gleichsam alle Wahrheiten eingeschachtelt enthielte, und den man also nur analysieren dürfte, um über alles Aufschluß zu erhalten, allein das mag wohl zum Stein der Weisen gehören. –

§ 3. Wenn die Einheit und Gleichheit⁷ der Vernunft behauptet wird, so wird behauptet, daß sie es der Idee und dem Sein nach sei. Denn: Habe ich mir auch den Begriff einer Pflanze gemacht, so wird dabei nicht auf die Wahrheit des Seins Rücksicht genommen, es können eine unendliche Menge Pflanzen diesem Begriff entsprechen, aber über diese Menge ist nichts gesagt; so mit dem

⁵ Raumes] Raum

⁶ vor] von

⁷ und Gleichheit über der Zeile (und als Zeichen fraglich)

Begriff Mensch, in welchem nichts über die Existenz, als welche ihren Grund in etwas ganz anderm, nämlich in der Kausalreihe hat, ausgesprochen wird. |

22-0079 Wenn ich aber die Einheit der Idee nach in der Vernunft annehme, so ist auch zugleich die des Seins damit gesetzt. Erstes weil praeter, und zweites, weil extra rationem nichts ist. Allerdings ist also der Idealismus echt spekulativ, wenn er sein Ich statt der absoluten Vernunft setzt, da es eins und ebendasselbe ist.

§ 4. Der Satz $a = a$ setzt die absolute Indifferenz – nicht ihre Existenz⁸ – beider Faktoren. Dieser Satz $a = a$ ist allein nicht wie 10 die andern Gesetze bedingt. Alle andern stehen unter Bedingnissen der Endlichkeit, z. B.: Das Kausalgesetz, das das höchste in der Reflexion ist, steht unter der Bedingnis der Zeit, denn ich habe eine unendliche Reihe von Ursache und Wirkung zu durchlaufen. Diese Wahrheit $a = a$ allein ist ewig – d. i., nicht wie man die Ewigkeit gewöhnlich nimmt, etwas, von dem wir uns keinen Anfang und Ende denken, dieses ist eine Ewigkeit der Reflexio, eine unter der Zeit stehende. Die Ewigkeit, die Schelling bezeichnet, ist eine immer gegenwärtige mit dem Absoluten, wie jedes 20 seiner Attribute an sich unendlich, also ist jede Zeit nur in ihm und jener Anfang und Ende – (Früher- und Spätersein als die Mannigfaltigkeit) selbst nur relativ.

Kant nahm zweierlei Erkenntnisse an, synthetische und analytische. Diese als solche, da die Vernunft nur die Merkmale eines Dings zu entwickeln hätte, jene aber, da sie zu einem Vorhandnen ein Zweites, Drittes und Viertes, das, um die Sphäre zu füllen, dazu gehörte, zusammenfaßte und unter einen Begriff brächte. Diese Erkenntnisse können⁹ aber nicht verschieden sein, indem beide | in jenem Satze $a = a$ ihren Ursprung und ihre Vollendung 30 haben, also in eins fallen. Es war deswegen auch die Frage unter den Philosophen, welche dieser Methoden anzuwenden sei; man berief sich auf die Geometrie, Kant behauptete, sie sei synthetisch, seine Gegner, sie sei analytisch, beide irrten.

⁸ nicht ihre Existenz (?) über gestr. und zugleich die Differenz (?)

⁹ können] folgt versehntl. nicht gestr: aber nach können /

§ 6 und 7. Dieser Satz $a = a$ geht gar nicht auf das Dasein der gesetzten Faktoren, wenn wir auch antizipieren wollten, daß der eine¹⁰ Subjekt, der andre Objekt bezeichnen könnte, so würde nichts über jedes in Rücksicht des Daseins entschieden, sondern allein ihre Identität festgesetzt. Diese Identität wird aber allein ohne jeden Nebenblick aufgestellt; Subjekt = Objekt ist nur von einer andern Seite¹¹. Dieser Satz ist also von gar keiner Bedingnis abhängig, erkennt keine Zeit, keine Grenze. Jeder andre begreift einen Gegensatz, hier ist aber jeder zernichtet. Er ist durch sich 10 notwendig als Grundlage jeder Erkenntnis, als Zeigen des Wesens der Vernunft. Er ist durch sich und für sich allein wahr, keines Beweises fähig, durch die intellektuelle Anschauung allein zu fassen und einzig evident.

§ 8 stützt sich auf das Vorausgehende.

§ 9. Diese Einheit ist nicht nur Identität des Begriffes z. B. von einem Triangel oder einer Pflanze. In Begriffen entsteht die Einheit nur, insofern dieser Begriff ein Allgemeinbegriff ist, d. h. seine Wiederholung | in einer unbestimmten Reihe von untergeordneten Dingen wiederholt werden kann; diese Einheit ent- 22-0079 springt nur im Gegensatze des Einzelnen, und durch ihn kann über das Sein der Gegenstände nichts bestimmt werden, weil dieses von¹² Gesetzen, die unter den Bedingungen der Zeit stehen, abhängt. – Sage ich aber, die Vernunft ist der Idee¹³ nach identisch, so behaupte ich es auch von ihrem Wesen, und da ihr Wesen und ihr Sein nichts Verschiednes sind, nichts [Verschiednes] sein können nach dem Satze $a = a$, so ist sie es auch dem Sein nach.

§ 10. Unter Unendlichkeit versteht Schelling nicht das, was man gewöhnlich damit sagt. Er hält jene quantitative Unendlich-

¹⁰ eine] einte

¹¹ Seite] folgt unleserliches Wort (vermutlich abgekürzt) am Rande

¹² von über gestr. unter

¹³ der Idee] der Id (?) aus dem Wesen (?) (vielleicht auch zu lesen: der Id[calität])

keit, die entsteht, da man Endliches auf Endliches häuft, nicht für Unendlichkeit. Durch Addition entspringt keine Unendlichkeit, denn so geht immer eine Reihe auf, brech' ich sie ab, so mach' ich sie endlich, brech' ich sie nicht ab, so ist¹⁴ keine Unendlichkeit möglich, weil ich sie unter der Zeit immer fort- und fortsetzen muß. – Die Begriffsunendlichkeit oder¹⁵ die logische ist's nur der Idee und nicht dem Sein nach, denn jeder Gattungsbegriff steht in letzterer Rücksicht im Verhältnis zum Besondern. Dieses ist bei der absoluten Unendlichkeit nicht der Fall, sie ist durch und in der Identität¹⁶ gesetzt, sie kann nur intellektuell angeschaut werden.¹⁰

§ 11. Dieses Gesetz ist auch im Idealismus streng beobachtet. In der Wissenschaftslehre wird das Absolute im ersten Satze unter einer These, im zweiten in der Antithese, im dritten in der Synthese gesetzt. –¹⁷ |

Jede¹⁸ Duplizität entspringt durch einen Akt des Wissens, des Bewußtseins, das schon ein bedingtes ist und keine andre als bedingte Erkenntnisse erzeugen kann. –

§ 12. Die absolute Identität kann nie aufgehoben werden, jede Trennung ist nur Schein. Wenn auch in dem reflektierten Erkennen ein Subjekt und Objekt hervortritt, so ist dies kein Absondern für die Allheit, diese bleibt sich absolut identisch, sie¹⁹ besteht nur für das Einzelne, das sich eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit entgegenstellt, die immer an sich nur Einheit ist. Daß dieses nur eine individuelle Handlung sei, wird in der Folge noch deutlicher gezeigt werden.

§ 14. Stützt sich auf § 10. – Wäre etwas an sich betrachtet endlich, so wäre der Grund seines Seins entweder außer dem

¹⁴ ist aus wird

¹⁵ oder] davor gestr.: ist's,

¹⁶ Identität] Identi-/tät (?) aus Unend-/lichkeit

¹⁷ gesetzt.-] Es folgen viereinhalb gestr. Zeilen, unleserlich.

¹⁸ Jede aus Diese

¹⁹ sie] gemeint: Trennung oder Absonderung

Absoluten oder in demselben. In dem ersten Falle also etwas für sich Bestehendes, das Absolute in seiner Unendlichkeit Beschränkendes, sie also Aufhebendes; nehmen wir das zweite an, so müßte [es] uns in dem Absoluten entstanden sein. Die Ursache des Entstehens beruhte nun entweder auf einer Handlung in der Zeit oder einer ewigen, die ursprünglich und mit dem Wesen des Absoluten immer verbunden gewesen. Durch das erstere würde das Absolute unter die Zeit und Gesetze der Endlichkeit gesetzt, denn da die Handlung in einem Momente geschah, könnte ich nach der Determination, nach ihrem Grunde usw. ganz nach dem Kausalgesetze fortgehen. |

Das Kausalgesetz aber selbst gilt nur fürs Einzelne, das unter²²⁻⁰⁰⁸⁰ äußern Bestimmungen besteht. Wenn die Wirkung ein a²⁰ ist, frage ich nach der Ursache b – von b nach c usf. Für das allgemeine Sein findet es keine Anwendung, da es nur unter dem reflektierten Erkennen für Erscheinungen gilt, was also unter diesem steht, ist in der endlichen Sphäre. Sagte man, jene Handlung sei ursprünglich mit dem Absoluten verbunden und permanent, so sagte man ja nichts anders, als sie²¹ sei kein Sein außer dem Absoluten. Dieses Sein ist im schon angezeigten Sinn unendlich, keinem Entstehen und Vergehen und keinem Wandel unterworfen. Nur im Bewußtsein, in der Absonderung (des Einzelnen nur für sich) bestehen diese Erscheinungen, aber selbst diese sind wie alles andre nicht weniger im Absoluten und gehen nur aus selbem hervor, indem in der Reflexion Geist und Materie sich trennt und jener zur²² Unendlichkeit, diese zur Endlichkeit wird. In der wahren Unendlichkeit darf auch letztere nicht ausgeschlossen werden, nur sie ist die absolute Identität. So ist es klar, daß sie nicht aus sich selbst heraustreten kann; die Frage, welche so unauflöslich war, nach dem Übergange²³ ist also ganz überflüssig, indem die Unmöglichkeit des Übergangs erwiesen ist.³⁰

²⁰ ein a] e. a (?)

²¹ sie] er

²² zur aus sich

²³ dem Übergange] gemeint: dem Übergange des Absoluten oder Unendlichen in Endliches

Zur Verständigung der vorgehenden und zur Beleuchtung der folgenden Paragraphen fügt Schelling bei: Die Identität ist – und kann nicht auf eine andre Weise, als sie im Satze $a = a$ ausgedrückt ist, gesetzt werden. Es geht an die Vernunft die Forderung, die Gegensätze, die im Bewußtsein existieren, zu vernichten | oder ein Absolutes aufzustellen. Es ist offenbar, daß, wenn sie das Sein als Identität aufstellt, das Erkennen als zweiter Reflexionspunkt jenem untergeordnet wird, setzt man das Erkennen²⁴, so erhält dieses die Präponderanz über das Sein. Dieses führt darauf, daß weder das eine noch das andre als an sich gesetzt werden dürfe, 10 daß²⁵ aber noch weniger eins von beiden im Absoluten auszu-schließen erlaubt sei. Es wird also gefodert eine absolute Indifferenz zwischen Objektivität und Subjektivität. Mit gleicher Notwendigkeit muß²⁶ das Identische weder das eine noch das andre und das eine und das andre zugleich sein. Diesem entspricht der Satz: $a = a$. Er drückt die Existenz, das Wesen und die Form der absoluten Identität aus. Er sagt, die Identität a ist identisch mit der Identität a . Subjektobjekt a und Subjektobjekt a sind eins und ebendasselbe. Diese beiden, wie sie hier ausgesprochen sind, sind 20 im²⁷ a 1 wie a 2 – die aber beide a ²⁸ sind. Dieses ist das Wesen der Identität, mit dem seine Existenz unmittelbar verknüpft ist.²⁹ So setzt sie sich als das eine und das andre zugleich, sie setzt sich aber auch als weder das eine noch das andre. Auch die Form ihres Seins ist damit ausgesprochen als existent (denn Existenz ist nach Schelling nur das allgemeine einzige Sein, außer dem keines und durch 22-0080 das jedes andre ist), als existent ist sie absolut identisch | als seiend Prädikat und Subjekt. Durch die Vernunft erkennen wir jenes, durch die Reflexion nur dieses. Wesen und Form sind aber in einer vollkommnen Konkreszenz und sind ursprünglich eins. So ist in dem magnetischen Körper eine und dieselbe Potenz, die aber 30

²⁴ Erkennen sc. als erstes

²⁵ daß] folgt (über der Zeile): es

²⁶ muß (?) aus soll (?)

²⁷ im] in im

²⁸ a] folgt senkrechter Strich, wohl kaum als 1 zu lesen

²⁹ ist.] folgt gestr: sobald sie

in beiden Polen anders tätig ist. Das Licht an sich ist ganz rein, und nur am Prisma trennt es sich in Strahlen. – So wird der Satz der Identität in der Reflexio zum³⁰ Satze des Widerspruches.

Die folgenden Sätze sind bestimmt und klar, in der Vorlesung auch nicht näher erläutert worden.

In der absoluten Identität werden auf gleiche Weise Sein und Erkennen gesetzt,³¹ und beide als unendliche sind schlechthin ihrem Wesen nach indifferent. Dieses wird durch den Satz $a = a$ (welche beide gleichbedeutend sind) ausgedrückt. Daraus erhellt, 10 daß von keiner Qualität die Rede sein kann, indem die höchste zernichtet ist oder besser, nur mit einem Absonderungsakte des Einzelnen hervorgeht. So wie aber auch Wesen und Form des Absoluten ursprünglich und unzertrennlich verbunden sind, so ist jener Satz auch Gesetz von dieser; es wird dadurch statuiert, daß das Absolute an sich ununterscheidbar eins, formlos an sich – aber auch der Inhalt jeder Form sei. Wenn also das eine³² a wie das andre das Sein und Erkennen bezeichnet oder Subjektobjekt³³, so ist auch hierin nichts Verschiedenes, sondern nur absolut Identisches; Objekt und Subjekt sind darin in einem Punkte unauflös- 20 lich, ja als Dualität gar nicht existierend gesetzt. Quantitative Differenz ist also auch da etwas ganz Fremdes, Nichtiges. Wenn aber der Stand der Vernunft verlassen und reflektiert | wird (wie dies geschehe, wird in der Folge erklärt), so entspringt quantitative Differenz, indem das Einzelne fixiert wird, mit Einzelem verglichen und so das Sein oder Erkennen überwiegend gesetzt. Hier besteht immer eine These, Antithese und Synthese, welche³⁴ einzeln nur im Gebiet der Endlichkeit stattfinden. In unserem Satze

³⁰ zum] darunter: s. (?) S (?) [.] 23 vielleicht auch zu lesen: s. § (Zeichen unvollständig) 23

³¹ gesetzt,] folgt gestr: und sind also

³² eine] einte

³³ Subjektobjekt aus Subjektobjektivität

³⁴ welche] folgt gestr: zusam[men]

ist These in der höchsten Ansicht der Vernunft These des Absoluten – und Analyse und Synthese im Reflexionsakte. –

Es mag hieraus ein Licht zur Kenntnis des Idealismus aufgehen. Seine³⁵ These ist das Ich und an sich als Indifferenz des Subjekt- und Objektiven das Absolute. Da er aber in seinen Folgesätzen von dem Ich als einem höchsten Haltungspunkte ausgeht, die unendliche Reihe durch- und in sich selbst zurückläuft, so fällt er in Antithese und Synthese – welche nur unter den Bedingnissen der Zeit statthaben.

Nach Schelling ist die Identität eine und die einzige Einheit, in der alles Sein und alle³⁶ Form ist. Analyse davon hat nur in der Endlichkeit statt; es verhält sich wie in der Mathematik. Der Raum kann darin als das Absolute angesehen werden, einzelnes Sein und Form mit ihm entsteht nur durch Absondern, Begrenzen. So ist die Linie, das Prinzip der Geometrie, nichts als Limitation.

Das Wesen eines jeden Einzelnen ist nur das Absolute und in allen Erscheinungen ein und ebendasselbe Zugrundeliegende, seine Attribute aber sind Produkte der³⁷ Absonderung. So z. B. ist nur eine Idee eines Triangels denkbar, in der Wirklichkeit ist aber jeder bestimmt entweder gleichschenkligh, ungleich-, stumpf- oder spitzwinklicht, welches alles der Idee fremd ist. |

22-0081 Darauf beruhen alle Betrachtungsweisen der Dinge in der Reflexion.

Das Absolute ist Grund und Ursache von allem, was ist, indem es in allem ist und sich selbst erkennt, indem es die quantitative Differenz, die in ihm selbst nicht existiert (d. h. in der Totalität nicht ist), zerstört. – Daß auch keine Idealität und Realität an sich existiere oder nur in unzertrennlicher Einheit ineinander zerfließt³⁸ – folgt aus obigem. Im beschränkten Verstande scheinen sie einzeln³⁹ aufzutreten, welches aber nicht der Fall ist, weil

³⁵ Seine aus Sein

³⁶ alle aus alles

³⁷ der aus das

³⁸ zerfließt] zerfließt (?) vielleicht auch zu lesen: gefügt (?)

³⁹ einzeln] einzelnen

immer beide zugleich nur mit Präponderanz des einen darin sich finden, Idealität mit unendlicher Kontraktion, Realität mit unendlicher Expansion. So weit führt selbst die Reflexion und beweist also indirecte ein Absolutes.

36⁴⁰. Wir können einzelne Dinge so weit verfolgen, als wir wollen, so gelangen wir nie auf ein Absolutes. Wir gehen von Erscheinung zu Erscheinung und kommen nie auf ihr Wesen. Denn das Wesen des Absoluten ist nur ein Sein und nicht ein Handeln. Das Handeln ist aber der Grund eines jeden einzelnen Seins. Das Absolute handelt nicht und ändert sich nicht – ja eine jede Änderung, die uns als solche erscheint, ist nur ein Sein des Absoluten, das notwendig mit ihr und durch sie gesetzt ist. Siehe z. B.⁴¹: Es regnet, dieses ist keine Änderung im Universum; ja das Universum würde geändert (hörte auf zu sein), wenn die uns erscheinende Änderung nicht geschähe⁴². Wir sehen also nur die Wirkungen in der Reflexion, und das Gesetz der Kausalität gilt nur für diese⁴³, während daß es über das Wesen nichts sagt. Wenn wir irgendein Objektives fixieren | und nach seiner Ursache fragen, so werden wir von a auf b – c – d – e usw.⁴⁴ ins Unendliche gewiesen. Dieses Nacheinandersein fällt aber ganz weg in der Vernunft, es ist ein gleiches Einssein.

Die ganze Kette von Einzelheiten, von Tätigkeiten ruht in dem unendlichen Sein. So wie sie nun in diesem A der ersten Potenz⁴⁵ liegen, so sind sie auch im A der zweiten Potenz oder dem unendlichen Erkennen, wie actualiter⁴⁶ im Ersten, so potentialiter im Zweiten und nur absolut, an sich im A der dritten Potenz oder der absoluten Identität. Diese Dreiheit gilt für das Wesen eines jeden einzelnen Dinges, weil es nur durch sie ist. Das

⁴⁰ 36] folgt Zeichen für evtl.: folgende

⁴¹ Siehe z. B.] S z B

⁴² geschähe] geschehe

⁴³ diese] die

⁴⁴ usw.] u s.

⁴⁵ der ersten Potenz] der ersten (aus zweiten) Pot[enz]

⁴⁶ actualiter] actu über der Zeile: aliter (?)

A der dritten Potenz darf aber nicht als etwas durch Synthese Konstruiertes gedacht werden, weil Synthese nur nebeneinander Bestehende verknüpft. A zweiter Potenz und A erster Potenz⁴⁷ sind gleich unendlich und unzertrennlich – und darum indifferent und identisch. In der Endlichkeit, wo Differenz eingetreten ist, ist diese nur quantitativ, und eben darum erscheint eine Potenz der andern als Sein, welche einer niederern als Erkennen erscheint.

Nach den frühern Ausdrücken⁴⁸ könnte man sagen, die absolute Substanz bleibe an sich unverändert, so sehr auch die Phänomene wechseln. Z. B.: Es mag ein Körper in der Chemie von einem andern durchdrungen werden, die Form wechselt, aber nicht sein Sein. Denn jede⁴⁹ Qualität des Wesens existiert nur [als] quantitative Differenz, die in der Totalität quantitative Indifferenz ist. – |

22-0081 45. Unter Potenz wird nur die absolute Identität in quantitativer Differenz gedacht; $A = B^{50}$ ist ihr Ausdruck. Man darf sich aber unter A nicht das Erkennen und unter B nicht das Sein vorstellen, das wäre Zernichtung der absoluten Identität, die schlechthin unmöglich ist. Beide Attribute kommen dem A und B – wie im ersten Satze dem A und A – gleich zu, und das A und B ist dem Wesen nach ebenso unzertrennlich und indifferent, wie es $A = A$ ist. Die Verschiedenheit ist an sich keine, sie ist bloß formal, in der Totalität eine identische Form, im Einzelnen ebenso, nur daß sie da durch die Quantität herausgehoben wird, weil eben das Einzelne nur unter quantitativer Differenz existiert so wie das Absolute unter quantitativer Indifferenz⁵¹. Das Überwiegende, das also zur Form des Seins einer jeden Potenz notwendig ist, besteht dann nur darin, daß z. B. in A mehr Ideelles, in B

⁴⁷ A zweiter Potenz und A erster Potenz] A 2 P. und (a 1 Pot. vielleicht auch: 3t Pot. ?)

⁴⁸ frühern Ausdrücken] gemeint: der vormaligen Metaphysik

⁴⁹ Denn jede] Den jede (?) aus kein (?)

⁵⁰ $A=B$] $a=b$ (hier und im unmittelbar Folgenden in Großschreibung geändert entsprechend dem überwiegenden Gebrauch in dieser Passage)

⁵¹ Indifferenz] InDifferenz. aus Differenz

mehr Reelles liegt⁵², welches aber nur in der Absonderung sich so verhält, denn an sich ist Reelles nichts Reelles ohne Ideelles und umgekehrt, oder Erkennen, Ursache⁵³, fodert mit gleicher Notwendigkeit ein Sein, Grund⁵⁴, als Sein, Grund⁵⁵, ein Erkennen, Ursache⁵⁶, fodert und sich gleichseitig einschließt. Das wird durch die Linie verdeutlicht. Ebendaraus erhellt auch die Einheit der Systeme des Spinoza et Fichte – da sich⁵⁷ [beide] ebenso verhalten wie

$$\begin{array}{ccc} \bar{A} = B & A^{58} = \bar{B} \\ \hline A = A \end{array}$$

in welcher Indifferenz sich Schelling befinden möchte. |

In jener Indifferenz, die man auch die heilige Notwendigkeit nennen könnte, hat das göttliche und natürliche Prinzip in unzertrennlicher Einheit statt.

54.⁵⁹ Das Absolute ist höchste Idealität und Realität in ungetrübter Durchsichtigkeit, und die Erkenntnis von ihr aus ist die reinste, da sie nur das höchste Selbsterkennen ist. Die Vernunft sieht nur, was in ihr ist, aber außer ihr ist nichts, sie erkennt ein unbedingtes Sein und⁶⁰ quantitative Indifferenz mit dem Erkennen. Sie sieht das Wesen der absoluten Identität in allen Dingen, weil sie diesem nach nur eins sind.

Indem sich aber vermöge der ursprünglich in dem Absoluten liegenden Form das Ideelle⁶¹ im Reellen beschränkt⁶², entsteht

⁵² liegt] zuerst: zu liegen/scheint (?) (zu später versehendl. nicht gestr.)

⁵³ Ursache über der Zeile

⁵⁴ Grund₁ über der Zeile

⁵⁵ Grund₂ über der Zeile

⁵⁶ Ursache über der Zeile

⁵⁷ sich] folgt gestr: jenes (?)

⁵⁸ A_2 aus B darüber gestr: + (zum Schema vgl. Schelling: Darstellung meines Systems. §46 Zusatz)

⁵⁹ 54.] 54 (?) nachträgl. vor die Zeile gesetzt

⁶⁰ und über der Zeile

⁶¹ Ideelle] folgt versehendl. erneut: sich (aus de)

⁶² im Reellen beschränkt] im (über der Zeile) Reellen beschränkt (?) aus (?)

quantitative Differenz und eine relative Identität, die durch Duplizität in relative Totalität übergeht. Die Bedingung davon ist das Selbsterkennen der Beschränkung (a zweiter Potenz⁶³), und diese Erkenntnis ist Subsumtion – indem das Besondere unter Allgemeine aufgenommen wird. Die dritte endlich ist reflektierte Erkenntnis, da Beschränkung und Differenz bleiben.

So wird der Mechanismus der Vernunft von jedem Körper auseinandergezogen, jeder Schluß beruht darauf. Der Obersatz ist das Aufstellen eines Gegensatzes⁶⁴, der Untersatz die Aufnahme des Besonderen unter Allgemeine und der Schlußsatz die Synthese. |

Jede Kraft beruht auf Tätigkeit, die ihr als vorangehend muß gedacht werden, so verhält sich Schwerkraft, die an sich die absolute Identität⁶⁵ ist, zu ihrem ewigen Sein.

Kant setzt⁶⁶ mit Recht nach der Reflexion Attraktiv- und Repulsivkraft zur Konstruktion der Materie, vor der Vernunft verschwinden aber diese Kräfte. |

22-0082 55.⁶⁷ Wie im Absoluten das ideelle und reelle Prinzip ununterscheidbar eins sind, so sind sie es auch in dem Wesen eines jeden einzelnen Dings. Dieses entsteht überhaupt nur durch ein Auseinanderziehen⁶⁸ des Organismus der Vernunft, da der eine und unteilbare Punkt seiner Form nach sich in die zwei Entgegengesetzten entwickelt. Dieses kann nur dadurch geschehen, daß das Absolute durch seine ewige Anlage, zu sein und zu erkennen, sich durch den einen Faktor in dem andern begrenzt und bald diesem, bald jenem ein Übergewicht gibt. Das ideelle Prinzip durch seine

⁶³ a zweiter Potenz] a² Pot (?)

⁶⁴ eines Gegensatzes über gestr. des Allgem[einen]

⁶⁵ Identität fraglich (vgl. Schelling: Darstellung meines Systems. § 93 Erläuterung)

⁶⁶ setzt] setzt (?) aus b

⁶⁷ 55.] 55 nachtr. vor die Zeile gesetzt

⁶⁸ Auseinanderziehen] folgt unter der Zeile (versehntl. nicht gestr.): seine[s] Wesen[s]

unendliche Tendenz nach innen setzt quantitative Differenz, indem es das Reelle, das an sich Unbegrenzte in seiner nach außen strebenden Richtung hemmt. Die Potenz, die auf diese Weise sich aus dem All losreißt, besteht aber für das Absolute gar nicht, weil in ihm nur⁶⁹ $a = a$ ist. Das $a = b$ drückt zwar auch dieses notwendig für seine Potenz aus unter der Form des Sub- und Objektiven; es würde aber nie aus der relativen Duplizität in relative Totalität übergehen, wenn⁷⁰ das Subjektive sich nicht selbst höher potenzierte. Ohne a der zweiten Potenz⁷¹ würde keine relative Totalität sein, weil nur dieses das Reale im Einzelnen sieht, denn die absolute Vernunft, a dritter Potenz, erkennt⁷² nur sich selbst in der höchsten Indisziplinbarkeit. Keine dieser Erkenntnisse liegt also außer der absoluten Identität, da sie, wenn sie in der Reflexion entzweit worden, in der Subsumtion immer wieder rekonstruiert | wird (an sich aber immer eins und dasselbe bleibt). Wenn nun a zweiter Potenz⁷³ dem $a = b$, wie dieses sich selbst in seinen zwei Faktoren, entgegensteht, so geht ihm auf der extensiven Seite eine unendliche Reihe von Potenzen auf, die aber nur dadurch realisiert werden, daß es sich in dieselben⁷⁴ setzt, und auf diesem Wege werden alle ins a der ersten Potenz subsumiert und verlieren sich ins $a = a$ oder ins a dritter Potenz. Jedes⁷⁵ b wird also dadurch potenziert, daß sich das [a] in dasselbe in dem Verhältnisse seines Ausdrucks des Seins begibt und seinen Körper gleichsam beseelt. Der Leib eines jeden Dings ist sein Sein, seine Seele sein Begriff, der eben wie jenes an sich⁷⁶ unendlich ist, aber in seiner Individualität begrenzt. Darauf beruhen die drei Dimensionen des Organismus, des Organismus und der Intelligenz, die wie a – in b potenziert sind.

⁶⁹ nur über der Zeile

⁷⁰ wenn] folgt gestr. es

⁷¹ zweiten Potenz] 2 P.

⁷² dritter Potenz, erkennt] 3 (?) Pot. erkennt (aus s)

⁷³ a zweiter Potenz] a^{2P}

⁷⁴ dieselben] dieselbe

⁷⁵ Jedes] davor gestr. Einzelheit (?) sowie ein oder zwei weitere Wörter unleserlich

⁷⁶ an sich über der Zeile

Das ganze Universum kann also in seiner ganzen Konstruktion durch die Vernunft in jeder Einzelheit aufgewiesen werden. –

68.⁷⁷ Spezifische Schwere ist das überwiegende b in $a = b$. – Spezifische Schwere entsteht nur durch spezifische Dichtigkeit, nur durch das Überwiegen des Reellen. Diese Mächtigkeit⁷⁸ verschwindet aber, wenn zwei Körper von einer⁷⁹ Konsistenz gleichen Fall haben, wenn die Schwierigkeiten alle entfernt werden. Das zeigt, daß die Schwere nicht in ihrem Wesen, – denn demnach sind sich alle gleich, sondern nur in ihrem Sein liege. |

22-0082 Licht ist nach Schelling nicht als das in der Empirie Gegebne zu denken, es ist das a der zweiten Potenz⁸⁰ in bezug auf $a = b$. Es ist selbst bis auf heutigen Tag den Physikern nicht geglückt, das Licht auf eine befriedigende Weise abzuleiten. Man mag nun mit Newton⁸¹ es als einen Ausfluß der leuchtenden Körper oder als Aether in Vibration⁸² mit Euler annehmen, so ist immer etwas Materielles, das mit der Helle nicht harmoniert. Wie erklärt man die Durchsichtigkeit der Körper? – Durch ihre Porosität? – Da würde man ja auch selbst ihr Sein aufheben, weil nichts als porig gesetzt sein müßten. Schelling sieht das Licht als das getrübt ideelle⁸³ Prinzip an und setzt⁸⁴ es als Ursache ins materielle Universum, wie die Schwerkraft als Grund. In den Himmelskörpern, in denen das Licht herrscht, erscheint uns das Leuchten, in denen, wo Schwerkraft überwiegt, Dunkelheit. Durch das Licht wird ihm alles organisch, und zwar in so höherm Grade, je mehr Licht in ihm ist, je mehr es a der zweiten Potenz⁸⁵ ausdrückt. So ist im tierischen Organismus das Auge das Lichtvollste, es ist das, worin am meisten Form über den Stoff triumphiert. –⁸⁶ |

⁷⁷ 68. nachtr. vor die Zeile gesetzt; folgt Zeichen für evtl.: folgende

⁷⁸ Mächtigkeit fraglich

⁷⁹ einer (?) in gestr. s (?) hineingeschrieben

⁸⁰ zweiten Potenz] 2 P.

⁸¹ Newton] Neuton

⁸² Vibration] Fibration (?)

⁸³ das getrübt ideelle] zuerst: ein getrübt ideelles

⁸⁴ setzt aus del (?)

⁸⁵ a der zweiten Potenz] a^2

⁸⁶ triumphiert. –] Es folgen ca. 10 freigebliebene Zeilen auf dieser Seite. Die

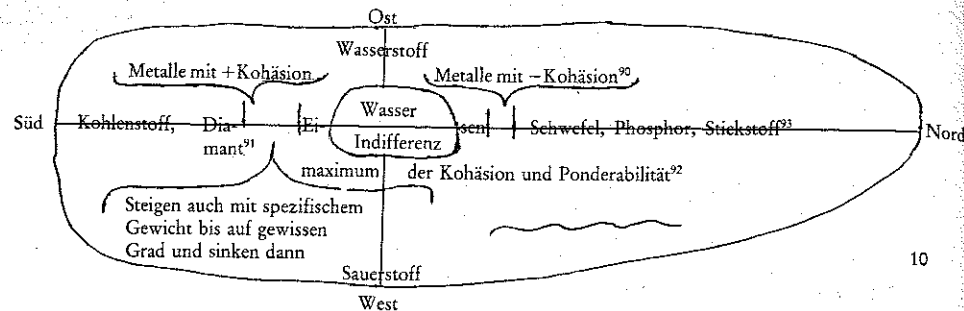
§ 95. Die absolute Identität im Gegensatze gegen $a = b$ ist Licht 22-0083 und ist als dieses nur, insofern $a = b$ ist. Dieses $a = b$ muß⁸⁷ dem a der zweiten Potenz als a der dritten Potenz gleichkommen, wenn alle einzelnen $a = b$ subsumiert worden sind. Das a der zweiten Potenz kann dann als die urbildliche Welt angesehen werden, davon alle Dinge in der materiellen Welt nur Abdrücke sind. Die ganze Reihe von dem in jener Existierenden muß sich also in dieser wiederholen, Begriff und Ding; Reich der Möglichkeit und Wirklichkeit sind gleich⁸⁸. Das $a = a$ kann als eine Auflösung des Alls angesehen werden, aus⁸⁹ welchem durch Sublimation das Ideelle aufsteigt, durch Präzipitation das Reelle sich senkt. Diese Ansicht ist aber nur die getrübt der Reflexion, und vor der Vernunft bleibt die Flüssigkeit immer rein und identisch. Jedes Einzelne ist dieses auch seinem Wesen nach, seine Form ist bedingt durch die Kohäsion, so wie diese durch die actu gesetzte Schwerkraft es ist. Die ganze Differenz des Körperlichen beruht demnach ganz nur auf der Kohäsion oder der Metamorphose, die durch die Faktoren der Kohäsion gesetzt ist. Das Verhältnis von diesem bestimmt alle Individualität, auf deren Zernichtung das Licht ausgeht, und aus diesem Gesetze kann und muß die ganze Reihe der Substanzen sowie alle Verschiedenheit der Körper und der größten Weltglieder dargetan werden. Folgende Formel, nach den Zusätzen konstruiert, kann als ein unvollkommener Versuch es versinnlichen. |

folgende Seite (S. 20) bleibt unbeschrieben, wohl Indiz für eine Lücke in der Nachschrift.

⁸⁷ muß aus kann

⁸⁸ gleich] = (Gleichheitszeichen)

⁸⁹ aus] zuerst: in



Nb.⁹⁴ Die Gesetze der individuellen Existenz der Körper liegen also weit höher, als die Chemiker, besonders die französischen, es sich dachten, welche selbe in ihren Theorien aufstellen wollten. Es ist Sache der Physik, die Gründe der chemischen Verhältnisse abzuleiten, die Chemie ist nur eine Aneinanderreihung von Tatsachen.

Aus oben angeführtem Grunde müssen die vier Faktoren der Kohäsion im Lichte nachgewiesen werden können. Die Zerlegung desselben in der Erscheinung am Prisma beruht auf dem dunklern oder hellern⁹⁵ Rande, und diese geben die vier Hauptfarben: rot, gelb, blau und violett. Erstre zwei entsprechen der Ost- und Westpolarität, letztere der süd- und nördlichen. Blau und gelb geben die grüne Farbe, die eben wie das Bezeichnete in vegetabilischer Reihe herrschen, die andern zwei den Purpur, der am vollkommensten im Blute dargestellt ist.

Gegen⁹⁶ diese Farben kann die Magnetnadel nicht gleichgültig sein, und ihr Einfluß muß noch durch empirische Nachforschung aufgefunden werden können.

Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff und Sauerstoff sind von Baader sehr passend als die vier Weltgegenden charakterisiert

⁹⁰ -Kohäsion] -Koh

⁹¹ Diamant] Diam

⁹² Kohäsion und Ponderabilität] Koh und (als Zeichen) Pond

⁹³ Schwefel, Phosphor, Stickstoff] Schwef. Phos. Sticksf.

⁹⁴ Nb. nachtr. vor die Zeile gesetzt

⁹⁵ hellern] hellen

⁹⁶ Gegen (davor Stern, nachtr. vor die Zeile gesetzt)

worden: als Ost Sauerstoff, West Wasserstoff, Süd Stickstoff und Nord Kohlenstoff. Im ersten gehen die Körper auf, im zweiten nieder durch Zu- und Abnahme der Kohäsion – Stickstoff befindet sich im Mittag in der Animalität und Kohlenstoff endlich in Mitternacht in der Vegetation. Kohlenstoff und Stickstoff in aktiver Kohäsion stellen die Metallität dar, die in allen Körpern durchgeführt ist und ihr Ponderables ausmacht. So befindet sie sich im Blute unter der Form des Eisens, von dem erwiesen ist, daß es nicht von außen in den Körper gelangt, selbst im Wasser – diese Idee ist harmonisch mit der, die ein amerikanischer Arzt schon früher hatte, der das Stickgas der Atmosphäre als metallische⁹⁷ Teile in Dunstform bezeichnete.

Sauerstoff und Wasserstoff – jener als negativ, letzterer positiv geben das Wasser – die wirklich hybride oder hermaphroditische Substanz. Auch die Erfahrung bezeugt das Verhältnis dieser Potenzen, indem der Sauerstoff bei jeder Metamorphose das Kohäsion Gebende ist. Die einzelne Beobachtung, daß Sauerstoff – wirke, ist nur so wahr, als seine Polarität nicht hoch genug ist für die besondere Potenz. S. Verbrennung et cet.⁹⁸

Beim Wasser kann nie keine Transsubstantiation, nur eine Transpotenzierung stattfinden, indem es immer nur Steigung eines Faktors ist. So kann durch Galvanism oder Elektrizität das Wasser bald in das Gas der erstern oder letztern Art aufgestellt werden, je nachdem der eine oder andre Pol darauf einwirkt.

Daraus folgt, daß man in der Chemie sich die Stoffe nicht materiell dargestellt glauben darf, indem die Substanz an sich immer [sich] umwandelte, nur durch irgendeines⁹⁹ dieser Agentien bald¹⁰⁰ auf diese, bald jene Weise potenziert ist.

Es läßt sich auch daher ableiten, daß die in den meisten physikalischen Kompendien gegebne Definition spezifischer Schwere¹⁰¹, als hinge sie von der Menge der in einem gewissen Raum

⁹⁷ metallische] mettal. (?)

⁹⁸ et cet.] et ct.

⁹⁹ irgendeines] irgendeinen

¹⁰⁰ bald fraglich

¹⁰¹ Schwere aus Kraft (?)

konzentrierten¹⁰² Teile ab, falsch ist. Das Atom z. B. von Eisen und ganze Zentner¹⁰³ sind immer von gleicher spezifischer Schwere, und diese differiert nur, je nachdem die Kohärenz gewisse Grade erreicht¹⁰⁴; siehe Steffens' Beiträge ebd. (?) |

Zusatz¹⁰⁵ 5. Hildebrandt machte den Einwurf, daß durch das aufgestellte Gesetz sich wohl¹⁰⁶ die quantitative Differenz der Körper, aber nicht ihre Quantität bestimmen lasse, und hielt also diese Theorie für mangelhaft¹⁰⁷. Wenn angenommen sei¹⁰⁸, daß die Divisionsformel für die intensive Größe eines Körpers in Rücksicht der bestimmenden Kräfte (a und b) gelte, z. B. $2A : 2R$,¹⁰ so sei über die extensive nichts gesagt, so Schellings Antwort.¹⁰⁹ |

¹⁰² konzentrierten *fraglich*

¹⁰³ Zentner *fraglich*

¹⁰⁴ erreicht *fraglich*

¹⁰⁵ Zusatz] Zus.

¹⁰⁶ wohl *fraglich*

¹⁰⁷ mangelhaft] mang.

¹⁰⁸ sei *aus* ist

¹⁰⁹ Antwort.] Die folgenden zwei Drittel der Seite bleiben unbeschrieben.

Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik [1801/02]

22-0084

(nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)

1. Bestimmung der Philosophie nach Schelling
 - a. Die Logik ist die Wissenschaft von den Formen der Endlichkeit (des Verstandes),¹
 - b. die Metaphysik von der Zerstörung jener Formen, oder des Unendlichen.
- 10 2. Idee des Absoluten nach Schelling.
Vergleichung mit Fichtes Ichheit

Logik

Der Verstand sieht nur Gegensätze, ist bedingt. Er strebt, das Absolute in Identität nachzuahmen, und verwickelt sich in Widersprüche. Der Anfang aller Philosophie ist ihre Zerstörung.

Die Identität, so er aufstellt, ist nur Negation, Ausschließung des Entgegengesetzten, dieser Versuch verunglückt aber immer – und die Identität ist also nie Identität.

Die Logik zerfällt in zwei Teile, die analytische und synthetische – wozu nun auch noch der dritte oder dialektische kömmt.

Der eine Gegensatz im Bewußtsein ist das Objekt, welches wir in der Materie anschauen.² Sie wird als Identität und Nichtidentität gesetzt.

¹ (des Verstandes),] /des Verstandes/

² anschauen.] anschauen (?) *verkürzt*

Die Frage (der Reflexion): Ist die Materie geschaffen oder nur geformt? – Ist sie geschaffen, so ist sie³ ein Produkt eines Schöpfers, nun entsteht die Frage, woraus schuf er sie? – Aus Nichts – ist unbegreiflich – *ex nihilo nihil fit*. Ist sie geformt, so war ihr Wesen schon, ist also im Gegensatz mit dem Bilden. –

Diese Frage ist also für die Reflexion nicht auflöslich! – |

Zweite [Frage]: Ist Materie und Form eins?

Dritte [Frage]: Ist die Materie einfach oder vielfach, d. h.⁴ ist sie ein Ganzes oder sind Teile? Die Reflexion kann sie als ein Ganzes nur insofern annehmen, als sie aus letztern besteht. Also sind 10 Teile das Wesentliche, und die Identität ist zernichtet.

Vierte [Frage]:⁵ Ist sie belebt oder tot? Die Reflexion kann die Materie nicht anders [denn] als tot annehmen. Ihre Erscheinungen zu erklären, nehmen die Physiker aber Kräfte an. So z. B. sagen sie, der Pendelschwingung ist an den Polen öfter als unterm⁶ Äquator, warum, weil dort mehr Schwerkraft als wegen⁷ einer größern Nähe zum Centrum ist; – darum. Aber ich kann mit gleichem Recht das Gegenteil sagen.⁸

So nimmt Kant Attraktiv- und Repulsivkraft an. Die eine wird vorausgesetzt; weil man aber sieht, daß sie sich selbst entkräftet, 20 indem sie ihren Raum durchläuft, so wurde die entgegengesetzte gesetzt. Ist sie nun stärker, so übermächtigt sie jene, ist sie ihr gleich⁹, so heben sie sich auf.

Überhaupt setzt Kraft nichts, es ist ein Verwandeln eines Äußeren in ein Innres, eines Zufälligen in ein Notwendiges, mit dem aber nichts erklärt ist, wie z. B. mit der strahlenbrechenden Kraft

³ sie] folgt gestr: geschaffen (?)

⁴ d. h.] = (Gleichheitszeichen)

⁵ Vierte [Frage:] 3te.

⁶ öfter als unterm] öfter (?) versehntl. gestr. über gestr. größer folgt: als unterm (?)

⁷ als wegen] als (?) (wegen ? de ? über gestr. bei)

⁸ sagen.] folgt vermutlich Dreieckszeichnung mit eingezeichneter Höhe

⁹ gleich] davor gestr: sogleich (?)

des Prismas. – Man muß wie die Alten den Zusammenhang der Dinge suchen und nicht fragen, warum, nur wie? –

Modi alles Seins der Endlichkeit sind Zeit und Raum.

Jene muß gedacht werden als ein Punkt mit Kontinuität, ebenso auch dieser.¹⁰ Der Punkt muß sich in erster außer sich | setzen, 22-0084 und so kontinuierend, daß immer der eine sich an den andern reiht, ohne in denselben überzugehen. Darin ist also immer etwas Entgegengesetztes. Die Gegenwart ist ein Punkt, ein Moment, was vor diesem liegt, ist Vergangenheit, was nach diesem, Zukunft. Er ist das Wirkliche, die Zukunft das Mögliche, und das Vergangne ihre Beziehung. Wenn die Reflexion nun eine Unendlichkeit fodert, so setzt sie das Vergangne ohne Anfang, das Künftige ohne Ende – und so entstehen zwei sog.¹¹ Unendlichkeiten!

In gleiche Widersprüche verwickelt sie sich durch Teilung. Z. B. der Mathematiker bestimmt seine Bewegung als Zeit in Raum gesetzt und sagt, in dem Moment fängt der Körper an, sich zu bewegen, in dem hört er auf. Aber bewegt sich der Körper schon in dem gegebenen Moment, so fängt er nicht an; fängt er an, so bewegt er sich noch nicht. –

20 Durch die Sollizitation als die erste Bewegung in unendlich kleinen Zeiteilen ist der Widerspruch nur ins weitre geschoben. –

Die absolute Vernunft kennt aber keinen einzelnen Moment, keinen fließenden Punkt, der andre neben sich hat oder aus sich herausgeht, und so hat sie die Ewigkeit.

Der Raum muß mit Kontinuität als ineinander übergehende Punkte, als Linie betrachtet werden. Dadurch wird er aber schon begrenzt, mit dem Setzen von irgendetwas ist etwas, das nicht Raum ist. Die Geometrie zerstört den absoluten Raum und sucht ihn dann wieder zu konstruieren, so die Arithmetik als Wissenschaft der Zeit. Sie sind Wissenschaften des Endlichen, der Reflexion, und stehen im umgekehrten Verhältnis, da die Arithmetik von den Teilen zum Ganzen, die Geometrie vom Ganzen zu den 30 Teilen zu gelangen sucht. | Beide Wissenschaften haben so viel

¹⁰ dieser.] diese.

¹¹ sog.] s g.

Gewißheit, weil ihnen so bestimmte Begriffe zugrunde liegen. So verfährt die Arithmetik immer mit Behandlung der Einheit, indem sie selbe synthetisiert. Darauf stützt sich Addition, Multiplikation und Erheben in die Potenz. Sie sucht immer eine Zahl, in der¹² sich die Identität der übrigen fände, und scheitert, da sich ein solcher allgemeiner Maßstab nicht ausmitteln läßt. Auch die Dezimalzahl¹³ ist in dieser Hinsicht unvollkommen. –

Die Geometrie behandelt den Kreis als das Einfachste und sucht alles aus ihm zu entwickeln. Sie verunglückt, indem sie die Peripherie in unendlich kleine gerade Linien umwandeln muß. Auch die Inkommensurabilität, da sie in einer Figur¹⁴ keine bestimmte Linie zum Maßstab von zwei andern finden kann, beweist¹⁵ ihre Unvollkommenheit. Man erkannte es und schuf die höhere Geometrie der Analysis (*fiat circulus ex quadrato*). So verhalten sich die höchsten Abstraktionen der Endlichkeit – Raum und Zeit.

Zeit in Raum gesetzt, ist Bewegung (nicht Veränderung des Orts, welche nichts in Beziehung auf Zeit ausdrückt). Die Physiker unterscheiden¹⁶ Bewegung der Materie, wo nicht nur eins sich bewegt, sondern immer zwei mit gleicher Tätigkeit, und die mechanische, für die *vis inertiae* Gesetz ist – da sie entweder ewige Ruhe oder Bewegung begründet; endlich noch die willkürliche, in der sich das Bewegende aus eigner Triebkraft zu einem andern hinbegibt. | Die mechanische Bewegung entsteht durch einen Trieb von außen – sie¹⁷ hätte von der Physik längst relegiert¹⁸ werden sollen, da sie ganz andre Prinzipien hat. – Ihr oberstes ist der Stoß. –

Die Naturbewegung ist ein Streben, eine Sehnsucht nach dem Identischwerden von Differentem. Der Anteil, den man einem Körper an einer Bewegung zuschreibt, ist nur relativ, nur in Be-

¹² in der *aus* die

¹³ Dezimalzahl] Dezimal

¹⁴ Figur] *davor gestr.* Dreieck

¹⁵ beweist] beweisen

¹⁶ unterscheiden *aus* Unterscheidung

¹⁷ sie *fraglich*

¹⁸ relegiert *fraglich*

ziehung aufs Einzelne. Das zeigt sich klar an der Vorstellungsart, die man von der Bewegung der sog.¹⁹ Himmelskörper hat. Die Mathematik stellt zwei Ansichten auf, da nach der einen²⁰ sich die Planeten um die Sonne in elliptischen Bahnen, nach der andern jene sich um die Erde bewegen. Im Verhältnis zum Raum sind beide richtig, und für erstre²¹ galt die einzige Empfehlung, daß die Verhältnisse einfacher und daß es wahrscheinlich sei, daß sich der kleinre Körper um den größern bewege.

Das nahm die Physik auf, welches aber in ihr so viel als nichts ist; – denn²² es muß auch die Schwere der Körper betrachtet werden, und die ist nicht weniger hypothetisch als die Größe. – Den²³ Naturphilosophen kann also das nicht befriedigen.

Die organische Bewegung ist ein Losreißen von der allgemeinen Masse und eine Tendenz, sich mit ihr wieder zu vereinigen. Willkürliche. –²⁴ Wirkliche und scheinbare Bewegung kann nur durch die Vernunft unterschieden werden, die Reflexion kann bis zur Entscheidung gar nicht durchdringen, das zeigt sich in der Entstehung der Frage, welche von den Himmelskörpern sich bewegen²⁵, oft schon in einzelnen Momenten, wenn man scheitert²⁶. |

Nun kömmt Hegel auf die Betrachtung der Identität und Nichtidentität – des Seins und des Erkennens. –

Das reine Sein (das Sein (nicht das Absolute²⁷), das uns nur durch Negation eines Gegensatzes entsteht) kann entweder als ein Ganzes, das allein selbständig, oder als Teile, die allein selbständig sind, betrachtet werden. Dieses letztere ist die Ansicht des Verstandes, nach welcher das Objektive in Bestimmtheiten zerfällt. Er warf schon längst²⁸ die Frage auf, wie die Dinge-an-sich seien²⁹,

¹⁹ sog.] s g

²⁰ einen] einten

²¹ erstre (*nach gestr.* l) *fraglich*

²² denn] *davor gestr.* aber

²³ Den] Denn

²⁴ Willkürliche. – *offenbar nachtr.*

²⁵ bewegen] *folgt gestr.* *welch*

²⁶ scheitert (*verkürzt*) *fraglich*

²⁷ Absolute] Absol (*oder absol*)

²⁸ längst *im Ms. verkürzt*

²⁹ seien] *folgt Verweiszeichen ohne Entsprechung*

und erkannte dadurch, wie es die kritische Philosophie erweist, daß jene Form des Seins nicht eine objektive, nur eine subjektive sei. Da entstand der Begriff des Unbestimmten (der Materie, [des] aller Bestimmungen Fähigen) und des bedingten Erkennens. Das Absolute (nicht das wahre) stund diesem entgegen, und so war keine Identität möglich, auch³⁰ ebendeshalb keine Erkenntnis der Dinge an sich, weil immer nur durch das Bedingte das Bedingte verfolgt wurde. Indessen sieht man darin die Forderung eines einzigen Ansichs, von dem dann freilich weder Bestimmung noch Bestimmtheit getrennt werden darf. –

Als Bestimmtheiten gehen also die Kategorien: Quantität, Qualität, Relation³¹ hervor. –

22-0085 | Qualität. Im Gegensatze gegen sie ist das Absolute, das aber ausgeschlossen wird, dadurch sie zur Identität gelangt. Sie bleibt also immer an sich endlich, obgleich sie [sich] in der Reflexion als unendlich setzt dadurch, daß sie sich an die Stelle des Absoluten setzt; sie sucht sich wieder dadurch mit jenem zu identifizieren, daß sie sich in unendliche Grade abteilt³². Diese Grade bestimmen aber keine Differenz des Objektiven. Da sie nicht in der Vernunft sind, werden sie nicht wie bis dahin als Dimensionen in Wissenschaften beibehalten werden können, wie bis dahin in Physik und Rechtslehre – objektiv in³³ sittlicher Naturlehre geschah. Je mehr diese sich auf solchen Bahnen erweitern, desto³⁴ eher werden sie sich selbst stürzen.

Realität
Negation
Limitation

Die Quantität ist ebenso eine reine Nichtidentität. Sie ist entweder ein unendliches Setzen, und ebendarum hebt sie sich auf, oder [Setzen] eines Einzelnen im Gegensatze gegen ein andres, und also nichts das Identische. Quantität ist nichts Objektives,

³⁰ auch (am Rande) fraglich

³¹ Relation] Relat. folgt gestr: Modal[ität]

³² abteilt fraglich

³³ in fraglich

³⁴ desto fraglich

weil die Materie³⁵ nicht affiziert wird durch sie. Ihre Dimension nach außen geht ins Unendliche, die nach innen besteht nur durch Differenz (wie jene), aber in verhältnismäßigen Graden. Sie steht ganz nur unter der Reflexion und drückt sich durch das Zahlensystem aus. Es ist nur eine unendliche Wiederholbarkeit der Einheit. Wie sich 10 dazu verhält, ist ungewiß, indem ein eigener Maßstab darin zu liegen scheint. Die Pythagoreer suchten auch diese Form der Vernunft zu unterwerfen.

Einheit
Vielheit
Allheit

10 In der Relation wird gefodert, daß Qualität in Quantität gesetzt werde. Die Identität, die daher³⁶ entspringt, ist aber keine reelle, indem notwendig durch ein solches Setzen ein Entgegensetzen entsteht³⁷. |

Daher geht uns in der Reflexion der Begriff von Substantialität auf mit dem von Akzidentalität. Sie können nicht identifiziert werden. Die eine ist das Wirkliche, die andere das Mögliche. Das Ansich bleibt ewig und entsteht und vergeht nicht, was uns so erscheint, ist Akzidens und ist außer dem Moment seines Daseins bloß möglich. – Allein das B ist nichts andres als A und ist nur, insofern A=A ist.

20 Das Gesetz der Kausalität hat keinen andern als diesen Grund. Es wird ein Einzelnes als Ursache gedacht und ein andres als Bewirktes, es entsteht ein Beziehen und Aufeinanderfolgen. Dieses ist aber an sich nichtig, denn die Ursache kann auch nicht sein, wenn nicht unmittelbar und zugleich mit ihr die Wirkung ist.

Wirkung und Ursache sind aber zwei Verschiedenheiten, die nie ineinander übergehen können, wenn sie unter dem Kausalitätsverhältnis gedacht werden.

30 In der Wechselwirkung werden sie aber identifiziert, und das, was Ursache ist, ist auch Wirkung und s. s.³⁸, wie denn die unendliche Reihe von Ursachen in sich selbst zurückkehrt und behar-

³⁵ die Materie aus das Wesen (?)

³⁶ daher] daher (?) oder dahin (?)

³⁷ Setzen ... entsteht] Setzes (?) ein Entgegensetzen (folgt gestr: st) entsteht

³⁸ s. s.] gemeint vielleicht: v. v. (vice versa)

rend³⁹ ein und dasselbe ist; et cet.⁴⁰ – noch einige dialektische Bemerkungen⁴¹.

Rekapitulation

Die Reflexion setzt mit jedem Bestimmten zwei Entgegengesetzte und sucht sie dann wieder zu synthetisieren. Dadurch drückt sie das Streben der Vernunft aus, nur verwickelt sie sich dadurch, daß sie die Nichtigkeit ihrer Gegensätze und Synthesen nicht anerkennt, in Widersprüche. Die Vernunft allein vermag diese | zu heben, indem sie ein absolut Identisches aufstellt. In Betrachtung der Formen der Endlichkeit oder Reflexion haben wir als ihre höchsten Abstraktionen die zwei reinen Nichtidentitäten, das Ich und Nicht-Ich zu betrachten. Bis dahin setzten wir die Materie als das Indifferente zwischen Identität und Nichtidentität und als Synthese von beiden.⁴²

So entstand uns Attraktiv- und Expansivkraft und der erste⁴³ Begriff von Ganzem und Teilen. – Beide sind ein und ebendasselbe an sich und entstehen nur als Verschiedenes, indem sie die Reflexion begreifen will. Ferner: Identität und Nichtidentität, aber ohne Bezug aufeinander sind Zeit und Raum, Punkt und Linie⁴⁴, jener⁴⁵ unendlich außer sich, diese⁴⁶ unendlich in sich gesetzt. – Jeder Punkt oder jeder einzelne Teil dieser Linie erscheint der Reflexion als identisch, und sie nennt das Vor und Nach Unendlichkeiten. –

Die dritte Entgegensetzung ist Qualität und Quantität, jene als identisch, diese als nichtidentisch, unter Substantialität und Kausalität, ihre Synthese Relation oder Wechselwirkung. – Daß nun diese Reflexionsformen als Teile, als Unvollständige erscheinen,

³⁹ beharrend fraglich

⁴⁰ et cet.] et et fraglich

⁴¹ Bemerkungen fraglich (verkürzt). Vgl. dazu die Nachschrift der Schelling-Vorlesung, T. I, S. 42.

⁴² beiden.] folgt in derselben Zeile Rhombuszeichnung oder Quadratzeichnung; vgl. Zeichnung auf der folgenden Seite

⁴³ erste unter der Zeile

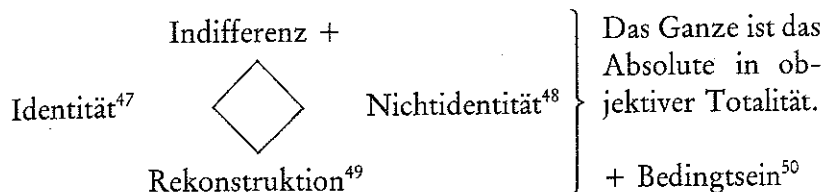
⁴⁴ Punkt und Linie im Ms. als drei Zeichen

⁴⁵ jener] gemeint: der Punkt

⁴⁶ diese] gemeint: die Linie

beruht darauf, daß das Ganze in sie ist zerrissen worden, es wird also vorausgesetzt. Jede Bestimmtheit ist dadurch begründet, daß sie unter einem Setzen, Entgegensetzen und Beziehen hervorgehet. In unsrer bisherigen Betrachtung haben wir die Identität und Nichtidentität als Ausdrücke gewählt, die nichts Bestimmtes bezeichnen, sondern nur wie Zahlen zu arithmetischem Behufe dienen, sie erscheinen uns als die höchsten Abstraktionen. |

Indem wir eine Reflexionswissenschaft aufstellen, dürfen wir nicht an Fragmente uns halten, weil eben das Einzelne begriffen werden soll. Wir gingen also von dem Ganzen aus. Dieses kann in objektiver Hinsicht als Quadrat so aufgestellt werden:



Nur die drei ersten Dimensionen als Triangel sind eben dasselbe in subjektiver Totalität, nämlich Setzen, Entgegensetzen und Beziehen. Dieses ist eine innere Notwendigkeit und kein Bestimmtes; aber indem die Vernunft dessen Bedingtsein anerkennt, fodert sie auch dessen Aufhebung – d. h. – die zwei Unendlichkeiten, die in der Reflexion einander entgegenstehen, erklärt sie als falsche, die nur durch eine in ihr gesetzte Grenze geschieden sind. (Ferner in Metaphysik.) Jede sinnliche Anschauung besteht also wieder⁵¹ unter den drei Dimensionen. Die Anschauung kann aber⁵²

⁴⁷ Identität] Id.

⁴⁸ Nichtidentität] Nichtid.

⁴⁹ Rekonstruktion] Rekonst.

⁵⁰ + Bedingtsein] evtl. zu dem Pluszeichen (als Verweiszeichen) bei Indifferenz gehörig; über Bedingtsein verkürzt: anders (?)

⁵¹ wieder fraglich

⁵² aber] aber (?) aus bloß, (?)

nur durch das Begreifen der Anschauung zur Wissenschaft werden. Das Schema der Wissenschaft der Reflexion ist also das einer jeden andern.

Alle jene Bestimmungen des Einzelnen gehen davon aus, daß ein Subjektives einem Objektiven entgegensteht. Die Frage, in welchem Verhältnisse diese gegeneinander stunden, war das Problem der bisherigen Philosophie.

Locke setzte das Apriori und das Aposteriori ins Kausalverhältnis gegeneinander. Leibniz bestritt es durch seine Annahme einer das ganze Universum anschauenden Monade; – Kant suchte diese Frage durch die zu lösen, ob synthetische Urteile a priori möglich seien? Da aber immer ein Denkendes, das subjektiv ist, und eine Welt außer | ihm an sich gesetzt ist, so hat die ganze Untersuchung kein weiteres Interesse als das⁵³ der gemeinen Ansicht des Menschenverstandes. – Es reduziert sich dahin, daß a priori ein Begreifen, a posteriori aber ein Fühlen ist – nämlich der gegebne Stoff zu Vorstellungen. Fichte kann selbst das nicht genügend lösen, da seine Identität immer nur Postulat bleibt, weil er sie nur durch vorausgesetzte Tätigkeiten konstruieren will. Das ideelle Prinzip, von dem er als dem ersten ausgeht, steht dem reellen entgegen, und beide finden sich durcheinander bedingt, es wird also ein drittes über ihnen⁵⁴ Schwebendes, sie Zusammenhalten-des gefordert, das bleibt aber immer Forderung. –

Schelling vermeidet diese Unvollkommenheit durch die Aufstellung des Absoluten, das aber als Identität der Identität und Nichtidentität gesetzt werden muß. Der Gegensatz bleibt immer unerklärbar und ist nie aufzuheben, aber nicht weniger notwendig ist die Annahme der Einheit. Das ideelle Prinzip ist das Begründen und das reelle das Begründbare (– jenes Punkt, dieses Linie –)⁵⁵.

Beide sind an sich unendlich, aber eben weil sie einander entgegenstehen, auch endlich. Wenn die Grenze zwischen beiden auf-

⁵³ das fraglich

⁵⁴ über ihnen] über (?) (oder: eben ?) sie

⁵⁵ – jenes Punkt, dieses Linie –] im Ms. Punkt und Linie als zwei Zeichen

gehoben wird, entsteht Bewußtlosigkeit – und nur wenn sie gesetzt ist, Bewußtsein.

Dieses ist das Produkt des Hingehens des Ideellen auf das Reelle und Beziehen. Diese werden⁵⁶ bewußtlos gesetzt durch produktive Einbildungskraft, aber nur objektiv. Die⁵⁷ produktive Einbildungskraft⁵⁸ unterscheidet sich dadurch von der Intelligenz, daß in letztrer Subjektivität und Objektivität hervorgehen, da hingegen die produktive Einbildungskraft⁵⁹ das Ideelle selbst ins Reelle setzt und umgekehrt.

Indem wir nun die Intelligenz konstruieren, gehen wir von diesem Punkte aus und | bestimmen die Entgegengesetzten als Identität und Nichtidentität.

Der Vorwurf, daß man auch in der Philosophie nicht über das Bewußtsein hinausgehen dürfe, ist für uns kein Vorwurf, weil das Prinzip unsrer Philosophie auch ein künstliches Bewußtsein ist, ein Bewußtsein, in welchem Verhältnisse die Gegensätze der Intelligenz an sich und unter sich seien. Soll er aber soviel heißen als: man dürfe die Notwendigkeit des Zusammenhangs des Subjektiven und Objektiven nicht zu erklären suchen, so ists nur ein Machtspruch des Dualismus und bedeutet nichts, als daß er schlechthin alle Philosophie tötet, da seine Ansicht keine andre als die des gemeinen Verstandes ist.

Solch eine angebliche Philosophie ist nichts weiters als Negation, indem sie eine Grenze zwischen Subjektivem⁶⁰ und Objektivem⁶¹ steckt, negiert sie immer nur die Unendlichkeit des letztern, dadurch entzweit sie sich mit der Spekulation und durch die Annahme eines Jenseits, Dings an sich,⁶² der Anschauung mit dem gemeinen Verstande. Freilich hat jedes Begreifen nur im Bewußtsein und dieses nur durch jenes statt, indem es nur ein Be-

⁵⁶ werden] folgt gestr: aufgehoben

⁵⁷ Die aus Dies

⁵⁸ produktive Einbildungskraft] p. Ei.

⁵⁹ produktive Einbildungskraft] p. E.

⁶⁰ Subjektivem über gestr. Idealität

⁶¹ Objektivem über gestr. Realität

⁶² ‚Dings an sich,] Dings an sich über der Zeile mit Verweiszeichen

schränken oder Ausschließen ist. – Das Absolute kann dadurch nicht affiziert werden, aber darauf beruht die Intelligenz, die wir auch auf Empfinden gründen können oder auf ein in sich Setzen. (Die Empfindung liegt daher dem Objektiven nicht so nah wie das Gefühl, das macht zum Beispiel Empfindung beim gestaltlosen Himmel und Berührung eines Körpers deutlich.) |

22-0087 Wir haben die Gegensätze schon oben als Identität und Nicht-identität bestimmt, aber ebendadurch nichts Objektives gesetzt. Sie sind uns, was uns auf einer andern Seite Raum und Zeit waren – Punkt und Linie⁶³, ein unendliches Außersich- und Insichsetzen, jedes [ist] an sich also nur ein unvollkommenes Bild des Absoluten. Indem nun die Intelligenz nur den einen der beiden Gegensätze fixiert, entsteht eine Reflexionsidentität, welche aber immer nur durch eine entgegengesetzte bedingt und ebendarum nur eine falsche ist.

Das Auseinandergehen des Ideellen und Reellen ist nun im Übergang aus der Bewußtlosigkeit in Bewußtsein. Das Identische setzt sich different und bezieht die Differenzen aufeinander, welches Bezogensein aber an sich das erste ist, obschon es nur als das dritte erscheint. Das Fremde, welches hervorgeht, ist Produkt von sich selbst, und die Bestimmungen, die das Ideelle dem Reellen gibt, sind nichts anders als die Affektionen, die letzteres durch Empfindung an erstres überträgt. Das Absolute kann dadurch nicht affiziert werden, und die unendliche Reihe von Akten, die als Setzen und Entgegensetzen in seinem Umfange geschehen, sind für es⁶⁴ von keiner Bedeutung (dem Wesen nach).

Die Vernunft duldet also keine Reflexionssubstanz als verschieden von der Außenwelt; die rationale Psychologie muß also vor ihr in einem ganz andern Lichte auftreten als bis dahin vor dem Verstande. Die Seele verhält sich vor diesem als Identität, als Immaterielles und Einfaches. Der Geist, der als Reflexionssubstanz auftritt, wird in drei Dimensionen gesetzt, einmal als Identität, dann in Beziehung auf das Reelle und endlich als in Wechselwir-

⁶³ Punkt und Linie (Punkt und Linie im Ms. jeweils als Zeichen)

⁶⁴ es] ihres (?)

kung. | Die⁶⁵ erstre soll uns Einfachheit, die zweite Persönlichkeit und die dritte die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper geben. Die sog.⁶⁶ metaphysischen Beweise von der Unsterblichkeit der Seele gehen von erstem Grunde aus. Sie nehmen die Seele als Gegensatz gegen das Mannigfaltige als Einfaches an und behaupten, daß sie als solches nicht aufgelöst werden könne, weil Auflösung, Zerstörung nichts als Zerlegung eines Ganzen in Teile sei. Allein die Metaphysik beweiset hier nicht, es ist nur die Reflexion, die diesen Ausspruch tut auf eine Frage, die sie sich nicht lösen kann. Die Frage aber selbst deutet auf eine Ahndung⁶⁷ des Geistes oder der Vernunft, die darüber entscheiden könne; denn nie würde die Frage entstehen können, wenn nicht selbst der Verstand das Bedingtsein dieser Identität fühlte und ihre Unzulänglichkeit dunkel erkannte.

Die zweite Dimension soll uns das Verhältnis der Persönlichkeit, der Unabhängigkeit von⁶⁸ etwas Fremdem geben, da die Seele⁶⁹ hier im Gegensatz gegen ein Äußeres auftritt. Es wird dadurch die Selbständigkeit, die Freiheit von der Kausalität behauptet. Freiheit ist also nur eine Negation des Bestimmtwerdens durch etwas Äußeres und also ein gänzlichliches Aufheben der Beziehung. Kant fühlte die Inkonsequenz und setzte Freiheit in Beschränken der Sinnlichkeit, allein dies wäre nur ein Eingreifen der zwei Gesetzgebungen, die an sich unabhängig voneinander gedacht werden, und also nur ein Verwirren⁷⁰ der beiden Welten. Es würde so ein Keim zu Wundern gelegt, es möchte die eine oder andre siegen, und die Realisierung des einen oder andern⁷¹ wäre Tod des Entgegengesetzten. |

– Die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper kann nach Reflexionsphilosophien nicht begriffen werden;⁷² denn die zwei Ge-

⁶⁵ Die] folgt gestr: Seel[e]

⁶⁶ sog.] s g.

⁶⁷ Ahndung] Ahndung (?) folgt versehntl. nicht gestr: eines folgt gestr: höher von] an

⁶⁹ die Seele (?) über gestr. sie (?)

⁷⁰ Verwirren am Rande verkürzt

⁷¹ oder andern] oderen

⁷² werden;] folgt gestr: und

gensätze stehen als absolut different sich entgegen. Es ist ein elender Behelf, Mittelglieder, die die zwei Substanzen gleichsam homogenisieren sollten, einzuschieben wie den Nervensaft. Es wird auch nicht verbessert dadurch, daß jene Ausdrücke in die von Ich und Nichtich oder Vernunft und Sinnlichkeit verwandelt werden, weil das keine Assimilation ist.

Der Geist oder das Identische muß notwendig in der Bewußtlosigkeit vorausgesetzt werden, dieser erkennt, daß die Reflexion nicht ohne Anstoß aufgeht, und sind⁷³ selbst im Setzen und Entgegensetzen tätig.⁷⁴

Das erste wird unter dem Charakter von Identität, das andre unter dem von Nichtidentität gedacht. Die Lehre von letzterem heißt Kosmologie. Dieses Mannigfaltige wird wieder in drei Dimensionen gesetzt. –

Die erste ist Identität, die hebt sich allein⁷⁵ dadurch auf, daß sie nur auf einer Differenz beruht, auf Zeit und Raum, als welche die Bedingenden von allen Einzelnen und allem aus Einzelheit konstruierten sind.

[Die] zweite ist die Entgegensetzung s. die Gegenüberstehenden⁷⁶, die⁷⁷ dritte ist endlich die Synthese von beiden, allein diese Beziehung ist vielmehr eine Aufhebung, da beide als absolut aufgestellt sind. Alle Reflexionsphilosophien fanden nun darin ihren Gott,⁷⁸ offenbar ist er in ihnen also das dritte, das Abgeleitete, Bedingte. Die Neuern suchten Rettung in einer moralischen Weltordnung. Die Harmonie des Weltganzen und der Vernunft statuierten sie in der⁷⁹ Einigkeit der Moralität und Glückseligkeit, welche sie in dem höchsten Vernunftzweck setzten. Dadurch ersteht nur Einseitigkeit und keine Identität. Denn die Vernunft ist nur als | Subjektivität existierend, und jener Zweck ist nur eine Idee, nur ein Postulat jener Subjektivität.

⁷³ sind (?) aus sicher (?)

⁷⁴ tätig.] folgt gestr: ist nicht gestr. Punkt

⁷⁵ allein] allein (?) oder aber (?)

⁷⁶ Gegenüberstehenden] Gegenüberste (am Rande verkürzt)

⁷⁷ die] d. nachtr. vor die Zeile gesetzt

⁷⁸ Gott,] folgt gestr: allein (?)

⁷⁹ der] die

Geht man vom Absoluten als dem ersten aus, so wird diese Unzulänglichkeit vermieden, und Gott, Vernunft und Sinnlichkeit werden reell.

Dieses sind nun die Formen der objektiven Bestimmtheiten, sie entsprangen wie die der subjektiven aus drei Dimensionen; beide können in einem Dreiecke repräsentiert werden, die nur im oben gegebenen Quadrate das Absolute ausdrücken.

Ende der Transzendentallogik⁸⁰ |

⁸⁰ Transzendentallogik] Die folgende halbe Seite ist nicht beschrieben.

Anmerkungen

Die Anmerkungen beschränken sich in der Regel auf Nachweise der im Text vorkommenden Zitate und Bezugnahmen auf Schriften anderer Autoren sowie auf Querverweise innerhalb des Textes; gelegentlich wird auf Parallelstellen in Schriften Schellings bzw. Hegels verwiesen, die etwa gleichzeitig mit den Vorlesungen entstanden sind. Angeführt werden nach Möglichkeit die Ausgaben, die Schelling oder Hegel benutzt haben können, Erstausgaben oder zeitgenössische Ausgaben; hinzugefügt werden womöglich Anführungen heute gebräuchlicher Ausgaben. Alle Zitate, auch Titelangaben werden zurückhaltend der heutigen Orthographie und Interpunktion angepaßt.

Anmerkungen zur Nachschrift der Vorlesung Schellings

Anmerkungen zu Teil 1:

- 27, 26–27 Schelling denkt vermutlich an Heraklit oder Parmenides – ähnlich wie wahrscheinlich Hegel, der in seiner Metaphysik von 1801/02 nur das älteste Alte restituieren will (vgl. K. Rosenkranz: G.W.F. Hegels Leben. Berlin 1844. 192).
- 29, 26 Schelling spielt an auf J. W. v. Goethe: Prolog zu den neusten Offenbarungen Gottes verdeutscht durch Dr. Karl Friedrich Bahrdt. Dort sagt Bahrdt: Da kam mir ein Einfall von ungefähr;/(sein geschrieben Blatt ansehend) So redt' ich, wenn ich Christus wär'. In: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie v. Sachsen-Weimar. Bd 16. Weimar 1894. 107.
- 31, 18–21 Die allgemein und unbestimmt gehaltenen Ausführungen können anspielen auf die Platonische Philosophie in Kantischer Darstellung, nach der die Dinge an sich in Ideen erfaßt werden, diese aber im höchsten Verstande gründen (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Riga 1787, zit. als B, 374 f), oder aber auf Leibniz' Philosophie, in der die eigentlich existierenden Entia die vielen Monaden

32, 5–6

32, 9–14

sind, die aus Gott hervorgehen (vgl. z. B. Monadologie. §§ 1–9, § 47 u. a.). Vgl. Schellings Darstellung dieser Positionen in der Vorlesung T. 1, S. 37f, 39.

Schelling spielt vermutlich auf Jacobis Theismus im Glauben an, wie er in der Auseinandersetzung mit Lessings Spinozismus in den Briefen Über die Lehre des Spinoza (neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789) deutlich wird. Jacobi erklärt z. B.: Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt (27). Aber er behauptet auch in bezug auf Lessing: Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander und nur im Glauben unterschieden (53). Vgl. F. H. Jacobi: Werke. Bd IV/1. Leipzig 1819. 59, 81.

Mit den griechischen Skeptikern sind z. B. Pyrrho, Aenesidemus und vor allem Sextus Empiricus gemeint. Zur Schilderung speziell optischer und akustischer Sinnestäuschungen sowie der Unmöglichkeit der sinnlichen Erkenntnis äußerer Dinge vgl. Sexti Empirici opera Graece et Latine. Pyrrhoniaron institutionum libri III. Ed. J. A. Fabricius. Leipzig 1718. I, 92–144, bes. 119, 123. S. Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Einleitung und Übersetzung von M. Hossenfelder. Frankfurt a. M. 1968, I, 119: An den Orten liegt es, daß das Lampenlicht in der Sonne blaß erscheint, im Dunkeln hell, und dasselbe Ruder im Wasser gebrochen, außerhalb des Wassers gerade ... Auch die Stimme erscheint anders in der Pfeife, anders in der Flöte und wieder anders einfach so in der Luft. I, 123: Wir können zwar sagen ..., wie jedes Ding in dieser und dieser Stellung ... erscheint, aber wir sind außerstande ..., uns darüber zu äußern, wie es seiner Natur nach ist. Zu solchen skeptischen Auffassungen wurde, worauf Schelling vermutlich anspielt, etwa G. E. Schulze geführt, vgl. dessen Werk: Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. O. O. 1792, etwa 24 ff, vgl. ebenso ders.: Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bde. Hamburg 1801, z. B. Bd 1, 593 f Anm., 597 (Vorrede vom August 1800). Vgl. auch C. F. Staudlin: Geschichte und Geist des Skeptizismus vorzüglich in Rücksicht auf Mo-

32, 16–19

ral und Religion. 2 Bde. Leipzig 1794. Vgl. Bd 1. 281–286 (zu Pyrrho), 299–305 (zu Aenesidemus), 381–387 (zu Sextus Empiricus), 387 ff (zum Pyrrhonismus), bes. 389 f. Reinhold, der sich zunächst als Kantianer einen Namen machte, und anderen Kant-Anhängern wird vorgeworfen, daß sie im Dualismus von Stoff und Form verbleiben. Schelling denkt vor allem an K. L. Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena 1789. Reinhold unterscheidet prinzipiell den Stoff der Vorstellung (230) und die Form der Vorstellung (235), vgl. auch: In jeder Vorstellung muß der bloße Stoff gegeben sein und die bloße Form an demselben hervorgebracht werden (255). Die gleiche Dualität gilt für das reine Bewußtsein: Man kann die bloße Vorstellung, das Objekt und das Subjekt – den Inhalt, ihre Beziehung aber aufeinander und die Art und Weise, wie sie zusammen im Bewußtsein vorkommen und dasselbe ausmachen, die Form des Bewußtseins nennen (322).

32, 19–26

Schelling bezieht sich auf Descartes' Formulierung der ersten Gewißheit in den Principia philosophiae. Amsterdam 1644. T. 1. 7. Vgl. Oeuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Bd 8. T. 1. Paris 1905. 7. – Daß Gott nur ein Verbindungsmittel der äußeren Natur und des Denkens bei Descartes sei, bezieht sich vermutlich auf Descartes' Lehre, daß die denkende und die ausgedehnte Substanz als jeweils endliche gleichermaßen des Beistandes Gottes bedürfen, um überhaupt zu existieren (vgl. Principia T. 1. 52; s. Oeuvres de Descartes a. a. O. 25). Die Erwähnung eines dritten Untergeordneten, das denkende und ausgedehnte Substanz verknüpft, dürfte sich dagegen kaum auf Gott, sondern eher – wegen der Erwähnung der Kausalität als Prinzip der Empirie – auf Descartes' Lehre des influxus physicus beziehen; s. nähere Belege in der Anmerkung zur Hegel-Vorlesung 76, 1–3.

33, 4–6

Schelling bezieht sich auf Reinhold, der gerade Bardili-Anhänger geworden ist. Reinhold verwendet zu dieser Zeit den Ausdruck: reine Vernunft mehrfach polemisch gegen Fichte und Schelling. Vgl. z. B. Beiträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie beim An-

fange des 19. Jahrhunderts. Heft 1. Hamburg 1801. 140 f. Dies erste Heft erschien Anfang 1801 (Vorrede datiert auf November 1800). Schelling dürfte sich auf Reinholds positive Verwendung des Vernunftbegriffs in der Konzeption der Logik oder Vernunftlehre beziehen, die eine neue Untersuchung des Denkens als Denkens ist (Beiträge. Heft 1. 98). Diese Theorie expliziert, worauf Schelling hinweist, nicht die absolute Identität, da dem Denken als Denken der Stoff entgegengesetzt bleibt. Vgl. auch Schellings Kritik an Reinhold in dem Aufsatz: Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. In: Kritisches Journal der Philosophie. Hrsg. von F. W. J. Schelling und G. W. F. Hegel. Band 1. Stück 1. Tübingen 1802, z. B. 55, s. Hegel: Gesammelte Werke. Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968, z. B. 155; Ebenso steif entgegengesetzt als im Anfange bleibt das Denken und der Stoff in der ganzen Folge. In ähnlicher Weise kritisiert Hegel Reinholds – und Bardilis – Ansatz in der Differenz-Schrift, s. Hegel: Gesammelte Werke. Bd 4. 82, 88 f; auch 18 f.

34, 19–21

Schelling bezieht sich auf die Lehre von den drei obersten Grundsätzen der Philosophie in J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Leipzig 1794/95. §§ 1–3. Vgl. J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd 2. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. 255–282.

34, 24–26

Schelling spielt an auf J. G. Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Leipzig 1794/95, etwa 230 ff, 236 f. Vgl. J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd 2 (s. vorige Anm.), etwa 388 f, 391, z. B.: Das absolute Ich soll ... Ursache vom Nicht-Ich sein (388). – Vgl. auch unten Schellings Ausführungen in dieser Vorlesung S. 40 und Hegels Kritik an Fichtes Lehre vom Sollen in der Differenz-Schrift, s. G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 45.

35, 19–21

Schelling spielt zum einen auf Newtons Auffassung von der göttlichen Ursache der regelmäßigen Planetenbewegungen an, die Newton insbesondere darlegt in seinen Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley,

containing Some Arguments in Proof of a Deity. London 1756. Newton resümiert seine Überlegungen z. B. folgendermaßen: So then Gravity may put the Planets into Motion, but without the divine Power it could never put them into such a circulating Motion as they have about the Sun; and therefore, for this, as well as other Reasons, I am compelled to ascribe the Frame of this System to an intelligent Agent (20). – Schelling bezieht sich zum anderen auf R. Descartes: Principia philosophiae. Amsterdam 1644, bes. T. 2. 36: Motûs naturâ sic animadversâ, considerare oportet ejus causam, eamque duplicem: primo scilicet universalem et primariam, quae est causa generalis omnium motuum qui sunt in mundo; ac deinde particularem, a quâ fit ut singulae materiae partes motûs, quos prius non habuerunt, acquirant. Et generalem quod attinet, manifestum mihi videtur illam non aliam esse, quam Deum ipsum ... In der Übersicht über T. 2, 36 am Rande heißt es: Deum esse primariam motûs causam: et eandem semper motûs quantitatem in universo conservare. (S. Oeuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Bd 8. T. 1. Paris 1905. 61).

37, 1–2 Schelling denkt an Platos Lehre von den Ideen und vom Ideenzusammenhang als dem wahren Kosmos, wie Plato sie z. B. in den drei Gleichnissen, insbesondere im Linien-gleichnis darlegt, vgl. Politeia. 509d–511e. – Zu Leibniz vgl. Schellings folgende Darlegungen in der Vorlesung S. 37f, 39.

37, 5 Schelling erwähnt G. W. Leibniz: Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam 1710. Vgl. G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd 6. Berlin 1885.

37, 6 Schelling erwähnt die schulmäßige Systematisierung der Leibnizschen Philosophie durch Christian Wolff; zur allgemeinen philosophischen Grundlegung vgl. dessen Werk: Philosophia prima sive ontologia. 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736; vgl. Chr. Wolff: Gesammelte Werke. II. Abt. Bd 3. Hrsg. von J. Ecole. Hildesheim und New York 1977.

37, 7–9 Schelling spielt vermutlich auf die kontroverse Debatte über Spinoza und Leibniz zwischen Lessing und Jacobi

an, die dieser in seinen Briefen Über die Lehre des Spinoza (neue vermehrte Ausgabe Breslau 1789. 32ff) mitteilt. Vgl. F. H. Jacobi: Werke. Bd IV/1. Leipzig 1819. 63ff; Jacobi sagt über Leibniz allgemein: Ebendarum halt' ich ihn so wert; ich meine, wegen dieser großen Art zu denken und nicht wegen dieser oder jener Meinung ... (in der Ausgabe 1789. 32, in Werke. Bd IV/1. 63). Im Folgenden hebt Jacobi zustimmend insbesondere Leibniz' Theismus hervor. Vgl. ebenso Jacobis Leibniz-Darstellung in Beilage VI zu diesen Briefen (in der Ausgabe 1789. 361–397, in Werke. Bd IV/2. 97–126), vgl. auch in Jacobis Gespräch: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. (Breslau 1787. 144) die Ausführungen über Leibniz, s. Werke. Bd 2. Leipzig 1815, 236ff. Zu Schellings Leibniz-Darstellung vgl. im allgemeinen etwa G. W. Leibniz: Principia philosophiae (diese Schrift wurde schon 1720 in der deutschen Übersetzung von Heinrich Köhler als Monadologie bezeichnet) sowie Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison in: Leibnitii Opera omnia. Hrsg. von L. Dutens. Genf 1768. Bd II. T. 1. 20–31 und 32–39. Vgl. G. W. Leibniz: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd 6. Berlin 1885. 607–623, 598–606. Vgl. als Hintergrund für Schellings Leibniz-Verständnis auch Jacobis Leibniz-Darstellungen (s. vorige Anm.).

37, 11–38, 9

37, 11–12 Vermutlich Anspielung auf Leibniz' Lehre vom wahrhaft Seienden als in sich geschlossener, fensterloser Monade, vgl. z. B. Monadologie. § 7.

37, 15–16 Nicht klar formulierte Bezugnahme auf Leibniz' Theorie der unendlichen Geteiltheit des Ausgedehnten, vgl. z. B. Monadologie. §§ 1–3 u. a. Vgl. auch Kants Darstellung dieser Position in Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Riga 1787 (zit. als B), bes. B 470.

37, 16–17 Vage Anspielung auf Platos Dihairesis-Lehre (die Gültigkeit der Konjektur einteilbar vorausgesetzt) vor dem Hintergrund der alten, auch von Leibniz vertretenen Lehre eines continuum formarum; dann kann die Einteilung der Formen (Eidē) unendlich viele Glieder und doch als Ziel-punkt das von Plato angestrebte atomon Eidos haben, das Indivisible. Vgl. zur Dihairesis-Lehre bei Plato: Phaidros 265e ff, Sophistes 219a ff, Politikos 260b ff, 285a ff.

- 37, 19–20 Plato führt den Ausdruck: Monas für die Einheit einer Idee ein in *Philebos* 15b; Leibniz erklärt die Einführung dieses Ausdrucks für die Substanz z. B. in: *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*. § 1.
- 37, 21–22 Anspielung, die in der Formulierung unpräzise bleibt, auf die weitere Entwicklung der Monadenlehre im 18. Jahrhundert. Wolff spricht von Elementen der Natur als einfachen Grundbestimmtheiten, für die er den Terminus: atomus naturae verwendet – unterschieden von geistigen Monaden, vgl. Chr. Wolff: *Cosmologia generalis*. Frankfurt 1731. §§ 184, 186 (Gesammelte Werke. Abt. II. Band 4. Hrsg. von J. Ecole. Hildesheim 1964), auch *Philosophia prima sive ontologia*. 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736. § 793 (Gesammelte Werke. Abt. II. Band 3. Hrsg. von J. Ecole. Hildesheim und New York 1977). Für C. A. Crusius sind Substanzen entweder Materie-Einheiten oder Geister, vgl. z. B. Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. 2. vermehrte Aufl. Leipzig 1753. §§ 366–372. Zur Auseinandersetzung mit Leibniz vgl. §§ 116–119. Der junge Kant spricht – in Anknüpfung an Wolff – von physischen Monaden (vgl. *Monadologia physica*. Königsberg 1756, vgl. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff. Bd I, 473–487). Diese Entwicklung der Monadenlehre nimmt Kant in der Anmerkung zur Thesis der zweiten Antinomie auf und unterscheidet das Atom der Natur von der Monas, vgl. Kritik der reinen Vernunft B 468f (zu Schellings Benutzung der zweiten Auflage vgl. z. B. Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd I, 105 Anm.; vgl. F. W. J. Schelling. *Historisch-kritische Ausgabe*. Werke. Bd 1. Hrsg. von W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche. Stuttgart 1976. 291 Anm.).
- 37, 24 Anspielung auf Leibniz' Auffassung, die Monade sei ein Spiegel des ganzen Universums, vgl. *Monadologie*. § 56, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*. § 12.
- 38, 2–3 Vgl. z. B. *Monadologie*. § 7.
- 38, 4–7 Anspielung z. B. auf *Monadologie*. §§ 14–28. Vgl. auch Schellings Darlegung in: Erster Entwurf eines Systems

- der Naturphilosophie. Jena und Leipzig 1799. 200f, s. Schelling: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Bd III, 182f.
- 38, 8 Anspielung auf Leibniz' vielerorts dargelegte Hypothese bzw. Theorie der prästabilierten Harmonie, vgl. z. B. *Monadologie*. §§ 78ff, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*. § 3, *Theodicée*. T. 1. §§ 59–63, 66 u. ö.
- 38, 22–24 Schelling bezieht sich auf F. H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789, 24: Lessing fragt Jacobi, was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich: Das ist wohl kein anderer gewesen als das Uralte: a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogenen Begriffen als die philosophierenden Kabbalisten und andre vor ihm in Betrachtung zog ... Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle causas transitorias, secundarias oder remotas ... (s. F. H. Jacobi: Werke. Bd IV/1. Leipzig 1819. 56). Vgl. auch F. W. J. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (erschieden in: *Philosophisches Journal*. Hrsg. v. F. I. Niethammer. Neu-Strelitz 1795. 177–203, 1796. 173–239). Vgl. in: F. W. J. Schelling: Philosophische Schriften. Bd 1. Landshut 1809. 159; vgl. F. W. J. Schelling: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd I, 313f, vgl. ebenso F. W. J. Schelling. *Historisch-kritische Ausgabe*. Werke. Bd 3. Hrsg. von H. Buchner, W. G. Jacobs und A. Pieper. Stuttgart 1982. 82.
- 39, 1–2 Schelling bezieht sich auf Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. In: *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*. (Amsterdam) 1677. Teil 1, Definitionen 1 und 3 sowie auf den Beweis für Lehrsatz 7, s. Spinoza: *Opera-Werke*. Lateinisch und deutsch. Bd 2. Hrsg. von K. Blumenstock. 2. Aufl. Darmstadt 1978. 86f, 92f.
- 39, 7–9 Nicht den Übergang von der absoluten Substanz, vom Unendlichen ins Endliche, sondern das Immanentbleiben des Unendlichen in der Welt hatte Jacobi als die zentrale These Spinozas formuliert, s. vorvorige Anmerkung.

Nach der Möglichkeit dieser Auffassung ebenso wie nach der Möglichkeit der Emanationstheorie fragt Moses Mendelssohn, s. F. H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. Breslau 1789. 78f, bes. 79: Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches: so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen ebensowenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden als ihr Ausfluß aus demselben. Vgl. Werke. Bd IV/1. 103f, bes. 104. Vgl. auch die Frage von Schellings fiktivem Briefpartner in den Philosophischen Briefen nach einer Deutung von Spinozas Lösung, Schelling: Philosophische Schriften. Bd I, 160; Schelling: Sämtliche Werke. I, 314; s. Schelling. Historisch-kritische Ausgabe. Werke. Bd 3. 82 (s. vorvorige Anm.).

39, 12–15

Schelling spielt offenbar an auf F. H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. Breslau 1789. 190f Anmerkung; s. Werke. IV/1. 189f Anmerkung: Meine Meinung ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens keine andern Eigenschaften. Zu den Modi der Ausdehnung, nämlich Ruhe und Bewegung, sowie zu den Modi des Denkens, nämlich Verstand und Wille vgl. in der Ausgabe 1789. 184f, zu ihrer Entstehung vgl. z. B. 182ff, auch 190f Anm.; vgl. Werke. Bd IV/1. 184f, 182ff, 189f.

39, 15–18

Vgl. dazu Spinoza: Ethica ordine geometrico demonstrata. T. 1. Lehrsatz 11, T. 2. Lehrsatz 1, Lehrsatz 2 und Lehrsatz 4. Vgl. auch F. H. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza. 2. Aufl. Breslau 1789. 183; vgl. Werke. IV/1. 183f.

39, 24–25

Schelling bezieht sich auf G. W. Leibniz: Monadologie. § 47: Die Monaden sind Fulgurations continuelles de la Divinité. Vgl. Opera omnia. Hrsg. von L. Dutens. Genf 1768. Bd II. 26.

39, 25–27

Schelling denkt allgemein an Spinozas Lehre von der Einen Substanz, vgl. Spinoza: Ethica ordine geometrico demonstrata. T. 1, bes. Lehrsätze 11, 14, 15 und 16 mit ihren Beweisen.

40, 10–11

Allgemeine Erwähnung von Fichtes Lehre von der intellektuellen Anschauung des Ich, vgl. z. B. J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben. In: Philosophi-

sches Journal. Hrsg. von J. G. Fichte und F. I. Niethammer. Bd V/VI. Jena und Leipzig 1797, V, 334f; s. J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Abt. 1. Band 4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1970. 216f; vgl. auch J. G. Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig 1798. 11; s. J. G. Fichte-Gesamtausgabe. Abt. 1. Band 5. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977. 38.

40, 15–19

Vgl. Anm. zu 34, 24–26.

Anmerkungen zu Teil 2:

45, 11–12

Schelling bezieht sich kritisch auf Reinholds Programm, das dieser zusammen mit Bardili vertritt, die Philosophie auf die Logik oder Vernunftlehre zurückzuführen; dieser bestreitet Schelling den beanspruchten Innovationscharakter; Reinholds Forderung, man solle hier, daß das Denken überhaupt etwas bloß Subjektives sei, auf eine kurze Zeit vergessen oder auf sich selbst beruhen lassen, deutet Schelling offenbar – Reinhold nicht gemäß – als Vorstellen von einseitiger Objektivität, s. K. L. Reinhold: Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts. H. 1. Hamburg 1801. 98f. Vgl. auch oben Anm. zu 33, 4–6.

45, 17–18

Die vorhin erwähnten Menschen, denen Reinhold zugezählt wird, sind diejenigen, für die nichts Absolutes, Unendliches existiert, s. S. 45, 3–4.

45, 22–25

Schelling denkt vermutlich an das Prinzip Descartes', das damals generell in der syllogistischen Form: Cogito, ergo sum herangezogen wird (vgl. oben S. 32, 20–21), oder an das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs in der sogenannten Leibniz-Wolffschen Philosophie, in dem Wolff auch Leibniz' zweites principium grande, den Satz vom zureichenden Grund fundiert, oder an seinen eigenen, an Fichtes erstem Grundsatz in der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre orientierten Versuch in der Frühschrift: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, einen Grundsatz der Philosophie aufzustellen,

der nur einer sein kann, auch wenn Schelling im Folgenden dann, Fichte im allgemeinen adaptierend, weitere Grundsätze hinzufügt; vgl. hierzu Schelling: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. München und Augsburg 1856–1861. Bd I, 91 ff; vgl. ebenso Schelling. Historisch-kritische Ausgabe. Werke. Bd 1. Hrsg. von W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche. Stuttgart 1976. 270 ff. – Verwiesen sei auch auf gleichartige, z. T. kritische Überlegungen Hegels über eine Philosophie aus Einem Grundsatz in der Differenz-Schrift (vgl. Hegel: Gesammelte Werke. Bd 4. 23 ff) sowie auf Hegels spätere Auffassung von 1804, die Philosophie habe nur einen einzigen Satz (vgl. Gesammelte Werke. Bd 7. Hrsg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede. Hamburg 1971. 343).

46, 23–24 Schelling spielt auf Kants Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen an, vgl. Kritik der reinen Vernunft. B 10 ff.

46, 31–33 Schelling, der hier – entgegen der Tradition, somit auch entgegen der Theorie Kants – analytische bzw. synthetische Urteile mit analytischer bzw. synthetischer Methode identifiziert, spielt zum einen auf Kants Lehre an, die Geometrie bestehe aus synthetischen Urteilen a priori (vgl. Kritik der reinen Vernunft. B 40 f). Zum andern denkt Schelling an zeitgenössische Gegner dieser Kantischen Lehre; vgl. z. B. einen vermutlich von J. A. Eberhard verfaßten Aufsatz: Über den Unterschied der Philosophie und der Mathematik in Rücksicht auf ihre Gewißheit, in dem es u. a. heißt: Die Mathematik und Philosophie stimmen darin überein, daß der Grund ihrer Gewißheit der Satz des Widerspruchs und insonderheit bei ihren direkten Beweisen der Satz der Identität ist. In: Philosophisches Magazin. Hrsg. von J. A. Eberhard. Band 2, Stück 3 (1789), 338; vgl. ferner z. B. M. Maaß: Über den höchsten Grundsatz der synthetischen Urteile in Beziehung auf die Theorie von der mathematischen Gewißheit. In: Philosophisches Magazin. Hrsg. von J. A. Eberhard. Band 2, Stück 2 (1789). 195: Dann würden viele Urteile analytisch sein, die nach dem Kantischen Systeme synthetisch sind, z. B. alle eigentlich mathematischen Urteile ... So würde das Urteil: die Winkel eines geradlinichten Triangels sind zweien rechten gleich, ana-

lytisch sein müssen. Vgl. ebenso den anonym erschienenen Aufsatz: Von dem Hauptunterschiede zwischen der Evidenz in der reinen Mathematik und der Gewißheit in andern Wissenschaften. In: [K. G. Hausius:] Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie in drei Sammlungen. Leipzig 1793. Erste Sammlung vermischten Inhalts (Leipzig 1793). 95: Alle Sätze der reinen Mathematik sind ... analytisch ohne alle Ausnahme.

48, 12–15

49, 28–30

50, 1–2

51 Fußnote 30

51, 4

55, 13

56, 15–16

58, 13–14

Vgl. Anmerkung zu S. 34, 19–21.

Zur Frage nach dem Übergange vom Absoluten oder Unendlichen zum Endlichen vgl. Anmerkung zu S. 38, 22–24 und zu S. 39, 7–9.

Gemeint sind offenbar §§ 15–23 der Darstellung meines Systems der Philosophie.

Verwiesen wird entweder vorgreifend auf F. W. J. Schelling: Darstellung meines Systems der Philosophie. In: Zeitschrift für spekulative Physik. Hrsg. von F. W. J. Schelling. Bd 2. H. 2. Jena und Leipzig 1801. 23. Vgl. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd IV, 131 f. Oder es wird auf § 23 ebendieser Schrift Schellings verwiesen.

Mit den folgenden Sätzen dürften die Thesen der folgenden Paragraphen der Darstellung meines Systems, nämlich §§ 24 ff gemeint sein.

Teilweise Vorprägung des späteren Buchtitels: Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch. Herausgegeben von Schelling. Berlin 1802.

Schelling bezieht sich auf I. Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786. Zweites Hauptstück. Erklärung 2, Lehrsätze 2 und 5 mit den jeweiligen Beweisen und Erläuterungen; s. Kants gesammelte Schriften. Bd IV, 498 f, 508 ff.

Schelling bezieht sich auf Isaac Newton: Optice sive de Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus et Coloribus Lucis, libri tres. Latine reddidit Samuel Clarke. 2. vermehrte Auflage London 1719; vermutlich ist an Äußerungen wie folgende gedacht in Buch I, Teil I. Definition II: Mathematici plerumque secum ita fingunt, radios luminis esse lineas a corpore lucido ad corpus illuminatum pertingentes, horumque radiorum refractionem esse li-

- nearum istarum flexionem aut fractionem in transeundo ex uno medio in aliud (3).
- 58, 14–15 Schelling bezieht sich auf Eulers These, Licht sei ein Schwingungszustand des Aethers; vgl. L. Euler: Nova theoria lucis et colorum. In: Ders.: Opuscula varii argumenti 1. 1746; z. B. § 22: Lumen igitur ante omnia simili modo quo sonum per medium quoddam elasticum ope pulsuum propagari statuo; atque cum sonus potissimum per aerem diffundi soleat, lumen per aliud quoddam medium elasticum, quod non solum atmosphaeram nostram, sed etiam universum mundi spatium, quo ultimae stellae fixae a nobis distant, impleat, propagari assumo. S. Leonhardi Euleri opera omnia. Hrsg. von A. Speiser, E. Trost, Ch. Blanc. Abt. III. Bd 5. Zürich 1962. 8.
- 59, 23 Bezugnahme auf Schelling: Darstellung meines Systems der Philosophie. § 95, bes. die Erläuterungen von Zusatz 4. Vgl. F. W. J. Schelling: Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd IV, 170–172.
- 60, 14 Unspezifische Anspielung – auf der Grundlage von Schellings eigener Konzeption der Genesis individueller Körper – auf französische Chemiker, damit wohl auch auf Guyton de Morveau, den Schelling in der Darstellung meines Systems ausdrücklich nennt (§ 116 Erläuterung 2, in der Ausgabe von 1801 S. 94 Fußnote, vgl. Sämtliche Werke, s. vorige Anm., Bd IV, 189 Fußnote), vgl. L. B. Guyton de Morveau, H. Maret, J. F. Durande: Elements de chimie, théorique et pratique, rédigés dans un nouvel ordre. 3 Bde. Dijon 1777–78. Deutsche Übersetzung: Anfangsgründe der theoretischen und praktischen Chemie ... von den Herren de Morveau, Maret und Durande. Übersetzt von C. E. Weigel. 3 Bde. Leipzig 1779–80, ein Werk, in dem auch die Affinität erörtert wird (vgl. Bd 1.59 ff). Vielleicht ist auch schon an C. L. Berthollet gedacht: Recherches sur les lois de l'affinité. Paris. An IX (1801).
- 60, 19 Verweis unspezifisch; vielleicht sind Ausführungen aus Schelling: Darstellung meines Systems § 94, auch § 103 Anm. gemeint (vgl. Sämtliche Werke, s. vorvorige Anm., Bd IV, 165, 176 f).
- 60, 31–61, 2 Die hier angegebenen Entsprechungen von Grundelementen und Weltgegenden weichen von den vergleichba-

- ren Entsprechungen im vorangegangenen Schema ab. Schelling erwähnt F. von Baader; angespielt wird offenbar auf dessen Schrift: Über das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden. [Tübingen] 1798. Daß sie gemeint ist, läßt sich deutlicher aus einer ausdrücklichen Erwähnung in den Ferneren Darstellungen (1802) entnehmen (vgl. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd IV, 461 f). – In Baaders Schrift findet sich freilich nur am Schluß (51 f) und in der Überschrift eine Parallelisierung der Grundkräfte der Natur mit den Weltgegenden; an der genannten Stelle in den Ferneren Darstellungen verknüpft Schelling die Weltgegenden mit Kohäsionsbestimmungen, in der Darstellung meines Systems mit Sonne und Erde (§ 95 Zusatz 4, Nr. 12, Sämtliche Werke. Bd IV, 172); in der Vorlesungsnachschrift sind sie verbunden mit Grundelementen, die bei Steffens teilweise der Zu- oder Abnahme der Kohärenzgrade in Reihen bestimmter Körper (z. B. Metalle und Erden) zugrunde liegen, was hier vielleicht im Hintergrund steht (vgl. H. Steffens: Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. T. 1. Freiberg 1801, z. B. 182 f, 186, 193 f). Möglicherweise komprimiert Troxler hier Gedanken, die Schelling weiter ausgeführt hat.
- 61, 10–12 Gemeint ist Mitchill, dessen Auffassung Schelling auch in der Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses (1800) erwähnt, Stickstoff ... möchte ... ein dunstförmig aufgelöstes Metall sein (s. § 57; Sämtliche Werke, s. vorige Anmerkung, Bd IV, 69). Vgl. Mitchills Werk: Remarks of the Gaseous Oxyd of Azote or of Nitrogene. New York 1795, z. B. 24: Perhaps azote is a metal. Quicksilver is a metal, maintaining fluidity under the common circumstances ... May not azote be a metal existing in the same circumstances of warmth and weight in a vaporific form?
- 61, 19 Hinweis wohl auf Schellings schriftliche Ausführungen über Verbrennung, s. Darstellung meines Systems. § 129 Zusatz 2 (Sämtliche Werke, s. vorvorige Anmerkung, IV, 197), vgl. auch die Weltseele-Schrift. Hamburg 1798. 48, s. Sämtliche Werke. II, 409 f).
- 61, 29–62, 1 Vgl. Schelling: Darstellung meines Systems. § 95 Zu-

satz 5, Fußnote 1 (Sämtliche Werke, s. vorige Anmerkungen, IV, 173 Fußnote 1). Gemeint sein kann z. B. J. Chr. P. Erxleben: Anfangsgründe der Naturlehre. 5. Aufl. Mit Zusätzen von G. C. Lichtenberg. Wien 1793, etwa § 71 (S. 59): Weil alle Materie, die wir kennen, schwer ist, so sind wir berechtigt anzunehmen, die Körper, welche mehr Gewicht haben oder schwerer sind, haben mehr Materie oder seien dichtere Körper.

62, 4

Verwiesen wird auf H. Steffens: Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. T. 1. Freiberg 1801. Vgl. dort über Kohärenz 101 ff, z. B. 129: Die spezifische Dichtigkeit der Metalle steht ... mit der Kohärenz in einem umgekehrten Verhältnis. Vgl. über Schwere im Folgenden im Anschluß an Baader 134 f. Eine allgemeine Übersicht über Kohärenz und Dichtigkeit gibt Steffens 258 f. Schelling wiederholt einen Einwand gegen Hildebrandt, den er schon in der Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses (1800, § 51 Zusatz 2) vorgebracht hat (s. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd IV, 57). Schelling bezieht sich auf F. Hildebrandt: Enzyklopädie der gesamten Chemie. T. 1. Erlangen 1799, vgl. z. B. § 54 (S. 33 f): Die Existenz der Materie besteht in der Vereinigung der beiden Grundkräfte [sc. der Attraktion und Repulsion]. Dann aber scheint ... die Erklärung zu fehlen, wie es zugehe, daß ein Körper mehr Masse hat als der andere. Worin besteht z. B. nach dieser Hypothese der Unterschied zwischen einem Stücke Blei, das ein Pfund Gewicht, und einem Stücke Blei, das zwei Pfunde Gewicht hat? Es sei im Bleie das Verhältnis der anziehenden Kraft zur abstoßenden = $a : b$, so heißt, das Gewicht eines Pfundes Blei verdoppeln, sowohl das a als das b verdoppeln; dann aber ist $2a : 2b = a : b$, und man sieht daraus nicht ein, ... warum das zweite Stück Blei doppelt so viel Masse hat als das erste.

62, 5–8

Anmerkungen zur Nachschrift der Vorlesung Hegels

64, 14–17

Hegel rekurriert hier auf seine Darstellung in: *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*. Jena 1801. 16–18. Vgl. Hegel: *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum*. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Neuser. Weinheim 1986. 106–111. Hegel bezieht sich dort und in der Vorlesung primär auf I. Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Editio ultima auctior et emendatio. Amsterdam 1714. Buch III, Lehrsatz 20: *Iam vero Astronomi aliqui in longinquas regiones ad observationes Astronomicas faciendas missi invenierunt, quod horologia oscillatoria [Pendeluhrn] tardius moverentur prope Aequatorem quam in regionibus nostris* (384). Vgl. I. Newton: *Mathematische Prinzipien der Naturlehre*. Mit Bemerkungen und Erläuterungen übersetzt und hrsg. von J. Ph. Wolfers. Berlin 1872. Nachdruck: Darmstadt 1963. 406.

64, 19

Hegel bezieht sich auf I. Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga 1786. Zweites Hauptstück. Erklärung 2, Lehrsätze 2 und 5 mit den jeweiligen Beweisen und Erläuterungen; s. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff. Bd IV, 498 f, 508 ff.

66, 17–21

Unspezifische Anspielung, deren Inhalt nicht ganz eindeutig ist. Vermutlich ist wie in *De Orbitis Planetarum* (Jena 1801. 7 f) der Unterschied lebendiger Kräfte wirklich bewegter Körper von der *vis inertiae*, für die das Trägheitsgesetz gilt und die aller mechanischen Bewegung zugrunde liegt, an dieser Stelle gemeint; die *vis inertiae* ist dann als tote Kraft zu verstehen (vgl. in der Edition und Übersetzung von W. Neuser, s. vorvorige Anmerkung, S. 88–91 und 116 f). Hegel könnte sich damit beziehen auf G. W. Leibniz: *Specimen dynamicum*. T. 1 (1695), wo lebendige und tote Kraft terminologisch unterschieden und tote Kraft, wie sie in der Tradition erforscht wurde, der Mechanik zugeordnet wird; vgl. *Specimen dynamicum*. Übersetzt und hrsg. von H. G. Dosch u. a. Hamburg 1982. 13 ff. Im Hintergrund kann auch Kants

67, 2–5
und 9

Frühschrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747), zweites und drittes Hauptstück, stehen, vgl. Kants gesammelte Schriften (s. vorige Anmerkung). Bd I, 32–181.

Hintergrund dieser Äußerungen ist die Geschichte der Rezeption des Kopernikanischen Systems, die Hegel im allgemeinen bekannt gewesen sein dürfte. Die Auffassung, das Kopernikanische und das Ptolemäische Weltsystem seien nur zwei Ansichten oder Hypothesen, legt schon Andreas Osiander in der untergeschobenen Vorrede nahe zu Kopernikus' Werk: *De revolutionibus orbium coelestium*. Nürnberg 1543. – Descartes unterscheidet dann drei Hypothesen in der Astronomie, die des Ptolemäus, die des Kopernikus und die von Tycho de Brahe; er bevorzugt die einfachste, die des Kopernikus (R. Descartes: *Principia philosophiae*. Amsterdam 1644. T. III, 15–17; vgl. *Oeuvres de Descartes*. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Bd 8. T. 1. Paris 1905. 85 f.). – Leibniz, der die Newtonsche Theorie der absoluten Bewegung nicht akzeptiert, hält vom logisch-mathematischen Standpunkt aus das Ptolemäische und das Kopernikanische Weltsystem für gleichermaßen möglich; das des Kopernikus sei die geeignetere Hypothese (vgl. G. W. Leibniz: *Mathematische Schriften*. Hrsg. von C. I. Gerhardt. Bd VI. Halle 1860. 146 Anm.). – Die Physik führt in die astronomische Theorie den Begriff der Schwere ein; Hegel betont in *De Orbitis Planetarum*, daß dies schon durch Kepler geschehe, der leicht zu Newtons Mathematisierung hätte gelangen können (vgl. *De Orbitis Planetarum*. Jena 1801. 6 f, 13, kritisch besonders 19 f, vgl. in der Edition und Übersetzung von W. Neuser, s. Anmerkung zu 64, 14–17, S. 86–89, 100 f, 112–115).

68, 1–3

Hegel bezieht sich auf I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage. Riga 1787, z. B. auf den Abschnitt über *Phaenomena und Noumena* B 294–315.

69, 7–8

In *De Orbitis Planetarum* (Jena 1801. 32) heißt es ganz ähnlich: Quantum in philosophicis numerorum rationibus Pythagoraei elaborarint, notum est (s. in der Edition von W. Neuser S. 138). Hegel bezieht sich hierbei wohl auf die philosophiegeschichtlichen Darstellungen etwa Bruckers oder Tiedemanns; vgl. z. B. I. Brucker: *Historia*

critica philosophiae. Bd 1. Leipzig 1742. 1046: Cum itaque dogma de ideis cum doctrina de numeris Pythagorae multis modis conveniat, verisimile est, Pythagoram eodem fere modo numeros intellexisse, quo Plato ideas ... 1047: Numerus intellectualis est, quod in divina mente ante omnia subsistebat ... Ähnliche Äußerungen, freilich mit stärkerer Betonung der Unterschiede zwischen Pythagoras und Plato, finden sich bei D. Tiedemann: Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates. Marburg 1791. 104 f; vgl. auch 100: Pythagoras also, als wissenschaftlicher Bearbeiter beider Teile der Mathematik, versuchte davon Anwendung zu machen auf die Philosophie.

72, 8–9

Unspezifischer und unklarer Verweis auf Locke; vermutlich ist der Empirismus in der Erkenntnistheorie gemeint, wie Hegel ihn in Glauben und Wissen benennt, wenn er vom Lockeanismus spricht, welcher die Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt (*Gesammelte Werke*. Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 333). Hegel bezieht sich auf J. Locke: Versuch vom menschlichen Verstande. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. E. Poley. Altenburg 1757, z. B. Buch I, Buch II. Kap. IX, Buch IV. Kap. III; s. J. Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited with an introduction by J. W. Yolton. 2 Bde. 3. Aufl. London und New York 1967.

72, 9–10

Hegel bezieht sich offenbar sowohl auf Leibniz' Werk: *Nouveaux essais sur l'entendement humain* par l'auteur du système de l'harmonie préétablie, in: G. W. Leibniz: *Oeuvres philosophiques latines et françaises*. Hrsg. von Mr. R. E. Raspe. Amsterdam und Leipzig 1765, vgl. die gleichen Abschnitte, wie in der vorigen Anmerkung angegeben, als auch auf G. W. Leibniz: *Monadologie*. §§ 7, 56; s. G. W. Leibniz: *Opera omnia*. Hrsg. von L. Dutens. Genf 1768. Bd 2. T. 1. 21, 27.

72, 10–12

Hegel bezieht sich auf I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, vgl. bes. B 14–24.

72, 17–23

Hegel bezieht sich auf J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Leipzig 1794/95; s. J. G. Fichte: *Gesamtausgabe*. Abt. 1. Bd 2. Hrsg. von R. Lauth

und H. Jacob unter Mitwirkung von M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 (die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe). Das ideelle und das reelle Prinzip können allgemein Ich und Nichtich bedeuten; sie können aber auch spezieller aus dem praktischen Teil der Grundlage die ideale Tätigkeit des Ich, die eine Tätigkeit durch absolute Spontaneität (427) ist, und die reale Tätigkeit (425) aufnehmen, die auf Hervorbringung einer Realität außer ihm geht (430). Das sie Vereinigende ist nur ein Sollen: Das Ich soll Kausalität auf das Nicht-Ich haben (391, vgl. 388); das Objekt soll mit dem Ich dadurch übereinstimmen. Daher deutet Fichte den kategorischen Imperativ um in ein absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich (396 Anm.). – Zur Kritik des Sollens vgl. auch Hegels Differenz-Schrift, Gesammelte Werke. Bd 4. 45.

72, 24–26

Hegel bezieht sich auf F. W. J. Schelling: Darstellung meines Systems der Philosophie. In: Zeitschrift für spekulative Physik. Hrsg. von F. W. J. Schelling. Bd 2. H. 2. Jena und Leipzig 1801. §§ 1–22; vgl. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd IV, 114–123. – Dem Absoluten wird aber von Hegel die Struktur des Absoluten aus der Differenz-Schrift untergelegt, vgl. G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd 4. 65.

74, 7–8

Verweis auf S. 63, 67 ff, 70 f.

74, 28–30

Hegel bezieht sich auf die Paralogismen der rationalen Psychologie in Kant: Kritik der reinen Vernunft. B 399–432.

75, 3–4

Hegel dürfte sich vornehmlich auf die Unsterblichkeitsbeweise Platos und Mendelssohns beziehen. Plato streift im Phaidon (78c–79a) das Argument der Einfachheit nur; Mendelssohn stellt es unter Aufnahme Leibnizscher Gedanken ausführlich dar: Phaidon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen. Berlin und Stettin 1767, vgl. bes. 224–230, vgl. M. Mendelssohn: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Hrsg. von D. Bourel mit einer Einleitung von N. Rotenstreich. Hamburg 1979. Bes. 96–99. Dies kritisiert Kant in der Kritik der reinen Vernunft, vgl. B 413 ff.

75, 21–22

Hegel hat allgemein Kants Theorie der moralischen Frei-

heit vor Augen; er dürfte an Stellen wie folgende denken: Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788. 212: Freiheit und das Bewußtsein derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden ... Bewegursachen unseres Begehrens. 129: Wir können a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des (sc. freien) Willens, dadurch daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann (die Achtung) ... Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt. – Nach Kant gilt freilich, daß sich Natur und Freiheit nicht in ihrer Gesetzgebung, sondern nur in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken (Kritik der Urteilkraft. 2. Auflage Berlin 1793. XVIII).

75, 28–29

Hegel denkt offenbar an die verschiedenen Theorien der rationalistischen Metaphysik, die das commercium von Seele und Körper zu erklären versuchen; vgl. auch die folgende Anmerkung.

76, 1–3

Hegel bezieht sich wahrscheinlich auf Descartes' Theorie des influxus physicus; vgl. R. Descartes: Les Passions de l'âme. Paris 1649, besonders T. 1. Artikel 34 ff, z. B. 34: La machine du corps est tellement composée, que de cela seul que cette glande est diversement mue par l'âme ou par telle autre cause que ce puisse être, elle pousse les esprits qui l'entourent vers les pores du cerveau, qui les conduisent par les nerfs dans les muscles, au moyen de quoi elle leur fait mouvoir les membres. (S. Oeuvres de Descartes. Hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery. Bd 11. Paris 1909. 355.)

76, 22–23

Hegel folgt in der Charakterisierung des Aufbaus der vormaligen Metaphysik der von Kant konzipierten Abfolge der transzendentalen Ideen in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft; zur dritten Idee, der Gottesidee, vgl. B 599 ff.

76, 24–25

Hegel bezieht sich wahrscheinlich vor allem auf J. G. Fichte: Über den Grund unseres Glaubens an eine gött-

liche Weltregierung. In: Philosophisches Journal. Hrsg. von J. G. Fichte und F. I. Niethammer. Bd VIII. Jena und Leipzig 1798. 1–20, vgl. bes. 15: Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott (s. J. G. Fichte: Gesamtausgabe. Bd 5. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitsky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977. 354).

76, 25–27

Hegel spielt insbesondere auf Kants Lehre vom höchsten Gut an, in dem er in Glauben und Wissen das in die humane Form umgegossene Spekulative der Idee sieht (Gesammelte Werke. Bd 4. 345). Er bezieht sich auf I. Kant: Kritik der Urteilskraft. 2. Aufl. Berlin 1793. §§ 86ff, wo das höchste Gut deutlicher auch als Welt bestimmt wird, und auf I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788. 198ff.

77, 6–7

Verweis auf oben S. 71.

B.

Absolute Identität und Formen der Endlichkeit

Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik

Schellings und Hegels Vorlesungen von 1801 und 1801/02 stehen im Kontext der Aufstellung der ersten absoluten Metaphysik. Sie erläutern in freier Weise bzw. sie führen aus, was in den wenigen bis dahin vorliegenden Schriften und schriftlichen Äußerungen Schellings und Hegels zu dieser Metaphysik konzipiert, dargelegt, aber oft auch nur angedeutet ist.¹ Die Gestalt der ersten absoluten Metaphysik, zu der die beiden Freunde damals gemeinsam übergingen und die sie beide als ihre gemeinsame Philosophie vertraten, wird also mit dem neu entdeckten, sekundär überlieferten Inhalte dieser Vorlesungen klarer rekonstruierbar. Dies ist um so bedeutungsvoller, als Schellings Identitätsphilosophie und Hegels erste Konzeption eines spekulativen Idealismus damals gerade erst entstanden und noch nicht weit ausgearbeitet sind und zudem einen einma-

¹ Im Sommersemester 1801 liegt von Schelling seit Anfang bis Mitte Mai nur die *Darstellung meines Systems der Philosophie* als Schrift zum Identitätssystem vor. Vielleicht gehören – nach freundlicher Mitteilung von Dr. H. Buchner (München) – in diese Zeit einige systematische Notizen Schellings, die aber nur schwer zuzuordnen und schwer exakt zu datieren sind. Am Beginn des Wintersemesters 1801/02 liegen nach unserem derzeitigen Wissen von Hegel als Jenaer Ausarbeitungen, die teilweise auf frühere Entwürfe rekurrieren, vor: die *Differenz*-Schrift, die Habilitationsthesen, ab Oktober auch die Habilitationsschrift: *De Orbitis Planetarum*, die Bouterwek-Rezension, Entwürfe zur Verfassungsschrift und Hegels Manuskripte zur Übersicht über die Vorlesungen: „Introductio in Philosophiam“ und „Logica et Metaphysica“ sowie der Aushang zu dieser letztgenannten Vorlesung für die Zuhörer und einige Notizen; sehr wahrscheinlich gehört der metaphysisch bedeutsame Entwurf eines sogenannten göttlichen Dreiecks auch in die Zeit um 1801.

ligen metaphysischen Erkenntnisanspruch vertreten, wie er in der vorangehenden Metaphysik nicht erhoben wurde, nämlich den Anspruch auf vollständige vernünftige Erkenntnis des Absoluten; damit wird die Metaphysik selbst absolut.

Im Folgenden sollen zunächst Probleme der Entstehung der absoluten Metaphysik und Begründungen für die Aufstellung dieser Metaphysik bei Schelling und bei Hegel im Ausgang von ihren vorangehenden frühidealistischen Ansätzen untersucht werden. Dann seien Schellings erste Konzeption des Identitätssystems, insbesondere seine Bestimmung der Struktur des Absoluten und seine Grundlegung der Vernunftkenntnis des Absoluten, die in exemplarischen, geschichtlich aufgetretenen Systemen für Schelling im wesentlichen dieselbe ist, anhand der Vorlesung von 1801 im Vergleich mit der *Darstellung meines Systems* und im Kontext weiterer Schriften zum Identitätssystem erörtert. Drittens sei Hegels neuer Ansatz der Logik und Metaphysik anhand seiner Vorlesung von 1801/02 und seiner kurz zuvor oder gleichzeitig entstandenen Schriften rekonstruiert. – Am Schluß sei nur skizziert, warum sowohl Schelling als auch Hegel diese erste Gestalt der absoluten Metaphysik wieder verändern.

I. Frühidealismus und Entstehung der absoluten Metaphysik bei Schelling und Hegel

Die philosophischen Gründe für Schellings und Hegels Verlassen ihrer jeweiligen frühidealistischen Positionen und für die Aufstellung einer absoluten Metaphysik im Jahre 1801 sind bisher selten untersucht worden. Diese Gründe allein aber können die entscheidende Wendung in der Entwicklung des deutschen Idealismus vom Frühidealismus zum spekulativen oder absoluten Idealismus verständlich machen. Diese Wendung setzen die neu entdeckten Vorlesungen in der Nachschrift Troxlers ebenso wie alle Jenaer Abhandlungen Schellings und Hegels von der *Darstellung* und der *Differenz*-Schrift an schon voraus; man gewinnt aus den mündlichen und schriftlichen Äußerungen Schellings und Hegels nur indirekte Hinweise auf die Motive für den Übergang zum spekulativen oder absoluten Idealismus als absoluter Metaphysik; da dieser Übergang aber das Fundament der Darlegungen in den Vorlesungen und den gleichzeitigen Schriften Schellings und Hegels bildet, sei versucht, die philosophischen Gründe für die neue Konzeption aufzuweisen. Der Wandel selbst und die Gründe dafür sollen für Schelling und Hegel zunächst getrennt erörtert werden.

a. Der Wandel vom zweiteiligen zum dreiteiligen System in Schellings frühidealistischer Konzeption von 1800

Schellings eigene Äußerungen über seine Wendung zum Identitätssystem sind nicht einheitlich. Einerseits erklärt er in einem Brief an Eschenmayer, ihm sei im Jahre 1801 das „Licht in der Philosophie aufgegangen“; deutlich ist damit der Neuansatz in der philosophischen Konzeption bezeichnet.² Andererseits sucht Schelling die Kontinuität seiner Entwicklung von seiner frühidealistischen zur identitätsphilosophischen Position nahezulegen.³

² Schelling an Eschenmayer. 30. 7. 1805. Vgl. *Schelling. Briefe und Dokumente*. Hrsg. von H. Fuhrmans. 3 Bde. Bonn 1962–1975. Bd 3. 222.

³ Vgl. den Anfang der „Vorerinnerung“ der *Darstellung*. F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke* (im Folgenden: SW). Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Bd IV, 107 f. Die Äußerung Schellings im Brief an A. W. Schlegel (20. 4. 1801), die *Darstellung* sei „in dem Sinne geschrieben, von dem ich Ihnen vorigen Sommer einige-

Schellings Wendung zur absoluten Metaphysik bedeutet philosophisch-systematisch eine grundlegende Veränderung seiner früheren Auffassung von der Leistung philosophischen Erkennens und einen ebenso grundlegenden Wandel in der Systemkonzeption. Seine frühidealistische Position ist am deutlichsten im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 dargelegt. Danach muß der Philosoph ebenso wie der Künstler über intellektuelle Anschauung verfügen; durch sie ist das Ich unmittelbar, d. h. anschaulich, aber nicht in passiver, sinnlicher Rezeptivität, sondern in spontaner, intellektueller Tätigkeit seiner selbst inne und sich selbst präsent. Beim Philosophen bleibt diese intellektuelle

male sprach" (*Briefe und Dokumente*. I, 247), kennzeichnet Schellings damaliges Kontinuitätsstreben, bleibt im übrigen aber sehr vage. Würde Schelling hiermit die Konzeption des Identitätssystems auf den Sommer 1800 vordatieren, warum sollte ihm dann nach eigener Aussage hinsichtlich dieser Konzeption das „Licht in der Philosophie“ erst im Jahre 1801 aufgegangen sein? Das Bestreben, seine Entwicklung als kontinuierlich darzustellen gegen den Vorwurf, er habe sein „System ... geändert“, zeigt auch die erwähnte „Vorerinnerung“ der *Darstellung*, nämlich in der Bemerkung, daß er „vergangenen Winter dieses System in Vorlesungen vorgetragen“ habe (SW IV, 107f). Zunächst ist diese Stelle ein Beweis gegen allzu frühe Datierung der Entstehung der *Darstellung* (wie P. Kondylis sie mit Analogieschlüssen versucht: *Die Entstehung der Dialektik*. Stuttgart 1979. 617f). Vom „vergangenen Winter“, womit der Winter 1800/01 gemeint ist, konnte Schelling erst im Frühjahr 1801 reden; erst dann wurden die Arbeiten an der *Darstellung* abgeschlossen. Auf Schellings Arbeit an der *Darstellung* bezieht sich offenbar auch Carolines Äußerung im Brief an Schelling vom 1. 3. 1801: „Was Du jetzt gleich im Journal [Zeitschrift für spekulative Physik II, 2] als Darlegung Deiner neuen Ansicht auszuführen gedenkst, wird das schon umfassend genug sein, um ihm [Fichte] entgegengestellt werden zu können ...?“ (*Schelling: Briefe und Dokumente*. I, 222 Anm.).

Ob Schelling nun im Winter 1800/01 tatsächlich das System der *Darstellung* vorgetragen hat, wogegen das spätere, von vormaligen Tageskämpfen entlastete Bekenntnis eines Neuansatzes von 1801 spricht, ist z. Z. nicht endgültig zu entscheiden. Offenbar verwandte er dieselbe Methode, den Spinozanischen *mos geometricus*, wie aus der Ankündigung der Vorlesung für das Sommersemester 1801 hervorgeht. Zum Inhalt gibt es ein wenn auch nicht sehr wohlmeinendes Zeugnis von Jakob Friedrich Fries, des stärker an Kant festhaltenden Philosophen, den Hegel später heftig bekämpfte. Fries schreibt im Sommer 1801 an K. von Zetzschwitz: „Noch im Winter lieferte er [Schelling] ein Amalgam von Fichteschem Idealismus und seine eigene Naturphilosophie, worin auf den Altären, welche Fichte der Tugend und dem Recht errichtet hat, nur der Kunst geopfert wurde; Tugend und Recht wurden unter die Füße getreten, und statt dessen lieferte man eine Physik und Chemie a priori.“ Unabhängig von der Polemik scheint hier die Dreiteilung des Systems in Naturphilosophie, Transzendentalphilosophie und Philosophie der Kunst durch, wie Schelling sie zu gleicher Zeit im Brief an Fichte (vom 19. 11. 1800) entwarf. Fries fährt zur Vorlesung im Sommersemester 1801 fort: „Diesen Sommer nun hat er [Schelling] etwas viel Deutlicheres zu geben angefangen, und da kommt es dann am Ende auf eine Vereinigung von Spinoza und Fichte (=Leibniz) heraus“. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von X. Tilliette. Turin 1974. 75f. Diese Aussage kongruiert in etwa mit dem ersten Teil von Troxlers Nachschrift (die Formel: „am Ende“ meint: in der Quintessenz). – Wie immer man Fries' Bericht über die Vorlesungen beider Semester im einzelnen bewertet, Schelling hat in ihnen inhaltlich offenbar nicht dasselbe System vorgetragen.

Anschauung jedoch, wie Schelling damals erklärt, bloß innerlich. Denn das Denken des Philosophen ist an die trennende Reflexion sowie an das endliche Selbstbewußtsein gebunden; durch beide kann die intellektuelle Anschauung und deren unmittelbare Einheit mit dem Angeschauten nicht adäquat erfaßt und dargestellt werden. So gelangt die intellektuelle Anschauung in der Philosophie nicht zu adäquater Realisierung und Existenz.

Das höchste Prinzip der Philosophie ist nun nach Schelling das Absolute, das im Hinblick auf die Entzweigungen der Reflexion und des Denkens als das ursprüngliche, in sich einfache Eine gedacht wird; es ist der Reflexion und dem Denken innerhalb der Philosophie in seinen inneren Bestimmungen unzugänglich und unerkennbar. Da dieses höchste Prinzip in der Kunst und der Religion als Gott verstanden wird, muß die Philosophie in bezug darauf negative Theologie bleiben. Auch wenn sie das Absolute oder Gott als das ursprüngliche, einfache Eine denkt, ist damit keine innere Bestimmung des Absoluten oder Gottes gewonnen, sondern nur seine Transzendenz im Verhältnis zu den Entzweigungen der Reflexion gedacht. Diese Auffassung kongruiert, ohne daß man spezifische direkte Einflüsse nachweisen kann, mit der neuplatonischen negativen Theologie des ursprünglichen, unsagbaren Einen.

Das „Organon“ dieser Philosophie ist für Schelling die Kunst als Kunst des Genies (vgl. SW III, 627); nicht mehr ist die Logik für ihn Organon. Durch das Genie gewinnt nach Schelling die intellektuelle Anschauung objektive Realität; sie bleibt im Genie nicht bloß innerlich, sondern wird in ihm eine poetische Spontaneität, die in der glückhaft erlebten Vereinigung von bewußter und unbewußter Tätigkeit des Ich ein Kunstwerk hervorbringt und sich dadurch äußerlich darstellt. Im Kunstwerk manifestiert sich die dichtende Produktivität des Ich als des Genies; darum schaut dieses sich als entwickeltes in seiner Produktivität, die im Kunstwerk Gestalt gewonnen hat, selbst an und ist darin vollständig entfaltete geistige Selbstbeziehung. – In dieser künstlerischen Produktivität des Genies als der Vollendung des Ich aber ist, wie Schelling mit der klassischen Tradition der Genielehre betont, der Gott anwesend. Das Absolute oder Gott wird demnach durch die ästhetische Tätigkeit des Genies als existent erwiesen; er ist als das ursprüngliche, höchste Eine unmittelbar in der schaffenden intellektuellen, in sich einigen Anschauung des Genies wirksam, die im Kunstwerk „objektiv“ und gestalthaft wirklich wird. Diese genial-produktive intellektuelle Anschauung ist eminentes „Organon“ der Philosophie, das sie zugleich übersteigt. Sie ist „Organon“ als intellektuelle Anschauung, die die gemeinsame Grundkraft für den Philosophen und das künstlerische Genie darstellt.

Die ästhetische Anschauung des Genies übersteigt das Erkenntnisvermögen des Philosophen aber insofern, als sie zur äußeren Gestaltung eines Kunstwerks gelangt, in dem das enthusiastische, von Gott ergriffene Ich sich selbst wiederfindet, während das begriffliche philosophische Denken der intellektuellen Anschauung als seinem Evidenzfundament inadäquat bleibt. So gilt diese Organon-These eigentlich nicht ganz uneingeschränkt. Dies könnte der Grund dafür sein, daß Schelling auch einmal die Philosophie der Kunst „das wahre Organon der Philosophie“ nennt (SW III, 351); denn die Ästhetik bleibt – wie das traditionelle Organon, die Logik – Bestandteil der Philosophie; und sie ist Organon, weil sie lehrt, daß die ästhetisch verwirklichte intellektuelle Anschauung des Genies Grundlage auch aller philosophischen Erkenntnis ist.⁴

So begrenzt diese transzendentalidealistische Theorie des Ich, das seine Vollendung im Genie erreicht, ihre eigene Erkenntnisfähigkeit; das in der ästhetisch-poietischen Anschauung des Genies gegenwärtige Absolute als in sich einfaches Eines kann die philosophische Theorie durch ihr Denken, das auf Entzweiung beruht, in seiner Wesensbestimmung nicht erkennen. Aber sie muß es als einen dem Denken zuletzt unzugänglichen Grund aller Entzweiung und Trennung voraussetzen. Dies Vorausgesetzte bleibt nicht bloßer Gedanke; die philosophische Reflexion kann sich von der Existenz des Absoluten durch die Existenz von Kunst und Genie überzeugen. Damit übersteigt sie sich freilich selbst und beruft sich auf eine höhere Vorstellungstätigkeit und deren Evidenzen.

Innerhalb der Naturphilosophie deutet Schelling zu dieser Zeit eine gleichartige Argumentation an. Auch die Natur als Einheit von *natura naturans* und *natura naturata* beruht auf dem Absoluten als ursprünglicher, in sich einfacher Einheit. Noch in der *Allgemeinen Deduktion des dynamischen Prozesses*, die im Frühjahr oder Sommer 1800 entsteht und im November 1800 publiziert wird, erklärt Schelling, daß weder die Natur in allen ihren Erscheinungen noch unsere Naturanschauung dieses absolut Identische erreichen können; für die Anschauung bezeichne es „die bloße Null oder den absoluten Mangel an Realität“ (SW IV, 6). Die Naturerscheinungen, die erforscht werden, und die sie betrachtende Anschauung, erst recht die endliche Reflexion erreichen also das absolut Identische nicht, das eigentlicher Grund der Natur ist. Wie im transzendentalen Idealismus ist auch in der Naturphilosophie höchstes und letztes Prinzip das Absolute als in sich einfaches Eines und Identisches, das

⁴ Detaillierter hat der Verf. dies in einem Aufsatz über *Schellings Genieästhetik* darzulegen versucht, der 1988 im Band: *Philosophie und Poesie* erscheinen wird.

jedoch selbst durch natur- bzw. transzendentalphilosophisches Erkennen in seinen inneren Bestimmungen nicht erfaßt werden kann, das vielmehr darüber hinausliegt.

Dieser gesamte Ansatz kann als frühidealistisch angesehen werden. Als idealistisch, d. h. als zugehörig zur Gesamtrichtung der Philosophie des deutschen Idealismus, kann eine Konzeption gelten, die als Lösung der Prinzipienfrage ein bestimmtes Verhältnis von Ich und Absolutem entwirft und metaphysisch expliziert.⁵ Frühidealistisch ist dann ein Ansatz, in dem das Absolute innerhalb dieses Verhältnisses zwar als Grund, aber zugleich in seinen wesentlichen Bestimmungen als unerkennbar für die Philosophie aufgefaßt wird. In dieser Weise konzipiert Schelling das Absolute in seinen Schriften um 1800. In seiner Spätphilosophie, in der das Denken der Vernunft sich begrenzt und sich auf ein unvordenkliches Daßsein des Absoluten gründet, kommt Schelling, was hier nur erwähnt sei, auf Argumentationen zurück, die mit denjenigen seiner Frühzeit strukturell vergleichbar sind. Diese Position ändert Schelling radikal in der *Darstellung*, nach der das Absolute vollständig vernünftig erkennbar sein soll.

Schellings Systemkonzeption verschiebt sich ersichtlich schon im Laufe des Jahres 1800, ohne daß ein Aufgeben des frühidealistischen Ansatzes zu erkennen wäre. Im *System des transzendentalen Idealismus* und in den unmittelbar vorausgehenden Schriften vertritt Schelling eine Dichotomie von Natur- und Transzendentalphilosophie, die beide seiner Auffassung nach im Grunde dasselbe, den Stufenbau des Realen, darlegen und nur von verschiedenen Richtungen ausgehen. Die Transzendentalphilosophie untersucht dabei nach Schelling die aus der Natur hervorgehenden realen Fähigkeiten und Leistungen des menschlichen Geistes und Selbstbewußtseins in ihren Stufen, ist also hinsichtlich der systematischen Bedeutung eher mit Hegels späterer Geistesphilosophie, einem Teil der Realphilosophie, zu vergleichen als mit Fichtes transzendentalen Idealismus; denn Fichte verleiht diesem Idealismus Grundlegungsbedeutung, die ein Neben- oder gar Vorordnen der Naturphilosophie ausschließt und die von Schelling ständig bestritten wird. Diese Dichotomie erweitert Schelling in dem Aufsatz gegen Eschenmayer: *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, der im Januar 1801 erschien, und im Brief an Fichte vom 19. 11. 1800 um einen „dritten Teil

⁵ Zu näheren Ausführungen sei der Verweis erlaubt auf das Buch des Verfassers: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. 2. Aufl. Bonn 1984 (Hegel-Studien. Beiheft 15). Vgl. bes. 19 ff, 335 ff.

(Poetik oder Philosophie der Kunst)“ (SW IV, 92, vgl. 86).⁶ Die Philosophie der Kunst wird von ihm somit aus dem Kontext des transzendentalen Idealismus, in dem sie zuvor stand, herausgelöst und als eigener dritter, die entgegengesetzten Richtungen der Natur- und der Transzendentalphilosophie vereinigender Systemteil angesetzt. Ob diese Ästhetik noch grundlegend Genieästhetik sein kann wie im *System des transzendentalen Idealismus*, muß mangels einzelner Angaben offen bleiben. Doch ist diese neue Bestimmung der systematischen Bedeutung der Philosophie der Kunst eine Änderung, die Auswirkungen auf die Konzeption des Gesamtsystems hat, wie offenbar Zuhörer Schellings bemerkten, denen gegenüber Schelling damals auf Betonung der Kontinuität seiner Systementwicklung bedacht war (vgl. ebd. 107 f).⁷ Dieser Ansatz läßt aber noch nicht die Grundlinien der späteren Identitätsphilosophie erkennen.

Latenter Beweggrund der systematischen Veränderungen, die sowohl die Systemeinteilung als auch, wie sich noch zeigen wird, inhaltliche Fragen betreffen, dürfte insgesamt Schellings Auseinandersetzung mit Fichtes transzendentalen Idealismus und der Versuch der Gewinnung eines eigenen systematischen Standorts sein, der diesen Idealismus nicht nur erweitert, sondern ihm grundsätzlich überlegen ist. Doch bleibt die Durchführung des Neuansatzes in diesen Monaten des Spätsommers und Herbstes 1800 rudimentär. – Schelling kündigt in dieser Zeit mehrfach die Darstellung seines gesamten Systems an, zu der die besonderen Erörterungen der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie Vorbereitungen bilden. Am Ende der *Allgemeinen Deduktion des dyna-*

⁶ Zu dem erwähnten Brief vgl. *Fichte-Schelling. Briefwechsel*. Nach der Fichte-Briefausgabe von H. Schulz, Einleitung von Walter Schulz. Frankfurt a. M. 1968. 109. Vgl. dazu X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. 2 Bde. Paris 1970. Bd 1. 250 f. – Vgl. ferner Fries' Angabe über die Vorlesung vom Winter 1800/01 (s. oben Anm. 3). – Der im Text zitierte Terminus „Poetik“ setzt vermutlich den allgemeinen Begriff von Dichtung oder Poesie als künstlerischer Poiesis überhaupt voraus, wie Schelling ihn auch im *System des transzendentalen Idealismus* verwendet (vgl. SW III, 629, auch 618, 626).

⁷ Schelling erklärt dort: „Ebensowenig wird ... irgend jemand sich vorstellen können (was man sich hier und da, indem ich vergangenen Winter dieses System in Vorlesungen vorgetragen, wirklich vorgestellt hat), ich habe mein System der Philosophie selbst geändert“. Es gab also offenbar Zuhörer, die eine Veränderung der Systemkonzeption vom Herbst und Winter 1800/01 gegenüber Schellings früherer Systemkonzeption feststellten, nach der vorliegenden Interpretation den Übergang vom zweiteiligen zum dreiteiligen System. – R. Haym (*Die Romantische Schule*. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870. Nachdruck: Hildesheim und New York 1977. 653 ff) deutet den Wandel an, indem er den Entwurf des dreiteiligen Systems als ein „neues Systemprogramm“ ansieht. Vgl. auch – freilich ohne Hervorhebung des Wandels – I. Görland: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt a. M. 1973, 183 ff.

mischen Prozesses will Schelling noch den weiteren Systemaufbau auf das *System des transzendentalen Idealismus* „gründen“ (vgl. SW IV, 78). Im Eschenmayer-Aufsatz dagegen kündigt er eine „neue Bearbeitung und Entwicklung“ seines „Systems von seinen ersten Gründen aus“ für das nächste Heft der Zeitschrift für spekulative Physik an (ebd. 84); er verweist damit auf das Heft, in dem dann die *Darstellung meines Systems der Philosophie* erscheint. Weil die Veröffentlichung der neuen Systemdarstellung schon geplant ist, will Schelling sich im Eschenmayer-Aufsatz darüber „ganz kurz fassen“ (ebd.).⁸ Was dann folgt, ist eine Systemskizze, die sich von seinem bisherigen Systemansatz entfernt, die aber keineswegs einen Entwurf des Identitätssystems enthält. Schelling erörtert das Problem, worin das systematisch Erste in der Philosophie besteht. Bereits in der *Allgemeinen Deduktion* stellt er heraus, die Naturphilosophie sei „zugleich eine *physikalische Erklärung des Idealismus*“ (SW IV, 76), also grundlegende, erste Philosophie; sie ist danach selbst keine idealistische Darlegung, sondern zeigt in rein theoretischer Betrachtung die Genesis des Selbstbewußtseins über die verschiedenen Stufen der Natur auf. Erst daraus geht das Ich als Prinzip des transzendentalen Idealismus hervor, der – in Anlehnung an Fichte – zugleich wesentlich praktische Philosophie ist. Es gibt allerdings in neuem Sinne, wie Schelling dann im Eschenmayer-Aufsatz betont, einen „Idealismus der Natur“; er ist nach Schelling sogar ursprünglicher als der „Idealismus des Ich“ (SW IV, 84). Auch für die Naturphilosophie ist nämlich intellektuelle Anschauung erforderlich, jedoch unter Absehung vom allererst herzuleitenden anschauenden Subjekt. Durch diesen Akt der Abstraktion, dessen Möglichkeit Schelling voraussetzt, entsteht nach seiner Auffassung das rein angeschaute, ohne Einmischung des Subjektiven betrachtete Objekt, die Natur in dem ihr eigenen Sein oder auch, da die Natur zugleich Lebendiges und Beseeltes ist, das objektive Subjekt-Objekt.⁹

⁸ Vgl. auch Schellings Aussagen: „Es geschieht wider meinen Willen, daß ich hier von dem rede, was ich beabsichtige“, nämlich nur aus Anlaß der Auseinandersetzung mit Eschenmayer. „Es ist um eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst zu tun, die dieser früher oder später anzunehmen genötigt sein wird.“ (SW IV, 88)

⁹ Vgl. Schelling an Fichte. 19. 11. 1800, in: *Fichte-Schelling. Briefwechsel* (s. Anm. 6), 109. Zur Abstraktion vgl. 110, ferner SW IV, 86 ff. Zur Auseinandersetzung zwischen Schelling und Fichte in diesen Briefen vgl. die Einleitung von W. Schulz zur genannten Briefausgabe (bes. 40 ff), auch die Einleitung von F. Moiso zu: J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. *Carteggio et scritti polemici*. Napoli 1986. 23 ff sowie insbesondere die fortführenden, unterschiedlich akzentuierenden Darstellungen von X. Tilliette: *Schelling* (s. Anm. 6). Bd 1. 270 ff und R. Lauth: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795–1801)*. Freiburg/München 1975. Bes. 75 ff.

Die Wissenschaftslehre tritt nun ebenfalls mit dem Anspruch auf, das Erste in der Philosophie oder erste Philosophie zu sein; dies bleibt sie nach Schelling für das philosophierende Subjekt, wenn es auf sich reflektiert. Aber dann wird das Reale schon in der höchsten Potenz vorausgesetzt. Die Wissenschaftslehre, die von diesem selbstbezüglichen Ich ausgeht, ist nach Schelling „Philosophie über das Philosophieren“ (SW IV, 84); diese aber sei ohne Realität, bleibe bloß formal, am Ende sogar „bloß logisch“; daher sei die Wissenschaftslehre, wie Schelling Fichte hart entgegenhält, selbst noch keine Philosophie;¹⁰ man müsse von der Wissenschaftslehre abstrahieren, wenn man zu seinem universalen, nicht bloß logischen System gelangen wolle. – Wie schon erwähnt, hat Schelling hierbei den Fichteschen Begriff des Idealismus verändert. Die Wissenschaftslehre wird ihm zur Formalwissenschaft. Idealismus als zweiter, der Naturphilosophie nachfolgender Systemteil aber ist für Schelling Philosophie des realen Selbstbewußtseins, das stufenweise zu sich kommt; dieser Idealismus hat keine Grundlegungsbedeutung mehr wie bei Fichte; das Ich ist somit für Schelling nicht grundlegendes Prinzip der gesamten Philosophie.

Grundlegendes Prinzip der Natur- und der Transzendentalphilosophie ist für Schelling vielmehr schon im *System des transzendentalen Idealismus* das Absolute als das absolut Identische, das in sich ein einfaches Eines, d. h. absolute Indifferenz ist. Es kann jedoch philosophisch nicht erkannt werden, wie Schelling auch in der *Allgemeinen Deduktion* erklärt (vgl. SW IV, 6); im Eschenmayer-Aufsatz geht er auf diese Frage nicht näher ein. Doch muß dies ursprüngliche zugrundeliegende Eine wenigstens den Zusammenhang der einander entgegengesetzten Systemteile ermöglichen. Schon im *System des transzendentalen Idealismus* stehen die beiden besonderen Wissenschaften der Philosophie in „Einer Kontinuität“; aber sie bleiben dort getrennte Teile, die „niemals in Eins“ übergehen (SW III, 331). Im Eschenmayer-Aufsatz dagegen betont Schelling nicht nur, daß diese Teile im System „Eine ununterbrochene Reihe“ bilden; sie nähern sich auch von verschiedenen Seiten dem Einen an (SW IV, 89), ja „aller Dualismus“ werde letztlich „vernichtet“, „alles“ werde „absolut Eins“ (ebd. 102), womit er das Heraklitische $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$

¹⁰ Fichte-Schelling. Briefwechsel. 108. Weiter unten in diesem Brief erklärt Schelling dann – wie Fichte – die Logik zu einer „Abstraktion der Wissenschaftslehre“ (112). Das Verhältnis beider „formalen“ Wissenschaften zueinander wird hier nicht endgültig geklärt. Die Fichtesche Lösung des Problems, nämlich daß die Logik aus der Wissenschaftslehre zu deduzieren, und zwar durch Abstraktion herzuleiten sei, vertritt Schelling ausführlicher im *System des transzendentalen Idealismus*, vgl. SW III, 360 f. Zur grundsätzlichen Problematik dieser Lösung vgl. vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5). 20 f, 127 ff.

wiederaufnimmt. Dies absolute Eine, zu dem man im Durchgang durch Natur- und Transzendentalphilosophie gelangt, wird, wie man annehmen muß, nach Schelling in der Kunst anschaulich präsent und in der Philosophie der Kunst offenbar in ähnlicher Weise gedacht wie am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus*, nämlich negativ-theologisch, d. h. es wird als existent vorausgesetzt, ist aber durch Denken in seinen wesentlichen Bestimmungen nicht erfassbar.¹¹ Doch legt Schelling nahe, daß diese absolute Einheit die Einheit der Welt begründet, die Einheit des Ideal-Realen, das als Natur und Geist expliziert wird. Daher löst er die Kunstphilosophie, in der diese absolute Einheit als durch die Kunst vorgegebene thematisch wird, aus dem Kontext des Idealismus, nämlich der für ihn bloß praktischen Philosophie, heraus und verleiht ihr eine diesem Idealismus überlegene systematische Bedeutung. So wie die Kunst Natur und selbstbewußten Geist vereinigt, so vereinigt die Philosophie der Kunst theoretische und praktische Philosophie oder Natur- und Transzendentalphilosophie; deshalb bildet sie den dritten vereinigenden und vollendenden Teil des Gesamtsystems. Schelling führt damit prinzipiell Kants und Schillers systematische Konzeptionen fort, in denen die Ästhetik auf je verschiedene Weise Theorie der Verbindung von Natur und Freiheit ist; erst Schelling aber sieht in der Kunst grundsätzlich das Absolute als absolute Einheit manifestiert, das die Ästhetik als gegeben voraussetzt.

So führt Schelling im Ansatz über die frühere Systemkonzeption der Dichotomie von Natur- und Transzendentalphilosophie hinaus, da das Prinzip, das absolute Eine, nicht nur die reale Welt, sondern ebenso die Systemgliederung bestimmen muß und einen eigenen vollendenden Teil der Philosophie dieses Einen in der Philosophie der Kunst erforderlich macht, auf den die Darlegungen der anderen Systemteile hinzielen. Aber diese Konzeption, soweit sie eruiert werden kann, ist prinzipiell vom Ansatz des Identitätssystems verschieden; in ihr ist das Absolute nicht vollständig vernünftig erkennbar; und in ihr bildet die explizite Philosophie des Absoluten als Philosophie der Kunst systematisch den Abschluß, nicht als Metaphysik des Absoluten den allgemein begründenden

¹¹ Indiz dafür ist, daß nach Schelling die kontinuierliche Reihe des Realen vom „Einfachsten in der Natur“ bis zum „Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk“ führt (SW IV, 89). Das Höchste und Komplexeste ist also nicht das philosophische Denken und dessen Produkt, die philosophische Erkenntnis, sondern wie im *System des transzendentalen Idealismus* das darüber hinausführende Kunstwerk. – Schon R. Haym deutet an, daß dies dreiteilige System, das durch die Philosophie der Kunst vollendet wird und das Schelling nur als Programm entwarf, nicht das Identitätssystem ist, vgl. R. Haym: *Die romantische Schule* (s. Anm. 7). 654 f.

Anfang der Philosophie. – Schelling kündigt also im Spätjahr 1800 zu Recht eine neue grundsätzliche Darstellung seines Systems an; ihm schwebt offenbar das skizzierte dreiteilige System vor. Aber ausgeführt hat er dann das Identitätssystem, das zwar auch dreiteilig ist, aber eine ganz neue Metaphysik und Erkenntnislehre zugrunde legt und einen völlig anderen Systemaufbau verfolgt.

b. Die Herausbildung der ersten Metaphysik-Konzeption
in Hegels späten Frankfurter Fragmenten um 1800

Bevor nun Schellings Gründe für die Aufstellung des Identitätssystems näher untersucht werden, soll zunächst in vergleichbarer Weise wie soeben bei Schelling die unmittelbare Vorgeschichte und die Genesis der absoluten Metaphysik in der Entwicklung von Hegels Denken dargelegt werden. Hegel schließt sich nach seinem Übergang zu Hölderlin in Frankfurt 1797 dessen Vereinigungsphilosophie an; als Grund alles Mannigfaltigen und aller Entgegensetzungen muß ein bewußtseinstranszendentes höchstes Eines angenommen werden. Das Denken dieses höchsten Einen entwickelt Hegel in seinen Frankfurter Entwürfen weiter. Er versteht es ontologisch als Sein und Leben sowie theologisch als Gott und Geist. Der Deutungshorizont des Spinozismus tritt in Hegels späten Frankfurter Entwürfen zurück; dies wird für ihn jedoch nicht wie für Hölderlin in dieser Zeit (1799/1800) zu einer grundsätzlichen Krise des Pantheismus und Spinozismus.

Hegel konzipiert das Eine Sein und Leben, sofern es gedacht und d. h. in Bestimmungen der endlichen Reflexion ausgedrückt wird, im sogenannten *Systemfragment* vom September 1800 als „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“, nämlich von Entgegensetzung und Beziehung.¹² Hegel bleibt hiermit Hölderlins Konzeption des Einen na-

¹² *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen 1907. Nachdruck: Frankfurt a. M. 1966. 348. Vgl. dazu z. B. M. Baum: *Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs*. In: *Hegel-Studien*. 11 (1976), bes. 106 f.; O. Pöggeler: *Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Heidelberg 1966. 217 ff.; H. S. Harris: *Hegel's Development. Toward the Sunlight. 1770–1801*. Oxford 1972. 9 ff., 155, 156; H. Buchner: *Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens*. In: *All-Einheit*. Hrsg. v. D. Henrich. Stuttgart 1985. 200–219; auch vom Verf.: *Jugendschriften*. In: *Hegel*. Hrsg. von O. Pöggeler. Freiburg und München 1977, bes. 38 ff. Zu Gemeinsamkeit und Unterschied von Hegels Lebensbegriff mit Zwillings Kategorie der „Beziehung“, die zuhöchst „Beziehung mit der Nichtbeziehung“ ist, vgl. Chr. Jamme: *„Ein ungelehrtes Buch“*. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. *Hegel-Studien*. Beiheft 23. Bonn 1983.

he, das Mannigfaltiges und dessen Trennungen und Beziehungen in sich enthält; er präzisiert und differenziert dessen reflexive Struktur. Die höchste Einheit wird von Hegel hiermit aufgelöst in ein reines dynamisches Beziehungsgefüge, das seine Relationen aus sich selbst konstituiert; dies könnte kategorial kaum noch als die Eine, an sich bestehende Substanz gedacht werden. Mit jener Bestimmung des Lebens nimmt Hegel seine spätere Bestimmung des Absoluten als „Identität der Identität und der Nichtidentität“ vorweg; die Struktur des Absoluten, wie Hegel sie später u. a. bestimmt, ist damit vorgezeichnet. Aber während für ihn in der *Differenz-Schrift* das Absolute selbst damit erfaßt und bestimmt wird und in der *Wissenschaft der Logik* für ihn darin die erste, reine, wenn auch noch abstrakte Definition des Absoluten besteht,¹³ sieht der junge Hegel darin keine Bestimmung, die das reine Leben und das absolute Eine als solches qualifiziert und erfaßt. Damit wird das höchste Eine vielmehr nur von seiten der Reflexion oder des Verstandes für das endliche Bewußtsein vorgestellt. Jeder der Relationstermini wie „Beziehung“ oder „Verbindung“ ist Begriff der endlichen Reflexion und hat seine Grenze an dem, was er nicht in sich enthält; was nicht in seiner Bedeutung liegt, ist ihm insofern entgegengesetzt, wie jenen Relationsausdrücken demnach „Entgegensetzung“ und „Nichtverbindung“ entgegengesetzt sind. Das absolute Eine muß diese Gegensatzpaare oder Antinomien der Reflexion in sich absolut vereinigen. Da die Reflexion aber mit jeder Setzung von Verbindung notwendigerweise zugleich das Entgegengesetzte, die Nichtverbindung, setzen muß, und zwar auf jeder Stufe von Verbindung erneut, wird sie in die schlechte Unendlichkeit getrieben und kann das absolute Eine nicht adäquat erfassen. Es liegt jenseits der Reflexion und des endlichen Bewußtseins.

Die Bewußtseinstranszendenz dieses Einen als des reinen Seins und Lebens bedeutet jedoch nicht, daß das endliche Bewußtsein und seine Reflexion davon völlig getrennt und ausgeschlossen seien. Das reine Sein

334 ff. Das von Zwilling überlieferte Schrifttum, auch dessen Aufsatz: *Über das Alles*, ist wieder zugänglich in: *Jakob Zwillings Nachlaß*. Eine Rekonstruktion. Hrsg. und erläutert von D. Henrich und Chr. Jamme. *Hegel-Studien*. Beiheft 28. Bonn 1986. Vgl. bes. 65. – M. Fujita zeigt, daß Hegel die Erörterung des Verhältnisses von organischem Individuum und Ganzem des Lebens wohl in Kenntnis der Schellingschen Naturphilosophie vorgenommen hat, daß die grundlegende Bestimmung des Lebens bei Hegel davon jedoch nicht tangiert ist (vgl. M. Fujita: *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*. *Hegel-Studien*. Beiheft 26. Bonn 1985. 108 ff.).

¹³ Vgl. *Hegel: Gesammelte Werke* (im Folgenden: GW). Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 64. Bd 11. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1978. 37. Bd 21. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg 1985. 60.

und Leben muß vielmehr als wahrhaft Unendliches verstanden werden. Solches Unendliche ist nicht dem Endlichen entgegengesetzt, weil es dann selbst nur ein Endliches wäre, sondern enthält das Endliche und die Entgegensetzungen des Endlichen, damit aber auch das endliche Bewußtsein und die Antinomien der Reflexion in sich. Hegels spätere Argumente zur wahren Unendlichkeit sind hiermit vorgeprägt.

Durch diese Überlegungen wird die Frage nahegelegt, von welcher Wahrheitsbedeutung denn Aussagen über das höchste Eine als Sein, Leben und Unendliches sein können. Hegel weist einmal im Rahmen seiner Kritik an Kants Ethik darauf hin, daß die Begriffsbestimmungen des Allgemeinen und des Besonderen bzw. Einzelnen ebenso wie der Möglichkeit und der Wirklichkeit nicht getrennt bleiben dürfen, wenn ursprüngliche Einheit erfaßt werden solle. Gegen Kants Entgegensetzung von wirklichem einzeltem Subjekt und bloß möglichem allgemeinem Sittengesetz müsse – womit er z. T. Schiller folgt – deren ursprüngliche Einheit im Menschen als ethisches Prinzip angenommen werden; darin bereitet sich bei Hegel schon die später ausdrücklich vertretene Lehre von der konkreten Allgemeinheit vor. Jene Einheit im Menschen ist für den jungen Hegel jedoch die Liebe als Prinzip der Tugenden; und diese ist ein Gefühl, das begrifflich nicht adäquat erfaßt werden kann.¹⁴ – Grundsätzlicher noch demonstriert Hegel die Untauglichkeit logischer, von der Reflexion aufgestellter Bestimmungen zur Erfassung des Wahren in seiner Interpretation des Johannes-Prologs. Die Sätze über Gott, Logos und Menschwerdung Gottes dürfen nach Hegel nicht als traditionelle Urteile angesehen werden, in denen immer Subjekt und Prädikat, Einzelnes und Allgemeines entgegengesetzt sind, die insofern für Hegel Antinomien bleiben. Die Copula bedeutet zwar Verbindung, setzt die höhere Vereinigung von Entgegengesetzten aber immer nur voraus. Gott als allgemeines Wesen, als Logos, und als einzelnes Wesen, als wahrer Mensch, ist nur in einfachen, wie Hegel mit Fichte sagt, in „thetischen“ Sätzen auszudrücken, deren Prädikate keine bestimmten, fixierten Allgemeinheiten, sondern selbst lebendige Wesenheiten sind. Doch auch solche „thetischen“ Sätze stellen keine adäquate Erfassung Gottes dar; sie bleiben der endlichen Reflexion verhaftet. Will der endli-

¹⁴ Zur grundlegenden ethischen Interpretation dieses Ansatzes vgl. A. Peperzak: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. 2. Aufl. Den Haag 1969, bes. 149 ff. Zu Hegels Kritik an Kants Ethik in Frankfurt vgl. bes. C. Cesa: *Tra Moralità e Sittlichkeit*. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant. In: *Hegel interprete di Kant*. A cura di V. Verra. Neapel 1981. Bes. 153–162. – Ferner mag dazu und zum Folgenden auch noch der Verweis erlaubt sein auf die Darstellung des Verf.s in: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (s. Anm. 5). 39 ff, 66 ff.

che Verstand jenes absolute Eine, jenes wahre Unendliche denken, so gerät er in Widersprüche der endlichen Bestimmungen untereinander, deren Gültigkeit damit aufgehoben wird. Er wird damit, wie Hegel sagt, „zerrüttet“.¹⁵ Diese Auffassung vom Widerspruch des endlichen Verstandes bei seinem Versuch, das Unendliche zu denken, weist auf Hegels spätere Logik und Dialektik voraus. In der Überlegung zur Struktur eines Satzes von göttlichem Inhalt deutet sich die Lehre vom Problem des spekulativen Satzes in der *Phänomenologie* an. Doch bleibt das Ergebnis von Hegels Frankfurter Schriften, daß das absolute Eine und das unendliche Leben, nämlich Gott, in Aussagen der endlichen Reflexion nicht zu fassen ist. Es kann daher durch reines Denken nicht erkannt werden.

Diese Position Hegels erweist sich – wie diejenige Schellings um 1800, ohne von Schelling abhängig zu sein – eindeutig als frühidealistisch. Das absolute Eine, das göttliche Sein und Leben, wird vom endlichen Denken als existent vorausgesetzt, kann von ihm jedoch nicht in seinen wesentlichen Bestimmungen erkannt werden. Wie bei Schelling die Kunst als „Offenbarung“ des Absoluten von dessen reflexionsüberlegener Wirklichkeit überzeugt, so bei Hegel die Religion. Religion ist für Hegel allgemein die „Erhebung“ vom „endlichen Leben zum unendlichen Leben“.¹⁶ Jenes höchste Eine wird von Hegel dabei nicht nur als Leben, sondern zugleich als göttlicher Geist verstanden. Die Vereinigungsbedeutung des Geistes der christlichen Gemeinde steht für ihn dabei im Hintergrund, ohne daß er schon wie später in grundsätzlichen Bestimmungen das „Leben“ zum „Geist“ als Subjektivität weiterentwickelte. Die Erhebung des menschlichen Geistes zum göttlichen Geist führt, wie Hegel in den späten Frankfurter Fragmenten einige Male hervorhebt, zu einer mystischen, rein geistigen, intellektuellen Anschauung, die er mit vagen, unspezifischen Anklängen an den Neuplatonismus schildert.¹⁷ Dementsprechend erklärt Hegel, über Göttliches kön-

¹⁵ *Theologische Jugendschriften* (s. Anm. 12). 306. Vgl. auch 308 f: „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens.“

¹⁶ Ebd. 347. Vgl. dazu A. Peperzak: *Le jeune Hegel* (s. Anm. 14). 198 ff.

¹⁷ Vgl. *Theologische Jugendschriften*. 316, 146 f, auch 291, zum Folgenden 305, 308. Diese Bestimmungen hebt Dilthey hervor, der Hegels damalige Position daher als „mystischen Pantheismus“ bestimmt, vgl. Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. In: *Ders.: Gesammelte Werke*. Bd IV. Hrsg. von H. Nohl. 3. Aufl. Göttingen 1963. 138–157; auch 180 ff. Daß damit zwar ein wesentlicher Aspekt, aber nicht die ganze Position des Frankfurter Hegel bestimmt wird, ist seither vielfach bemerkt worden. – Die Anspielungen auf neuplatonisch-mystisches Gedankengut bleiben bei Hegel ebenso wie bei Schelling in dieser Zeit unspezifisch. Hegel erwähnt außer „mystischem“, „begeistertem“ Reden über die Gottheit metaphorisch das „Lichtgefühl“ der anschauenden Versenkung in die Sonne

ne, wenn überhaupt, nur in „Begeisterung“, im Enthousiasmos, oder nur „mystisch“ gesprochen werden, und er weiß sich in dieser Auffassung einig mit Hölderlin.

Sosehr die Reflexion in der religiösen Erhebung transzendiert werden muß, sowenig wird sie in der Religion überflüssig. Denn Religion ist für Hegel Synthesis von Reflexion und Liebe, dem grundlegenden Gefühl der Vereinigung, das in den *Jugendschriften* systematisch als Pendant zur intellektuellen Anschauung anzusehen ist. Die Reflexion verleiht dem Gefühl der Einigkeit Bestehenkönnen in der Welt des endlichen Lebens. Für sich genommen, ist die Reflexion oder das endliche Denken Erkenntnisvermögen der Philosophie, die, wie Hegel im sogenannten *Systemfragment* von 1800 darlegt, nur die Endlichkeiten und deren Gegensätze systematisch durchgeht, das wahre Unendliche aber außerhalb ihrer Sphäre setzt und in der Erhebung zu ihm sich selbst in Religion aufhebt. In dem neuen Ansatz der absoluten Metaphysik in Jena wird zwar ein ganz anderer Erkenntnisanspruch vertreten; die grundsätzliche Konstellation von Reflexion und intellektueller Anschauung – bzw. Vereinigungsgefühl, wie Hegel es in Frankfurt beschrieb – bleibt aber im wesentlichen erhalten. Die Philosophie als Theorie der endlichen Reflexion wird für Hegel in Jena zur Logik, die Religion dagegen zur universalen Metaphysik als Erkenntnis und Explikation des Absoluten im System durch Synthesis von intellektueller Anschauung und Reflexion.

Ganz zu Ende seiner Frankfurter Zeit stellt Hegel erste Überlegungen an, die einen grundsätzlichen Wandel dieser frühidealistischen Auffassung zur Folge haben. An Schelling schreibt er bekanntlich am 2. 11. 1800, er sei „zur Wissenschaft vorgetrieben“ worden; „das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln“;¹⁸ ob dies System in einer von Hegels damaligen, uns im

(*Theologische Jugendschriften*. 316) u. ä. Historisch benennt er einmal die „Aufhellung des Judentums durch schönere Blüten ...“ des „Platonismus“ (ebd. 149), womit vielleicht Philo gemeint ist; schon früher hatte Hegel, wie Rosenkranz mitteilt (vgl. *K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844. 102), Meister Eckhart und Tauler exzerpiert; ferner kannte er Mosheim. Als neuplatonischer Text aber war ihm damals offenbar nur der Bruno-Auszug in Jacobis Briefen über die *Lehre des Spinoza* bekannt (vgl. *F. H. Jacobi: Sämtliche Werke*. Bd IV/2. Leipzig 1819. 5–46, bes. 43 f), in dem in der Abhandlung über das Eine auch – freilich mit Hinweis auf Heraklit – vom Cusanischen Prinzip der „coincidentia oppositorum“ die Rede ist. Seine sonstige Information über den Neuplatonismus entstammt damals vermutlich sekundären Quellen.

¹⁸ Vgl. *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 4 Bde. Hamburg 1952–1960. Bd 1. 59. Nohl bezieht diese Stelle auf das sog. Systemfragment von 1800 (*Theologische Jugendschriften*. 345); in Wahrheit handelt es sich hierbei um zwei Fragmente aus einer umfangreichen Schrift über Religion. Ob Hegel hierin die Grundzüge seines „Systems“,

wesentlichen nicht mehr erhaltenen Schriften schon vorliegt oder nur projiziert ist, dürfte für die Bestimmung von Hegels Konzeption nicht von vorrangiger Bedeutung sein; entscheidend ist, daß Hegels Programm nunmehr darin besteht, das frühere, auch Schelling bekannte „Ideal“, inhaltlich vermutlich etwas derartiges wie das Reich Gottes¹⁹, das vom göttlichen Geist beseelt ist, in einem philosophischen System gemäß den logischen Formen und Begriffen der Reflexion auszuführen. Ähnlich äußert Hegel sich in der Überarbeitung der Positivitätsschrift (im Frühjahr 1800). Die Erörterung des Verhältnisses zwischen menschlicher und göttlicher Natur würde, „wenn sie durch Begriffe gründlich geführt werden sollte, am Ende in eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen übergehen“.²⁰ Hegel führt sie wegen des andersgearteten Zwecks der Positivitätsschrift dort nicht durch; doch ist ihm die begriffliche Explikation des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem zu einem möglichen und notwendigen Programm der Metaphysik geworden, das erfüllt werden muß, wenn die Aufgabe der Religion prinzipiell soll bestimmt und begriffen werden können. Hegel plant also schon zu Ende seiner Frankfurter Zeit eine Umgestaltung, ja eine Überwindung des Frühidealismus, die dann zur ersten absoluten Metaphysik führt.

c. Hegels Gründe für den Übergang zur absoluten Metaphysik

Hegels Gründe für die prinzipielle Veränderung und Überwindung seines frühidealistischen Ansatzes liegen in Problemen und Möglichkeiten seiner ausgebildeten Philosophie in der letzten Frankfurter Zeit. – Entgegen einer traditionsreichen, vielfach vertretenen Auffassung kann Schelling für diese Veränderung aus historischen und systematischen Gründen nicht veranlassend gewesen sein. Der späte Schelling erklärt

von dem er im Brief an Schelling spricht, dargelegt hat, ist fraglich, da er in diesem Brief an das „System“ höhere philosophische Erkenntnisanforderungen zu stellen scheint, als sie vom sog. *Systemfragment* erfüllt werden. – Wenig später, nämlich in der *Differenz*-Schrift, heißt es dann: „Die Reflexionsform“ muß „für das Wesen des Systems genommen werden“ (GW 4. 91).

¹⁹ Nicht nur in Tübingen war dies eine Leitvorstellung Hölderlins, Hegels und Schellings. Hegel bestimmt es noch in seiner späteren Frankfurter Zeit folgendermaßen: „Diese Idee eines Reiches Gottes vollendet und umfaßt das Ganze der Religion“. Dieser Satz gehört, wie Herr Dr. Jamme (Hegel-Archiv Bochum) mir freundlicherweise mitteilte, zur zweiten Fassung von *Der Geist des Christentums* (1799/1800). Vgl. *Theologische Jugendschriften* (s. Anm. 12). 321.

²⁰ *Theologische Jugendschriften*. 146.

zwar in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der neueren Philosophie*, Hegel habe im Ausgang von seiner, Schellings, Philosophie nur die „im Realen verhüllten logischen Verhältnisse *als solche* hervorgehoben“ (SW X, 128), womit eine Abhängigkeit Hegels von Schellings früherer Philosophie des Realen insinuiert und Hegels Logik als eine bloß abstrahierende Theorie angesehen wird.²¹ Doch läßt sich diese Auffassung sachlich und historisch als fraglich erweisen. Der späte Schelling verwischt in jenen erwähnten Vorlesungen die Unterschiede zwischen seinem Identitätssystem und seiner entwicklungsgeschichtlich vorangehenden Naturphilosophie. Die Behauptung der Abhängigkeit Hegels von ihm läßt sich somit in zweifacher Weise spezifizieren: Einmal kann sie bedeuten, Hegel sei nach seiner Ankunft in Jena von Schellings Ansatz des Identitätssystems als absoluter Metaphysik überzeugt worden; dies ist z. B. Diltheys These, die durch die Übernahme in Überwegs Philosophiegeschichte Breitenwirkung erlangt hat. Viele Schelling-Interpreten sind ihr bis heute gefolgt.²² Aber sie kann historisch nicht zutreffen; denn Hegel faßt die neue metaphysische Konzeption zumindest im Ansatz schon zu Ende seiner Frankfurter Zeit ins Auge. Systematisch ergeben sich insbesondere hinsichtlich der Bestimmung und der Struktur des Absoluten die gleichen Schwierigkeiten wie bei der nun zu erörternden zweiten Möglichkeit.

Die Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel läßt auch die andere Möglichkeit offen, daß Hegel schon, bevor er nach Jena kam, durch Schellings Schriften vor 1801 zu seinem Ansatz der Logik und Metaphysik angeregt wurde, den er dann in Jena ausgeführt hat. In der Tat kannte Hegel die bedeutendsten Schriften des jungen Schelling.²³ Doch dürfte, um eine erste Schwierigkeit zu benennen, Hegels Bestimmung der Erhebung des endlichen zum unendlichen Leben kaum auf

²¹ Vgl. R.-P. Horstmann: *Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik?* Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik. In: *Hegels Philosophie der Natur*. Hrsg. von R.-P. Horstmann und M. J. Petry. Stuttgart 1986. 290–308. Zu dieser Frage sei ferner der Verweis erlaubt auf die Darlegung des Verf.s: *Spekulative Logik und positive Philosophie*. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel. In: *Ist systematische Philosophie möglich?* Hrsg. von D. Henrich. Hegel-Studien. Beiheft 17. Bonn 1977. 117–128.

²² W. Dilthey erklärt, „Schellings neuer Standpunkt“ sei „im Gespräch Hegel bekannt und überzeugend geworden“ (*Gesammelte Werke*. Bd IV. 207). Vgl. F. Überweg: *Geschichte der Philosophie*. T. 4. Bearbeitet von K. Oesterreich. 11. Aufl. Berlin 1916. 74 f., 46. Von den bekannten Schelling-Interpreten vgl. z. B. H. Fuhrmans: *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf 1954. 45.

²³ K. Rosenkranz (*Hegels Leben*, s. Anm. 17, 100) berichtet, daß Hegel sich in Frankfurt neben griechischen Klassikern „vorzüglich Schellings Schriften“ kaufte. Der Briefwechsel mit Schelling 1795/96 beweist Hegels beginnendes Schelling-Studium, die *Differenz-Schrift* zeigt Hegels Kenntnis von Schellings neuesten Schriften.

Schellings frühere Lehre des Übergangs vom Endlichen zum Unendlichen in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* (1795/96) zurückgehen, der Hegel sich bei ihrem ersten Auftreten annäherte. Denn zum einen haben Schelling und Hegel um 1800 diese Position in verschiedenen Richtungen längst verlassen, was beiden, also auch Hegel sehr wohl bewußt ist; zum anderen stellt dieser Übergang für Schelling ein rein praktisch-ethisches Streben dar, für Hegel um 1800 dagegen religiöse Erhebung als Grundlage der Religion; schließlich kann dieser Gedanke des praktischen Übergangs vom Endlichen zum Unendlichen kaum zur absoluten Metaphysik und zum Identitätssystem führen, in dem Schelling ja den früher gerade bestrittenen umgekehrten Übergang vom Unendlichen zum Endlichen annimmt. – Soll Hegels Abhängigkeit von Schelling dagegen den Lebensbegriff betreffen, so ergibt sich eine andere Schwierigkeit. Auch wenn einzelne Momente des Lebensbegriffs wie das Organische oder das Ganze im sogenannten *Systemfragment* von 1800 unspezifische Gemeinsamkeiten mit Schellings Lebensbegriff aufweisen, so bezeugt dies weder eine grundsätzliche Aufnahme des Schellingschen Lebensbegriffs durch Hegel, noch führt es, für sich genommen, schon zur Konzeption der absoluten Metaphysik.²⁴ – Eine dritte, und zwar die entscheidende Schwierigkeit tritt auf, wenn man die Unterschiede in Schellings und Hegels Bestimmungen des Absoluten oder des göttlichen Lebens und Geistes um 1800 betrachtet; sie machen die Auffassung unmöglich, Hegel sei durch Schellings damalige Schriften zur Umgestaltung seines frühidealistischen Ansatzes motiviert worden. Für Schelling ist zu dieser Zeit die absolute Identität des Absoluten jeder Entzweiung, jeder Mannigfaltigkeit überhoben; sie ist, wie es im *System des transzendentalen Idealismus* heißt, „absolute Identität ...“, in welcher gar keine Duplizität ist“, „das absolut-Einfache“ (SW III, 600) oder absolute Indifferenz. Dies gilt in Schellings damaligem Ansatz für das Absolute, das der Natur zugrunde liegt, ebenso wie für das Absolute, das dem endlichen Selbstbewußtsein zugrunde liegt, d. h. für das Absolute überhaupt. Für Hegel dagegen ist das absolute Eine des göttlichen Lebens und Geistes oder das Absolute eine solche absolute Identität, die das Mannigfaltige und die Gegensätze des Endlichen in sich enthält. Diese Identitätsvorstellung entstammt ursprünglich der Gemeinsamkeit mit Hölderlin, nicht mit Schelling. – Durch Schelling kann also Hegels grundlegende Veränderung seines frühidealistischen Ansatzes aus historischen und systematischen Gründen nicht veranlaßt sein.

²⁴ Vgl. hierzu M. Fujita: *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*, s. Anm. 12, 108 ff. – Zum Folgenden vgl. auch unten Anm. 43.

Damit entfällt für die Erklärung von Hegels Veränderung seines damaligen Ansatzes zugleich die inhaltlich andersartige These, daß Hegel im Grunde Bardilis und Reinholds Identitätskonzeption folge, die Schelling aufgenommen habe und die Hegel dann von Schelling übernehme.²⁵ Denn darin ist die Übernahme der Schellingschen Auffassung durch Hegel vorausgesetzt, was nach den bisherigen Darlegungen nicht angenommen werden kann. Offen bleibt dabei freilich noch Schellings eigenes Verhältnis zu Reinhold und Bardili.

Hegels Gründe für den Übergang zur absoluten Metaphysik müssen also in seiner eigenen Philosophie der späten Frankfurter Zeit aufgesucht werden.²⁶ Eine grundlegende *Möglichkeit*, über seinen frühidealistischen, im Prinzip noch negativ-theologischen Ansatz hinauszugelangen, besteht in seiner metaphysisch-theologischen Auffassung von der Immanenz des Endlichen, also auch des endlichen Geistes oder der Reflexion, im Unendlichen, im göttlichen Geist. Das absolute Eine ist Leben und göttlicher, unendlicher Geist, der die endlichen, begrenzten, voneinander verschiedenen, ja getrennten Menschen in ihrer Geistigkeit vereinigt und auf diese Weise in ihnen gegenwärtig ist. Er ist zugleich eine eigene Entität, die auch außer ihnen existiert; aber sie existieren an sich nicht außer ihm. So ist der endliche Geist dem unendlichen Geist nicht fremd, sondern ihm – in seinen Grenzen – wesensverwandt. Isoliert sich der endliche Geist, so wird er zur trennenden und fixierenden, unlebendigen Reflexion. Überwindet er die Trennungen und Schranken des Endlichen durch das Vereinigungsgefühl der Liebe, so „erhebt“ er sich zum unendlichen Leben und Geist. In der späten Frankfurter Zeit tritt – wie erwähnt – an die Stelle des Gefühls der Vereinigung einige Male die reine,

²⁵ Vgl. z. B. J. E. Erdmann: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*. Leipzig 1848. Bd 1. 486 f; H. Girndt: *Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie*. Bonn 1965. VII ff, 111 ff; vgl. hierzu auch vom Verf.: *Idealistische Substanzmetaphysik*. In: *Hegel in Jena*. Hrsg. von D. Henrich und K. Düsing. Hegel-Studien. Beiheft 20. Bonn 1980. 29 f.

²⁶ Vgl. insbesondere zur Verbindung des sog. *Systemfragments* von 1800 mit der Jenaer Spekulation F. Chiareghin: *Dialectica dell' assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*. Dall' ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito. Trento 1980. Bes. 42 ff, ebenso ders.: *Introduzione* (I: *Logica e metafisica negli scritti giovanili*). In: *Hegel: Logica e Metafisica di Jena (1804–05)*. A cura di F. Chiareghin. Trento 1982. Bes. 195 ff. Zum Gesamtproblem von Hegels Übergang von Frankfurt nach Jena vgl. ebenso die instruktiven Darlegungen von L. Ligarini: *Critica del finito e rifondazione della società: Hegel tra Francoforte e Jena*. In: *Ders.: Prospettive hegeliane*. Roma 1986. 13–33, auch ders.: *Hegel dal mondo storico alla filosofia*. Roma 1973. 64 ff, 84 ff. – Zu den Gründen für Hegels Verlassen des Frühidealismus und für sein Entwerfen der absoluten Metaphysik sei auch der Hinweis erlaubt auf die Darlegung des Verf.s in: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5). 70–74.

intellektuelle, mystisch gedeutete Anschauung, die Gott anschaut. Religion aber ist erst die Synthesis von Liebe und Reflexion oder, wie man hinzufügen kann, von intellektueller Anschauung und Reflexion. Durch Reflexion gewinnt nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott Bestand im endlichen Leben, sondern wird Gott überhaupt als eigenes höchstes Wesen auch außer dem endlichen Geist und als ihm überlegen vorgestellt.²⁷ Die spätere Synthesis von intellektueller Anschauung und Reflexion als spekulative Erkenntnis des Absoluten ist hiermit vorgezeichnet; sie bleibt hier jedoch noch rein religiös, nämlich ein religiöses Erleben des einigen Gottes durch den endlichen Geist, das zwar von höchster Evidenz, aber im wesentlichen inexplikabel ist.

Die *Notwendigkeit*, über den frühidealistischen Ansatz hinauszugehen, liegt in Hegels theoretischen Aussagen über das absolute Eine schon in den Frankfurter Entwürfen. Der inhaltlichen Bestimmung Hegels, über Göttliches könne man nur in „Begeisterung“, im Enthousiasmos, oder „mystisch“ reden, widerspricht der Charakter von Hegels eigenen Aussagen, die theoretisch sind und den Reflexionsformen entsprechen. Hegel bestimmt das absolute Eine in diesen Aussagen als das reine Sein und Leben, als Geist, als wahres Unendliches, als Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung usw. Damit überschreitet er im Grunde bereits die Grenzen der negativen Theologie und des Frühidealismus. Sollen nämlich diese und vergleichbare Aussagen Anspruch auf Wahrheit erheben können, dann muß der Reflexion mit ihren logischen Bestimmungen eine konstitutive, wenn auch nur untergeordnete Bedeutung für den Aufweis der Evidenz des religiösen Inhalts zugestanden werden, der zugleich – und für Hegel ursprünglich – im Gefühl bzw. der intellektuellen Anschauung der Vereinigung präsent ist. So wird aufgrund von Hegels eigener Darstellungsweise eine Überschreitung des frühidealistischen Ansatzes notwendig. Sie ist, wie gezeigt, metaphysisch-theologisch möglich, da der endliche Geist dem unendlichen, göttlichen Geist immanent ist und daher die Bestimmungen der Reflexion, wenn sie der Vorstellung von Vereinigung und absoluter Einheit untergeordnet werden, dem unendlichen Geist nicht inkommensurabel sind. Diese neue Konzeption führt dann zu dem methodologischen Problem der Synthesis von Reflexion und intellektueller Anschauung,

²⁷ Vgl. z. B. *Theologische Jugendschriften*. 321 f: Die „Seelenfreundschaft“ als „Geist für die Reflexion ausgesprochen ist der göttliche Geist, Gott, der die Gemeine regiert“. – Dilthey sieht in der Hervorhebung der Bedeutung der Reflexion für die Religion eine Kritik Hegels an Schleiermachers *Reden über die Religion*. Dies ist möglich, jedoch nicht endgültig erweisbar, da Hegel diese *Reden* zum ersten Mal in der *Differenz*-Schrift ausdrücklich erwähnt. Vgl. W. Dilthey: *Gesammelte Werke*. Bd IV, 150 f.

das Hegel von der *Differenz*-Schrift an näher erörtert. – Der endliche Verstand als Reflexion gerät jedoch unausweichlich, wie Hegel schon in seinen Frankfurter Fragmenten darlegt, in Antinomien des Endlichen, wenn er absolute Identität und Unendlichkeit zu denken sucht; die Widersprüche oder Paradoxien des Endlichen, denen er dann ausgesetzt ist, stellen für Hegel notwendige Bedingungen der evidenten Vorstellung jener Identität und des Unendlichen in einem endlichen Geist dar; jene Widersprüche bedeuten die Vernichtung der Ansprüche des Endlichen auf selbständige Gültigkeit und somit ex negativo das Aufgehen des Sinnes von Unendlichkeit. Solches Denken, das sich in seinen Paradoxien des Endlichen mit der intellektuellen Anschauung vereinigt, bricht mit dem traditionell-logischen Denken; es erweist sich als dialektisch, wie Hegel später in zwei weiteren Umbrüchen gegenüber dem traditionell-logischen Denken zeigt, nämlich als negativ-dialektisch, wenn das positive Resultat der Widersprüche, die höhere Einheit von einander widersprechenden Bestimmungen, in einer anderen Erkenntnisquelle, der intellektuellen Anschauung, gegenwärtig ist und erkannt wird, wie in Hegels früher Jenaer Methodenkonzeption, und als spekulativ-dialektisch, wenn jenes positive Resultat sich aus dem dialektischen Argumentationsgang selbst ergibt und ein Bestandteil dieser Dialektik wird, wie in Hegels späterer Dialektik ab 1804.²⁸ So läßt sich über diesen frühidealistischen Ansatz Hegels in Frankfurt zur absoluten Metaphysik nur hinausgehen durch eine sich vom traditionellen Denken absetzende Konzeption eines Denkens, das sich – in den von Hegel dann gelieferten Bestimmungen – als dialektisch erweist.

Die Verbindung jener metaphysisch-theologischen und dieser methodologischen Argumentation führt zwanglos zu Hegels neuem Ansatz der absoluten Metaphysik. Der wesentliche Unterschied zu den bescheideneren Erkenntnisansprüchen des Frühidealismus sei damit keineswegs gelegnet. Doch bleiben die inhaltlichen Kongruenzen zwischen Hegels späten Frankfurter Entwürfen und der *Differenz*-Schrift beträchtlich. Sie stellen diejenige Kontinuität dar, vor der als Hintergrund eine fundamentale Veränderung, soll sie in ihren systematischen Gründen verständlich sein, sich ereignen muß.

²⁸ Das ausgebildete spekulativ-dialektische Denken ist bei Hegel also nicht mit einem Schlage entstanden, sondern in drei unterschiedlich begründeten Umbrüchen gegenüber dem traditionell-logischen Denken, in der späten Frankfurter Lehre von Widerspruch und Leben, in der Konzeption der negativen Dialektik in der frühen Jenaer Zeit und in der Theorie der spekulativen Dialektik von der späteren Jenaer Zeit an. Vgl. dazu vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5), 373 ff.

d. Schellings Gründe für die Konzeption des Identitätssystems

Noch schwieriger wird es, Schellings Gründe für die Konzeption des Identitätssystems als absoluter Metaphysik zu eruieren. Schellings Wandel vom im Herbst und Spätherbst des Jahres 1800 projektierten dreiteiligen System, das er nicht ausführt, zum Identitätssystem, das er dann entfaltet, erfolgt im wesentlichen, sieht man von Änderungen im einzelnen ab, im Hinblick auf drei Prinzipienfragen: Zum einen verläßt er die Position der philosophischen negativen Theologie; das Absolute kann nunmehr für Schelling durch spekulatives Denken oder durch spekulative Vernunft vollständig erkannt werden. Dies ist – wie bei Hegel – das Gegenteil seiner vorherigen frühidealistischen Auffassung. Ein derartig hoher philosophischer Erkenntnisanspruch wurde in der vormaligen Metaphysik nicht gestellt. – Zum anderen gewinnt das Absolute im Identitätssystem, und zwar insbesondere vom Dialog *Bruno* an, eine neue Struktur; Schelling denkt es als Einheit der Einheit und des Gegensatzes; daneben bleibt – in der *Darstellung* noch weit überwiegend, in der dazugehörigen hier edierten Vorlesung schon weniger – die frühere Bestimmung der Identität des Absoluten als in sich gegensatzloser Einheit oder als einfacher Indifferenz bestehen; das Verhältnis beider Bestimmungen zueinander sei weiter unten erörtert. Für die neue Bestimmung läßt sich schwerlich eine hinreichende Motivation aus dem früheren Ansatz erkennen. – Schließlich stülpt Schelling das Ende 1800 geplante dreiteilige System mit Veränderungen im einzelnen vollständig um. Die ursprünglich geplante Darstellung der Einheit des Absoluten, wie sie in der Kunst geschaut wird, in einem dritten, vereinigenden Systemteil, der Philosophie der Kunst, wird nun Inhalt einer ersten, grundlegenden Erörterung, die nicht mehr Ästhetik sein kann, da das Absolute nach Schelling im Identitätssystem prinzipiell vernünftig erkannt und dargelegt werden kann und muß; diese fundamentale Untersuchung kann, da sie die systematische Explikation der Grundbestimmungen des eigentlichen Seienden durch Vernunft enthält, durchaus als reine Metaphysik bestimmt werden. Dieser Untersuchung folgen dann in Schellings Konzeption die Entwicklung der Potenzen der Materie und des Organischen in der Naturphilosophie sowie die Entwicklung der Potenzen des realen, sich von der Natur durch einen Absonderungsakt abhebenden Selbstbewußtseins in der Transzendentalphilosophie als Geistesphilosophie. Die Konzeption des Gesamtsystems ist also eine völlig andere geworden im Vergleich zu Schellings vorherigen zwei- bzw. dreiteiligen Systemansätzen.

Diese radikale Abänderung und Umwälzung des systematischen An-

satzes läßt sich, wie es scheint, aus etwaigen offenen Problemen und Möglichkeiten der unmittelbar vorangehenden Entwürfe des frühidealistischen zwei- bzw. dreiteiligen Systems nicht hinreichend erklären. Die frühidealistische Theorie und die darin enthaltene negative Theologie ist, so wie Schelling sie ausführt, in ihrer Gesamtanlage weder inkonsistent noch ungeeignet, bestimmte von ihr gestellte Grundfragen zu beantworten. Das Absolute, das von absoluter Einfachheit oder Indifferenz ist, kann in seiner Anwesenheit in der Kunst angeschaut werden, ist aber, wie dargelegt, durch Denken nicht erkennbar und bestimmbar; zwar wird es als Grund von Natur und Selbstbewußtsein und dabei als einfaches Eines gedacht; aber diese Bestimmungen betreffen nur das Verhältnis von Natur, Selbstbewußtsein und entzweitem Denken zu dem voraus- und zugrundeliegenden Absoluten; sie sind keine Wesensbestimmungen des Absoluten selbst. Die einfache, mannigfaltigkeitslose Einheit des Absoluten ist weiterer Bestimmung weder bedürftig noch fähig; diese Weise systematischer Argumentation hinsichtlich des Absoluten und Einen, nicht hinsichtlich des Selbstbewußtseins, das dadurch begründet werden soll, ist neuplatonisch und wurde rein und konsequent, was Schelling damals noch nicht beachtet, schon von Plotin durchgeführt. – Hegel dagegen konzipiert – anders als Schelling – in seinen späten Frankfurter Entwürfen, wie gezeigt wurde, das Absolute und Eine als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, als Einheit des endlichen und unendlichen Lebens und Geistes oder als „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung ...“, und drückt diese in sich bestimmungsreiche Einheit nicht mystisch oder dichterisch, sondern in theoretischen Sätzen mit Anspruch auf Wahrheit aus. Dies läßt sich in einer strengen negativen Theologie nicht rechtfertigen; Hegel wird daher notwendig über diese seine Position hinausgetrieben.

Daß aber auch Schelling über seinen frühidealistischen Ansatz hinausgeht, beruht offenbar auf einem Ungenügen an seinen bisherigen Argumenten gegen Fichtes transzendentalen Idealismus. Es geht ihm dabei um die Andersartigkeit und Selbständigkeit seiner philosophischen Intuition und seines Ansatzes gegenüber Fichte; ihm schwebt ein tiefer begründeter Idealismus vor, als es seinem Verständnis nach der im Ich fundierte transzendente Idealismus ist. In der Zeit vor dem Entwurf des Identitätssystems hält Schelling vor allem eine Erweiterung des Fichteschen Idealismus für erforderlich; dieser muß um Naturphilosophie und Philosophie der Kunst erweitert werden und bildet auch dann nur einen Teil der Philosophie. Darin liegt aber zugleich, daß Schelling die Bedeutung des transzendentalen Idealismus verändert;²⁹ die Bestim-

²⁹ Vgl. hierzu die in Anm. 4 angegebene Abhandlung.

mung des Ich wird neugefaßt als Einheit von bewußter und unbewußter Tätigkeit, so daß das Naturhafte als basale Stufe und das Genie als Vollendung des Ich betrachtet werden können. Der transzendente Idealismus wird ferner seiner Grundlegungsbedeutung entledigt und mit ihm der fundierende Teil von Fichtes Wissenschaftslehre. Diese Bestreitung der Grundlegungsbedeutung freilich erfolgt, was Schelling selbst kaum entgangen sein dürfte, ohne hinreichendes Sachargument. Schelling ist innerhalb seines frühidealistischen Ansatzes schließlich in der schwierigen Lage, zwar ein Prinzip der Philosophie, das sogar der Natur und dem Ich noch zugrunde liegt, nämlich das unerkennbare, als existent angenommene Absolute benennen, aber nicht in einer Grundlegungswissenschaft entwickeln zu können. Eine Theorie bloß analoger Vorstellungen vom Absoluten, die in diesem Ansatz möglich gewesen wäre, versucht er nicht auszubilden. Die Inexplikabilität des Absoluten ändert sich mit dem Identitätssystem. Doch ist damit noch nicht geklärt, worin die spezifischen Argumente bestehen, die Schelling zu der These von der vollständigen Erkennbarkeit des Absoluten und damit zum Verlassen des in sich selbst konsistenten frühidealistischen Ansatzes veranlassen.

Es bestehen mehrere Möglichkeiten einer Klärung dieses Problems, die hier idealtypisch aufgestellt und untersucht werden sollen. In der Schelling-Literatur wurde das hier dargelegte Problem der Gründe für Schellings Wechsel vom zweiteiligen zum projektierten, aber nicht ausgeführten dreiteiligen frühidealistischen System und sodann zum Identitätssystem kaum in der gleichen Weise aufgeworfen.³⁰ Zwei Hypothesen sehen eine Schelling-immanente Lösung des erwähnten Problems vor. Die eine behauptet, die Aufstellung des Identitätssystems sei Ergebnis einer kontinuierlichen Entwicklung Schellings; hierbei wird der fundamentale Neuansatz in der Wendung vom Frühidealismus zur absoluten Metaphysik und damit das Problem, das es zu klären gilt, unterschätzt. Denn es bleibt ganz offen, mit welchen Argumenten und Gründen Schelling sich berechtigt sehen kann, über die charakterisierte Position seines Frühidealismus und der darin implizierten negativen Theologie hinauszugehen zu einer absoluten Metaphysik, die eine positive Vernunfttheologie enthält. Die andere Hypothese führt diesen Neuansatz, der als solcher hinreichend gewürdigt wird, auf Schellings Genialität

³⁰ Eine gewisse Orientierung über Hintergründe solcher Hypothesen in der Schelling-Forschung mag man in den Angaben der Aufsätze des Verf.s finden: *Spekulation und Reflexion*. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: Hegel-Studien. 5 (1969), bes. 95 und *Idealistische Substanzmetaphysik* (s. Anm. 25). 29 ff.

zurück. Diese wird allerdings auch von allen anderen Erklärungsversuchen keineswegs geleugnet.

Den folgenden Hypothesen ist gemeinsam, daß sie äußere Gründe als Anregungen für Schellings Neuansatz von 1801 aufsuchen, der als Umbruch in seinem Denken anerkannt wird. Eine Hypothese nimmt neuplatonische Motivierungen für Schellings Wendung zur absoluten Metaphysik an; diese Hypothese ist rein idealtypisch und für sich genommen nicht geäußert worden. So unbestritten auch im Identitätssystem neuplatonische Gedanken und Motive enthalten sind, so wenig kann insbesondere die neuplatonische Lehre vom Prinzip des Einen der Grund für Schellings Neukonzeption sein, da gerade diese Lehre und ihre negative Theologie das systematische Pendant zum Frühidealismus bildet. – Eine andere Hypothese setzt als wesentlichen Grund der Aufstellung des Identitätssystems eine neue Zuwendung Schellings zu Spinoza und zum Spinozismus an. Diese Zuwendung erfolgt in der Tat ganz offenkundig; die metaphysische Ausgestaltung des Identitätssystems ist durch Spinozas Metaphysik der Einen Substanz geprägt. Die Prägung gilt auch für Hegels erste Konzeption der Durchführung der absoluten Metaphysik. Aber ein solcher neuer Spinozismus setzt die Konzeption einer Metaphysik der absoluten Identität schon voraus und erklärt sie nicht. Sonst wäre kaum verständlich, warum Schellings frühere Zuwendungen zum Spinozismus in *Vom Ich* und den *Philosophischen Briefen* sowie dann in seiner Naturphilosophie, besonders in der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in der er vom „Spinozismus der Physik“ (SW III, 273) spricht, nicht schon zur Aufstellung des Identitätssystems geführt haben. Ferner bliebe ungeklärt, wie Schelling eine vollständige vernünftige Erkenntnis des Absoluten statuieren kann, während nach Spinoza von den unendlich vielen Attributen Gottes uns nur zwei: Denken und Ausdehnung erkennbar sind;³¹ schließlich kann auch die Struktur des Absoluten, sei es als absolute Indifferenz von Subjekt und Objekt, sei es als Einheit der Einheit und des Gegensatzes, durch Spinozas Begriff der Einen Substanz kaum erklärt werden. So erfolgt Schellings erneuter Rekurs auf Spinoza und den Spinozismus erst aufgrund des Entwurfs einer Metaphysik des Absoluten und betrifft deren Durchführung.

³¹ Zwar erklärt schon Jacobi in einer Anmerkung in seinen *Spinoza*-Briefen einmal, daß Spinozas Gott nur diese beiden Attribute habe; aber im Folgenden spricht er wieder „von allen übrigen Eigenschaften der Substanz“ (F. H. Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, s. Anm. 17, 189f Anm.).

Eine dritte Hypothese innerhalb der Richtung, die äußere Gründe für Schellings Konzeption des Identitätssystems aufsucht, gibt Bardili und Reinhold mit ihren Schriften von 1799 bis Anfang 1801 als Quelle an, die Schelling ausgenutzt, aber verheimlicht habe. Diese Hypothese trägt, scharfsinnig durchgeführt, durchaus weiter, als man zunächst annehmen mag. Sie stützt sich auf ein historisch-biographisches und auf ein systematisches Argument. In historisch-biographischer Hinsicht muß Schelling das in dieser Frage entscheidende Werk seines Veters Bardili: *Grundriß der ersten Logik* (1799/1800) gelesen, zumindest zur Kenntnis genommen haben – entgegen einer späteren Aussage Schellings in einem Brief an Fichte (vom 24. 5. 1801); denn in früheren Briefen an Fichte erweckte er den Eindruck, jenes Werk Bardilis zu kennen. Doch wird man kaum definitiv nachweisen können, daß Schelling im späteren Brief an Fichte etwa aus opportunistischen Gründen gelogen und daß er Bardilis *Logik* wirklich studiert habe.³² Aber selbst wenn man dies annimmt, ist nicht erwiesen, daß er sachlich auch zu Bardili übergelaufen sei. So etwas widerfuhr offenbar nur Reinhold, über den Fichte und Schelling deswegen übereinstimmend im Briefwechsel würzig spotteten.³³ Da Schelling trotz aller Auseinandersetzung Fichtes Urteil stets hochachtete und da seine Meinung von sich selbst nicht gering war, ist es schon psychologisch wenig wahrscheinlich, daß Schelling dort auf „Diebstahl“ ausging, wo er sich nach Fichtes und seiner eigenen Meinung ohnehin nicht bereichern konnte.³⁴ – Systematisch scheinen verschiedene Partien aus dem Anfang von Bardilis *Logik* und einige Aus-

³² In dem gegen Reinhold gerichteten Aufsatz: *Über das absolute Identitätssystem* erklärt Schelling, er habe Bardilis *Grundriß* „weniger als gelesen und etwas mehr als bloß durchgeblättert ... seit dem verflossenen Sommer 1801“ – zu spät, um dadurch zur Identitätsphilosophie angeregt werden zu können (s. in: *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 4. 149); Gegenbeweise zu dieser Aussage existieren nicht. Schelling kennt jedoch, wie er dort versichert (ebd. 150), kleinere frühere Schriften Bardilis, mit denen dieser „in der Philosophie gestümpert“ habe.

³³ Vgl. z. B. „Dieses vom Wind umhergetriebene Rohr [Reinhold] soll sich nun zu Bardili, wie vorher zu Ihnen bekehrt haben.“ Schelling an Fichte. 14. 5. 1800. – „Ich werde mit diesem erbärmlichen Wichte, ich meine Reinhold, ganz brechen ...“. Fichte an Schelling. 9. 6. 1800 (*Fichte-Schelling. Briefwechsel*, s. Anm. 6, 74, 75). – Später, nämlich nahe an der Zeit, in der Schelling dann Bardili-Anhänger hätte werden sollen, schreibt er an Fichte, dessen Bardili-Rezension sei eine „herrliche Lektüre“; sie sei „wirklich tödend und so adäquat, daß sie es nicht mehr sein könnte“ (Schelling an Fichte. 19. 11. 1800. Ebd. 113).

³⁴ Die Diebstahlthese ist sehr alt. Schon Reinhold insinuiert sie im dritten Heft seiner *Beiträge* (Hamburg 1802. Vgl. 168). Ausdrücklich erhebt dann Bardili in einem Brief an Reinhold 1803 den Vorwurf des Diebstahls gegen Schelling (vgl. *Schelling: Briefe und Dokumente* II, 523). Er wähnt sich also von Schelling bestohlen; dies kann auch viel über Bardili und wenig über Schelling aussagen.

führungen Reinholds aus seiner Bardili-Phase einzelnen Partien aus dem Anfang von Schellings *Darstellung* frappierend ähnlich zu sein. Bardili und Reinhold erklären, die absolute Identität sei durch reines Denken erkennbar. Betrachtet man diese Äußerungen freilich im Zusammenhang insbesondere von Bardilis *Grundriß der ersten Logik*, dem ja auch Reinhold folgt, so wird deutlich, daß Bardilis Konzeption von Schelling nicht aufgenommen wird. Die absolute, in sich einfache Einheit ist Einheit nur des Denkens; der Stoff des Mannigfaltigen bleibt davon unterschieden; auf ihn muß das Denken angewendet werden. Für Reinhold bleibt ferner das „Urwahre“ unerkennbar.³⁵ Schelling beruft sich daher zu Recht im Brief an Fichte vom 24. 5. 1801³⁶ auf die Bardili- und Reinhold-Kritik „eines Freundes“, nämlich Hegels, der in der *Differenz*-Schrift jene Identität, da sie bloße Identität des reinen, einseitigen Denkens ist, als lediglich relativ einstuft und damit als ungeeignet für das Prinzip der spekulativen Philosophie. Schelling teilt diese Ansicht Hegels und äußert sowohl in der vorliegenden Vorlesung von 1801 als auch in seinem Reinhold-Aufsatz: *Über das absolute Identitätssystem* eine ähnliche Kritik an den Reinholdschen Ausführungen, u. a. unter Hinweis auf Hegels Unterscheidung der „abstrakten Verstandsidealität“³⁷ von der von ihm selbst und von Hegel vertretenen spekulativen absoluten Identität. Für Schelling und Hegel ist daher Bardilis und Reinholds „rationaler Realismus“ in der Sache sehr verschieden von ihrer eigenen absoluten Metaphysik.

Zuletzt sei zur Deutung der Entwicklung des Idealismus die These genannt, daß Schellings prinzipielle Konzeption der vollständigen spekulativen Erkenntnis des Absoluten von Hegel angeregt ist. Historisch-biographisch ist diese These möglich. Hegel wurde, wie gezeigt, schon

³⁵ Vgl. z. B. aus C. G. Bardili: *Grundriß der ersten Logik*. Stuttgart 1800: „Die absolute Möglichkeit des Denkens beruht darauf, daß wir Eines als Eines und Ebendasselbe im Vielen (nicht Mannigfaltigen) unendlichmal wiederholen können“ (3). „Zur Möglichkeit der Anwendung jenes Eins muß also ein plus, mithin ein Etwas hinzukommen“ (114). Dieses Etwas erweist sich als Stoff. – Auch in Reinholds *Beiträgen* wird das reine Denken von der Anwendung jenes Denkens unterschieden (vgl. 1. Heft. Hamburg 1801. 100 ff). Das „Urwahre“ ist für ihn „das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare“ (ebd. 73).

³⁶ Fichte-Schelling. *Briefwechsel* (s. Anm. 6). 123. Schellings Bemerkung über seinen Freund, „der sich mit diesen Dingen sehr abgegeben hat“ (Perfekt!), deutet an, daß der letzte Teil der *Differenz*-Schrift offenbar schon fertiggestellt ist.

³⁷ In: Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 4. 147. Der Aufsatz ist gegen Reinhold und gegen Bardili sehr polemisch. – Eine nüchterne Darlegung der Wendung Reinholds zu Bardili findet sich in H. Adam: *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel*. Heidelberg 1930. 85–128.

ganz zu Ende seiner Frankfurter Zeit über seinen frühidealistischen Ansatz aus immanenten Gründen hinausgetrieben; sein „Ideal“ wandelte sich für ihn in ein System der Philosophie in „Reflexionsform“. Ferner verfügte er über eine im Frankfurt-Homburger Freundeskreis ausgebildete und von ihm selbst weiterentwickelte Fichte-Kritik, die zu derjenigen Schellings grundsätzlich neue Argumente hinzubachte. So kam er im Januar 1801 nach Jena und dürfte mit Schelling sicherlich gerade in den ersten Wochen und Monaten nach der Wiederbegegnung philosophische Gespräche geführt haben, also in der Zeit, in der Schelling an der *Darstellung* arbeitete, wie die „Vorerinnerung“ der *Darstellung* und offenbar auch ein Brief Carolines an ihn vom 1. 3. 1801 bestätigt.³⁸

In philosophisch-systematischer Hinsicht sind für Schelling insbesondere Hegels Position und Hegels Argumente in der Fichte-Kritik sowie deren Prämissen von entscheidender Bedeutung. Was Schelling als tiefere Begründung des Idealismus in seinem frühidealistischen Ansatz allenfalls als Hintergrund konzipierte, was aber aus systematischen Gründen in der Philosophie nicht zu erkennen war, das kann in ihr nun mit Hegel durch Spekulation grundlegend eigens entwickelt werden, nämlich das Fundiertsein des Ich im Absoluten, das im neuen Ansatz als vollständig erkennbar gilt. Die grundsätzliche Differenz dieser Metaphysik des Absoluten zum transzendentalen Idealismus Fichtes erstmals öffentlich aufgezeigt zu haben, beansprucht Hegel als sein Verdienst in der *Differenz*-Schrift; auch Schellings Eschenmayer-Aufsatz, der zuletzt publizierte Aufsatz vor Erscheinen der ersten Abhandlung zum Identitätssystem, habe die fundamentale Verschiedenheit nicht zur Sprache gebracht (vgl. GW 4, 5). Das gilt in Hegels Augen erst recht von Reinholds Bestimmung des Verhältnisses der Position Schellings vor 1801 zur Fichteschen Philosophie.

Hegel kritisiert Fichte in der *Differenz*-Schrift ganz anders als Schelling vor ihm; er fordert nicht eine inhaltliche Erweiterung des transzendentalen Idealismus bei gleichzeitiger Einschränkung von dessen systematischer Bedeutung; vielmehr unterscheidet er methodisch ein berechtigtes spekulatives Prinzip bei Fichte, die intellektuelle Anschauung des Ich, von der Ausführung des Systems in nur quantitativen, die Entgegensetzungen jeweils voraussetzenden Synthesen durch bloße Reflexion, die das Absolute nicht zu fassen vermag. Die bloße Reflexionsform ohne Vereinigung mit der intellektuellen Anschauung führt nach Hegel in die

³⁸ Vgl. Schelling: *Briefe und Dokumente* (s. Anm. 2). I, 222 Anm. – Etwas später, im Brief an Fichte vom 24. 5. 1801, verweist Schelling offensichtlich auf mündliche Mitteilungen Hegels (s. Anm. 36).

Sphäre der für sich gesetzten haltlosen Endlichkeit zurück. – Bestimmte Grundzüge dieser Fichte-Kritik bringt Hegel schon aus seiner Frankfurter Zeit mit. Die Fichtesche Philosophie ist für Hegel bereits in Frankfurt in ihrer systematischen Ausführung nur ein Produkt der endlichen Reflexion; diese vermag lediglich einander entgegengesetzte endliche Bestimmungen aufzustellen und Synthesen hinzuzufügen, die wieder einseitig sind, d. h. jeweils neue Antithesen herausfordern. Die Anerkennung der Wahrheitsbedeutung von Fichtes höchstem Prinzip findet sich bei ihm damals noch nicht – so wenig wie bei Hölderlin; sie ist systematisch abhängig vom neuen Prinzip der Spekulation als absoluter Erkenntnis, das für die Fichte-Kritik erst in der *Differenz*-Schrift bedeutsam wird.³⁹ – Erste Spuren dieser andersartigen Fichte-Kritik finden sich bei Schelling schon in der *Darstellung* und deutlicher dann in der Vorlesung von 1801; Schelling nimmt einen höheren Idealismus als den transzendentalen für sich in Anspruch und weist Fichtes Idealismus – noch vermutungsweise – dem „Standpunkt der Reflexion“, des endlichen Denkens zu (vgl. SW IV, 109, 113); er selbst dagegen befinde sich mit seinem Idealismus auf dem „Standpunkt der Produktion“ (ebd. 109), der produzierenden intellektuellen Anschauung, die er bald als „spekulativ“ kennzeichnen wird.⁴⁰ In dem entscheidenden zum Bruch führenden Brief Schellings an Fichte vom 3. 10. 1801 und ansatzweise in der Vorlesung, die wohl schon zum Sommer 1801 gehört, kritisiert Schelling wie Hegel in der *Differenz*-Schrift prinzipiell Fichtes Idealismus mit Hilfe der Unterscheidung von Spekulation und Reflexion; methodisch fordert er wie Hegel, das Absolute, das er – wiederum wie Hegel – als spekulatives Prinzip bei Fichte anerkennt, müsse im System als dessen Grundlage spekulativ entwickelt werden; es dürfe nicht erst abschließende Synthesis und – mit Blick auf die *Bestimmung des Menschen* von 1800 – schon gar nicht lediglich im Glauben präsent sein. Schelling folgt also mit Veränderungen im Detail Leitlinien der Hegelschen Fichte-Kritik, die grundsätzlicher als seine eigene frühere Fichte-Kritik ist; jene Hegelsche Fichte-Kritik, die er aufnimmt, setzt die Konzeption der absoluten Metaphysik und der Spekulation mit ihrer vollständigen Erkenntnis des Absoluten, d. h. einen neuen, für Hegel und für Schelling höheren,

³⁹ Vgl. dazu auch unten S. 142.

⁴⁰ Vgl. SW IV, 451, vgl. auch zum Terminus: „Vernunftanschauung“ SW IV, 361, 368 f. – In der Vorlesung nimmt er zudem, wie im folgenden erläutert wird, Hegels Bestreitung der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch für spekulative Wahrheit auf. – Zur andersgearteten Fichte-Kritik des späten Schelling vgl. bes. W. Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955). 2. Aufl. Pfullingen 1975. 96–102.

spekulativen Idealismus voraus und erklärt Fichtes transzendentalen Idealismus von daher – also nicht immanent – als unzureichend.

In dieser Fichte-Kritik und überhaupt in seinen damaligen identitätsphilosophischen Schriften verwendet Schelling das Erkenntnisart und Methode betreffende Begriffspaar: Spekulation und Reflexion zumeist in derselben grundsätzlichen Bedeutung wie Hegel. Es dient Hegel – anders als Schelling – zugleich als Basis der Unterscheidung von Logik und Metaphysik. Bei Schelling ist die Neuprägung insbesondere des Begriffs der Spekulation als philosophischer Erkenntnis des Absoluten gegenüber seinem früheren Gebrauch auffällig durch die zahlreichen Änderungen in der zweiten Auflage der *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1803; der neue Begriff der Spekulation begegnet jedoch in ersten Verwendungen schon in der *Darstellung*; er ist neu auch gegenüber dem Begriff der Spekulation in der spekulativen Physik vor 1801. Da dies nun nicht eine zufällige Änderung nur der Terminologie darstellt, sondern da die neue Bedeutung der Spekulation offenbar wesentlich mit der neuen metaphysischen Konzeption verbunden ist, die sich, wie gezeigt wurde, organisch und evident aus Hegels Denkentwicklung, nicht aber aus Schellings Entwicklung der Entwürfe eines zweiteiligen und dreiteiligen Systems ergibt, dürfte sich Schelling zu dieser neuen Bedeutung der Erkenntnis des Absoluten von Hegel haben anregen lassen;⁴¹ denn Spekulation in dieser Bedeutung und ihr Verhältnis zur Reflexion ist entscheidendes Fundament von Hegels Jenaer Fichte-Kritik, deren Essentialia Schelling, wie erwähnt, bald übernimmt. – Ferner verbindet Hegel mit dem auch bei ihm neuen Sinn von Spekulation die grundsätzliche Frage, die Schelling nicht erörtert, wie eine solche Erkenntnis des Absoluten möglich ist und in Logik und Metaphysik gerechtfertigt werden kann. Hegels methodologischer Theorierahmen ist somit hinsichtlich des Begriffspaares: Spekulation und Reflexion von Anfang an differenzierter und weiter entwickelt als bei Schelling; Hegel ist zudem schon vorbereitet auf die Jenaer Verwendung von Spekulation in ihrem Verhältnis zur Reflexion durch die freilich noch frühidealistisch bleibende Bestimmung des spezifischen Verhältnisses von Religion und Philosophie sowie – analog dazu – des spezifischen Verhältnisses von intellek-

⁴¹ Vgl. hierzu vom Verf.: *Spekulation und Reflexion* (s. Anm. 30). Natürlich wird gelegentlich auch nach 1801 von Schelling „Spekulation“ noch in einer der früheren Bedeutungen gebraucht (vgl. ebd. 105 Anm.). Dazu sei angemerkt, daß dies keinen hinreichenden Einwand gegen die vorherrschende neue Bedeutung von „Spekulation“ und die dahinterstehende neue metaphysische Theorie darstellt. Vgl. auch vom Verfasser: *Idealistische Substanzmetaphysik* (s. Anm. 25). 29 ff.

tueller Anschauung und Reflexion in den Frankfurter Schriften. In Hegels Wendung zum System am Ende der Frankfurter Zeit wird neben der Reflexion bereits die Annahme einer ihr überlegenen, obwohl mit ihr in Verbindung stehenden Erkenntnisfähigkeit erforderlich, die dann, sofern sie in solcher Relation verbleibt, als Spekulation bezeichnet wird.⁴² Dies alles spricht dafür, daß ursprünglich Hegel den neuen Begriff der Spekulation in der absoluten Metaphysik und als Fundament der Kritik an Fichtes transzendentalen Idealismus konzipiert und daß Schelling ihn in beiderlei Kontext aufnimmt und, wie sich noch zeigen wird, abändert.

Schellings weiteres Eingehen auf die Hegelsche Konzeption zeigt sich an seiner Bestimmung der metaphysischen Grundlage dieses Gebrauchs von „Spekulation“ und „Reflexion“ innerhalb seiner Fichte-Kritik und seiner systematischen Darstellung selbst, nämlich an seiner Bestimmung der Struktur des Absoluten; Schelling nähert sich im Laufe der weiteren Ausbildung des Identitätssystems eindeutig der Hegelschen Bestimmung dieser Struktur als Identität der Identität und der Nichtidentität sowie strukturgleichen spezifischeren Bestimmungen, z. B. als Einheit des Allgemeinen und Besonderen oder als Einheit des Endlichen und Unendlichen an.⁴³ Während in der *Darstellung* noch, wie erwähnt, die Vorstellung der in sich gegensatz- und mannigfaltigkeitslosen Einheit als in sich einfacher Indifferenz deutlich überwiegt, tritt jene Hegelsche Bestimmung des Absoluten insbesondere im Dialog: *Bruno* beherrschend hervor. Zur Erkenntnis der absoluten Identität als in sich bestimmungsrei-

⁴² Diese Bedeutung einer Fähigkeit der Erkenntnis des Absoluten, die gleichwohl in Verbindung mit der Reflexion steht, ist offensichtlich nur in Hegels Denkentwicklung eindeutig begründet.

⁴³ Dagegen führt z. B. J.-F. Courtine (*Le déploiement schellingien de l'unité: de l'universo à l'universitas*. In: *Les Etudes Philosophiques*. 38 (1978), bes. 351 Anm.) zwei frühere Schelling-Stellen an, die jene Hegelsche Struktur des Absoluten schon enthalten sollen. Einmal (1799) spricht Schelling von der „Identität der Produktivität und des Produkts im ursprünglichen Begriff der Natur“ (SW III, 284); Produktivität für sich repräsentiert reine Identität, Produkt dagegen Duplizität (ebd. 287 f). Aber der Fortgang zeigt eindeutig, daß Identität von Produktivität und Produkt der Natur realiter unterschiedliche, dynamisch gestufte Verhältnisse jener entgegengesetzten Momente und nicht absolute Identität Entgegengesetzter bedeutet. Zum anderen (1800) spricht Schelling, was oben (S. 104) erörtert wurde, von der „absoluten Vereinigung entgegengesetzter Tätigkeiten“ und dem „absolut Identischen“ (SW IV, 6); aber dies gilt Schelling als nicht anschaulich. Eine Synthesis der entgegengesetzten Tätigkeiten dagegen hat zwar die unerkennbare absolute Identität zur Grundlage, bedeutet selbst aber auf ganz verschiedenen Stufen ein bestimmtes reales Verhältnis und nicht absolute Identität. Dies geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor. – Im übrigen bleibt bei Courtine unklar, in welchem Verhältnis diese Bestimmungen zu der erwähnten anderen Bestimmung aus jener Zeit stehen, das Absolute sei ein absolut Identisches ohne Duplizität.

cher, Gegensätze enthaltender Einheit aber gehört prinzipiell das Erkenntnismodell des Zusammenwirkens von intellektueller Anschauung und Reflexion in der Spekulation, wie Hegel es zuerst in der *Differenz*-Schrift entwickelt. Durch dies Erkenntnismodell wird die Erkenntnis der Einheit durch intellektuelle Anschauung und die Erkenntnis der Mannigfaltigkeit sowie der Gegensätze des Endlichen innerhalb dieser Einheit durch Reflexion, die mit jener Anschauung synthetisiert ist, gewährleistet. – Schelling nimmt die Hegelsche Struktur des Absoluten in vielen, jedoch nicht in allen Fällen auf; er hält auch an seinem ursprünglichen Konzept der einfachen, absoluten Indifferenz fest. Parallel dazu versteht er mehrfach die Spekulation allein als intellektuelle Anschauung, die das Absolute als solche absolute Indifferenz vorstellt und erkennt; die Reflexion ist dann nicht wie bei Hegel konstitutiver, wenn auch untergeordneter Bestandteil der Erkenntnis des Absoluten. Aufnahme, aber auch Abänderung von Hegels prinzipieller Konzeption der absoluten Metaphysik durch Schelling sind daran deutlich ablesbar.

Unter allen erörterten Hypothesen, die aufzuklären versuchen, aus welchen Gründen die absolute Metaphysik bei Schelling entstanden ist, hat die Hegel-These m. E. die größte Evidenz für sich. Aber auch sie bleibt eine Hypothese, der man freilich hohe Wahrscheinlichkeit zusprechen kann. Aus dem systematischen Vergleich der jeweiligen Systemansätze vor und nach der Wendung zur absoluten Metaphysik bei Hegel und bei Schelling ergibt sich, daß diese Wendung bei Hegel Probleme seines früheren Ansatzes löst und daß seine erste Konzeption der absoluten Metaphysik inhaltlich durchaus noch eine Nähe zu seinen Frankfurter Entwürfen wahr, während bei Schelling der Einschnitt gravierender und die Unvergleichbarkeit der Systemansätze vorher und nachher unterschiedener ist, der Wandel ferner keine wesentlichen immanenten Probleme des transzendentalen Idealismus löst und sich daher kaum aus einer inneren Entwicklung des Schellingschen Denkens allein ergeben kann. Die wesentlichen Charakteristika dieses Wandels bei Schelling, nämlich eine neue grundsätzliche, metaphysisch-methodologische Kritik an Fichtes transzendentalen Idealismus, die neue Konzeption der systematischen Erkenntnis des Absoluten durch Spekulation und die Veränderung der Struktur des Absoluten weisen insgesamt auf eine Aufnahme von Hegels Konzeption der absoluten Metaphysik durch Schelling hin. Diese Aufnahme, die zugleich auch Modifikationen vornimmt, erfolgt natürlich auch bei Schelling nicht ohne eigene Motivation; sie besteht in der Intention, die Unabhängigkeit, ja die Überlegenheit seines Ansatzes in der Auseinandersetzung mit dem Fichteschen transzendentalen Idealismus grundlegend unter Beweis zu stellen und zu bewahren.

– So viel läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aufgrund der überlieferten, uns vorliegenden Zeugnisse über Schelling und Hegel in Jena um 1801 eruieren. Damit ist zugleich in den historischen Grenzen, in denen dies möglich ist, die Frage nach der Herkunft, Genesis und Begründung der absoluten Metaphysik beantwortet.

Mit dieser These wird nur erklärt, daß Schelling in der grundsätzlichen Frage der spekulativen Erkenntnis des Absoluten, die auch das Fundament der neuen Fichte-Kritik bildet, und in der Bestimmung der Struktur dieses Absoluten von Hegel angeregt wurde, so daß damals „der Einfluß nicht einbahnig war, nämlich von Schelling in Richtung Hegel“. ⁴⁴ Daß Schelling aber Hegel z. B. in der spinozistischen Ausführung dieser Metaphysik, in der Akzentuierung der intellektuellen Anschauung, in der Potenzenlehre sowie in der Naturphilosophie – mit Ausnahme der spekulativen Astronomie – eindeutig beeinflußt hat, wird durch jene Argumentation hinsichtlich der absoluten Metaphysik nicht tangiert. Es bildete sich in der Zeit der Gemeinsamkeit in Jena eben ein wechselseitig anregungsreiches philosophisches Zusammenwirken zwischen Schelling und Hegel aus.

⁴⁴ X. Tilliette: *Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings*. In: *Hegel in Jena*. Hrsg. von D. Henrich und K. Düsing. Hegel-Studien. Beiheft 20. Bonn 1980. 14, vgl. insgesamt 11–24.

II. Die erste Gestalt der Metaphysik des Absoluten bei Schelling (Vorlesung und Schriften von 1801–02)

Die erste, noch unfertige Gestalt der absoluten Metaphysik findet sich in Schellings frühester Formulierung seines Identitätssystems, in der *Darstellung meines Systems der Philosophie*; in der von Troxler nachgeschriebenen Vorlesung, die wahrscheinlich zum Sommersemester 1801 gehört, liefert Schelling dazu eine fast noch gleichzeitige Selbstinterpretation, und zwar vornehmlich im zweiten Teil seiner Vorlesung, sowie zugleich weiterführende Perspektiven, die sich insbesondere im ersten Teil seiner Vorlesung finden. Betrachtet man diese Vorlesung im Zusammenhang mit Schellings damaligen Schriften, so lassen sich seine erste Konzeption des Identitätssystems als eines absoluten Idealismus, seine Ansätze zur weiteren Ausgestaltung und Fundierung dieses Systems sowie sein Verhältnis zu Hegel klarer rekonstruieren als bisher. So soll im folgenden nicht nur Schellings Vorlesungsnachschrift interpretiert, sondern die frühe Grundlegung des Identitätssystems mit ihren Bezügen zu Hegel dargelegt und der besondere Beitrag der Vorlesung dazu im Kontext der gleichzeitigen Schriften Schellings aufgezeigt werden. Analoges gilt für die dann folgende Hegel-Interpretation.

a. Schellings Begriff des Absoluten und Einen

Der erste Teil der Vorlesung enthält nicht nur eine Einleitung in das Identitätssystem, die propädeutische Absichten erfüllt, sondern zugleich die Explikation der These von der vernünftigen Erkenntnis des Absoluten. In den *Fernerer Darstellungen* erklärt Schelling (vgl. SW IV, 361 f), daß Einleitungen in die Philosophie eigentlich überflüssig seien, womit die Einleitungskonzeptionen Reinholds und vielleicht auch Hegels, da dieser eine bestimmte Art von Einleitung, die Logik, für systematisch notwendig hält, gemeint sind. Sofern der erste Teil der Schelling-Vorlesung nur in die Identitätsphilosophie einführt, ist er also nicht systematisch, sondern nur pragmatisch, nämlich durch den Zweck der Vorlesung motiviert. Die eigene Darlegung und Begründung der Position des Identitätssystems, die sich ebenfalls im ersten Teil der Vorlesung findet, ist dagegen auch systematisch notwendig.

Sowohl in der *Darstellung* als auch in der Vorlesung vom Sommer 1801 kennzeichnet Schelling zunächst die reinen, allgemeinen Grundbe-

stimmungen des Absoluten und der Erkenntnis des Absoluten, um dann ohne systematischen Einschnitt zur Naturphilosophie überzugehen. Daher kann Schelling später in Zusammenschmelzung solcher inhaltlichen Unterschiede das Identitätssystem auch als Philosophie der Natur ansehen (vgl. SW X, 138). Ebenso wie diese aber ist die Transzendental- oder Geistesphilosophie, z. B. die Philosophie der Kunst, in jenen allgemeinen Bestimmungen des Absoluten und der Erkenntnis des Absoluten fundiert. Diesen kommt somit eigentlich der Status, zu, einer reinen Metaphysik anzugehören, die Grundlegungswissenschaft für Natur- und Transzendental- oder Geistesphilosophie ist. Denn das Absolute, das von der Struktur absoluter Identität ist, vereint in sich prinzipiell und allgemein Sein und Erkennen; es ist selbst von höchster metaphysischer Dignität. Schelling hebt diese Explikation des Absoluten, die grundlegend für die Identitätsphilosophie ist, systematisch nicht eigens als eine reine Metaphysik heraus, die von der konkret durchgeführten Metaphysik der Natur und des Geistes unterschieden wäre, wie Hegel dies von seinen systematischen Anfängen an vorsieht. Aber Schelling entwirft de facto mit der Darlegung der reinen, allgemeinen und höchsten Bestimmungen des Absoluten eben eine solche metaphysische Grundlegung. Gerade sie enthält die wesentlichen Bestimmungen des Fichte gegenüber grundsätzlich neuartigen, des absoluten Idealismus.

In der „Vorerinnerung“ der *Darstellung* erklärt Schelling, er wolle sich Spinozas Methode, offenbar den *mos geometricus* der *Ethik*, „zum Vorbild“ nehmen (SW IV, 113). In der Durchführung aber folgt er dieser Maxime nur vage und nur in gewissen Formen, um seiner *Darstellung* ein streng systematisches Gesicht zu geben. Im Dialog: *Bruno* von 1802 läßt er gänzlich davon ab. Auch die Vorlesung vom Sommer 1801 entwickelt die Grundlagen der Identitätsphilosophie nicht in den strengen, oft leeren Schemata der *Darstellung*; der erste Teil verfährt in der Gedankenentwicklung wesentlich freier und ungezwungener; der zweite Teil hält sich zwar – mit Auslassungen – an die Paragrapheneinteilungen der *Darstellung*, wiederholt aber nicht den Formalismus der Aufgliederung der Ausführungen in Erklärung, Beweis, Anmerkung, Zusatz und dgl. – Schelling bemerkt, daß diese selbstauferlegte Schematik vom Inhalt der Metaphysik her nicht notwendig ist und sich als Fessel erweist. An einigen Stellen der Vorlesung deutet er ein ganz anderes Methodenmodell an, auf das weiter unten noch einzugehen ist, das Modell der philosophischen Konstruktion der Bestimmungen des Absoluten durch intellektuelle Anschauung parallel zur geometrischen Konstruktion von Figuren in räumlicher Anschauung.

Schelling führt nun zu seiner Metaphysik des Absoluten hin durch

eine dreifache Annahme, die freilich in der Vorlesungsnachschrift nicht im Zusammenhang entwickelt wird: Es gibt nur Eine absolut-erste Wahrheit, nur Einen Gegenstand, nur Eine Philosophie. Ähnlich äußert sich wenig später Hegel z. B. in dem für das *Kritische Journal* verfaßten Einleitungsaufsatz: *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, wobei er der Zustimmung Schellings sicher sein kann. Ebenso findet sich Schellings Forderung, die im Kontext dieser dreifachen Einheits-These steht, man müsse „zur ältesten ursprünglichen Philosophie zurückkehren“ (T. 1. S. 2), in Hegels Übersicht zu seiner Vorlesung über *Logik und Metaphysik* wieder; er werde, so erklärt Hegel, in der Metaphysik, die nur Eine sein könne, nichts Neues lehren, sondern lediglich das „älteste Alte wiederherstellen“.⁴⁵ Hiermit dürfte einmal das Heraklitische *ἐν καὶ πᾶν* gemeint sein, das Schelling und Hegel schon in Tübingen als Programmformel des Spinozismus verstanden, zum anderen Parmenides' Sein, das Eines und Alles oder Ganzes ist. Beide Wiederaufnahmen vorsokratischer Philosophie sind durch Jacobis *Spinoza*-Briefe und ihre Beilagen vorgeprägt. – Grundlegend für Schellings dreifache Einheits-These ist seine Auffassung, daß es nur Eine absolut-erste Wahrheit gebe. Dies sucht er in der Vorlesung durch eine Argumentation zu erweisen, die sich an bestimmte Details der Beweise für die Thesen der ersten und der dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* anlehnt. Gäbe es eine unendliche Reihe von Wahrheiten ohne ein erstes Glied, so wäre die ganze Reihe der Wahrheiten nicht hinreichend gegründet; ferner könnten wir sie nicht durchlaufen; sie ist daher nicht gewiß (vgl. T. 1. S. 22). Der Skeptiker, der diese Ansicht vertritt, hält aber doch wenigstens seine Auffassung für wahr; damit ist er kein Skeptiker mehr; oder er zweifelt auch daran und macht sich, wie Schelling sarkastisch erklärt, „zum unvernünftigen Vieh, da er auf Vernunft Verzicht tut“ (T. 1. S. 3), d. h. er stellt keinerlei Behauptungen, Aussagen und dgl. mehr auf, sondern bleibt – dies ist offenbar gemeint – bei vernunftloser sinnlicher Wahrnehmung stehen. Da also die gegenteilige Annahme, die eine absolut-erste Wahrheit bestreitet, nicht sinnvoll durchführbar ist, muß die ursprüngliche Annahme, daß es eine absolut-erste Wahrheit gebe, wahr sein. – Der Skeptiker wird hier mit dem Argument des Selbsteinschlusses seines Zweifel-Prinzips schnell abgefertigt. Hegel behandelt dies altbekannte Problem in seinem *Skeptizismus*-Aufsatz (1802) detaillierter, und er bewahrt dem echten antiken Skeptizismus durchaus eine Berechtigung in der Philosophie als negative Seite der Erkenntnis des Absoluten; auch

⁴⁵ K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). 192. – Zum Folgenden vgl. F. H. Jacobi: *Werke* (s. Anm. 17). Bd IV/1. 54 f, IV/2. 39 f, auch 35 ff.

Schelling kennt in den *Fernerer Darstellungen* (1802) dann vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Spekulation und Reflexion und in Weiterentwicklung seiner Skeptizismus-Auffassung einen vergleichbaren „wahren Skeptizismus“⁴⁶, der der Philosophie nicht widerstreitet.

Die absolut-erste Wahrheit, die Grund aller anderen ist, muß selbst unbedingt sein; sie kann nur in intellektueller Anschauung einleuchten. Da sie eine einzige und einfache, nicht-zusammengesetzte, intuitiv gewisse Wahrheit ist, kann sie sich auch nur auf Einen Gegenstand beziehen, das Absolute. Dies ist der Eine wesentliche Inhalt der Philosophie, die darum selbst prinzipiell nur Eine sein kann. Die Bestimmungen der absolut-ersten Wahrheit sind rein metaphysisch; die aus ihr folgenden, in ihr fundierten Wahrheiten dürften dort, wo Schelling sie implizit annimmt, Bestimmungen der Natur und des Geistes sein; öfters gibt Schelling aber überhaupt nur Eine Wahrheit zu; dabei denkt er dann an das Absolute als Inhalt der Philosophie insgesamt. – So führt die dreifache EinheitsThese Schellings zu einer monistischen Metaphysik des Absoluten.⁴⁷

b. Materialismus, Intellektualismus, Realismus und Idealismus als spekulative Systeme bei Schelling

Der Ansatz der absoluten Metaphysik, den Schelling und Hegel vertreten, läßt prinzipiell nur Eine Philosophie zu, die statisch zu allen Zeiten die gleiche gewesen sein muß; daher besteht innerhalb dieses Ansatzes kaum eine Möglichkeit, die Dynamik einer philosophiegeschichtlichen Entwicklung zu konzipieren, nach der sich der Inhalt der Philosophie in der Geschichte wesentlich verändert. Es ist jedoch möglich, eine Typologie von Systemen zu entwerfen, die alle das Absolute zu begreifen suchen und dennoch in bestimmter Weise einseitig und daher vorläufig bleiben. Dies sind für Schelling die Systeme des spekulativen Materialismus, des Intellektualismus, des Realismus und des Idealismus. In diesen verschiedenen Systemgestaltungen sucht Schelling jeweils das Eine Absolute als das Prinzip der Philosophie aufzuzeigen. Sie werden in der

⁴⁶ „Der wahre Skeptizismus ist ganz gegen die Reflexionserkenntnis gerichtet, aber aus dem Prinzip der wahren Spekulation ...“ (SW IV, 365).

⁴⁷ Vgl. zum Begriff des Monismus D. Henrich: *Andersheit und Absolutheit des Geistes*. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In: *Ders.: Selbstverhältnisse*. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982. 144 ff.

Vorlesung schon in demselben Sinne und mit denselben historischen Repräsentanten charakterisiert wie dann später im Dialog: *Bruno* und im *Propädeutik*-Manuskript von 1804.⁴⁸ – Beim *spekulativen Materialismus* kann man die historischen Repräsentanten nicht ganz eindeutig identifizieren; Schelling denkt an einen alten Hylozoismus offenbar bei den ionischen sogenannten Naturphilosophen. Schon Plato, ja schon Anaxagoras habe die ursprüngliche Einheit der Materie mit dem Geist aufgespalten.⁴⁹ Auch die Atomistik sei mit ihrer Annahme der Vielheit von Atomen bereits vom Gedanken der ursprünglichen Einheit der Materie abgewichen. In der Neuzeit ist für Schelling Bruno von Nola ein exemplarischer Vertreter dieses spekulativen Materialismus. Anregung dazu gaben ihm vielleicht die Bruno-Auszüge über das materielle Prinzip im Anhang zu Jacobis Briefen *Über die Lehre des Spinoza*. Bruno lehrt nach Schelling die Einheit des göttlichen und des natürlichen Prinzips. Demgemäß ist die Materie zugleich göttlich belebt; sie ist selbst das All-Eine oder das Universum. Ihr kommt in Schellings Bestimmung ontologisch reines Sein zu; sie selbst ist in Ruhe ohne Entstehen und Vergehen und existiert in Ewigkeit. So ist dieser metaphysische Materialismus zugleich ein Pantheismus, den Schelling in die Nähe der Lehre des Spinoza rückt und ausdrücklich von dem „gewöhnlichen Materialismus“, z. B. dem französischen Materialismus oder der Atomistik, unterscheidet. Die Eine Wahrheit in dieser Gestalt der Philosophie des spekulativen Materialismus liegt für Schelling in der absoluten Identität des Prinzips, das Materie und Geist ungeschieden in sich vereinigt, das daher das Absolute ist. Sogar Selbstbeziehung wird in diesem System pantheistisch begründet: „Jedes Sehen und Denken ist nur ein Sehen und Denken seiner selbst, weil alles eins ist.“⁵⁰ Aufgrund dieser All-Einheit bezieht sich jedes Sehen und Denken von anderem, von äußeren Gegenständen, eigentlich nur auf sich selbst.

Diesem spekulativen Materialismus ist der historisch spätere, zur Zeit des Verfalls jenes Materialismus hervorgetretene *Intellektualismus* nach

⁴⁸ Vgl. SW IV, 309 ff; VI, 92 ff. In der Vorlesung vgl. T. 1. S. 12 ff. In dieser Typologie prinzipiell gleichrangiger Systeme des Absoluten sind für Schelling gleichwohl Realismus und Idealismus höher entwickelt.

⁴⁹ Vgl. SW IV, 310; VI, 93: Vor Anaxagoras, so erklärt Schelling dort, herrschten „die materialistischen Ansichten der physischen Schule“, d. h. der Ionier. Zum Folgenden vgl. die Vorlesung T. 1. S. 13, auch S. 15. – Die alte hylozoistische Ansicht ist nach Schelling auch dem gemeinen Verstand natürlich, für den „Geist und Materie eins“ sind (ebd. S. 9).

⁵⁰ Vorlesung T. 1. S. 16. Zu Bruno vgl. auch T. 2. S. 16. – Der Dialogführer Bruno in Schellings gleichnamigem Dialog vertritt die Position des spekulativen Materialismus freilich nur im Zusammenhang mit einer höheren, der Schellingschen spekulativen Auffassung.

Schelling nur scheinbar entgegengesetzt. Dessen Prinzip lautet: Alles anscheinend räumlich-äußerlich Existierende ist in Wahrheit im Vorstellen und im Geiste vorhanden. Exemplarische historische Vertreter dieser Richtung sind nach Schelling Plato und Leibniz.⁵¹ Für Plato ist das wahrhaft existierende Universum der Ideenkosmos, für Leibniz das All der Monaden. Platos Ideenlehre verwandelt Schelling sich im Dialog: *Bruno* an, teilweise in gewisser neuplatonischer Einfärbung.⁵² Innerhalb dieser Theorie der Vielheit der Ideen erblickt er den Gedanken des Absoluten in der Einen „Idee aller Ideen“ als dem „einzigen Gegenstand aller Philosophie“ (SW IV, 243). Auch hierin dürfte Schelling von den Bruno-Auszügen bei Jacobi angeregt sein; dort ist „aller Formen Form“ die Eine „Seele der Welt“, wobei auf die Pythagoreer, vielleicht auch auf den als pythagoreisch geltenden *Timaios Lokros*, angespielt wird.⁵³ Diese Eine Idee ist für Schelling nicht die Idee des transzendenten Guten in Platos Sinne, sondern die Idee nichttranszendenter Schönheit und Wahrheit; er folgt hiermit einem ästhetischen Platonismus, wie ihn teilweise die neuplatonische Renaissance-Philosophie vertrat, wie ihn dann in der Frankfurter Zeit auch Hölderlin und Hegel annahmen⁵⁴ und wie er sich ihm selbst nahelegte, nachdem er schon im *System des transzendentalen Idealismus* eine spezifisch ästhetische Anschauung des Absoluten konzipiert hatte. Freilich sieht er das spekulative philosophische Denken nun als der künstlerischen Anschauung überlegen an;⁵⁵ daher ist diese „Idee aller Ideen“ zugleich die Idee der Wahrheit, die vernünftig erkannt wird.

Die Ideen aber sind Einheiten, die Plato in Aufnahme pythagoreischer Vorprägungen auch als numerisch Einsseiende, als Monaden denkt.⁵⁶ So dürfte Schelling, der diese Bestimmung vermutlich kennt, den Traditionsstrom der Monadenmetaphysik zumindest erahnen, der von Plato über den christlichen Platonismus sowie über Bruno zu Leibniz führt.

⁵¹ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 17 ff, SW IV, 316 f, auch – in anderer Anordnung – VI, 104.

⁵² Vgl. W. Beierwaltes: *Absolute Identität*. Neuplatonische Implikationen in Schellings „Bruno“. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 80 (1973), 242–266.

⁵³ Jacobi: *Werke*. Bd IV/2. 23; vgl. 12, 34 f. Im *Timaios Lokros* ist nur von der Idee die Rede, nicht von vielen Ideen.

⁵⁴ Dazu sei der Verweis erlaubt auf die Darlegung des Verfassers: *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*. In: *Homburg v. d. H. in der deutschen Geistesgeschichte*. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin. Hrsg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler. Stuttgart 1981. 101–117.

⁵⁵ Vgl. Schelling: SW IV, 231, V, 348 ff, 368 f, 381 ff u. ö.

⁵⁶ Vgl. *Philebos*. 15a–b. Der Dialog *Philebos* war Schelling von früher Zeit an gut bekannt. Zur Geschichte des Monadenbegriffs seit Plato vgl. H. Heimsoeth: *Atom, Seele, Monade*. In: *Ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants II*. Kant-Studien. Ergänzungsheft 100. Bonn 1970. Bes. 192 ff.

Wie bei Plato das Verfahren der Dihairesis, auf alles besondere Seiende angewandt, zu zahlenmäßig nicht begrenzten $\alpha\tau\omicron\mu\alpha\ \epsilon\dot{\iota}\delta\eta$ führt, so führt bei Leibniz die unendliche Teilbarkeit – genauer wäre: die unendliche Teilung – des räumlichen Universums zu unräumlichen einfachen, unteilbaren Einheiten, denen jeweils selbständiges Sein zukommt, zu Monaden in unbegrenzter Zahl.⁵⁷ Nur Monaden sind wahrhaft Seiende; für jede Monade ist, was ihr als äußerlich erscheint, vielmehr innerlich, was philosophisch der Intellekt erkennt; deshalb gilt Schelling die Leibnizsche Philosophie als intellektualistisch. – Der Pluralismus der Monaden ist für Schelling auch in diesem System in einem metaphysischen Monismus begründet. Die Monaden sind in einer Stufenleiter der Vollkommenheit angeordnet; Grund dieser Anordnung ist die von Gott hergestellte prästabilisierte Harmonie. Mit einem Anklang an Malebranche (vgl. T. 1. S. 19, SW IV, 316 Anm.) erklärt Schelling, daß sie damit letztlich alle in Gott seien; er greift auch Leibniz' neuplatonische Metapher auf, daß die Monaden Fulgurationen Gottes sind.⁵⁸ So führt Schelling den Leibnizschen Pluralismus der individuellen Substanzen – unter richtungsbedingter Ausdeutung einiger Metaphern – auf eine monistische, Bruno und Spinoza nahekommende Metaphysik zurück. Daher ist dieser Intellektualismus für Schelling im Prinzip auch nicht vom monistischen spekulativen Materialismus verschieden.

Der spekulative Materialismus in höherer Entwicklung ist für Schelling der *Realismus*, dessen Vollendung er im Spinozismus sieht.⁵⁹ Der Spinozismus liefert für Schelling hinsichtlich der Probleme der Struktur des Einen Absoluten „bei weitem befriedigendere Aufschlüsse“ als die bisher erörterten Systeme. Mit Spinozas Metaphysik der Einen absoluten Substanz stimmt Schelling daher am meisten überein unter allen philosophiegeschichtlich aufgetretenen Systemen.⁶⁰ In der Vorlesung er-

⁵⁷ Dieser Gedanke steht offenbar im Hintergrund von Schellings Ausführungen in der Vorlesung T. 1. S. 18; die Konjektur „unendlich einteilbar“ (anstatt „unendlich unteilbar“, was der vorigen Aussage: „ins Unendliche teilbar“ widerspricht) spielt dann auf Platos Verfahren der Dihairesis an.

⁵⁸ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 21, auch SW VI, 110: Leibniz drückt sich „selbst da, wo er seiner spekulativen Ansicht am meisten treu bleibt, über das Sein der Monaden in Gott oder ihr Hervorgehen aus ihm nur bildlich aus, er nennt die Monaden Fulgurationen der Gottheit“. – Schellings monistische Ausdeutung ist mit Leibniz' eigener Theorie nicht vereinbar.

⁵⁹ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 19 f; SW VI, 94, 102, die letzte Stelle vgl. auch im Folgenden.

⁶⁰ Vgl. auch in der *Darstellung* SW IV, 113, ebenso in den *Ferneren Darstellungen* IV, 372 f. Schellings Identitätssystem kann daher in seiner Ausführung als Spinozismus gedeutet werden, vgl. wegweisend X. Tilliette: *Schelling* (s. Anm. 6). Bd 1. 357 ff, auch vom Verf.: *Idealistische Substanzmetaphysik* (s. Anm. 25). Bes. 34 ff.

klärt Schelling: „Als solches, das zugleich Ursache und Wirkung wäre, nahm Spinoza seine absolute Substanz an, welche im Grunde ganz identisch mit der absoluten Identität ist.“ (T.1. S. 19) Schelling bestimmt somit das vernünftig erkennbare Absolute als die Eine Substanz; deren Struktur ist für ihn absolute Identität und zugleich wahre Unendlichkeit, die das Endliche mitumfaßt. Die Attribute der Einen Substanz werden in der Natur- und in der Transzendental- oder Geistesphilosophie expliziert, womit Spinozas Lehre von Ausdehnung und Denken als Attributen der Substanz fortgesetzt wird. Aber – anders als für Spinoza – ist die absolute Substanz für Schelling auch rein für sich und unabhängig von diesen Attributen begreifbar, nämlich als das Absolute, dem absolute Identität und wahre Unendlichkeit zukommt. Ferner wird die Lehre von den unendlich vielen Attributen, die bis auf zwei unerkennbar bleiben, nicht übernommen. In der Vorlesung hebt Schelling zudem deutlich hervor, daß auch Spinozas Metaphysik der Einen Substanz noch einseitig ist; denn für sie ist das Absolute unbewegtes, ewiges Sein.⁶¹ Es fehlt ihr das Moment der spontanen Tätigkeit. In der *Freiheits*-Schrift wird Schelling diesen Gedanken ausführen, der dann eine Überwindung des Spinozismus zur Folge hat. Im *Propädeutik*-Manuskript von 1804 fügt er das methodische Argument hinzu, daß Spinozas „Realismus“ zwar zeigen kann, wie die endlichen Dinge im Unendlichen ewig und beständig sind, nicht aber, wie aus der absoluten Substanz die Attribute und deren Affektionen, also die wesentlichen und die zufälligen besonderen Bestimmungen der Substanz, ferner wie aus dem Unendlichen, obzwar immanent in ihm bleibend, die endlichen einzelnen Dinge hervorgehen. In ähnlicher Weise, nur detaillierter äußert sich dann Hegel in seiner Spinoza-Kritik.

Sosehr Schelling also die Nähe seiner Auffassung zu derjenigen Spinozas betont, so deutlich markiert er auch die Unterschiede. Schellings Zuwendungen zu Spinoza in unterschiedlichen Phasen seines Denkens stehen zwar im Rahmen der zeitgenössischen Spinozismusdebatte, die Jacobi mit seinen Briefen: *Über die Lehre des Spinoza* entfacht und an der sich die bedeutendsten Philosophen, Dichter und Schriftsteller des Zeitalters beteiligen. Aber Schellings Spinoza-Rezeption und sein Spinozismus beruhen auf originärer Auseinandersetzung mit Spinozas Philosophie und enthalten nicht nur vage Spinoza-Anklänge wie im damali-

⁶¹ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 21. Zum Folgenden vgl. SW VI, 102. – In den *Fernerer Darstellungen* sucht er Spinozas Philosophie vor dem Vorwurf der Einseitigkeit in Schutz zu nehmen, vgl. SW IV, 372 f, auch 379.

gen Spinozismus des Gefühls⁶² oder etwa in Schlegels Spinozismus der Poesie, sondern zentrale Lehrstücke aus Spinozas Theorie selbst. Schelling merzt auch nicht einfach, wie z. B. Herder empfiehlt⁶³, die cartesianische Terminologie aus, weil mit ihr nämlich Spinozas Theorie aufgebaut ist; er gibt ihr vielmehr eine eigene Deutung. Diese ist – im Unterschied zu Schellings früheren Spinoza-Zuwendungen – nunmehr eindeutig identitätsphilosophisch motiviert. Die Identitätsphilosophie bildet somit die Grundlage dieses neuen Schellingschen Spinozismus; der Spinozismus fungiert als Ausgestaltung der neuen identitätsphilosophischen Konzeption der Erkenntnis des Absoluten und nicht umgekehrt. Schelling nimmt dabei auch die pantheistische Theorie der Einen Substanz als *causa sui* auf. Die Identitätsphilosophie ist somit nicht nur Explikation allgemeiner noematischer Strukturen, sondern ontotheologische und kosmotheologische Lehre von der Einen Substanz und somit Metaphysik, auch wenn Schelling diesen Terminus damals nicht explizit dafür verwendet. Sie ist Metaphysik als Theorie des Seienden in seinen allgemeinen Bestimmungen und des vollkommen und universal Seienden in seinen ausgezeichneten, höchsten Bestimmungen.

Spinozas monistische Substanzmetaphysik gewinnt also einerseits Vorbildcharakter für Schellings Identitätssystem; andererseits bleibt auch sie in ihrer theoretischen Gestalt für Schelling noch vorläufig; sie wird von ihm prinzipiell als Realismus qualifiziert, da sie einseitig am Begreifen des Absoluten im Sein und in der Realität der Dinge orientiert ist und da sie Erkenntnis und Wissen als solche ebenso wie deren Formen und Tätigkeiten unterbestimmt läßt. Dieser Seite der subjektiven Aktivität wendet sich nach Schelling besonders der *Idealismus* zu. Der Idealismus ist für ihn dabei der höherentwickelte Intellektualismus; da auch der Idealismus absolute Identität in metaphysischer Bedeutung denkt, ist er für Schelling im wesentlichen nicht vom Realismus unterschieden. Der Idealismus hat, wie Schelling in Anknüpfung an die Cartesianische Zweifelbetrachtung und Gewinnung der ersten Gewißheit andeutet, den besonderen Vorzug vor den anderen Systemen, daß er bei allem Zweifel vom Unbezweifelbaren und Gewissesten ausgehen kann,

⁶² Vgl. dazu etwa H. Timm: *Gott und die Freiheit*. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd 1. Frankfurt a. M. 1974. 275 ff, 319 ff.

⁶³ Vgl. J. G. Herder: *Gott*. Einige Gespräche über Spinozas System nebst Shaftesburys Naturhymnus. 2. Aufl. Gotha 1800. 115 (*Herder: Sämtliche Werke*. Hrsg. v. B. Suphan. Bd 16. Berlin 1887. 474). – Hegel hat diese zweite Auflage rezensiert. – Vgl. zu Schellings Spinozismus im Identitätssystem Anm. 60.

vom Selbstbewußtsein.⁶⁴ Dieses wird, wenn es als grundlegendes, reines Prinzip gedacht wird, als Ich=Ich, d. h. für Schelling schlechthin als Einheit des Vorstellenden und des Vorgestellten und damit als absolute Einheit von Subjekt und Objekt gedacht; solche Einheit ist das Ich als intellektuelle Selbstanschauung. In diesem Idealismus sind ferner Stoff und Form prinzipiell eins, womit Schelling – ebenso wie Hegel – die Reinhold-Bardilische Unterscheidung von Stoff und Form zurückweist; deren Position ermöglicht nach Schellings und Hegels Auffassung, wie erwähnt, keine spekulative Vorstellung von absoluter Einheit. Die absolute Einheit des Ich, nach der es rein sich selbst anschaut als Einheit von Subjekt und Objekt, von Stoff und Form, ist vielmehr Fichtes Prinzip, dem Schelling als Prinzip des Idealismus durchaus zustimmt. Da Schelling hierin aber eine bestimmte metaphysische Auffassung vom Absoluten und Einen erblickt, dürfte er sich bei diesem idealistischen Prinzip zugleich an seine eigene frühere Bestimmung des Ich in *Vom Ich* und in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* erinnern, nach der das Ich als Prinzip im Kontext der metaphysischen Fundierung der Ethik als die Eine Substanz oder als das Absolute gedacht wird. So ist im neuen Ansatz der Identitätsmetaphysik, deren Grundlagen von der Ethik freilich abgelöst sind, der Idealismus für Schelling im Prinzip eine monistische Metaphysik des Absoluten, das als Ich=Ich gefaßt wird. Dieses Absolute gilt nun als theoretisch-metaphysisch erkennbar. – Eine durchaus vergleichbare Einschätzung nimmt Hegel in der *Differenz*-Schrift vor. Das Prinzip der Fichteschen Philosophie, die Identität von Subjekt und Objekt in der intellektuellen Selbstvorstellung des Ich, ist für Hegel „echtes Prinzip der Spekulation“⁶⁵; die Identität des Ich mit sich gilt ihm als das Absolute. Die spekulative Bedeutung des Ich erblickt Hegel damals – wie Schelling – nicht spezifisch in der hochkomplexen Struktur denkender Selbstbeziehung und Subjektivität, sondern in der absoluten Identität, die beide dem Ich, aber auch dem Universum zuschreiben und die für sie das Absolute überhaupt auszeichnet.

Diese Fichte-Auffassung setzt die Konzeption der absoluten Metaphysik voraus und trifft daher auf Fichtes eigenes transzendentalidealistische Prinzip nicht zu. Die Fichte-Auffassung ist bei Schelling und bei Hegel zu dieser Zeit offenbar positiver als vorher und nachher. Schelling kritisiert zuvor und danach, d. h. nach dem Dialog: *Bruno*, vielfältig die Begrenztheit des ganzen Fichteschen Idealismus, wie er sie versteht;

⁶⁴ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 22, zum Folgenden vgl. T. 1. S. 21 und T. 2. S. 12. Vgl. auch aus dem Dialog: *Bruno*, SW IV, 289 f.

⁶⁵ Hegel: GW 4. 6, vgl. 34 ff, bes. 36.

Hegel kritisiert vorher – im sogenannten *Systemfragment* von 1800 – die Fichtesche Methode, die der endlichen Reflexion verhaftet bleibe, ohne Anerkennung des Fichteschen Prinzips; diese Anerkennung, die Hegel in der *Differenz*-Schrift ausspricht, nimmt er dann schon in *Glauben und Wissen* wieder zurück; dort erörtert er im wesentlichen Fichtes *Bestimmung des Menschen*, eine Schrift, in der Fichte selbst vom Ich als Prinzip Abstand nimmt. Die übereinstimmende, zeitweise positive Würdigung des Fichteschen Prinzips, in dem das Absolute als Ich gedacht werde, könnte u. a. auf der damaligen Vermutung Schellings und Hegels beruhen, Fichte befinde sich von sich aus auf dem Weg zur Konzeption der Erkenntnis des Absoluten und Einen; dies äußert z. B. Schelling enthusiastisch auf Fichtes Reinhold-Entgegnung hin in seinem Brief an Fichte vom 24. Mai 1801; er hofft auf Übereinstimmung der Intentionen Fichtes mit seiner eigenen neuen Konzeption der absoluten Metaphysik als Identitätsphilosophie. Vergleichbar, aber distanzierter attestiert Hegel der Fichteschen Philosophie ein spekulatives Prinzip, das – wiewohl idealistisch – doch als Prinzip einer absoluten Metaphysik angesehen werden könne, mit dem allerdings die systematische Ausführung noch nicht übereinstimme. Schelling und Hegel erahnen damals offenbar, daß sich auch bei Fichte im Jahre 1801 eine Wendung anbahnt. Das erhoffte Fichtesche Pendant zu ihrer eigenen Hinwendung zum spekulativen Idealismus, mit der sie ihre frühidealistischen Positionen aufgaben, bleibt jedoch aus. Schellings und Hegels spätere, z. T. heftige Fichte-Kritik beweist, daß ihnen das Irrtümliche dieser ihrer Hoffnung nicht entgangen ist.

Doch äußert Schelling in der Vorlesung vom Sommer 1801 auch Kritik an Fichtes Theorieentfaltung, die den Idealismus nicht rein durchgeführt habe. Seine Argumente sind gegenüber seinen früheren Einwänden neu und gleichen denjenigen von Hegels Fichte-Kritik in der *Differenz*-Schrift. So trägt Schelling das methodische Argument vor, daß Fichte in der systematischen Ausführung seines Idealismus in den Wechsel von Antithesis und Synthesis ver falle, der es immer nur zu vorläufigen Synthesen bringe, der also nicht zur absoluten Identität, sondern nur zum endlichen Ich zurückkehre (vgl. T. 2. S. 12). Hegel erklärt in der *Differenz*-Schrift, Fichtes dritter Grundsatz, das Prinzip der quantitativen Synthesis, sei in der Ausgestaltung des Systems die Ursache für den ständigen Wechsel von Antinomie, die jeweils Antithesen voraussetzt, und deren begrenzter Synthesis und damit Ursache für Synthesen, die allenfalls quantitative Approximationen der Extreme: Ich und Nichtich zustande bringen, die Entgegengesetzten als solche aber immer bestehen lassen. Solche Synthesen sind nur Produkte der Reflexion, die dem spe-

kulativen Sinn des Prinzips nicht adäquat sind.⁶⁶ Dieser grundsätzlichen, wesentlich methodischen, z. T. noch auf die Frankfurter Entwürfe zurückgehenden Kritik Hegels an Fichte, die in Jena auf der Basis des Unterschieds von Spekulation und Reflexion formuliert wird, folgt Schelling, wie erwähnt, von ersten Hinweisen in der *Darstellung* an bis zum kritischen Brief an Fichte vom 3. 10. 1801 immer entschiedener. Aus dieser Kritik ergibt sich auch das Argument, das Schelling ebenfalls in der Vorlesung äußert, nämlich daß Fichte bei der unvollständigen Synthesis des Sollens als Resultat stehenbleiben muß; „Ich und Nichtich sollen eins sein“ (T. 1. S. 22, vgl. S. 14). Ebenso äußert sich Hegel in der *Differenz*-Schrift (vgl. GW 4. 45); auch dies dürfte ein originär Hegelsches Argument sein, das später in kategorialer Metamorphose sogar in die *Wissenschaft der Logik* eingeht.

Die Konstitution eines Idealismus, den Schelling und Hegel gegenüber dem ausgeführten transzendentalen Idealismus des frühen Fichte grundsätzlich als überlegen einstufen, hängt wesentlich von dieser Art von Fichte-Kritik ab. Diese Kritik, die nicht immanent ist und die bei Hegel und Schelling in Jena den Entwurf der absoluten Metaphysik voraussetzt, hebt Fichtes transzendentalidealistisches System von dem Idealismus als Metaphysik ab, in dem das Absolute als Ich-Identität erkannt wird.

Der Hintergrund von Schellings Qualifizierung des Idealismus als eines metaphysischen Monismus, von seiner Anerkennung des Fichteschen Prinzips der Identität des Ich und von seiner Kritik an der systematischen und methodischen Explikation des Fichteschen Idealismus ist also vielschichtig und ohne Hegels damalige Auseinandersetzung mit Fichte nicht zu verstehen. Auch der Idealismus, der, in seiner reinen Form durchgeführt, für Schelling in dieser Zeit ein Begreifen des Absoluten darstellt, bleibt in Schellings Auffassung jedoch einseitig an der Tätigkeit des Ich orientiert. Er bildet daher für Schelling eine bestimmte, aber noch nicht die vollendete Ausgestaltung der Metaphysik des Absoluten.

⁶⁶ Inhaltlich bestimmt Hegel das Resultat der unvollständigen Synthesis, indem er Schellings früheren Vorwurf gegen Fichte aufnimmt, dieser bleibe beim subjektiven Subjekt-Objekt stehen, dem das objektive Subjekt-Objekt, die Natur, an die Seite zu stellen, ja vorzuordnen sei; in vergleichbarer Weise ist für Hegel der Inhalt der von Fichte erreichten unvollständigen Synthese das Subjekt-Objekt, das bloß subjektiv bleibt (vgl. GW 4. 46, 48). Doch ist sein Argument grundsätzlicher als dasjenige Schellings von 1800; es betrifft die gesamte systematische und methodische Durchführung des Idealismus. – Zu Hegels Fichte-Kritik vgl. L. Siep: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/München 1970. Bes. 19–32; ferner sei der Verweis erlaubt auf meine *Darstellung in: Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5). 120 ff.

So sucht Schelling – in plastischeren Ausführungen als in den abstrakten Paragraphen der *Darstellung* – seine Konzeption der Metaphysik des Absoluten und der absoluten Identität an den exemplarischen, idealtypisch aufgefaßten Systemen der Geschichte der Philosophie, an dem spekulativen Materialismus, dem Intellektualismus, dem Realismus und dem Idealismus zu bewähren, indem er jeweils die spekulativen Einsichten in diesen Systemen hervorhebt. Er ermittelt nicht nur das Gemeinsame dieser Systeme in einem diskursiven Begriff, sondern sucht deren „Zentralpunkt“ auf, wie es in der Vorlesung heißt (T. 1. S. 23), d. h. deren metaphysisches Prinzip und dessen spekulative Explikation in der jeweiligen Besonderheit des bestimmten Systems. In Auseinandersetzung damit erhärtet Schelling nach eigenem Verständnis seinen Ansatz der absoluten Metaphysik, die es dann selbst als der Besonderheit und Begrenztheit jener idealtypischen Positionen überlegen darzustellen gilt. – In gleicher Weise vertritt Hegel damals, insbesondere in dem Aufsatz *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, der in das *Kritische Journal der Philosophie* einleitet, die Theorie, die wahre Philosophie sei zu allen Zeiten eine und dieselbe gewesen; in der *Differenz*-Schrift erklärt er, jede wahre Philosophie enthalte die Darlegung des Einen Absoluten, die sich aus dem „Bauzeug“ ihres Zeitalters als besondere Gestalt – ebenso wie ein Kunstwerk – konstituiere (vgl. GW 4. 12). Auch wenn eine geschichtliche Entwicklung des Inhalts der Philosophie damals nicht im Horizont dieser Auffassung Schellings und Hegels liegt, suchen beide doch am Anfang ihrer Ausbildung der absoluten Metaphysik Anhalt an geschichtlich bedeutsamen, typologisch aufgefaßten spekulativen Systemen.

c. Die Struktur des Absoluten und die Methode der Erkenntnis in Schellings Identitätssystem

Schellings eigene Metaphysik besteht im Erkennen des Einen Absoluten von der Struktur absoluter Identität. Die Bestimmungen dieser absoluten Identität variieren allerdings bei Schelling; er hat dabei offensichtlich zwei unterschiedliche Grundmodelle vor Augen, die er untereinander zu verbinden sucht. Die inhaltlichen Bestimmungen dieser Identität des Absoluten in der Vorlesung vom Sommer 1801 kommen mit denjenigen der etwa zu derselben Zeit entstandenen Schriften überein; sie dokumentieren, daß neben Schellings ursprünglichem Modell ein zweites – Hegelsches – Modell in der Frühphase der Identitätsphilosophie zunehmend an Bedeutung gewinnt. Die Identität des Absoluten wird einerseits ge-

dacht als das reine Unendliche selbst (vgl. T. 1. S. 9), in dem nichts Mannigfaltiges oder sogar Entgegengesetztes enthalten ist; so bestimmt Schelling es in der Regel auch in der *Darstellung* (vgl. SW IV, 118); es gilt ihm insofern als in sich mannigfaltigkeitslose, absolute Indifferenz. Andererseits bestimmt Schelling die Identität des Absoluten als Identität von Denken bzw. Erkennen und Sein;⁶⁷ im *Bruno* spricht Schelling von der Einheit von Denken und Anschauen (vgl. SW IV, 240 f, 246). Ebenso gilt ihm das Absolute als Einheit des Unendlichen und Endlichen.⁶⁸ Außerdem ist die absolute Identität Einheit von Stoff und Form, von Subjekt und Objekt⁶⁹ sowie Einheit weiterer besonderer Bestimmungen. Als diese grundlegende Einheit mannigfaltiger Gegensatzpaare ist sie für Schelling zugleich Allheit oder Totalität (vgl. z. B. T. 2. S. 2 f), womit die pantheistische Bedeutung jener Identität hervortritt. Die allgemeinste Bestimmung, die für diese besonderen Bestimmungen gleichermaßen gilt, aber lautet: Das Absolute ist absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, wie es mehrfach im *Bruno* mit deutlichem Anklang an Hegels Bestimmung des Absoluten heißt, oder auch verkürzt: Indifferenz der Differenten.⁷⁰ Diese Bestimmungen der Einheit von Differentem sind nun aber selbst unterschiedlicher Auslegung fähig.

Schelling setzt im Identitätssystem zum einen seine frühere, z. B. im *System des transzendentalen Idealismus* formulierte Bestimmung der absoluten Identität des Absoluten ohne Duplizität (vgl. SW III, 600), d. h. der in sich mannigfaltigkeits- und gegensatzlosen Indifferenz fort. Dieser gilt die erste Art der oben genannten Bestimmungen im Identitätssystem. Diese Identität ist für Schelling übergegensätzlich; gleichwohl beansprucht er im Identitätssystem, anders als im *System des transzendentalen Idealismus*, daß sie absolut und vollständig erkennbar sei. Sie kann nach Schelling erkannt werden durch intellektuelle Anschauung, die im neuen metaphysischen Ansatz nun zur Vernunftanschauung wird (vgl. SW IV, 361, 369). Diese übergegensätzliche Einheit erinnert an das neuplatonische *ἐν*⁷¹, das allen Bestimmungen des Seienden überlegen ist,

⁶⁷ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 8, 12, 14, 23, T. 2. S. 2; vgl. in der *Darstellung* SW IV, 122, 126 Anm., in den *Fernerer Darstellungen* SW IV, 378 ff.

⁶⁸ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 14, 20, auch schon einmal in der *Darstellung* SW IV, 127 Anm., im *Bruno* vgl. IV, 239, 247, in den *Fernerer Darstellungen* IV, 346, 407.

⁶⁹ Vgl. Vorlesung T. 1. S. 12, 21, T. 2. S. 10 ff u. ö.; vgl. *Fernerer Darstellungen* SW IV, 379, auch *Bruno* SW IV, 289 f. Die Subjekt-Objekt-Einheit charakterisiert für Schelling zumeist das Ich, das jedoch metaphysisch als ein Absolutes zu denken ist.

⁷⁰ Vgl. im *Bruno* SW IV, 239, 264, 295, 298, in der Vorlesung T. 1. S. 14, T. 2. S. 1.

⁷¹ Vgl. W. Beierwaltes: *Absolute Identität*. Neuplatonische Implikationen in Schellings „Bruno“ (s. Anm. 52). 242–266.

von dem diese Bestimmungen des Seienden daher negiert werden und das die sie überragende *δύναμις* darstellt, aus der alles erst hervorgeht. Während Schelling zuvor, der neuplatonischen Auffassung entsprechend, in negativer Theologie annahm, die höchste Einheit sei rational unerkennbar, folgt er im Identitätssystem dieser Auffassung nicht mehr; es ist auch nicht mystische Schau, die den Zugang zu dieser Einheit erschließt, sondern nach Schelling vernünftige intellektuelle Anschauung.⁷² Man muß sich wohl auch bei Schelling eine Art Aufstieg zur Anschauung dieser Einheit denken, ohne daß dieser Aufstieg bei ihm freilich, wie es etwa bei Plotin der Fall ist, in bestimmte Stufen eingeteilt ist. Nur unter dieser Voraussetzung nämlich erhält in Schellings Kennzeichnung der gegensatzlosen Einheit die Angabe vielfältiger Gegensatzbestimmungen einen Sinn, über die die absolute Einheit hinausliegt. Man muß also in der Kennzeichnung dieser Identität als Einheit differenter Bestimmungen etwa über die Bestimmungen des Denkens und Seins, der Endlichkeit und Unendlichkeit usf., schließlich des Gegensatzes und der ihm korrelierten Einheit hinausgehen, um zu jener höchsten übergegensätzlichen Einheit zu gelangen. In ihr sind die Gegensätze und Gegensatzbestimmungen „aufgehoben“ (SW IV, 239), aber nicht – wie bei Hegel – zugleich bewahrt, sondern „vernichtet“ (T. 2. S. 9). Diese Einheit ist absolute Indifferenz, zu deren Bedeutung jene gegensätzlichen Bestimmungen, über die hinausgegangen wurde, nicht mehr gehören; der Dialogführer Bruno sagt in Schellings gleichnamigem Dialog: „Du kannst also das Getrübtsein durch Differenz nur von derjenigen Einheit aussagen wollen, welche der Differenz und insofern sie ihr entgegengesetzt, nicht aber von derjenigen, die über ihr und in Ansehung welcher dieser Gegensatz selbst nicht da ist.“ (SW IV, 236 f). Die intellektuelle Anschauung erschaut also in sich einfache, mannigfaltigkeitslose, insofern auch bestimmungslose Indifferenz als die Einheit des Absoluten, gleichsam das farbenlose reine Licht, mit dem sie selbst eins werden muß. Die Qualifizierung dieser Anschauung als Vernunftanschauung und vernünftige Erkenntnis des Absoluten erscheint gegenüber der neuplatonischen negativen Theologie und auch gegenüber seinem eigenen früheren Ansatz als einigermaßen usurpiert.

⁷² Zu Schellings Versuch einer Überwindung der negativen Theologie in der Identitätsphilosophie mag verwiesen werden auf die Darlegung des Verfassers: *Vernunftseinheit und unwordenkliches Daßsein*. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*. Hrsg. von K. Gloy und D. Schmidg. Bern etc. 1987. Bes. 114 ff.

Zum anderen versteht Schelling die angeführten Bestimmungen der absoluten Identität von Differentem wie Hegel als Bestimmungen der höchsten Einheit, die nichts außer sich hat, der nichts entgegengesetzt ist, die somit die entgegengesetzten Bestimmungen des Denkens und Seins, der Endlichkeit und Unendlichkeit usf., schließlich der korrelierten Identität und Nichtidentität in sich enthält. Schelling begründet dieses Einheitsmodell in deutlicher Nähe zu Hegels Überlegungen; Bruno erklärt in dem erwähnten Dialog, „daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusamt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz zusamt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen, eins ist“ (SW IV, 236). Die gleiche Argumentation führt Hegel im sogenannten *Systemfragment* von 1800 zur Bestimmung des göttlichen Lebens als „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung ...“, die in der *Differenz-Schrift* zum ersten Mal die bekannte Gestalt der Bestimmung des Absoluten als „Identität der Identität und der Nichtidentität“ (GW 4. 64) erhält, welche wiederum Schelling in der erwähnten Formel: Einheit der Einheit und des Gegensatzes aufnimmt. Daher kann er in der Vorlesung sagen, Indifferenz und Differenz seien im Absoluten zugleich gesetzt, oder: „Identität und Nichtidentität müssen in jenem Absoluten sein, es muß gesagt werden durch das $a = a$, Denken und Sein sind verschieden, und zugleich Denken und Sein sind eins.“ (T. 1. S. 14)

Auch Schellings näheres Eingehen auf diese Bedeutung der absoluten Identität von Differentem bezeugt, daß er hiermit ein anderes, von dem ersten grundlegend verschiedenes Einheitsmodell verfolgt. So erklärt er u. a. in der Vorlesung vom Sommer 1801, das Unendliche schließe das Endliche in sich (vgl. ebd.); es ist somit nicht ein gegensatz- und mannigfaltigkeitsloses Unendliches, wie er es nach dem Indifferenz-Modell ebenfalls konzipiert. Ferner heißt es z. B. im *Bruno*, daß die „Trennung“, nämlich die Trennung des Bewußtseins von dem Naturganzen, „wieder begriffen in jener Idee“ des Absoluten als absoluter Einheit sei (SW IV, 258). – Schon in seinen Frankfurter Fragmenten hat Hegel die Immanenz der Trennungen und Entgegensetzungen in der höchsten Einheit hervorgehoben. Wenn aber diese höchste Einheit vernünftig erkannt werden soll, dann muß zugleich eingesehen werden, daß sie die Entgegensetzungen endlicher Bestimmungen und deren Widersprüche als Bestimmungen eines und desselben in sich schließt. Die spekulative Erkenntnis der absoluten Identität darf somit den Satz vom zu vermei-

denden Widerspruch nicht anerkennen. Schelling statuiert daher in der Vorlesung: „Der Satz des Widerspruchs entsteht nur im reflektierten Bewußtsein – gilt hier nicht“ (T. 1. S. 14). Ähnlich äußert er sich später in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*; danach gilt der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und mit ihm der Satz vom Widerspruch für das endliche Erkennen von Endlichem, nicht jedoch in der Sphäre „der Spekulation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat“ (SW V, 269). Schelling steht Hegel mit dieser Auffassung sehr nahe. Schon im *Geist des Christentums* hebt Hegel hervor, daß sich etwas im „Reich des Toten“, der fixierten Endlichkeiten, für den Verstand als Widerspruch darstellt, was im „Reich des Lebens“ zugrunde liegende Einheit ist und wodurch das Verstandesdenken, wenn es diese als Widerspruch des Endlichen zu begreifen sucht, „zerrüttet“, d. h. in seinem Anspruch auf selbständige Erkenntnis aufgehoben wird.⁷³ Hegel baut diesen Gedanken dann unter den Prämissen der absoluten Metaphysik in methodischer Hinsicht aus; eine seiner Habilitationsthesen lautet: „Contradictio est regula veri, non contradictio falsi“.⁷⁴ Diese These wird bei Hegel zur Grundlage jeder spekulativen Erkenntnis, die also einen Widerspruch endlicher Bestimmungen enthalten muß, wenn sie das wahre Unendliche und Absolute erkennt. Diese Auffassung ist zugleich zentral für die Entwicklung seiner Dialektik.⁷⁵ Schelling nimmt diese Konzeption, die sich bei Hegel schon in Frankfurt anbahnt, offensichtlich in der Vorlesung vom Sommer 1801 und dann in seiner Bestimmung der Dialektik in jenen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* auf (vgl. SW V, 267, 269). Auch nach Schellings damaliger Ansicht, sofern er dem Modell in sich mannigfaltiger Einheit folgt, enthält jede spekulative Erkenntnis des Absoluten und Unendlichen also einen Widerspruch endlicher Bestimmungen in ihrem Verhältnis zueinander und damit deren Ungültigkeit als selbständiger Bestimmungen der Reflexion; denn das Absolute hat jene Entgegenset-

⁷³ Vgl. Hegel: *Theologische Jugendschriften* (s. Anm. 12). 308 f, 306.

⁷⁴ K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). 156. Der zweite Halbsatz besagt: Der Widerspruch ist nicht Regel des Falschen, womit Hegel sich gegen die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch wendet. – Vgl. auch in der *Differenz-Schrift* GW 4. 25 f.

⁷⁵ Vgl. z. B. im *Skeptizismus*-Aufsatz Hegels (1802) GW 4. 208: „Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher sowenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegenteil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß ...“. Zur Interpretation dieser Zusammenhänge mag verwiesen werden auf die Darlegung des Verfassers: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5). 95–108, vgl. diese auch zum Folgenden.

zungen und Widersprüche des Endlichen als aufgehobene, d. h. als nicht selbständig gültige in sich; sie sind damit nicht vernichtet, sondern im Absoluten bewahrt. Dieses ist somit nicht übergegensätzliche, an sich bestimmungslose Einheit.

Diese bei Schelling neue Konzeption der Einheit des vernünftig erkennbaren Absoluten, mit der er offensichtlich Hegels Einheitsmodell aufnimmt,⁷⁶ liegt nun auch spezifischeren Bestimmungen des Absoluten zugrunde. Die Einheit des Absoluten, die in der „Idee aller Ideen“ gedacht wird, ist nach Schelling, inhaltlich bestimmter betrachtet, Schönheit und Wahrheit (vgl. SW IV, 243, vgl. auch T. 1. S. 8). So wird, wie erwähnt, die höchste Idee in einem ästhetischen Platonismus aufgefaßt. Damit kann kaum die bestimmungslose Indifferenz, die übergegensätzliche einfache Einheit gemeint sein, die im antiken und mittelalterlichen Neuplatonismus öfter mit Platos Idee des Guten als einem Jenseits der Ousia identifiziert wurde; vielmehr ist als Grundlage für die Idee von Schönheit und Wahrheit bei Schelling ein Verständnis der in sich mannigfaltig bestimmten Einheit vorausgesetzt. Nur dann ist Schönheit nach Schellings Bestimmungen als Einheit von Allgemeinem und Besonderem wie in den Gestalten griechischer Götter oder als Einheit von Unendlichem und Endlichem, wie sie im absoluten „Kunstwerk“ des Universums Realität ist, selbst zu begreifen. Wahrheit aber ist nach Schelling dasselbe wie Schönheit, nur ohne sichtbare Gestalt in der Idee gedacht.⁷⁷ – Die Einheit des Absoluten ist ferner „allumfassend“ (SW IV, 256); sie ist „Totalität“ (ebd. 295) von der Seinsweise der Einen absoluten Substanz (vgl. T. 1. S. 19). Dann aber kann sie nicht übergegensätzlich und an sich bestimmungslos sein, sondern muß die Mannigfaltigkeit der endlichen Bestimmungen und deren Entgegensetzungen, ja sogar die einzelnen Dinge in sich enthalten. Mit dieser Bestimmung des Absoluten als in sich mannigfaltiger Totalität hängt die spekulativ-theologische Bestimmung zusammen, daß jenes Eine Gott ist und daß Gott als der „Vater aller Dinge“, der in seinem göttlichen Erkennen Unendliches und Endliches begreift, eins ist mit dem unendlichen Geist und mit dem zeitlich-

⁷⁶ Vgl. dazu auch oben Anm. 43 und Text. – Zur Typologie systematischer Einheitsmodelle vgl. K. Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit*. Eine Strukturanalyse des „und“. Berlin und New York 1981.

⁷⁷ Vgl. *Philosophie der Kunst* SW V, 382, 384 f, auch 370 u. ö. – Zu Schönheit und Mythologie in Schellings *Philosophie der Kunst* vgl. X. Tilliette: *La mythologie comprise*. L'interprétation schellingienne du paganisme. Neapel 1984. 31–45, insbesondere ders.: *Schelling* (s. Anm. 6). Bd 1. 439–471; vgl. auch J. Hennigfeld: *Mythos und Poesie*. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst“ und „Philosophie der Mythologie“. Meisenheim a. G. 1973. Bes. 31–80. – Vgl. auch oben Anm. 54.

menschlich leidenden Gott (vgl. SW IV, 252, 328 f, V, 294). Das Absolute oder Gott wird in dieser Trinitätsspekulation als Einheit gedacht, der unterschiedene, ja entgegengesetzte Bestimmungen immanent sind.

Dies ursprünglich von Hegel stammende Einheitsmodell wird von Schelling von den ersten Äußerungen zum Identitätssystem an zunehmend beachtet. Doch auch im *Bruno*, in dem es am deutlichsten hervortritt, bleibt mehrfach unentschieden, welche Einheitskonzeption gemeint ist, das Indifferenzmodell oder das Hegelsche Modell. Dennoch läßt sich aus einigen Stellen schon der Vorlesung vom Sommer 1801 und dann des *Bruno* entnehmen, daß Schelling die grundlegend verschiedenen Einheitsbegriffe systematisch zu verbinden sucht. In der Vorlesung erklärt Schelling zur „absoluten Indifferenz zwischen Objektivität und Subjektivität“: „Mit gleicher Notwendigkeit muß das Identische weder das eine noch das andre und das eine und das andre zugleich sein.“ (T. 2. S. 10) Das Absolute, so läßt sich diese Äußerung deuten, ist als einfache Indifferenz und als in sich mannigfaltige Einheit zu denken. Vorbild hierfür könnte der Hinweis auf eine Verbindung beider Einheitstypen schon im Bruno-Auszug von Jacobis Briefen: *Über die Lehre des Spinoza* sein.⁷⁸ Im Dialog: *Bruno* deutet Schelling dann für die sinnvolle Verwendung der beiden Einheitsmodelle eine Hinsichtenunterscheidung an, die zugleich eine Verbindung beider Modelle ermöglicht: Das Absolute ist in seinem Wesen „weder ideal noch real, weder als Denken noch als Sein. In der Beziehung aber auf die Dinge ist es notwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit“ (SW IV, 246).⁷⁹ Für sich selbst betrachtet, gilt Schelling das Absolute also als absolute, einfache, in sich

⁷⁸ Vgl. F. H. Jacobi: *Werke*. Bd IV/2. S. 43 f: „Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hierher gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit (sic!) von der durchgängigen Koinzidenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig sein.“ Dies ist die einzige Stelle, durch die die jungen Idealisten sachlich mit Cusanus' Prinzip der coincidentia oppositorum bekannt wurden; diese Koinzidenz wird in dem Bruno-Auszug zum einen mit Einschluß der Widersprüche endlicher Bestimmungen gedacht, zum anderen – darauf scheint das „Auflösen“ der Widersprüche in dieser Einheit hinzuzielen – mit Ausschluß der Widersprüche, d. h. als einfache Indifferenz. – Hinzugefügt sei, daß Hamann in einem Brief vom 16. 1. 1785 an Jacobi schon auf die „coincidentia oppositorum“ bei Bruno verwies, freilich ohne einen noch früheren Autor zu nennen (vgl. J. G. Hamann: *Briefwechsel*. Bd 5. Hrsg. v. A. Henkel. Frankfurt a. M. 1965. 327). – Zu Jacobis späterer Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling vgl. V. Verra: *Jacobis Kritik am deutschen Idealismus*. In: Hegel-Studien. 5 (1969), bes. 205 ff.

⁷⁹ Vgl. auch im *Bruno* SW IV, 312: Das Absolute geht, „da es für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne alle Vielheit ist, in der Erscheinung ... über in eine absolute Einheit der Vielheit, in eine beschlossene Totalität, was wir Universum nennen.“

bestimmungslose Indifferenz, die rein angeschaut wird; in Beziehung auf das Weltmannigfaltige und die Dinge, deren innewohnendes Prinzip das Absolute ist, denkt er die Einheit des Absoluten als in sich mannigfaltig und auch gegensätzlich bestimmt; aber dies betrifft nach Schelling nur die Relation des Absoluten zum Feld der Erscheinungen. So wird von Schelling das Indifferenzmodell, das er auch früher schon zugrunde legte, dem Hegelschen Modell mannigfaltigkeitsbestimmter Einheit systematisch übergeordnet.

Für die Darlegung dieser Metaphysik des Absoluten konzipiert Schelling eine eigene *Methode*. Hierzu sind Troxlers Aufzeichnungen aus Schellings Vorlesung leider lückenhaft (vgl. T. 1. S. 8). Schelling polemisiert in der Vorlesung gegen die Logik als Organon; er folgt darin im Prinzip der Auffassung Kants wie schon im *System des transzendentalen Idealismus*. Damit sollen offenbar zugleich Bardili und Reinhold getroffen werden (vgl. T. 2. S. 4). In der *Darstellung* schließt Schelling sich, wie erwähnt, Spinozas „*mos geometricus*“ an mit Sätzen, Beweisen, Erklärungen, Zusätzen und dgl.; doch verwendet er diese Methode im Folgenden nicht mehr, auch nicht im zweiten Teil der Vorlesung, der die *Darstellung* erläutert, da sie der Sache äußerlich bleibt. Vielmehr gewinnt das Begriffspaar: Spekulation und Reflexion ansatzweise schon in der *Darstellung*, deutlicher dann in der Vorlesung und in den folgenden Schriften zum Identitätssystem eine methodische Bedeutung für Schelling. Dies Begriffspaar dient ihm, wie gezeigt, als Grundlage seiner neuen, im wesentlichen methodischen Fichte-Kritik ebenso wie zur Begründung seiner eigenen philosophischen Methode, die auffällige Gemeinsamkeiten, aber auch unübersehbare Unterschiede zu der von Hegel damals projektierten philosophischen Methode aufweist. Bei der Verwendung für die jeweils eigene Methode bleiben Schelling und Hegel nicht bei der bloßen Gegenüberstellung von Spekulation und Reflexion stehen. Verbunden werden diese Erkenntnisweisen z. B. in der „philosophischen Reflexion“⁸⁰. Hinsichtlich der Bedeutung der Reflexion für die Erkenntnis des Absoluten weicht Schelling dann freilich von Hegel ab.

Durchaus Hegel nahestehend aber ist Schellings Bestimmung der Dialektik aus einem spezifischen Verhältnis von Spekulation und Reflexion

⁸⁰ Vgl. z. B. Schelling: *Über die Konstruktion in der Philosophie*, in: Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd 4. 290, in *Hegels Differenz-Schrift* GW 4. 16, 19, 77 (dort auch einmal „spekulative Reflexion“ genannt). Krings betont, daß von Anfang an gewisse methodische und inhaltliche Unterschiede zwischen Schelling und Hegel bestehen, die sich im Laufe der Zeit verschärfen, vgl. H. Krings: *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801–1807)*. Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wiss. München 1977. 1–24.

in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, die Schelling 1802 hält und 1803 veröffentlicht. Dort heißt es z. B.: „Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältnis der Spekulation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.“ (SW V, 267) Der „Reflex“ ist das bloße Abbild des wahren Wissens im endlichen Bewußtsein, d. h. Reflexion. Die Formen der Reflexion versuchen also, das spekulative Wahre abzubilden oder nachzuahmen; eine „reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute“ aber erweist sich als „wissenschaftlicher Skeptizismus“ (ebd. 269). Die Bestimmungen der endlichen Reflexion sind nämlich als endliche einander entgegengesetzt und bilden jeweils Widersprüche, wenn sie sich – ohne Hinsichtenunterscheidung – auf dasselbe beziehen. Gerade in der Vernichtung der Erkenntnisansprüche der auf sich gestellten endlichen Reflexion und ihrer Bestimmungen im „wissenschaftlichen Skeptizismus“ aber geht der Sinn des wahren Unendlichen auf. Deshalb ist der Widerspruch, wie Hegel sagt, was, wie gezeigt, Schelling akzeptiert, die „Regel der Wahrheit“. Dies Programm gehört nach Schelling einer „noch nicht existierenden“ Logik zu (ebd.); es charakterisiert eindeutig Hegels frühe Logik von 1801/02 und ihr Verhältnis zur Metaphysik. Schellings eigener Logik-Entwurf im Dialog: *Bruno* folgt nicht diesem Programm. Auch in seinen weiteren Schriften zum Identitätssystem wird es nicht erfüllt. Die Darlegung der Dialektik als Methode der Aufstellung entgegengesetzter Reflexionsbestimmungen und der Erkenntnis der Ungültigkeit des Endlichen, das sich als widersprüchlich und paradox erweist, in diesem Bezugsfeld der Reflexion, die sich in ihren Entgegensetzungen entfaltet, und der Spekulation, die grundlegend Einheit vorstellt, charakterisiert ebenfalls offensichtlich Hegels Konzeption; Schelling selbst hat sie weder hier noch in den folgenden Schriften zum Identitätssystem durchgeführt.⁸¹

Die Bedeutung der Reflexion innerhalb der Methode der Erkenntnis des Absoluten schätzt Schelling nämlich anders ein als Hegel. Für Schelling ist die methodische Abfolge von These, Antithese und Synthese, die er exemplarisch in Fichtes drei Grundsätzen der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) durchgeführt sieht, ein bloßes Produkt

⁸¹ Zu Hegels Logik und Metaphysik von 1801/02 und zu seiner frühen Konzeption der Dialektik s. u. Abschnitt III. Vgl. ebenso vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5). 100 ff. Zu Schellings Methode innerhalb des Identitätssystems, wie sie im Folgenden dargelegt wird, vgl. ebd. 145 ff.

der Reflexion. „These, Antithese und Synthese“, so lautet Schellings methodischer Einwand gegen Fichte, finden „einzeln nur im Gebiet der Endlichkeit“ statt (T. 2. S. 12). Dies gelte insbesondere für den Wechsel von Antithese und Synthese, in den Fichte zurückfalle. Die These kann nach Schellings Äußerung in der Vorlesung auch mehr als nur Reflexionsprodukt sein; in Schellings eigenem Satz: $a = a$ als Ausdruck der absoluten Identität ist die „These in der höchsten Ansicht der Vernunft“ enthalten (ebd.); sie wird spekulativ verstanden als höchste, umfassende Einheit, steht dann aber auch nicht einer Antithese und Synthese gegenüber. Befindet sich die These allerdings als Anfangsglied in einer Reihe mit Antithese und Synthese, so ist, wie Schelling in den *Ferneren Darstellungen* hervorhebt, dieser Fortgang nur das „in der Reflexion auseinandergezogene Bild“ der wahren Methode (SW IV, 399). In dieser selbst ist nach Schelling – anders als nach Hegel – Reflexion nicht als konstitutiver Bestandteil erforderlich. Auch die Synthesis ist in dieser Reihe nur ein Reflexionsprodukt; sie bildet nur das dritte Glied des endlichen und zeitlichen Fortschreitens, während ihr wesentlicher Gehalt eigentlich das „Erste“ ist, nämlich die „absolute Einheit“ (ebd.). Auch Hegel verwendet derartige Paradoxa, in der Methode sei das Dritte in Wahrheit das Erste (vgl. GW 4. 319, 399), freilich unter Beibehaltung des reflexiven Fortschreitens innerhalb der wahren Methode selbst.

Für Schelling ist synthetische Methode (vgl. SW IV, 399) – in einem Bedeutungswandel gegenüber der Bestimmung der synthetischen Methode von Descartes bis Kant – dieses Vorgehen der Reflexion in Thesis, Antithesis und Synthesis, wie er es vornehmlich in Fichtes Wissenschaftslehre sieht. Die ihr entgegengesetzte analytische Methode, die nur gegebene Begriffe im reinen Denken analysiert, bleibt jedoch offenbar ebenso der Reflexion verhaftet. Die wahre Methode der Philosophie ist dagegen spekulativ; Schelling bestimmt sie – in einer Wendung gegen Kants Methodenlehre – mit Hilfe einer grundlegenden, zugleich die Unterschiede währenden Analogie zwischen der Erkenntnisweise der Geometrie und der Arithmetik einerseits und der philosophischen Erkenntnisweise andererseits; wie die Arithmetik besondere Zahlen als Produkte quantitativer Zeitbestimmung in die allgemeine, reine Anschauung der Zeit als Sukzession konstruiert, wie insbesondere die Geometrie besondere Figuren als durch Abgrenzung entstandene bestimmte Räume in die allgemeine, reine Anschauung des Raumes konstruiert,⁸² so konstruiert

⁸² Vgl. Vorlesung T. 1. S. 6, T. 2. S. 2, ähnlich *Fernere Darstellungen* SW IV, 345 ff, *Über die Konstruktion in der Philosophie* in: *Hegel: Gesammelte Werke* 4. 279 ff u. ö. Vgl. zu

die Philosophie in die allgemeine apriorische, nichtsinnliche, somit intellektuelle Anschauung der Idee des Absoluten Besonderheiten, die nur spezifische Modifikationen des Absoluten, also besondere Ideen sind. Die wahre Methode der Philosophie des Absoluten ist somit solche Konstruktion in intellektueller Anschauung. Die philosophische Konstruktion ist für Schelling sogar Vorbild für die arithmetische und geometrische Konstruktion, weil sich Arithmetik und Geometrie mit Zeit und Raum befassen, die Schelling metaphysisch deutet als „Universalbilder“ (SW IV, 346) der Attribute des Absoluten, nämlich von dessen Denken und Ausdehnung.

In seinem Aufsatz: *Über die Konstruktion in der Philosophie* (1802) lobt Schelling Kants allgemeinen Begriff der Konstruktion, kritisiert aber dessen Lehre, daß die Konstruktion von Begriffen in reiner Anschauung auf die Mathematik zu beschränken sei; nach Kant ist auch reine Anschauung a priori für uns nur sinnlich und ermöglicht allein in der Mathematik, nämlich in der Arithmetik und der Geometrie, gültige reine synthetische Urteile a priori. Gerade die Methode der Philosophie ist für Schelling dagegen ursprünglich Konstruktion. Seine selbstverständliche Voraussetzung für diese These ist die Annahme, menschliche Erkenntnis sei intellektueller Anschauung fähig, was Kant mit mehrfachen Gründen bestreitet und Schelling ohne weitere Gründe als „etwas Entchiedenes“ annimmt (SW IV, 361). Ferner wird das Einheitsmodell des Absoluten zugrunde gelegt, das das Mannigfaltige in sich enthält. Wird beides einmal zugestanden, so leistet die philosophische Konstruktion durch Setzung von Grenzen die Konstitution von anschaulichen Besonderheiten, die sich im Allgemeinen, nämlich im Ganzen als Inhalt der intellektuellen Anschauung befinden; die Besonderheiten brauchen also nicht erst unter das Allgemeine als diskursiven Begriff subsumiert zu werden; sie sind als anschauliche Teilinhalte bereits Bestandteile des mit ihnen wesentlich gleichartigen Ganzen, der Idee aller Ideen. So entwirft auch Schelling – wie Hegel – eine methodische Theorie der Konstitution von konkreter Allgemeinheit; sie beruht – anders als bei Hegel – bei Schelling allein auf der intellektuellen Anschauung. Dies gilt für Schelling ebenso von der Demonstration in der Philosophie, die ein Beweis allein aufgrund einer Konstruktion in intellektueller Anschauung ist. – Doch stellt sich bei dieser Methode der philosophischen Konstruktion, abgesehen vom genannten Problem der Möglichkeit intellektueller An-

Schellings Methode X. Tilliette: *Schelling* (s. Anm. 6). T. 1. 359 f und D. Schmidig: *Einheit und Totalität in Schellings Philosophiekonzept*. In: *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie* (s. Anm. 72). Bes. 83 ff.

schauung für menschliche Erkenntnis, die grundlegende Frage, wodurch die Setzung von Grenzen zur Gewinnung von anschaulichen Besonderheiten oder spezifischen Ideen innerhalb der Gesamtanschauung des Einen Absoluten begründet ist. Hegel wendet später gegen Schellings Identitätssystem ein, es könne nicht erklären, aufgrund welcher Notwendigkeit man über solche reine Totalanschauung des Absoluten hinaus zur Vorstellung von Besonderheiten und von individuellem Seienden gelange. Schelling sucht diese letztlich auf Jacobis *Spinoza*-Briefe zurückgehende Frage, die er sehr wohl kennt, u. a. mit der These von der Ineinsbildung des Unendlichen und des Endlichen zu lösen. Diese These selbst bleibt freilich bloß eine metaphysische Annahme.

Schellings erste Konzeption der absoluten Metaphysik ist also aus den frühen Schriften zum Identitätssystem und aus der Vorlesung in Inhalt, Methode und historischen Vorbildern hinreichend eindeutig zu rekonstruieren. In ihr sind verschiedene zentrale Fragen freilich nicht gelöst; Schelling verläßt später denn auch diese Position wieder. Doch bildet sie ebenso wie Hegels neuer Ansatz von 1801 die entscheidende Wendung zum spekulativen Idealismus und zur absoluten Metaphysik.⁸³

⁸³ Die reine Metaphysik des Absoluten geht bei Schelling, wie erwähnt, ohne systematischen Einschnitt in Naturphilosophie über. Schelling fügt in seiner Vorlesung in seinen Erläuterungen zur *Darstellung* hinsichtlich der Naturphilosophie des öfteren Ausführungen aus den vorausgegangenen Schriften hinzu, so daß der innovatorische Gehalt der Vorlesung hier geringer ist; eine neue Übersicht gegenüber früher scheint die Anlage des Gesamtschemas T. 2. S. 22 zu sein. – Daß Schelling diesen gesamten metaphysischen Ansatz auch Naturphilosophie genannt hat, obwohl die spezifische Philosophie der Natur darin nur einen Teil bildet, sieht Hegel später mit Recht in Schellings Bestimmung des „Wesens Gottes ... als Natur“ begründet (s. *Theorie-Werk-Ausgabe*. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1970 f. Bd 20. S. 450). Schon zu Ende der Jenaer Zeit freilich bemerkt Hegel hierzu kritisch, daß Schelling „die spekulative Idee allgemein ohne Entwicklung“ aufstelle „und sogleich zu der Gestalt“ übergehe, „welche sie als Naturphilosophie hat“ (K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, s. Anm. 17, S. 189).

III. Hegels frühe Logik und Metaphysik in Jena (Vorlesung und Schriften von 1801–02)

Troxlers zusammenfassende Nachschrift von Hegels erster Logik- und Metaphysik-Vorlesung (1801/02), die, wie geschildert, abgebrochen werden mußte, ist in den Formulierungen weniger flüssig, ist schwieriger und auch sprunghafter als seine Nachschrift der Schelling-Vorlesung. Troxler dürfte hier gewisse Verständnisprobleme gehabt haben, da Hegel – anders als Schelling – damals unbekannt war, wenig veröffentlicht hatte, so daß man sich auch kaum in seine Gedankenwelt einlesen konnte, und da sein Vortragsstil gewiß nicht hörerefreundlich war. Vielleicht bezieht sich, wie oben schon vermutet wurde, ein Teil der Aufzeichnungen auch auf die private Fortsetzung des Kollegs, die dann von Hegels Seite vielleicht nicht bis ins Detail ausgearbeitet war. Partienweise könnten die sprachlichen Schwierigkeiten und die Sprünge im Gedankengang aber auch den damaligen Entwicklungsstand von Hegels Logik und Metaphysik widerspiegeln. Eine Entscheidung, ob derartige Probleme und Brüche auf Troxler oder auf Hegel zurückgehen, ist freilich selten eindeutig möglich. – Während Troxlers Schelling-Nachschrift Ergänzungen, Nuancierungen und neue Detailinformationen oft in grundsätzlichen Fragen zu den bisher bekannten Schriften Schellings hinzufügt, die sicherere Schlüsse insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses Schellings zu Fichte einerseits und zu Hegel andererseits ermöglichen, ist seine Hegel-Nachschrift – trotz ihrer Kürze – innovatorisch noch bedeutsamer. Durch sie erst lassen sich zentrale Teile der inhaltlichen Ausgestaltung von Hegels früher Logik wie z. B. die Kategorienlehre und deren systematische Entwicklung oder eine Auseinandersetzung Hegels mit der rationalistischen Metaphysik ebenso wie mit Kants Metaphysikkritik als Vorbereitung und Ermöglichung der eigenen absoluten Metaphysik erkennen.

a. Hegels allgemeine Konzeption der frühen Logik und Dialektik

Die Übersicht über Konzeption und Einteilung der Logik ist bei Troxler sehr viel kürzer als in Hegels eigenen uns erhaltenen Manuskripten, die schon Rosenkranz mit wenigen Auslassungen und Veränderungen veröffentlicht hat.⁸⁴ Nimmt man dies Verhältnis von Troxlers Zusammen-

⁸⁴ Vgl. K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, s. Anm. 17, 190 ff; vgl. GW 5. Hrsg. von M. Baum

fassung und Hegels Vorlesung zum Maß, so legt sich der Analogieschluß nahe, daß Hegel auch sonst wesentlich ausführlicher vorgetragen, als Troxler zusammenfassend nachgeschrieben hat. – Im Unterschied zum Vorlesungsmanuskript hat Hegel nach Troxler im mündlichen Vortrag die Anknüpfung an Schellings Philosophie und dessen Idee des Absoluten deutlich hervorgehoben; er führt sich selbst, da die Hörer ihn nicht kennen, als Kombattanten Schellings ein, so wie auch Schelling ihn als seinen Anhänger betrachtet. In der Tat lehren beide grundlegend dieselbe absolute Metaphysik; ferner verdankt Hegel, wie geschildert, Schelling den Eintritt ins Jenaer Universitätsleben.

In Troxlers Aufzeichnungen sind Logik und Metaphysik eindeutig voneinander abgehoben wie in Hegels allgemeiner Ankündigung und in seinem erhaltenen Manuskript zu dieser Vorlesung; danach ist die Logik nicht selbst die Metaphysik wie später, sondern systematische Einleitung in die Metaphysik.⁸⁵ Der Verstand, der nur endliche Bestimmungen aufstellt, verwickelt sich nach Hegel notwendigerweise in Antinomien und in Widersprüche, wenn diese einander entgegengesetzten endlichen Bestimmungen ohne weitere Unterscheidung dasselbe betreffen; diese Bestimmungen sind dann in ihrem Geltungsanspruch nichtig und werden ungültig; gerade damit aber ermöglichen sie eine negative Erkenntnis des zugrundeliegenden Unendlichen.

Hegel teilt in seinem eigenen Vorlesungsmanuskript in zwei Durchgängen die Logik ein in: 1. die systematische Entwicklung der Formen, nämlich der Kategorien der Endlichkeit, 2. die Darlegung der „subjektiven Formen der Endlichkeit“ in Begriff, Urteil und Schluß als Versuche

und K. R. Meist. 271 ff. Erscheint demnächst. – Ob dies Hegels erste Logik war, muß offen bleiben; daher wird hier von Hegels „früher Logik“ gesprochen. Hegels Frankfurter Fragmente enthalten hinreichende Hinweise auf logische Überlegungen, von denen man mit Wahrscheinlichkeit auf eine allgemeine Konzeption einer Logik der endlichen Reflexion schließen kann (vgl. vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität*, s. Anm. 5, 55). Angesichts der lückenhaften Überlieferung und der Vielfalt der damaligen Ausarbeitungen Hegels um 1800 (über Religion, Sittlichkeit und Geschichte, über Politik, über die Planetenbahnen, über Mathematik u. ä.) ist es möglich, wenn auch nicht beweisbar, daß Hegel damals eine Logik als eigene Theorie ganz oder teilweise ausführte. Aus dem heutigen Nichtvorhandensein von Manuskripten darüber läßt sich historisch stringent jedenfalls nicht auf das Nichtvorhandensein einer damaligen Logik als eigener Theorie schließen.

⁸⁵ Vgl. Hegel-Vorlesung S. 1; Rosenkranz, a. a. O.; G. Biedermann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Köln 1981. 51. Gegen diese eindeutige Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Metaphysik läßt sich nicht sinnvoll eine Stelle ausspielen, die Hegel offensichtlich unvollständig überarbeitet hat und in der auch einmal von der Logik, die als Explikation der Formen der Idee selbst Metaphysik sei, die Rede ist (vgl. GW 5. 263). Dies trifft in gewisser Weise auf die im System verwendete frühe Logik zu, kaum freilich auf die Logik als systematische Einleitung in die Metaphysik.

des Verstandes, die Identität der Vernunft „nachzuahmen“, und 3. die Aufhebung der endlichen Erkenntnis durch die Vernunft; hierbei erweist sich nach Hegel der Widerspruch als die Regel der Wahrheit. Im mündlichen Vortrag aber sieht Hegel eine offenbar rein methodische Dreiteilung vor; die Logik hat danach 1. einen analytischen und 2. einen synthetischen Teil sowie, was davon abgehoben wird, vielleicht um auf eine neue methodische Dimension aufmerksam zu machen, 3. einen dialektischen Teil (s. Hegel-Vorlesung S. 1). Ob diese methodische jener inhaltlichen Dreiteilung entsprechen soll, bleibt zweifelhaft. Besonders schwierig wäre dann nämlich zu verstehen, wie die systematische Entwicklung der Kategorien der Endlichkeit im ersten Teil durch ein rein analytisches Verfahren zustande gebracht werden soll, das nach Hegel im wesentlichen Trennungen setzt. In der *Differenz*-Schrift kritisiert er oft das analytische Vorgehen Bardilis und Reinholds in der Darlegung des Denkens und seiner Anwendung. Leichter ließen sich im zweiten Teil Urteile und Schlüsse als synthetisch entwickelte verstehen; doch ergeben sich im zweiten Teil bei den Begriffsbestimmungen hinsichtlich einer solchen Darlegung Probleme. Das negative Erkennen der Vernunft im dritten Teil dagegen könnte man sich wohl als dialektisch entwickelt vorstellen. – Aber der Umstand, daß Hegel – gemäß Troxlers Nachschrift – schon im Kontext der Entwicklung der Kategorien der Endlichkeit mehrfach von Synthesen redet und offenbar an einer Stelle dieses Kontextes „dialektische Bemerkungen“ (ebd. S. 8) hinzufügt, spricht gegen eine solche Parallelisierung der inhaltlichen und der methodischen Dreiteilung der Logik. Diese Erwähnungen von synthetischen und dialektischen Darlegungen schon in der Explikation der Kategorien der Endlichkeit deuten vielmehr darauf hin, daß die Logik hinsichtlich ihrer Methode dreiteilig vorgeht, analytisch, synthetisch und dialektisch; dies dürfte dann bei jeder logischen Entwicklung von Bestimmungen der Endlichkeit geschehen; damit ist nicht gesagt, daß nicht in einer Reflexion auf das methodische Vorgehen jede dieser methodischen Stufen innerhalb der Logik auch eigens thematisiert und bestimmt werden kann.

Wie für Fichte dürften für Hegel analytisches und synthetisches Vorgehen korrelativ sein; Hegel versteht dabei das analytische Vorgehen als antithetisch (vgl. z. B. GW 4. 79 f). Das endliche Denken setzt seine eigenen reinen Bestimmungen als endliche einander entgegen; zugleich bezieht es sie aufeinander und sucht, durch ein solches synthetisches Vorgehen relative Identität hervorzubringen. Der Aufstellung solcher Synthesen liegt nach Hegel insgeheim schon „das Streben der Vernunft“ zugrunde (Hegel-Vorlesung S. 8); doch kommt auf diese Weise keine vollständige oder spekulative Synthese zustande. – Hegel verwendet fer-

ner zweimal in der Vorlesungsnachschrift Troxlers den Ausdruck „dialektisch“ (ebd. S. 1 und S. 8) in vermutlich originärer, nicht etwa auf die Kantische Theorie oder frühere Theorien zurückführbarer Bedeutung, somit noch vor den frühesten primär überlieferten Erwähnungen im Naturrechtsaufsatz oder im *System der Sittlichkeit*,⁸⁶ ohne daß jedoch der Terminus in der Vorlesungsnachschrift geklärt würde. Von jenen Parallelstellen und von Schellings Verwendung des Begriffs der Dialektik in der geschilderten Logik-Skizze (vgl. SW V, 267, 269) her, die Hegels frühe Logik charakterisieren dürfte, läßt sich die frühe Form der Dialektik Hegels als methodische Darlegung des Widerspruchs endlicher Bestimmungen in Antinomienverhältnissen und des Zusammenhangs solcher Verhältnisse rekonstruieren; sie gibt damit die Ungültigkeit der für sich genommenen endlichen Bestimmungen zu erkennen. Dies ist eine negativ bleibende Dialektik, aus der nicht selbst schon als Resultat eine höhere, spekulative Einheit hervorgeht. Mit solcher dialektischen Darlegung endet alle Explikation von endlichen, der Reflexion immanenten reinen Bestimmungen innerhalb der Logik. Jene spekulative Einheit oder die vollständige Synthesis kommt erst durch Vereinigung der Reflexion, die sich für sich betrachtet aufhebt, mit der intellektuellen Anschauung zustande.

b. Die Kategorienentwicklung in Hegels früher Logik

Aufschlußreicher noch als zur allgemeinen Idee und Methode von Hegels früher Logik sind Troxlers Aufzeichnungen zur Durchführung dieser Logik insbesondere hinsichtlich der Entwicklung der Kategorienlehre. Die „Kategorien“, wie Hegel die allgemeinen Formen der Endlichkeit ausdrücklich nennt, werden vorläufig wie bei Kant und zunächst auch noch in Kants Reihenfolge unter den Titeln zusammengefaßt: Quantität, Qualität, Relation, Modalität; die Modalität aber wird dann gestrichen (Hegel-Vorlesung S. 6); deren Bestimmungen werden wie auch in der Logik von 1804/05 unter die Relationskategorien aufgenommen. – Hegel kritisiert Kant von seiner frühen Jenaer Zeit an wegen des Mangels einer systematischen Ableitung oder Entwicklung der Kategorien; diesen Vorwurf, der sich auch schon bei Fichte und Schelling fin-

⁸⁶ Vgl. GW 4, 446; *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Hrsg. von G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1923. 446. Zur Bedeutung der frühen Dialektik Hegels mag verwiesen werden auf die Darlegung des Verf.s in: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5) 93–108.

det, wiederholt er später oft und vehement.⁸⁷ Er selbst beansprucht, ihn in seiner Logik zu beheben, wenn er die Kategorien „nicht empirisch zusammengefaßt, sondern wie sie aus der Vernunft hervortreten“, entwickelt; allerdings sind sie in der Logik der endlichen Reflexion „durch den Verstand des Vernünftigen beraubt“ und „erscheinen“ nur „in ihrer Endlichkeit“. ⁸⁸ Der eigentliche Grund der systematischen Deduktion ist also für Hegel die Vernunfteinheit. Sie kann jedoch als solche ebenso wenig wie etwa die vernünftige Bedeutung der Kategorien in einer Logik der endlichen Reflexion begriffen werden; nur dasjenige, was von der Vernunfteinheit der endlichen Reflexion „erscheint“ und verständlich ist, kann in dieser Logik auch dargelegt werden; dies ist offensichtlich der von Hegel konzipierte systematische Zusammenhang der endlichen Bestimmungen oder der Kategorien untereinander. Auch in allen späteren Logik-Darstellungen entwickelt Hegel die logischen Bestimmungen in systematischem Zusammenhang aus einem zugrundeliegenden Prinzip, das dann die Einheit der reinen, sich denkenden Subjektivität ist.

Den bestimmten Kategorien gehen nun in Hegels Erörterung „Identität und Nichtidentität“ von Sein und Erkennen (Hegel-Vorlesung S. 6) voraus. Deren Untersuchung ist nicht ausdrücklich in die Kategorienentwicklung einbezogen; aber sie gehört offensichtlich zur Logik; sie bildet, wie es scheint, den Anfang der Logik. Diese beginnt somit schon in Hegels erster uns bekannter Version mit dem „reinen Sein“; dies ist „das Sein (nicht das Absolute), das uns nur durch Negation eines Gegensatzes entsteht“ (ebd.), d. h. ein Begriff der endlichen Reflexion, wie es der Konzeption dieser frühen Logik Hegels als einer Logik der endlichen Reflexion entspricht. Ob Hegel diesem reinen Sein hier schon das Nichts entgegengesetzte, sei im Folgenden noch untersucht. Immerhin dürfte Hegel seine Logik von 1804/05, deren Anfang verloren ist, wie spätere Rückverweise zeigen, mit dem reinen Sein und Nichts begonnen haben, worauf offenbar die qualitative Bestimmtheit überhaupt folgte.⁸⁹

⁸⁷ Vgl. GW 4, 236, auch 100. Aus späterer Zeit vgl. z. B. *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1934. T. 2, S. 253. GW 12 (hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981). 44. Schon Maimon oder aber der frühere Reinhold bemühten sich um eine Deduktion der Urteils- bzw. Kategorientafel. – Sie alle konnten nicht wissen, daß Kant in Briefen, Reflexionen und Entwürfen Grundzüge einer derartigen systematischen Entwicklung der Urteilsformen und damit – gemäß der „metaphysischen Deduktion“ – der Kategorien selbst konzipierte. Vgl. dazu K. Reich: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. 2. Aufl. Berlin 1948, aber auch die vorsichtiger Version von L. Krüger: *Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?* In: Kant-Studien. 59 (1968), 333–356.

⁸⁸ K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). 190 (GW 5, 272).

⁸⁹ Vgl. GW 7 (hrsg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede, Hamburg 1971). 33: „Denn

Daß Hegel wohl schon in der *Differenz*-Schrift auf ähnlichem Wege war, läßt sich aufgrund einer Parallele mit der Vorlesungsnachschrift erschließen. In der Vorlesung erklärt Hegel, „Sein“ sei für den Verstand ein „Objektives“, das in Bestimmtheiten zerfalle. Jede Bestimmtheit sei dabei durch sie begrenzende Bestimmtheiten bedingt. Ihnen stehen in der kritischen Philosophie als einer Logik des Verstandes die unerkennbaren Dinge an sich gegenüber, deren Begriffe nur subjektive Verstandesinhalte bleiben; so entstehe der Gedanke des Unbestimmten, der aller Bestimmungen fähigen „Materie“. Ihr aber komme kein objektives Sein und keine spezifische Erkennbarkeit zu (vgl. Hegel-Vorlesung S. 6). In der *Differenz*-Schrift erklärt Hegel metaphorisch: „Die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts; denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts“. Der Verstand sucht, das vielfältige Bestimmte gegen das Unbestimmte, „das Sein gegen das ihm ebenso notwendige Nichtsein festzuhalten“ (GW 4. 17). Der Verstand ist dabei ursprungsvergessen, und er tendiert zur Selbstvernichtung. Er weiß nicht, daß alle Bestimmtheiten des Seins, die er als endliche, jeweils bedingte Bestimmungen denkt, aus dem Absoluten als Grundlage hervorgehen, das für ihn nur „Nacht“, nur Nichts an Bestimmtheit ist; und er „endet“ mit seiner Entfaltung der endlichen Bestimmtheiten im „Nichts“, im Unbestimmten; vielleicht ist sein Enden im Selbstwiderspruch gemeint, d. h. in der Nichtigkeit seiner endlichen Bestimmungen. Die Nähe dieser Überlegungen zur Logik-Vorlesung von 1801/02 ist offenkundig; so dürften auch sie systematisch in den Kontext der Logik gehören. Demnach besteht der Anfang von Hegels früher Logik nicht nur aus dem Sein; offenbar gehört auch das diesem Entgegengesetzte, das Nichts, dazu. Anders als später gilt ihm Sein noch als Bestimmtheit, der im Verstandesdenken Nichts als Unbestimmtheit entgegengesetzt ist. Der Übergang zur Qualität, die für Hegel immer die Voraussetzung für Quantitätsbestimmungen bildet, so daß er Kants Reihenfolge umstellt, bleibt in der frühen Logik noch unklar.⁹⁰

das Nichts oder die Leerheit ist dem reinen Sein gleich, welches ebendiese Leerheit ist, und beide haben darum unmittelbar an ihnen den Gegensatz des Etwas oder des Bestimmten ...“ 34: „Das Nichts oder das Sein, die Leerheit überhaupt, ist nur als das Gegenteil ihrer selbst, als die Bestimmtheit“. Sein und Nichts also gelten Hegel als bestimmungslose Inhaltsleere, was der späteren Kennzeichnung als unbestimmte Unmittelbarkeit schon sehr nahekommt; jedes ist nur als das Gegenteil seiner selbst und hat sein Gegenteil in sich, ist Bestimmtheit überhaupt. Vgl. ebd. 112, auch 5 f, 10 u. ö. Die Logik-Skizze der Jenaer Realphilosophie von 1805/06 beginnt dann ausdrücklich mit dem „absoluten Sein“ (GW 8, hrsg. von R.-P. Horstmann unter Mitwirkung von J. H. Trede, Hamburg 1976. 286).

⁹⁰ Hegels Aussage in der *Differenz*-Schrift, es sei „Aufgabe der Philosophie“, die entge-

In der Logik von 1804/05 konzipiert Hegel Sein – wie später – als Grundlage aller Bestimmtheit und damit als selbst unbestimmt, als ebenso inhaltsleer wie Nichts (vgl. GW 7. 33 f). Da Sein und Nichts deshalb beide das je Andere an sich selbst haben, werden sie beide nach Hegels Argumentation in der Logik von 1804/05 das ihnen jeweils Entgegengesetzte; damit aber sind sie nach Hegel das Entgegengesetzte ihrer selbst und d. h. Bestimmtheit überhaupt. Dieser dialektische Gedanke impliziert die Entgegensetzung von Sein und Nichts, die in Hegels früher Logik von 1801/02 inhaltlich noch eindeutig als Entgegensetzung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit faßbar war. Hegel behält die Entgegensetzung von Sein und Nichts in der Logik von 1804/05 und in der *Wissenschaft der Logik*⁹¹ bei, z. T. unter Hinweis auf das gängige Verständnis; der spekulative Grund für die Beibehaltung dieser Entgegensetzung aber ist nicht mehr inhaltlich, sondern methodisch; er besteht darin, daß sonst die dialektische Bewegung der Kategorien in der Logik gar nicht in Gang käme. Die Dialektik bildet somit später die systematische Voraussetzung für die Explikation auch der anfänglichen reinen Bestimmungen von Sein und Nichts und ihres Gegensatzes. Die Entgegensetzung aber wird inhaltlich nur in der frühen Logik aus der jeweiligen internen reinen Bedeutung von Sein und Nichts eindeutig evident. – So dürfte diese entwicklungsgeschichtliche Betrachtung sowohl Evidenzen als auch Schwierigkeiten des späteren Anfangs der Logik in manchem neu erhellen.

Die am Anfang der frühen Logik stehende Explikation von Sein und Nichts, die zur Qualität führen soll, zeigt, daß Hegel nicht einfach mit der Qualität überhaupt oder einer bestimmten Qualitätskategorie als einer vorgegebenen Bestimmung beginnt, sondern daß er sie herzuleiten sucht aus der allgemeinsten Entgegensetzung, deren der Verstand oder die Reflexion fähig ist. Erst mit der Qualität sind die Kategorien von bestimmter inhaltlicher Bedeutung erreicht, wie auch Kant oder Fichte sie darstellen. – Die systematische Entwicklung dieser Kategorien ist nun einem bestimmten *Prinzip* gemäß, das das Vorgehen der Reflexion überhaupt charakterisiert, nämlich der grundsätzlichen Abfolge des Setzens von etwas in der Bestimmung der Identität, des Entgegensetzens eines anderen in der Bestimmung der Nichtidentität und der Beziehung

engesetzten Bestimmungen zu „vereinigen“ und „das Sein in das Nichtsein als Werden, die Entzweiung in das Absolute als seine Erscheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu setzen“ (GW 4. 16), gehört systematisch offenbar nicht in die Logik der endlichen Reflexion, sondern in die Metaphysik als positive Explikation des Absoluten.

⁹¹ Zur Anfangsproblematik der *Wissenschaft der Logik* vgl. bes. D. Henrich: *Anfang und Methode der Logik*. In: Ders.: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971. 73–94.

beider aufeinander. Dies gilt zum einen für die Titel von Kategoriengruppen, für Qualität, Quantität und Relation; möglicherweise reduziert Hegel aus solchen systematisch-methodischen Gründen die Kantische Tetras von Kategoriengruppen zu einer Trias, indem er die Modalität in die Relation integriert; dies gilt zum anderen für die Trias der Einzelkategorien in jeder Kategoriengruppe, eine Triplizität, die Hegel weitgehend von Kant aufnimmt und deretwegen er in Kants Lehre vom Verstand einen „Keim des Spekulativen“ (GW 4. 335) entdeckt; diese Abfolge liegt schließlich sogar den Teilhandlungen der Reflexion bei der Aufstellung jeder einzelnen Kategorie zugrunde. In der Vorlesung ist dies Prinzip bei den Einzelkategorien zwar nicht vollständig durchgeführt, aber doch als Prinzip systematischer Kategorienentwicklung explizit aufgestellt. Hegel erklärt: „Die Reflexion setzt mit jedem Bestimmten zwei Entgegengesetzte und sucht sie dann wieder zu synthetisieren. Dadurch drückt sie das Streben der Vernunft aus“; die Tendenz zu vernünftiger Einheit ist in der Suche nach einer Synthesis wirksam; aber die Reflexion erkennt nicht „die Nichtigkeit ihrer Gegensätze und Synthesen“ an (Hegel-Vorlesung S. 8); sie hält ihre endlichen Bestimmungen, deren Entgegensetzungen und relative Synthesen für wahr; weil die nur relative Synthesis, die die endliche Reflexion zustande bringt, die Entgegensetzung von Bestimmtheiten nicht wirklich aufhebt, ist die Reflexion, da sich ihre entgegengesetzten Bestimmtheiten auf dasselbe, das Seiende überhaupt, beziehen, dem Widerspruch und damit der Nichtigkeit ausgesetzt.

Den besonderen, nichtkategorialen, sondern methodischen Status von Identität und Nichtidentität hebt Hegel in diesem Zusammenhang in der Vorlesung eigens hervor. Diese Termini haben keinen bestimmten kategorialen Inhalt; sie weisen nach Hegel vielmehr in ähnlicher Weise, „wie Zahlen“ in der Arithmetik fungieren (vgl. ebd. S. 9), dem inhaltlich Bestimmten auf verschiedenen Stufen seine Stelle im System an.

Während Hegel sich in der inhaltlichen Durchführung der Logik mit Modifikationen an Kants Kategorienlehre orientiert,⁹² ist sein methodisches Prinzip, das Abfolgemodell, offenkundig von Fichte inspiriert.

⁹² Wegen dieser Orientierung ließ sich die Kategorienlehre inhaltlich schon früher mit Wahrscheinlichkeit rekonstruieren, eine Rekonstruktion, die nun durch die Vorlesungsnachschrift weitgehend bestätigt und differenziert wird. Das Prinzip der systematischen Kategorienentwicklung läßt sich dagegen erst der Vorlesungsnachschrift eindeutig entnehmen; ebenso geht erst aus ihr hervor, in wie eminentem Sinne diese Logik ein an Fichtes Theorie angelehnter „Idealismus“ ist. – Zur früheren Rekonstruktion der Kategorien vgl. vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5), 83 ff.

Wenn für ihn „jede Bestimmtheit ... dadurch begründet“ ist, „daß sie unter einem Setzen, Entgegensetzen und Beziehen hervorgehet“ (ebd. S. 9), so dürfte er die ersten drei Grundsätze in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 vor Augen haben. – Diese drei Handlungen der Reflexion liegen der Gesamtabfolge der Kategoriengruppen: Qualität, Quantität und Relation in der Logik zugrunde, ebenso der Trias der einzelnen Kategorien innerhalb einer solchen Kategoriengruppe und sogar nach Troxlers Aufzeichnungen der Bestimmung jeder einzelnen Kategorie. Die gesamte systematische Kategorienentwicklung ist somit ein Produkt der setzenden, entgegensetzenden und beziehenden Reflexion, die für Hegel – im Gefolge Fichtes – das eigentliche Begreifen im „Idealismus“ darstellt.

Als erste Gruppe unter den bestimmten Kategorien entwickelt Hegel die *Qualität*. Sie wird unter der Bestimmung der Identität gesetzt. Jedes qualitativ Bestimmte ist somit als identisch mit sich zu denken. Da es in sich noch keine Relation enthält, vielmehr als ein Einfaches gesetzt ist, muß es als ein einfaches mit sich Identisches oder als einfaches Sichselbstgleiches gedacht werden. Mit der Setzung der Qualität als Identität sind also Darlegungen der Qualität als einfacher Sichselbstgleichheit geprägt, wie sie in der Logik von 1804/05 ausgeführt werden. Diese Identität ist freilich nur relativ, nicht absolut; das Absolute wird von der Qualität als Bestimmung der Reflexion gerade „ausgeschlossen“ (Hegel-Vorlesung S. 6). Die endliche Reflexion begreift es nicht; sie sucht sich vielmehr an die Stelle des Wahren, d. h. des Absoluten und Unendlichen mit ihrem Begriff der Qualität zu setzen; damit aber bringt sie nur eine Reflexionsunendlichkeit, die schlechte Unendlichkeit der unendlich vielen, immer weiter zu vermehrenden Grade hervor, in denen die Intensität des Auftretens oder Währens einer Qualität gemessen werden kann. Durch unterschiedliche Grade aber werden keine unterschiedlichen Qualitäten bestimmt; sie bieten daher keinen Fortschritt in der Erkenntnis der verschiedenen qualitativen Eigenschaften eines Objekts.⁹³

Die einzelnen Qualitätskategorien werden von Hegel nach Troxlers Aufzeichnungen nur genannt; es sind die Kantischen Kategorien der Realität, Negation und Limitation. Diese Kategorien ergeben sich in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 als Abstraktionsprodukte aus den ersten drei Grundsätzen; sie sind dort allge-

⁹³ Dies ist vermutlich gemeint in der verkürzten Formulierung bei Troxler, daß Grade „keine Differenz des Objektiven“ bestimmen (Hegel-Vorlesung S. 7). Die in Troxlers Manuskript folgende Anwendung auf verschiedene Wissenschaften bleibt in ihrem argumentativen Sinn unklar.

meine, formale Bestimmungen der ursprünglichen Handlungsarten des Setzens, des Entgegensetzens und des Beziehens. Auch für Hegel dürften sie auf diesen Handlungsarten beruhen, die für ihn wesentlich der Reflexion zukommen.

Auf welche Weise nun jede einzelne Kategorie durch diese drei Handlungsarten der Reflexion zustande kommt, wie Hegel fordert, bleibt offen. Vielleicht steht im Hintergrund, daß zur Bestimmung jeder Kategorie zunächst ein bestimmter Inhalt gesetzt, aber als bestimmter nach dem Satz: „omnis determinatio est negatio“ anderem entgegengesetzt werden muß, das von diesem negiert wird, damit man durch Beziehung beider aufeinander erst die klar abgegrenzte Bedeutung der zu bestimmenden Kategorie angeben kann.

Als zweite Gruppe unter den bestimmten Kategorien entwickelt Hegel die *Quantität*. Sie wird unter der Bestimmung der Nichtidentität gesetzt und damit der Identität der Qualität entgegengesetzt. In jedem nur quantitativ Bestimmten ist der Sinn von inhaltlich bestimmter Qualität aufgehoben. Deshalb gelten Hegel reine Quantitätsbestimmungen als nichtidentisch; sie negieren qualitative Identität, enthalten damit Negation in ihrer Bedeutung und sind insofern negierende Beziehung auf sich, was Hegel ebenfalls in der Logik von 1804/05 weiter ausführt. Die Handlung der Reflexion, die der Konstitution von Quantitätskategorien von solcher Bedeutung zugrunde liegt, ist das Entgegensetzen. Ihr kommt freilich auch ein Setzen zu, nämlich „entweder ein unendliches Setzen“, das sich aufhebt (Hegel-Vorlesung S. 7), weil es als Handlung der Reflexion nur in die schlechte Unendlichkeit führt und weil somit die wahre Unendlichkeit nie erreicht wird, oder ein Setzen „eines Einzelnen im Gegensatz gegen ein andres“ (ebd.), nämlich ein Setzen eines numerischen Eins gegen ein anderes innerhalb einer Vielheit, wie dies etwa bei Elementen in ihrem Verhältnis zueinander innerhalb einer Menge geschieht.⁹⁴ In beiden Fällen wird solches Gesetzte als qualitätslos gedacht, d. h. als der Qualität logisch entgegengesetzt. – Deshalb ist die Quantität auch „nichts Objektives“, da ein Objekt für Hegel nur in seinen Qualitäten, insbesondere in seinen wesentlichen Eigenschaften existiert. So wird das „Wesen“, wie Troxler zunächst offenbar schrieb (ebd. Fußnote 35), nicht durch Quantität „affiziert“⁹⁵; der quantitative

⁹⁴ Es ist denkbar, aber wegen der unbestimmten Formulierungen nicht erweisbar, daß mit diesen beiden Arten des „Setzens“ der Quantität kontinuierliche und diskrete Größe konstituiert werden sollen, ähnlich wie Hegel sie später in der Logik vorsieht.

⁹⁵ Vgl. in der Logik von 1804/05 die ähnliche Formulierung, der quantitative Unterschied sei eine bestimmte Weise der Beziehung der „Differenz“ auf das Absolute, nämlich „eine

ist der unwesentliche Unterschied, wie Hegel dann ausdrücklich lehrt; vielleicht steht hier – wie in der Logik von 1804/05 bei dem gleichen Gedanken – die Schellingsche Lehre von der quantitativen Differenz im Hintergrund, die das Wesen, das Absolute, nicht tangiert. Doch ersetzt Troxler an dieser Stelle „das Wesen“ durch „die Materie“, die durch Quantität „nicht affiziert“ sei; vermutlich ist damit der Satz der Erhaltung der Materie in der Natur gemeint, deren „Quantität“, wie Kant sagt, „im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert“ bleibt.⁹⁶

Die Quantität, von der hier noch nicht wie später das Quantum als eigene Kategorie abgetrennt wird, tritt in zwei grundlegenden Weisen auf, in einer „Dimension nach außen“, die „ins Unendliche“ geht, womit wieder die „schlechte“ Unendlichkeit der Reflexion gemeint ist, nämlich als extensive Größe, und in einer Dimension „nach innen“ (ebd. S. 7), in der etwas inhaltlich Bestimmtes nach seiner intensiven Größe oder seinem Grad gemessen wird; die Grade sind dabei im Verhältnis zueinander aufgestellte quantitative Bestimmungen gemäß einer Skala, die von einem Orientierungspunkt ausgeht. Schon hier also deutet Hegel extensive und intensive Größe als besondere Quantitätskategorien an, die er später in der Logik ausführt.

Die Angabe präziser Quantitätsbestimmungen erfolgt nun durch Zahlen, die dem Zahlensystem angehören. Eine Zahl als Anzahl entsteht durch wiederholende Addition einer gesetzten Einheit, was bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Mit der „unendlichen Wiederholbarkeit der Einheit“ als bloßer Quantitätsbestimmung, die das Wesen von etwas nicht erfaßt, dürfte Hegel zugleich einen versteckten Seitenhieb gegen Bardili und Reinhold austeilen, für die Denken „die unendliche Wiederholbarkeit von einem und ebendemselben ...“ (GW 4. 87) ist, die somit Denken in Hegels kritischer Sicht eigentlich nur als quantitatives Vorgehen bestimmen.

Obwohl aus diesen Darlegungen eigentlich eine unkantische Explikation von Quantitätskategorien folgen müßte, werden zusammenfassend die Kantischen Kategorien der Einheit, der Vielheit und der Allheit genannt, die man sich unschwer als Produkte des Setzens, des Entgegensetzens und der Synthesis beider vorstellen kann. Damit aber sind diese Kategorien Gedankeninhalte der reinen endlichen Reflexion, die durch

äußere, das Wesen selbst durchaus nicht affizierende“ (GW 7. 16). Hierbei denkt Hegel offensichtlich an Schellings Theorie der quantitativen Differenz vornehmlich in der *Darstellung*.

⁹⁶ *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff. Bd IV, 541.

solche Leistungen sowohl die Abfolge der Quantitätskategorien als auch, wie man hinzufügen kann, die spezifische begrenzte Bedeutung jeder einzelnen Quantitätskategorie konstituiert.

Die Pythagoreer dagegen versuchten, auch Quantitätsbestimmungen als Vernunftbestimmungen zu betrachten und zu entwickeln; diesen Hinweis (vgl. Hegel-Vorlesung S. 7), der sich in ähnlicher Weise in Hegels Habilitationsschrift, ebenso z. B. in Bruckers oder in Tiedemanns Philosophiegeschichte findet, behält Hegel bis zur zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik* bei;⁹⁷ der Versuch gilt ihm als seriös in der Absicht, aber als verfehlt in der Durchführung. Die Erwähnung der Pythagoreer legt auch die Erinnerung an Platos *Timaios* nahe, da *Timaios* als Pythagoreer geschildert wird, und an Hegels modifizierende Verwendung der astronomischen Zahlenreihe des Dialogs: *Timaios* in seiner Habilitationsschrift: *De Orbitis Planetarum*. – Mehrfach fügt Hegel Bestimmungen aus dem Kontext dieser Schrift in die frühe Logik-Vorlesung ein; Hegel hat ja erst kurz vor Semesterbeginn seine Habilitationsschrift über die Planetenbahnen abgeschlossen, und so trägt er auch in der Vorlesung einzelne Überlegungen daraus vor; aus Troxlers Aufzeichnungen wird jedoch zumeist nicht klar, ob es sich dabei um Beispiele für Kategorien, um Probleme der Anwendung der Logik oder aber um exkursartige selbständige Darlegungen zur Naturphilosophie, speziell zur spekulativen Astronomie handeln soll.

Die Setzung von Identität in den Kategorien der Qualität und die Entgegensetzung von Nichtidentität in den Kategorien der Quantität werden nun synthetisiert in den Kategorien der *Relation*. Diese Synthesis ist eine Handlung der Reflexion ebenso wie Setzen und Entgegensetzen; sie bleibt wie bei Fichte endlich, da sie die Entgegengesetzten nicht in sich aufhebt; vielmehr ist das durch eine solche Synthesis selbst wieder vollzogene „Setzen“ einseitig und ruft notwendig zugleich ein „Entgegensetzen“ hervor (Hegel-Vorlesung S. 7), auch wenn Hegel die Synthesis nicht wie Fichte spezifisch als Teilbarkeitssynthesis konzipiert. Die erste der dadurch entstehenden Relationskategorien ist das Verhältnis

⁹⁷ Zur Habilitationsschrift, zu Brucker und zu Tiedemann vgl. oben die Anm. zum Text der Vorlesung. Vgl. ferner *Wissenschaft der Logik*. 1. Aufl. Nürnberg 1812–1816. Bd 1. 163 (GW 11. 128). Im Anschluß an die Erwähnung des Pythagoras kritisiert Hegel auch Bardilis und Reinholds Bestimmung des Denkens als ein Rechnen. Eine ähnliche Kritik am Formalismus trifft in der zweiten Auflage andere, unter ihnen Schelling. Zur Pythagoras-Erwähnung vgl. in der zweiten Auflage (hrsg. v. G. Lasson) T. 1. 207 (GW 21. 203), ferner aus den Vorlesungen über die *Geschichte der Philosophie* (in denen unter „Pythagoras und die Pythagoreer“ – wie bei Brucker – auch Teile aus der „ungeschriebenen Lehre“ Platos miterörtert werden), *Theorie-Werk-Ausgabe* (s. Anm. 83). Bd 18. 235 ff.

von „Substantialität“ und „Akzidentalität“ (ebd. S. 8). Innerhalb der Logik der endlichen Reflexion wird damit nicht der spekulative Begriff des Absoluten als der Einen Substanz gedacht, sondern eine Verhältnisbestimmung, deren Relata getrennt bleiben. Diese Relata, die die endliche Reflexion bestimmt, sind von ontologischer Bedeutung, auch wenn das Absolute damit nicht adäquat erfaßt wird; deshalb kann Hegel sie zugleich durch Modalbestimmungen denken, deren bloß subjektive Bedeutung, die sie bei Kant erhielten, damit revoziert wird. Die in dieser Weise aufgefaßte Substanz gilt ihm modalontologisch als das Wirkliche, ihr Korrelatum, das Akzidens, das an der Substanz sein oder nicht sein kann, modalontologisch als das Mögliche. So bleiben Wirklichkeit und Möglichkeit als Modalbestimmungen der durch Reflexion geschiedenen Relata des Substantialitätsverhältnisses selbst getrennte Bestimmungen. – Die Substanz konzipiert Hegel ferner als Ding an sich; die Akzidentien gehören zu den Erscheinungen. Doch dürfte die Substanz, sofern die endliche Reflexion sie denkt, als „ewig“, wie Troxler schreibt, kaum erkannt werden können (ebd. S. 8); denn dies wäre nur durch Spekulation möglich. Sie kann jedoch auch durch die endliche Reflexion als nicht entstehend und vergehend, d. h. als dauernd bestimmt werden. Schon Wolff dachte die „perduratio“ als Seinsweise der Substanz, da ihm das überlieferte „per se subsistere“ als Kriterium für Substantialität zu unbestimmt war;⁹⁸ Kant, der hiervon ausging, konzipierte die Beharrlichkeit der Substanz als Zeitbestimmung, die beharrliche Substanz somit als Erscheinung, was Hegel nicht fortführt; Hegel restituiert in der Logik im Grunde die Wolffsche Bestimmung. Für ihn ist die immerwährende Substanz auf die veränderlichen, entstehenden und vergehenden Akzidentien in der Zeit als auf das ihr Andere, das doch an ihr ist, korrelativ bezogen. Dabei bleibt das Verhältnis von Substanz und Akzidens eine Relationskategorie der endlichen Reflexion.

Während im Substantialitätsverhältnis noch verschiedene Akzidentien als einer und derselben Substanz inhärierend gedacht werden, konzipiert die endliche Reflexion im Kausalverhältnis die Entzweiung in zwei entgegengesetzte Instanzen, von denen die eine als Bedingung, die andere als Bedingtes vorgestellt wird. Aufgrund der dadurch konstituierten bleibenden Entgegensetzung von Ursache und Wirkung als zweier geschiedener Dinge oder Ereignisse gilt Hegel auch sonst zu dieser Zeit das Kausalverhältnis als reines Produkt der Reflexion, das eine spekulative Einheit von Ursache und Wirkung, wie sie in der Spinozanischen „causa

⁹⁸ Vgl. Chr. Wolff: *Philosophia prima sive ontologia*. 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736. §§ 768 ff. Zu Kant vgl. Kr. d. r. V. B 224 ff, auch B 183.

sui“ gedacht wird, gerade ausschließt.⁹⁹ Während die Substanz modalontologisch das Wirkliche ist, das nicht als nichtseiend gedacht werden kann, das insofern zugleich notwendig existiert, bleibt die Ursache als begrenztes Ding oder Ereignis, das für sich genommen wird, etwas Zufälliges, insofern bloß Mögliches, das auch nicht sein könnte, und mit ihr ebenso die Wirkung.¹⁰⁰ Die Relata des Kausalverhältnisses sind somit, obwohl einander entgegengesetzt als Ursache und Wirkung, beide kontingent.

Das Substantialitätsverhältnis wird durch Setzen der Reflexion konstituiert, das freilich durch ein Entgegensetzen bedingt bleibt; das Kausalverhältnis kommt durch Entgegensetzen als Handlung der Reflexion zustande; so beruht die dritte Relationskategorie, die Wechselwirkung, die schon für Kant die Verbindung der beiden vorangehenden Relationskategorien darstellt, auf der Synthesis beider Handlungen, die selbst ein eigener grundlegender Actus der Reflexion ist. Durch diese Synthesis werden Ursache und Wirkung als Bestimmungen desselben Seienden gedacht, obwohl in verschiedener Hinsicht; denn der spekulative Begriff der „causa sui“ wird hiermit offensichtlich nicht erreicht. Die „unendliche Reihe von Ursachen“ und Wirkungen, da jede Ursache in dieser Reihe zu ihrem Wirken erst bestimmt wird durch eine andere Ursache, die selbst wiederum erst zu ihrem Wirken bestimmt wird durch eine erneute andere Ursache usw., kehrt für Hegel in sich zurück in einem Seienden, das Ursache und „auch Wirkung“ ist (Hegel-Vorlesung S. 8). Es bleibt offen, inwiefern die Reihe dann noch unendlich sein kann; ferner bleibt offen, wie ein Seiendes, dem Wechselwirkung zukommt, das somit, wie Kant darlegt, als Substanz auf andere Substanzen als Ursache einwirkt, aber auch von diesen Substanzen Einwirkungen erfährt, die zyklische Rückkehr jener Reihe in sich soll zustande bringen können. Hegels weitere Ausführungen hierüber bricht Troxler in seiner Nachschrift offenbar mit einem „et cet.“ ab (ebd.).

Für Hegel ist das Synthetische von Substantialität und Kausalität aber auch ganz allgemein „Relation oder Wechselwirkung“ (ebd. S. 9). Hier-

⁹⁹ Vgl. z. B. GW 4. 25, 33, 228 f.

¹⁰⁰ Dieser Gedanke dürfte gemeint sein in Troxlers unzureichender Formulierung: „... die Ursache kann auch nicht sein, wenn nicht unmittelbar und zugleich mit ihr die Wirkung ist“ (Hegel-Vorlesung S. 8); denn natürlich muß zu einer gegebenen Wirkung auch dann eine spezifische Ursache existieren, wenn sie zeitlich vorangeht. – Der rekonstruierte Gedanke wird von Hegel in der Logik von 1804/05 fortgeführt; dort heißt es z. B.: „So zufällig für beide das Verbundenwerden ist, ebenso zufällig sind sie füreinander in der Verbindung selbst“ (GW 7. 48). Die modale Bestimmung der Kausalität, die Hegel in der frühen Logik nur flüchtig andeutet, wird hier wesentlich weiter entwickelt.

bei dürfte für ihn Fichtes Kategorie der „Wechselbestimmung“ in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 im Hintergrund stehen; denn „Wechselbestimmung“ bedeutet „nach der Analogie von Wechselwirkung“ für Fichte „das gleiche, was bei Kant *Relation* heißt.“¹⁰¹ Da bei Hegel – wie bei Kant und anders als bei Fichte – die Wechselwirkung jedoch erst auf das Substantialitäts- und Kausalitätsverhältnis folgt, muß man annehmen, daß sich für Hegel allererst in ihr zeigt, was Relation oder Verhältnis als Produkt der Synthesis durch Reflexion eigentlich bedeutet. Diese Bedeutung konzipiert Hegel wiederum in Orientierung an Fichtes Kategorienlehre; in der Wechselbestimmung oder Relation überhaupt wird nach Fichte die Quantität des einen, des Ich, das in sich von qualitativer Bedeutung ist, durch die Quantität des ihm Entgegengesetzten, des Nichtich, das ebenfalls in sich qualitative Bedeutung hat, grundlegend bestimmt und begrenzt und umgekehrt.¹⁰² Zu diesem Fichteschen Gedanken fügt Hegel methodisch hinzu, daß für ihn – wie auch für Schelling – die Synthesis und das „Bezogensein ... an sich das erste ist, obschon es nur als das dritte erscheint.“¹⁰³ Daher ist die Wechselwirkung als das Eidos der Relation grundlegend für die Relationskategorien, diese wiederum sind grundlegend, wie man schließen muß, für den Gesamtaufbau der Logik, deren Fortschritt offensichtlich schon hier einen Rückgang in den Grund darstellt. – So ist die Kategorie der Wechselwirkung nicht nur das Synthetische der Substantialität und Kausalität, sondern prinzipiell als Relation überhaupt das Synthetische von Qualität und Quantität. Diese systematische Doppelfunktion setzt freilich voraus, daß Wechselwirkung zum einen im Anschluß an Kant und zum anderen im Anschluß an Fichte gedacht wird, ferner daß das Synthetische zugleich begründender Anfang ist, was dann für die Wechselwirkung in der erwähnten zweifachen Bedeutung gilt.

Hegel fügt an dieser Stelle „noch einige dialektische Bemerkungen“ hinzu (Hegel-Vorlesung S. 8), wie Troxler summarisch und ohne inhaltliche Details mitteilt; hier liegt die bedauernswerteste Lücke von Troxlers zusammenfassender Nachschrift der Hegel-Vorlesung. Doch dürften sich die „dialektischen Bemerkungen“ nicht zufällig an die Explika-

¹⁰¹ *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Abt. I. Band 2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. 290.

¹⁰² Vgl. a. a. O. 289 f. Vgl. zu Hegels Kritik an Fichtes unvollständiger Synthesis durch Reflexion jetzt auch Chr. Hackenesch: *Die Logik der Andersheit*. Frankfurt a. M. 1987. 11 ff.

¹⁰³ Hegel-Vorlesung S. 13; vgl. GW 4. 399: „... das Dritte, welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist“, vgl. GW 4. 319.

tion der Relationskategorien anschließen. Hegel erklärt an der Stelle im Naturrechtsaufsatz (von 1802), an der er zum ersten Mal in einem veröffentlichten Beitrag von „Dialektik“ in eigener Bedeutung spricht: „Daß das Verhältnis überhaupt nichts an sich ist, hat teils die Dialektik zu erweisen, teils ist es oben kurz dargestellt worden“ (GW 4. 446). Angespielt wird mit „oben“ auf die Systemskizze (vgl. ebd. 432 f), in der zwei verschiedene Verhältnisse des Einen und des Vielen in der absoluten Indifferenz der Einen Substanz begründet werden. Die Dialektik aber ist es, die erweist, daß das Verhältnis, die Relation nichts Ansichseiendes ist; denn die Synthesis, auf der die Relation beruht, ist nur, wie aus der Logik-Vorlesung eindeutig hervorgeht, eine Handlung der Reflexion. Die Relata bleiben dabei selbständig bestehende logisch Entgegengesetzte, die als Bestimmungen von einem und demselben ohne Hinsichtenunterscheidung sogar einen Widerspruch ausmachen. Die Dialektik weist den auf diese Weise sich ergebenden Widerspruch im Verhältnis endlicher Bestimmungen zueinander auf, damit aber zugleich, daß ebendiese Bestimmungen und dies Verhältnis keine eigenständige Gültigkeit beanspruchen können, „nichts an sich“ sind. Einen solchen Geltungsanspruch des Begriffs des Verhältnisses und in der Logik offenbar der Kategorien der Relation hebt also die Dialektik auf, die – wie erwähnt – in ihrer frühen Form negativ bleibt.¹⁰⁴

c. Der Fichtesche Idealismus als Logik

In Hegels früher Logik ist, wie gezeigt, die Kategoriensystematik durch die unterschiedlichen, von Fichte aufgenommenen Reflexionshandlungen des Setzens von Identität, des Entgegensetzens von Nichtidentität und der eine Beziehung konstituierenden Synthesis beider auf verschiedenen Ebenen der Entwicklung begründet. Hegel fügt außer den erwähnten reinen Kategorien Grundbegriffe der Mathematik und der Naturwissenschaft hinzu, die durch die gleichen Handlungen der Reflexion konstituiert werden, z. B. Zeit und Raum oder Punkt und Linie als voneinander isolierte Vorstellungen von Identität und Nichtidentität, oder – mit Bezug auf Kant – Attraktiv- und Repulsivkraft.¹⁰⁵ Die „höch-

¹⁰⁴ Vgl. oben Anm. 86.

¹⁰⁵ Vgl. Hegel-Vorlesung S. 2f, 9, auch 13. Teilweise entwickelt Hegel in diesen Zusammenhängen auch kürzere oder längere Überlegungen zur Naturphilosophie; zur spekulativen Astronomie vgl. z. B. die der Schrift über die *Planetenbahnen* nahestehenden Überlegungen auf S. 5.

sten Abstraktionen“ der Reflexion aber sind nach Hegel „Ich und Nicht-ich“ (Hegel-Vorlesung S. 9). Diese freilich sind, wie Troxler aufzeichnet, „zwei reine Nichtidentitäten“ (ebd.), vielleicht weil auch das Ich als „Abstraktion“ der Reflexion kein Prinzip der Spekulation wie in der *Differenz*-Schrift ist, sondern ein endlicher, dem Nichtich nur entgegengesetzter Begriff wie in *Glauben und Wissen*. Die Synthesis der Reflexion läßt diese Entgegengesetzten, was Hegel an Fichtes Theorie kritisch hervorhebt, grundsätzlich bestehen. Da der Fichtesche Idealismus nach Hegels Darlegung in *Glauben und Wissen* der Reflexion verhaftet bleibt, deren reine Momente, für sich genommen, in der Logik expliziert werden, faßt Hegel ihn als „formellen oder logischen Idealismus“ auf; spezifischer ist für Hegel der „theoretische Idealismus“ mit seiner Entwicklung der Kategorien nur „die Konstruktion der logischen Formen“ (GW 4. 400)¹⁰⁶, d. h. er ist nur Logik der endlichen Reflexion als Explikation der reinen immanenten Momente des endlichen denkenden Subjekts. Fichtes idealistische Lehre von den Grundsätzen und sein theoretischer Idealismus werden von Hegel also systematisch – entgegen der Intention Fichtes – in eine Logik der endlichen Reflexion und des endlichen Subjekts transformiert; denn – dies dürfte Hegels Argument sein – jener Idealismus, der die Logik allererst abzuleiten und zu begründen sucht, verfährt als philosophische Wissenschaft offensichtlich selbst schon logisch und setzt damit die unabwiesbare Gültigkeit der Gesetze und Kategorien der Logik bereits voraus. Dies gilt auch von Schellings *System des transzendentalen Idealismus*, von dessen Ansatz Hegel u. a. deswegen ebenfalls implizit, später auch explizit abrückt. Erster Anfang philosophischer Theorie kann für Hegel hier – in ähnlicher Weise wie für Kant – nur die Logik als Theorie des endlichen denkenden Subjekts und der ihm immanenten reinen Bestimmungen sein.

Hegels Transformation des Fichteschen und Schellingschen transzendentalen Idealismus in die reine Logik der Reflexion betrifft auch das Programm einer systematischen Geschichte des Selbstbewußtseins. Diese Konzeption einer idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins als einer systematischen Entwicklung der Vermögen und Leistungen des Selbstbewußtseins aufgrund einer leitenden Struktur von geistiger Selbstbeziehung steht im Hintergrund von Hegels Kritik an der Auffassung vom menschlichen Geist als „Sack voll Vermögen“ oder „Seelen-sack“ (GW 4. 237) bzw., wie Hegel später sagt, vom Geist als „Samm-

¹⁰⁶ Vgl. auch GW 7. 127 und GW 5. 263 sowie zur Erläuterung des gesamten Zusammenhangs vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5). 120–134, 20f, 336 f.

lung“ von Vermögen und Kräften.¹⁰⁷ Hegel dürfte die systematische Geschichte des Selbstbewußtseins als Teil von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) bekannt sein, nicht dagegen die Ausweitung dieser Geschichte des Selbstbewußtseins auf die grundlegenden Gebiete der Wissenschaftslehre insgesamt in den Vorlesungen zur *Wissenschaftslehre nova methodo*¹⁰⁸; insbesondere aber dürfte ihm die von Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* vertretene Auffassung, der ganze transzendente Idealismus sei Geschichte des Selbstbewußtseins, vor Augen stehen. In diesen Kontext gehören offensichtlich einige von Troxler aufgezeichnete Bruchstücke aus Hegels Vorlesung von 1801/02 über die unbewußt produzierende Einbildungskraft, in der Ideelles noch ungeschieden ins Reelle übergeht und umgekehrt, über die Intelligenz, in der die Subjekt-Objekt-Trennung ihren Ort hat, sowie über Vorstufen der Intelligenz in Gefühl und Empfindung. Insbesondere das Vorhaben, die Intelligenz zu „konstruieren“ (Hegel-Vorlesung S. 12), verweist auf das Programm einer systematischen Explikation der Genese bestimmter Fähigkeiten und Leistungen des Selbstbewußtseins. Hegel erklärt nun in einer Aussage, die wegen der verwendeten Termini und des Kontextes zu einer späteren Phase seiner Jenaer Zeit gehören muß, daß „Fichtes Wissenschaftslehre sowie Schellings Transzendentalidealismus ... nichts anderes“ seien „als Versuche, die Logik oder spekulative Philosophie rein für sich darzustellen“¹⁰⁹; ferner erklärt Hegel, wie erwähnt, in *Glauben und Wissen*, Fichtes theoretischer Idealismus sei eigentlich Logik; so lassen sich in analoger Weise Hegels Ausführungen über Teile einer Geschichte des Selbstbewußtseins in der Logik-Vorlesung von 1801/02 ebenfalls systematisch der Logik zuordnen. Vor allem in der Darlegung der Genese der Intelligenz und

¹⁰⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von F. Nicolini und O. Pöggeler. Nachdruck: Hamburg 1969. § 445 Anm.; vgl. auch in *Glauben und Wissen* GW 4. 329.

¹⁰⁸ Vgl. dazu E. Dising: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986. 186 ff, 260 ff und T. 2 ihres Aufsatzes: *Sittliche Aufforderung*. Erscheint demnächst in der Sammlung der Vorträge der internationalen Fichte-Tagung in Deutschland (Österreich) von 1987.

¹⁰⁹ K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). S. 188. Vgl. auch Hegels Vorlesungsankündigung vom Wintersemester 1803/04, er werde lesen „Logicam et Metaphysicam sive Idealismum transcendentalem“, s. *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)*. Hrsg. v. H. Kimmerle. In: *Hegel-Studien*. 4 (1967), 54. Zu „Logik oder spekulative Philosophie“ vgl. die Vorlesungsankündigungen vom Wintersemester 1804/05 an (ebd. 54 f). – Im weiteren Verlauf des Zitats bei Rosenkranz spricht Hegel kritisch über Schellings „spätere Ansichten der Philosophie“, was ebenfalls auf eine spätere Phase von Hegels Jenaer Zeit verweist.

ihrer Leistungen wird nach Hegel die Befolgung des idealistischen Grundsatzes deutlich, man dürfe nicht über das Bewußtsein hinausgehen; doch ist das Fundament des Wissens hier „ein künstliches Bewußtsein“, nicht das natürliche empirische, sondern ein reines, ideales Subjekts von sich, wie es die Logik als Theorie des denkenden endlichen Subjekts zugrunde legt. Dies „künstliche Bewußtsein“ hat ein Wissen von den „Gegensätzen der Intelligenz an sich und unter sich“ (Hegel-Vorlesung S. 12); es konstituiert die reinen Gegensätze der Intelligenz, die selbst endliches Denken, reine Reflexion ist. So gilt nach Hegels Konzeption auch für die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins, sofern sie transzendentaler Idealismus als grundlegende Wissenschaft sein soll, daß ihr Programm und dessen Einlösung eigentlich in eine reine Logik als Idealismus gehört.¹¹⁰

d. Unendlichkeit und negatives Erkennen der Vernunft

Hegel sieht in seiner eigenen Übersicht zur Logik- und Metaphysik-Vorlesung von 1801/02 nach der Kategorienlehre als zweiten Teil die Darlegung der „subjektiven Formen der Endlichkeit“ vor, nämlich der rein logischen Begriffe, Urteile und Schlüsse.¹¹¹ Hierzu finden sich bei Troxler keine Aufzeichnungen; vielleicht mußte inzwischen das öffentliche Kolleg, wie geschildert, abgebrochen werden, und Hegel hat dann in seinen privaten Vorlesungen oder Mitteilungen die ihm weniger bedeutsam erscheinende Darlegung der traditionellen formalen Logik und deren Integration in seinen Ansatz weggelassen.

Zum von Hegel geplanten dritten Teil der Logik, dem „Aufheben“ des „endlichen Erkennens durch die Vernunft“¹¹², enthält Troxlers Nachschrift dagegen einige inhaltliche Konkretisierungen. Die Reflexion

¹¹⁰ Troxlers Aufzeichnungen zu diesen Zusammenhängen sind kryptisch; doch können sie unter Hinzuziehung anderer Aussagen Hegels hierzu in Jena einen konsistenten systematischen Sinn gewinnen, wie er skizziert werden sollte, der Troxler selbst freilich weitgehend verborgen blieb.

¹¹¹ Vgl. K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). 191 (GW 5. 273).

¹¹² Vgl. ebd. – Zum Problem der Rekonstruktion des dritten Teils der frühen Logik von 1801/02 vgl. H. Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800–1804. *Hegel-Studien*. Beiheft 8. 2. Aufl. Bonn 1982. 62 ff; J. H. Trede: *Hegels frühe Logik (1801–1803/04)*. Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: *Hegel-Studien*. 7 (1972), bes. 150 ff; R. P. Horstmann: *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*. In: *Philosophische Rundschau*. 19 (1972), bes. 103 ff; L. Lugarini: *Hegel dal mondo storico alla filosofia* (s. Anm. 26), bes. 93 ff; auch vom Verf.: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5), 89 ff.

drückt schon mit ihrem grundlegenden Actus der Synthesis „das Streben der Vernunft“ aus; doch bringt es die Reflexion nur zu relativer Identität, während die Vernunft die absolute Identität erkennt (vgl. Hegel-Vorlesung S. 8 f). Die Akte der Reflexion, „nämlich Setzen, Entgegensetzen und Beziehen“ machen nach einer bei Hegel damals beliebten Metaphorik „drei Dimensionen“ in der Anordnung eines „Triangels“ aus (ebd. S. 10). Die Vernunft erkennt diese Tätigkeit als bedingt und fordert deren „Aufhebung“. Man kann vermuten, daß diese „Aufhebung“ für Hegel zur „Rekonstruktion“ einer ursprünglichen Einheit führt, wie er sie auch in einem von Troxler aufgezeichneten Schema vorsieht, somit zu einer vollständigen, vernünftigen Synthesis, die die Entgegengesetzten nicht als solche bestehen läßt und die – in Hegels Metaphorik – das Dreieck zum Quadrat erweitert (vgl. ebd.). Hegel verwendet diese insbesondere von Baader wiederangeregte Metaphorik damals auch in anderen Zusammenhängen. In seiner dritten Habilitationsthese erklärt Hegel z. B.: „Quadratum est lex naturae, triangulum mentis“¹¹³; mit Natur ist hierbei offenbar ein objektives Ganzes gemeint. Im Zusammenhang der Vorlesung über Logik und Metaphysik symbolisiert das Dreieck jene drei an Fichtes Konzeption erinnernden Grundhandlungen der Reflexion, während mit der symbolischen Erweiterung um eine vierte „Dimension“ zum Quadrat – wie sich später zeigen wird, durch ein weiteres Dreieck – das „Ganze“ als „das Absolute in objektiver Totalität“ (Hegel-Vorlesung S. 10) erreicht werden soll. Auch in Hegels damaligen Überlegungen zum sog. göttlichen Dreieck wird ein Dreieck zu einem Viereck als der Vorstellung der Totalität, über der und in der die Gottheit waltet.¹¹⁴

Systematisch bedeutet in der Vorlesung über Logik und Metaphysik die Dreiecks- und Quadratsymbolik den Übergang von der Explikation der reinen logischen Bestimmungen in die Darlegung der Bestimmungen des Absoluten. Dabei hebt die Vernunft, wie Hegel erklärt, die beiden „schlechten“ Unendlichkeiten der Reflexion auf, die nicht näher erläutert werden; hiermit könnte zum einen die Unendlichkeit des unbe-

grenzten Fortschreitens von einem gegebenen Anfangspunkt an und zum anderen die Unendlichkeit der fortgesetzten Teilung eines irgendwie begrenzten Abschnitts gemeint sein. Diese beiden Unendlichkeiten der Reflexion werden nur durch eine „in ihr gesetzte Grenze“ (Hegel-Vorlesung S. 10) unterschieden, die offenbar die Reflexion setzt. Diese Reflexionsunendlichkeiten sind selbst jeweils etwas Endliches. Was nun aber erkannt wird, wenn diese Irrtümer und Endlichkeiten der Reflexion einmal beseitigt sind, bleibt in Troxlers Manuskript weitgehend offen. Er verweist nur auf den folgenden Systemteil: „Ferners in Metaphysik“ (ebd.).

Innerhalb der Logik ist in den Akten der Reflexion zugleich vernünftige Intention mitgegenwärtig; der Verstand „ahmt“ die Vernunft in der Hervorbringung einer Identität nach, bringt es freilich nur zu einer formellen Identität. Aber hierbei schwebt immer das Vorbild des Absoluten und der absoluten Identität vor. Diese Auffassung ist freilich nur vom Standpunkt der Metaphysik des Absoluten aus möglich. Die Logik entwickelt in methodischer Abfolge die der Reflexion immanenten endlichen, einfachen oder in sich relationalen Bestimmungen bis hin zu deren Aufhebung durch das negative Erkennen der Vernunft. Diese systematische Einleitung in die Erkenntnis des Absoluten durch die Darlegung und Vernichtung der Geltungsansprüche des endlichen Erkennens¹¹⁵ leidet unter der Schwierigkeit, daß sie mehrfach die Vernunftserkenntnis und den Begriff des Absoluten für den rein logischen Fortgang voraussetzt. Damit aber wird vorausgesetzt, was in seiner Möglichkeit durch die systematische Einleitung erst erwiesen werden sollte.

Das Absolute selbst wird weder durch die Beschränkungen der Reflexion noch durch eine „unendliche Reihe von Akten, die als Setzen und Entgegensetzen in seinem Umfange geschehen“, jemals „affiziert“ (Hegel-Vorlesung S. 13, vgl. S. 12). Auch die Reflexionsunendlichkeit, wie immer sie spezifiziert werden mag, ist keine Bestimmung des Absoluten. Das Absolute wird durch Bestimmungen der endlichen Reflexion nicht in seinem Wesen getroffen. Da die endliche Reflexion sich für Hegel in ihrem Versuch, das wahre Unendliche und Absolute zu denken, als

¹¹³ K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). 158. Zu Baader vgl. F. Baader: *Über das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden*. [Tübingen] 1798.

¹¹⁴ Vgl. K. Rosenkranz: *Hegels Leben*. 101 f; K. Rosenkranz: *Hegels ursprüngliches System*. In: *Literarhistorisches Taschenbuch*. Hrsg. von R. E. Prutz. Jg. 2 (1844), 159–164. Dort wird ein größeres Manuskript Hegels zum göttlichen Dreieck erwähnt. Vgl. zu Hegels Spekulationen über die Dreieckssymbolik im Zusammenhang mit der Trinitätsproblematik und zur Datierung dieser Spekulationen auf den Anfang der Jenaer Zeit (1801), die sich mit dieser Vorlesungsnachschrift Troxlers bestätigt, H. Schneider: *Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena*. In: *Hegel-Studien*. 10 (1975), 133–171.

¹¹⁵ Vgl. zur Bedeutung der Logik der Reflexion als systematischer Einleitung in die Metaphysik vor allem den Text in K. Rosenkranz: *Hegels Leben* (s. Anm. 17). 191 (GW 5. 272 f). – Natürlich werden die logischen Bestimmungen auch in der Explikation der Metaphysik und überhaupt des Systems verwendet; dann gehören sie nicht einer vorweggeschickten Logik als Einleitung an. Sie sind dann die Formen der Reflexion, deren die Spekulation sich als notwendiger, wenn auch der intellektuellen Anschauung untergeordneter Bestimmungen zur Erkenntnis des Absoluten bedient.

immanent widersprüchlich erweist, ist es für sie ein Paradoxon; das Absolute kann daher von ihr nur negativ-theologisch gedacht werden.

Die Erörterung dieses Problems steht in Hegels Vorlesung nun im Kontext der idealistischen Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt. Die Reflexion mit ihren Bestimmungen bleibt nur „subjektive Totalität“; sie erfaßt das Absolute nicht, das Hegel mit einer Adaption der Prävalenz des Objektiven in Schellings Auseinandersetzung mit Fichte, wie erwähnt, als „objektive Totalität“ bestimmt (Hegel-Vorlesung S. 10). In ähnlichem Sinne erklärt Hegel: Wer die Unendlichkeit des „Objektiven“ negiert, „entzweit“ sich „mit der Spekulation“ (ebd. S. 12). – Die Darlegungen zum Subjekt-Objekt-Verhältnis sind in dieser Vorlesung freilich thematisch sehr vielfältig. So geht Hegel u. a. Grundpositionen der Philosophie der Neuzeit durch und erklärt, keine von ihnen – bis auf die Schellingsche und seine eigene – bringe eine vernünftige Synthese von Subjekt und Objekt zustande. Hegel erörtert auch Grundlinien der idealistischen Geschichte des Selbstbewußtseins, ohne daß es zu einem eindeutigen Ergebnis hinsichtlich des Subjekt-Objekt-Verhältnisses kommt. Troxlers Aufzeichnungen sind hier sehr sprunghaft. – Innerhalb des Logik-Fortgangs folgt also der methodischen Darlegung der „subjektiven Totalität“ der Reflexion und ihrer Bestimmungen eine lockere, themenreiche Untersuchung, die unter die Leitlinie des Verhältnisses von Subjekt und Objekt gestellt wird. Doch ist es wenig wahrscheinlich, daß damit eindeutig zwei Teile der Logik in Hegels Konzeption gekennzeichnet und voneinander abgegrenzt werden. Weder die beiden zu Beginn der Vorlesung von Troxler aufgezeichneten Einteilungen¹¹⁶ noch die Einteilung dieser Vorlesung in Hegels eigenem Manuskript weisen eine klare Entsprechung hierzu auf. So dürfte es sich nach Abschluß der systematischen Detaildarlegungen zu den logischen Bestimmungen der Reflexion – vielleicht auf Nachfragen hin – um die Erörterung allgemeinerer logischer und metaphysischer Grundprobleme unter dem Sammeltitle des Subjekt-Objekt-Verhältnisses handeln.

¹¹⁶ Auch der „analytische“ und der „synthetische“ Teil der Logik (Hegel-Vorlesung S. 1) entsprechen diesen Teilen offensichtlich nicht. Weder ist die systematische Entwicklung der logischen Bestimmungen auf der Basis der Grundakte der Reflexion bloß analytisch, noch bringt die Untersuchung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses eine aufrechtzuerhaltende Synthese zustande, zumal da gerade dieser Untersuchung ein spezifisch synthetischer Charakter, ein verbindender beweisender Fortgang von Argument zu Argument fehlt.

e. Hegels Auseinandersetzung mit der vormaligen Verstandesmetaphysik und mit Kants Metaphysikkritik

In Korrespondenz zu den Formen der „subjektiven“ Bestimmtheiten oder zu der „subjektiven Totalität“ der Reflexion erwähnt Troxler am Ende seiner Aufzeichnungen retrospektiv „die Formen der objektiven Bestimmtheiten“. Beide sind gleichsam – gemäß der erörterten Metaphorik – nach drei „Dimensionen“ jeweils in der Weise eines „Dreiecks“ angeordnet; die Dreiecke machen offenbar zusammengenommen ein „Quadrat“ aus, in dem „das Absolute“ ausgedrückt wird (Hegel-Vorlesung S. 16). Die subjektiven und objektiven Bestimmtheiten also gelten hier als integrative Bestandteile eines Ganzen, in dem letztlich die Idee des Absoluten erkannt werden soll. Die „Formen der objektiven Bestimmtheiten“ betreffen dabei die traditionellen metaphysischen Themen: Seele, Welt, Gott, wie sie Kant in dieser Anordnung in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt und kritisch untersucht hat. Diese Entwicklung des Ganzen der subjektiven und objektiven Bestimmtheiten erfolgt, wie Troxler am Ende seiner Nachschrift sagt, in der „Transzendentallogik“; Kants Konzeption der transzendentalen Logik mit ihren Teilen der Analytik und Dialektik bildet hierfür den allgemeinen Orientierungsrahmen. Dies entspricht allerdings nicht Hegels eigener Ankündigung in seinem Manuskript, nach der die Kritik früherer Systeme und auch der Philosophie Kants und derjenigen Fichtes schon in die Metaphysik gehört; es entspricht auch nicht Hegels allgemeiner Ankündigung, dem Aushang für die Hörer; dort wird der erste Teil der Logik „transzendente Logik“ genannt, die damit auf die Explikation der „Formen der Endlichkeit“, d. h. die Kategorienlehre beschränkt wird; so muß offen bleiben, ob Troxler den tatsächlichen Verlauf von Hegels Ausführungen aufgezeichnet hat oder nicht.¹¹⁷

¹¹⁷ Vgl. G. Biedermann: *Hegel* (s. Anm. 85). 51. – In Troxlers Manuskript findet sich kein ausdrücklicher Übergang von der Logik zur Metaphysik und kein dem Titel: „Logik“ entsprechender Titel: „Metaphysik“. Dennoch sollte diese eindeutig auf die Logik folgen (vgl. Hegel-Vorlesung S. 1, S. 10). An den Stellen, an denen dieser Übergang nach Hegels eigener Ankündigung im Manuskript und im Aushang zu erwarten wäre, nämlich am Ende der Entwicklung der „subjektiven Totalität“ der Reflexion (ebd. S. 10) oder nach Beendigung des Zwischenstücks über das Subjekt-Objekt-Verhältnis (ebd. S. 13), sind Troxlers Aufzeichnungen sprunghaft, vielleicht lückenhaft. Irreführend ist an der zuletzt genannten Stelle die Folgerung: „Die Vernunft duldet also (!) keine Reflexionssubstanz ...“ (ebd.), da hiervon zuvor überhaupt nicht die Rede war. So läßt sich wohl denken, daß Troxler vielleicht den Übergang versäumte und am Schluß in fälschlicher Interpretation notierte: „Ende der Transzendentallogik“ (S. 16). Doch ist – angesichts des damals noch wenig

Sachlich bereitet Hegel mit der Explikation der „Formen der objektiven Bestimmtheiten“, auch wenn deren systematischer Ort nicht eindeutig festzulegen ist, seine eigene positive Metaphysik und Theologie durch eine Kritik der vormaligen Verstandesmetaphysik sowie – ansatzweise – durch eine Kritik der Kantischen Metaphysikkritik vor. Hegel war sich schon damals darüber im klaren, daß er weder die alte Metaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts einfach restituieren noch seine neue Metaphysik ohne Auseinandersetzung mit Kants Metaphysikkritik aufstellen konnte; dies geht – freilich vor dem Hintergrund der damaligen originären Hegel-Texte – deutlich gerade aus Troxlers Nachschrift hervor.

Unter diesen leitenden Hinsichten erörtert Hegel nach Troxlers Aufzeichnungen die Inhalte von Kants transzendentaler Dialektik. Die Systematik der Darlegung ist jedoch nicht von der Abfolge der logischen Vernunftschlüsse wie bei Kant geregelt, sondern erneut von den Bestimmungen der Reflexion, die sich aus ihren Grundakten des Setzens, Entgegensetzens und Beziehens ergeben, nämlich von Identität, Nichtidentität und deren Synthesis (vgl. Hegel-Vorlesung S. 15). Eine solche Systematik enthält die Kritik an Kants transzendentaler Dialektik in *Glauben und Wissen* (1802) nicht. Ebenso ist die relativ ausführliche Behandlung der rationalen Psychologie vor dem Hintergrund der Kantischen Kritik in der Vorlesung reichhaltiger als die Skizze darüber in *Glauben und Wissen* (vgl. GW 4. 336 f.). – Die leitende Bestimmung für die Explikation des Geistes oder der denkenden Seele ist nun die Identität, die dem Denkenden ganz allgemein zukommt. Die rationale Psychologie als Teil der Verstandesmetaphysik stellt den Geist oder das denkende Ich hierbei prinzipiell als „Reflexionssubstanz“ dar (Hegel-Vorlesung S. 13), die von der räumlichen Außenwelt verschieden ist. Dieser der rationalistischen Metaphysik zugehörige Gedanke einer res oder substantia cogitans, eines endlichen für sich existierenden Seienden, dem Denken nur als wesentliche Eigenschaft zukommt, die dieses Seiende vom Ausgedehnten unterscheidet, hat nach Hegel vor der Vernunft keinen Bestand; denn darin kann keine absolute Identität gedacht werden. Aus dieser kritischen Betrachtung läßt sich entnehmen, daß Kants Kritik an der

festgelegten Systems bei Hegel – ebensogut möglich, daß Hegel gerade in Privatvorlesungen, in denen er durch Auslassungen die ursprünglich vorgesehene Einteilung fallenlassen mußte, neue systematische Einteilungen erprobte; Troxlers Aufzeichnungen hierzu sind daher trotz ihrer Inkompatibilität mit Hegels eigenen Ankündigungen nicht einfach von der Hand zu weisen. – Im Systementwurf von 1804/05 freilich gehört die Explikation der „objektiven Bestimmtheiten“ über Seele, Welt, Gott dann zur „Metaphysik“ (vgl. GW 7. 138–154).

Lehre von der substantia cogitans für Hegel eine gewisse Berechtigung hat; da die Kantische Kritik jedoch selbst der Reflexion verhaftet bleibt, kann sie zu der neuen Metaphysik der Vernunft und der Spekulation nicht hinführen. Daß die Kantische Metaphysikkritik im Prinzip auch seine eigene Metaphysik treffen könnte, hält Hegel – ohne nähere Prüfung – offensichtlich für ausgeschlossen.

Die Einteilung der spezielleren Untersuchungshinsichten und der Folgerungen in der Lehre von der denkenden Seele entspricht teilweise der Darstellung Kants. Grundlegend ist – wie bei Kant – die Auffassung von der denkenden Seele als einer endlichen Substanz, die nur als Reflexionsbegriff verstanden wird. Die denkende Seele oder der endliche Geist wird nach Hegel von der Verstandesmetaphysik „in drei Dimensionen“ (ebd. S. 13) ausgelegt, die inhaltlich Kants Darstellung der rationalen Psychologie, aber auch der Auflösung der Paralogismen nahestehen; der endliche Geist kann „einmal als Identität, dann in Beziehung auf das Reelle und endlich als in Wechselwirkung“ vorgestellt werden (ebd.). Daraus wird – unter Beibehaltung Kantischer Bestimmungen¹¹⁸ – die Einfachheit, die Persönlichkeit der denkenden Seele oder des endlichen Geistes sowie die Gemeinschaft dieser Seele mit dem Körper gefolgert.

Wie Kant lehnt Hegel die „sog. metaphysischen Beweise von der Unsterblichkeit der Seele“ ab (ebd. S. 14), jedoch offenbar aus anderen Gründen. Diese Beweise gehen – nach Hegels erster Bestimmung – von der Einfachheit der denkenden Seele aus und folgern, daß diese dann nicht in nichts aufgelöst werden könne, da solche Auflösung nur Zusammengesetztem widerfahre. Schon Plato hatte im *Phaidon* die ursprüngliche Einfachheit der Seele gelehrt und die These, sie sei die Harmonie des Körpers, zurückgewiesen. Diese Auffassung baute Mendelssohn in seiner *Phaedon*-Bearbeitung zu einem eigenen Leibnizianischen Beweis aus, den Kant dann im Paralogismen-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* widerlegt mit dem Argument, was einfach sei, habe dennoch eine Qualität von bestimmter intensiver Größe, die bis zum Verschwinden abnehmen könne; dies gelte auch vom denkenden Bewußtsein.¹¹⁹ Wie Kant erklärt Hegel hier, „die Metaphysik beweiset hier nicht“ (Hegel-

¹¹⁸ Hegel folgt hiermit nicht der Kantischen Anordnung (vgl. *Kr. d. r. V.* B 407 ff, auch 419). Sein Schema der Abfolge scheint zu sein: Identität, Entzweiung (da die Beziehung der denkenden Seele „auf das Reelle“, wie die weiteren Ausführungen zeigen, eine Beziehung auf die äußere Welt bedeuten soll) und reflexive Synthesis.

¹¹⁹ Vgl. *Kr. d. r. V.* B 413 ff. Zu Plato vgl. *Phaidon* 78c ff und 91c–94e (nach der Paginierung der Ausgabe von H. Stephanus von 1578); zu M. Mendelssohn vgl. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Mit einem Nachwort hrsg. von D. Bourel und einer Einleitung von N. Rotenstreich. Hamburg 1979. S. 89–98.

Vorlesung S. 14). Aber er bringt nicht Kants Argument, sondern verweist nach Troxlers Nachschrift allgemein auf die „Reflexion“, deren Beweisversuche in dieser Frage Hegel als nichtig ansieht. Denn sie geht für ihn von der Vorstellung der denkenden Substanz aus, die nur ein endlicher Reflexionsbegriff ist. Die Beweisversuche der Verstandesmetaphysik zeigen für Hegel jedoch eine „Ahndung“ (ebd.) von der Bedingtheit des vorausgesetzten Begriffs der denkenden Seele, indem sie zu diesem Begriff allererst das von ihm geschiedene unsterbliche Dasein hinzuzusetzen suchen; d. h. sie setzen als verborgene Motivation einen Antrieb der Vernunft voraus, die Denken und unzeitliches Sein in ursprünglicher Einheit konzipiert. So wird der Verstand insgeheim von der Vernunft über seine Begrenztheiten hinausgetrieben ähnlich wie schon in der vorangehenden Lehre von den reinen Verstandesbestimmungen dieser Logik.

Erst in der Logik von 1804/05 kritisiert Hegel heftig Kants Widerlegung von Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweis und erklärt, der quantitative, also auch der graduelle Unterschied tangiere das Wesen des Geistes nicht; das reine denkende Bewußtsein habe keinen Grad (vgl. GW 7. 17 f.). Hegel zieht die Folgerung, daß es dann auch nicht bis zum Verschwinden abnehmen kann. Daraus geht deutlicher hervor als aus der Vorlesung von 1801/02, daß Hegel auch Kants Kritik an der rationalen Psychologie als der bloßen Reflexion verhaftet ansieht. Noch später, nämlich in der *Wissenschaft der Logik* fügt Hegel kritisch hinzu, daß Kant in der Auflösung der Paralogismen der rationalen Seelenlehre nicht beim abstrakten „Ich denke“ und bei dessen fixierten logischen Prädikaten der Einfachheit, Identität usf. nach den Kategorien als schon vorgegebenen Bestimmungen hätte stehen bleiben dürfen, sondern daß er solche Bestimmungen aus der konkreten Einheit des denkenden und spontan konstituierenden Selbstbewußtseins als Momente des Denkens seiner selbst hätte entwickeln müssen.¹²⁰ Darin liegt das Programm einer von Hegel erst von der Mitte der Jenaer Zeit an entworfenen und später ausgeführten Theorie der reinen Subjektivität, die sich in den systematisch entwickelten, aus ihr hervorgehenden spekulativ-logischen Bestimmungen schließlich selbst denkt und erkennt.

Die zweite Bestimmung der denkenden Seele oder des endlichen Geistes nach der Bestimmung der Einfachheit ist in Troxlers Darlegung¹²¹ die Persönlichkeit. Diese setzt die Identität des „Ich denke“ in allen ihm

¹²⁰ *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson, s. Anm. 87, T. 2. 433 f, 445; GW 12. 195 f, 204 f.

¹²¹ Zur Abfolge der Bestimmungen vgl. Anm. 118.

zugehörigen Vorstellungen voraus; Hegel begreift die Persönlichkeit zugleich als eine Bestimmung, nach der die Seele in einem Gegensatzverhältnis zum Äußeren steht. Damit wird systematisch über die zuerst betrachtete einfache Einheit zur Entzweiung hinausgegangen. Die Selbstständigkeit der Persönlichkeit ist nach Hegel „Freiheit“ als „Negation des Bestimmtwerdens durch etwas Äußeres“ (Hegel-Vorlesung S. 14). Dies ist ein negativer Begriff der Freiheit. Nun erklärt Hegel, Kant habe bemerkt, daß solche negative Freiheit als Nichtbestimmtwerden durch Äußeres letztlich zur Aufhebung der Beziehung der Person auf Äußeres überhaupt führe. Damit aber würde deren Handeln unmöglich. Hegel integriert hier Theoreme von Kants praktischer Philosophie in die Bestimmung der denkenden Seele als Persönlichkeit. Damit in der negativen Bedeutung der Freiheit die Beziehung der Persönlichkeit auf das ihr Äußere erhalten bleibt, denkt Kant nach Hegels Auslegung Freiheit als „Beschränken der Sinnlichkeit“; aber dann greifen die beiden Gesetzgebungen für Natur einerseits und für Freiheit andererseits nach Hegel ineinander ein, die doch „unabhängig voneinander“ sein sollten (ebd.), so daß sinnliche und intelligible Welt ineinander verstrickt werden. Weder solche Verstrickung noch eine radikale Trennung, die die Beziehung der Person auf das Äußere aufhebt, stellen eine Lösung des Problems jener Beziehung dar, zumal da beide Möglichkeiten auf dem Boden der Reflexion erwachsen. – Mit den „zwei Gesetzgebungen“ (ebd.) bezieht Hegel sich u. a. auf Kants *Kritik der Urteilskraft*; nach Kant greifen allerdings keineswegs die Gesetzgebungen für Natur und für Freiheit selbst, sich gegenseitig begrenzend, ineinander, sondern nur ihre Wirkungen in der Sinnenwelt (vgl. *Kr. d. U.* XVIII). Was aus sittlicher Freiheit an Begebenheiten in der Sinnenwelt erfolgt, widerstreitet sinnlichen Begehrungsmotiven und umgekehrt. Dies ist sehr wohl mit der prinzipiellen Unterschiedenheit der Gesetzgebungen für Natur und Freiheit sowie parallel dazu mit der grundlegenden Verschiedenheit von sinnlicher und intelligibler Welt vereinbar. – Hegel stellt mit diesen Überlegungen zur Personalität Kants kritische Philosophie und die vormalige Verstandesmetaphysik, die aus der Einfachheit der Seele deren Unsterblichkeit folgern wollte, auf eine Ebene; sie sind für ihn Theorien der endlichen, trennenden, nicht zur wahren Einheit gelangenden Reflexion.

Dies gilt auch für die Darlegung der dritten Bestimmung der denkenden Seele, die der Wechselwirkung als Reflexionssynthese folgt; die Kategoriengruppe der Modalität wird hier ebensowenig wie in der Kategorienlehre der Logik eigens berücksichtigt. Die Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Seele mit dem Körper denkt Hegel selbst freilich nicht

mehr traditionell als *Commercium* mit seinen verschiedenen Grundmöglichkeiten des physischen Einflusses, den Hegel noch erwähnt, aber zurückweist, des übernatürlichen äußeren Beistandes oder der prästabilierten Harmonie, sondern als Mißlingen wahrer Synthesis und damit als Bestehenbleiben des ursprünglich Cartesianischen Gegensatzes von Seele und Körper innerhalb der Reflexionsphilosophie. Auch wenn die Bestimmungen der Seele und des Körpers, wie sie die vormalige Verstandesmetaphysik verwandte, ersetzt werden durch die Bestimmungen der Vernunft und der Sinnlichkeit wie bei Kant oder durch diejenigen von Ich und Nichtich wie bei Fichte, so bleibt der Gegensatz in dieser Relation unversöhnt bestehen; die endliche trennende Reflexion ist nach Hegel Grundlage aller dieser Theorien.

Eine positive Lösung dieser Frage des Verhältnisses von Persönlichkeit und Äußerem, von Seele und Körper scheint Troxlers abbreviative Aufzeichnung mit der Bemerkung anzudeuten, daß der Geist schon „in der Bewußtlosigkeit vorausgesetzt werden“ muß; auch die Reflexion kommt nicht autark zustande, sondern bedarf des „Anstoßes“ von außen (Hegel-Vorlesung S. 15). Damit ist vermutlich auf Schellings Theorie des Hervorgehens von reflexivem Selbstbewußtsein und Geist aus der Natur über eine Reihe von Potenzen und deren Vollkommenheitsanreicherungen angespielt, so daß der Geist sich auf die äußere Natur als seine ideale „Vergangenheit“ und damit letztlich auf sich selbst bezieht; so wird hierbei absolute Identität erkannt.

Wesentlich summarischer als die Seelenlehre werden – gegen Ende der Nachschrift – die Kosmologie und die philosophische Theologie als Bestandteile einer Reflexionsmetaphysik erörtert. Wie die Idee der denkenden Seele innerhalb des Aufbaus der Metaphysik Identität repräsentiert, so repräsentieren die kosmologischen Antinomien, auf die vage angespielt wird, Differenz oder Entgegensetzung. Die herausragende Bedeutung der Kantischen kosmologischen Antinomien für Hegels Ausbildung einer zunächst negativ bleibenden Dialektik¹²² wird nicht deutlich. – Die philosophische Theologie der Reflexionsphilosophie konzipiert die Idee Gottes in der systematischen Stellung der Synthesis und somit

¹²² Zu Hegels späterer Auseinandersetzung mit der Kantischen Antinomienlehre in der *Wissenschaft der Logik* sei verwiesen auf M. Gueroult: *Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure*. In: *Etudes sur Hegel*. Paris 1931. 137–163; F. Bosio: *Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel*. In: *Il Pensiero*. 9 (1964), 39–104; G. Maluschke: *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*. Hegel-Studien. Beiheft 13. Bonn 1974. S. 126–145. Zu Hegels Jenaer Antinomie- und Dialektik-Konzeption sei der Verweis erlaubt auf die Darlegung des Verf.s in: *Das Problem der Subjektivität* (s. Anm. 5), bes. 95 ff., auch schon 60 ff.

nur als Drittes, „Abgeleitetes“ und „Bedingtes“ (ebd. S. 15).¹²³ Dies gilt auch für „die Neuern“. Kants Gedanke der „Harmonie des Weltganzen und der Vernunft“ in der Übereinstimmung von Moralität und Glückseligkeit, dem Hegel in *Glauben und Wissen* sogar etwas „Spekulatives“ (GW 4. 345) abgewinnt, gehört in der Vorlesung nur der Theorie der Reflexion an; der in dieser Weise gedachte „höchste Vernunftzweck“ ist das höchste Gut; die Vorstellung seiner Realisierbarkeit verlangt die Annahme des Daseins Gottes. Diese von Hegel nach Troxlers Aufzeichnungen hier nicht eigens erwähnte Annahme dürfte impliziert sein, da ja die philosophische Theologie der Reflexionsphilosophie erörtert wird. Sowohl das höchste Gut als Vernunftzweck als auch die Annahme des Daseins Gottes bleiben aber für Hegel nur Inhalte von Postulaten des endlichen praktischen Subjekts; Hegel faßt dabei – anders als Kant und ebenso wie später in der *Phänomenologie* – das höchste Gut als Inhalt eines Postulats auf. Durch solchen Postulatcharakter und die darin implizierte Entzweiung von Begriff und Wirklichkeit erweisen sich die reinen Gedanken des höchsten Gutes und des Daseins Gottes für Hegel als einseitig. Absolute Identität kann auf diese Weise nicht erkannt werden. So kritisiert Hegel von seiner neuen Position der Spekulation aus die Kantische Lehre vom höchsten Gut und von den praktischen Postulaten, die er früher einmal akzeptierte.¹²⁴ Diese Kritik wird dann im Kapitel: „Die Moralität“ in der *Phänomenologie* wesentlich detaillierter ausgeführt und verfeinert. – Ebenso betrachtet Hegel in der Vorlesung Fichtes Gleichung von Gott und moralischer Weltordnung kritisch; auch die moralische Weltordnung – und mit ihr der so verstandene Gott – ist für Hegel ein einseitiger Reflexionsbegriff, dem z. B. die Bedeutung konkreter Wirklichkeit mangelt.

Auch bei diesem Problem, wie Gott zu denken ist, wird die positive Lösung zumindest angedeutet. Gott wird in jenen Theorien nur als Drittes, Nachfolgendes, ferner als nur subjektiv Geglaubtes oder Postuliertes angesehen; darin ist er nicht der Repräsentant der absoluten Identität. Als solcher kann er erst begriffen werden, wenn er systematisch der erste alles begründende Anfang wird, das Absolute, von dem eine neu zu

¹²³ In ähnlicher Weise kritisiert Schelling Fichtes „letzte Synthesis“ im Brief an Fichte vom 3. 10. 1801, vgl. *Fichte-Schelling. Briefwechsel* (s. Anm. 6), S. 134.

¹²⁴ Vgl. auch *Glauben und Wissen* GW 4. 345 f. Schon im sog. „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ ändert Hegel – der es vermutlich verfaßt hat – unter dem Einfluß des frühen Schelling seine Einschätzung von Kants Postulatenlehre. In *Glauben und Sein* etwa kritisiert er dann ausdrücklich einen praktischen Glauben aufgrund bloßen Postulierens des Daseins Gottes (vgl. *Theologische Jugendschriften*, s. Anm. 12, S. 385).

gestaltende Metaphysik ausgeht, und wenn er als dies Absolute vollständig spekulativ erkennbar ist.

So sucht Hegel seine eigene Metaphysik, die er als homo novus in Jena zu Beginn der Vorlesung nur als „Idee des Absoluten nach Schelling“ (Hegel-Vorlesung S. 1) gekennzeichnet hat, ex negativo durch eine Kritik der vormaligen Verstandesmetaphysik, deren Inhalte und Systematik er vielfach aus Kants transzendentaler Dialektik entnimmt, sowie durch eine kritische Betrachtung auch der Kantischen Metaphysikkritik und ihrer Resultate vorzubereiten.

Zur Gestalt dieser *eigenen Metaphysik Hegels* zu Beginn seiner Jenaer Zeit finden sich nun in der Vorlesung ebenso wie in den gleichzeitig entstandenen Schriften nur Andeutungen und programmartige Ausführungen. Im Hintergrund der Kritik an der Reflexionsphilosophie steht Hegels Auffassung, man müsse die Entzweiungen überwinden und als deren Grund die absolute Identität spekulativ erkennen; systematisch sei das Absolute, das die Struktur dieser absoluten Identität enthalte, Grund und Prinzip aller Philosophie. Das Absolute als Prinzip kann auch idealtypisch aus spekulativen Inhalten früherer philosophischer Theorien hervorgehoben werden, die sich nach der jeweiligen Gestalt, in der sie es ausbildeten, klassifizieren lassen. Schelling führt, wie gezeigt, dies Programm bereits in der Sommersemestervorlesung von 1801 und dann wieder im *Bruno* mit den Theorien des Materialismus, des Intellektualismus, des Realismus und des Idealismus aus; Hegel sieht es als Teil seiner Metaphysik vor.

Ausdrücklich hebt Hegel in der Vorlesung Schelling vorteilhaft gegen Fichte ab, für den die wahre Identität „immer nur Postulat bleibt“ und systematisch immer nur ein Drittes zu entgegengesetzten Prinzipien; Schelling dagegen „vermeidet diese Unvollkommenheit durch die Aufstellung des Absoluten“ als des Ersten und des Anfangsgrundes. Im folgenden Zusatz wendet sich Hegel jedoch offenbar implizit kritisch auch gegen Schelling. Dieser bringt es zwar zu solcher „Aufstellung des Absoluten, das aber als Identität der Identität und Nichtidentität gesetzt werden muß“ (ebd. S. 11).¹²⁵ Diese Struktur der Identität, die als Struktur des Absoluten schon in der *Differenz*-Schrift und als Bestimmung des unendlichen Lebens schon im sog. *Systemfragment* von 1800 angegeben ist, nimmt Hegel hier offensichtlich als seine eigene Konzeption in

¹²⁵ Daß der Gegensatz „unerklärbar“ und „nie aufzuheben“ sei, wie Troxler im Folgenden schreibt, kann nicht Hegels eigene Meinung sein. Vielleicht ist weitere Schelling-Kritik intendiert, vielleicht auch nur – ohne Übergang – der Standpunkt der Reflexion bezeichnet, der mit der Spekulation und ihrem Einheitsprinzip kontrastiert wird.

Anspruch.¹²⁶ Schelling hat sie vor der *Darstellung*, wie aufgezeigt wurde, nicht gelehrt und überwiegend auch noch nicht in der *Darstellung*. Nach der damaligen Auffassung Schellings, die Hegel hier implizit zurückweist, ist das Absolute in sich einfache gegensatzlose Einheit als reine Indifferenz. Erst im Dialog: *Bruno* nähert sich Schelling deutlich Hegels Auffassung an.

Dieser Begriff des Absoluten als Identität der Identität und der Nichtidentität ist bestimmt von Hegels Konzeption der philosophischen Methode, wie sie aus seinen frühen Jenaer Schriften hervorgeht. Philosophische Erkenntnis kommt allein durch Spekulation zustande als vollständige Synthesis von intellektueller Anschauung, der unmittelbar das absolute Eine präsent ist, und Reflexion, die die Mannigfaltigkeiten und Entgegensetzungen des Endlichen sowie dessen logischen Bestimmungen im Bewußtsein vorstellt. Hegel sieht also keineswegs vom endlichen Bewußtsein ab, innerhalb dessen das Absolute in einem System entfaltet und erkannt werden soll; das Denken des endlichen Bewußtseins, die Reflexion, bildet für Hegel eine notwendige, freilich nur untergeordnete Komponente dieser Erkenntnis des Absoluten. Schelling nimmt dagegen, wie weiter oben dargelegt wurde, eine konstitutive, wenn auch bedingte Bedeutung der Reflexion und des endlichen Bewußtseins für die Erkenntnis des Absoluten als absoluter Indifferenz nicht an und hält in seinem metaphysischen Intuitionismus allein die intellektuelle Anschauung für das Vermögen der Erkenntnis des Absoluten. Nur in der Hegelschen Konzeption kann auch die noch negativ bleibende Dialektik als Methode der Entgegensetzung von Reflexionsbestimmungen und der Erkenntnis des Widerspruchs dieser Bestimmungen, der die Weise darstellt, wie das Unendliche für die Reflexion gegenwärtig ist, eine wenigstens partiell konstitutive Bedeutung für die Erkenntnis des Absoluten gewinnen.

Diese prinzipiellen Überlegungen Hegels zur Struktur des Absoluten und zur Methode der metaphysischen Erkenntnis, deren Anfänge noch in die letzte Frankfurter Zeit zurückreichen, bilden die Grundlage für seine skizzenartigen Entwürfe der inhaltlichen Ausgestaltung der ersten absoluten Metaphysik. Das Absolute wird von ihm zum einen als spekulative Totalität, die reflexive Bestimmungen in sich enthält, mittels der von Baader wiederangeregten Dreiecks- und Quadratsymbolik vorgestellt. In dem damaligen Entwurf zum sog. göttlichen Dreieck sucht Hegel mit solcher Symbolik philosophische Trinitätsspekulation zu be-

¹²⁶ Vgl. in der *Differenz*-Schrift GW 4, 64, zum sog. *Systemfragment* vgl. *Hegels Theologische Jugendschriften* (s. Anm. 12), S. 348; zu Schelling s. o. Abschnitt IIc, auch Anm. 43.

treiben, die zugleich als Grundlage seiner Systemgliederung beansprucht wird. Diesen Versuch gibt er aber bald wieder auf. Zum anderen und grundsätzlicher begreift er, was in der Vorlesung nicht erwähnt wird, die ontologische Bedeutung des Absoluten, das von der Struktur jener Identität der Identität und der Nichtidentität ist, als die eine spinozistische Substanz.¹²⁷ Hierin folgt er offenbar, durch den Pantheismus des „klassischen“ Hölderlin wohl vorbereitet, Schellings erneuter Spinoza-Aufnahme im Rahmen des Identitätssystems. Hegels Systemskizze im Naturrechtsaufsatz (1802) z. B. ist ganz durch die Konzeption des Absoluten als der einen und einzigen Substanz bestimmt.¹²⁸ Doch auch und gerade Hegels ontologische Auslegung des Absoluten als der einen Substanz setzt seine neue Konzeption der Metaphysik und der Erkenntnis des Absoluten als in sich vielfältiger, ja Gegensätze enthaltender Einheit schon voraus. Diese Einheit wird nicht als statisch bestehende, sondern als dynamisch-prozessuale Einheit gedacht. – So beschränkt sich die Metaphysik Hegels in diesem ersten Entwurf einer absoluten Metaphysik keineswegs auf die negative Seite der Kritik an früheren Positionen oder auf den wahren Skeptizismus; solche kritischen und negativen Untersuchungen werden in Troxlers Nachschrift überdies noch der transszendentalen *Logik* zugeschrieben. Auch wenn es noch nicht zu detaillierter Ausführung kommt, so entwirft Hegel damals doch durchaus ein Programm für die inhaltliche Ausführung seiner eigenen, bereits unverwechselbaren Konzeption einer ersten absoluten Metaphysik.

¹²⁷ Vgl. z. B. die Aussage der *Differenz*-Schrift, das „wahre Verhältnis der Spekulation“ sei „das Substantialitätsverhältnis“ (GW 4. 33, vgl. auch den Bezug auf Spinoza GW 4. 24 u. ö.). Vgl. auch *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 6. Hrsg. von H. Kimmerle und K. Düsing. Hamburg 1975. 268. – Die spinozistische Substanz ist auch die Fortentwicklung des Heraklitischen $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ oder des Parmenideischen Einen Seins, das als „das älteste Alte“ Inhalt von Hegels Metaphysik ist (vgl. K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, s. Anm. 17, 192, GW 5. 274).

¹²⁸ Vgl. die folgende Anmerkung. – Zu Hegels Rezeption und Umdeutung Spinozas in der ersten absoluten Metaphysik vgl. L. Lugarini: *Spinoza nella formazione dialettica hegeliana*. In: *Ders.: Prospettive hegeliane* (s. Anm. 26), 55–76, ebenso F. Chiereghin: *Dialettica dell' assoluto* (s. Anm. 26), 96 ff, auch vom Verf.: *Idealistische Substanzmetaphysik* (s. Anm. 25). 25–44.

Schluß: Substanz und Subjekt

Zur späteren Umgestaltung der Metaphysik bei Schelling und Hegel

Diese Konzeption der ersten absoluten Metaphysik des Idealismus, die Schelling und Hegel mit unterschiedlichen Ausrichtungen in der Zeit ihres Zusammenwirkens in Jena gemeinsam vertreten, wird von beiden nach ihrer Trennung bald wieder verlassen. *Schelling* nimmt von seiner Schrift: *Philosophie und Religion* (1804) an eine entscheidende Wendung in der Identitätsphilosophie vor. Durch eine neue, im Ansatz religionsphilosophische Theorie des „Abfalls“ des Endlichen vom Absoluten wird von Schelling einerseits die Freiheit eines endlichen geistigen Individuums und andererseits die Freiheit und das Alleben Gottes sowie das Verhältnis beider zueinander zum ersten Mal im Identitätssystem grundlegend bestimmt, wie dies vorher unmöglich war; die damit erforderlich werdende Auseinandersetzung mit Spinozas substanzmetaphysischem Pantheismus führt Schelling dann in der *Freiheits*-Schrift durch, die zugleich das Verhältnis der Freiheit endlicher Wesen zur Freiheit Gottes endgültig zu klären sucht. Das Absolute wird hierbei nicht mehr als die Eine statische Substanz im Sinne von „natura sive deus“ gedacht, sondern als lebendiger und freier, Natur und Geschichte schaffender Gott. Auf die schon dabei sich ergebenden theosophischen Spekulationen geht Schelling in der Folgezeit in der Weltalterphilosophie noch näher ein. In seiner Spätphilosophie revoziert er prinzipiell den absoluten Geltungsanspruch der Identitätsphilosophie und ihrer verschiedenen Varianten und Abwandlungen; die Identitätsphilosophie wird für ihn zur bloß negativen Philosophie als Entwicklung reiner Gedankenbestimmungen, der ein unvordenkliches und, für sich genommen, unbegreifbares Daßsein vorangehen muß, damit den Inhalten der negativen Philosophie, nämlich jenen reinen Gedankenbestimmungen überhaupt eine Wirklichkeitsbedeutung zukommen kann. Damit ist die absolute Metaphysik, deren Anspruch auf absolute Vernunftkenntnis schon in den theosophischen Spekulationen etwa über den unerklärlichen Grund in Gott in der *Freiheits*-Schrift und in den folgenden Entwürfen teilweise revidiert wird, endgültig verlassen. Die Auffassung, daß das Absolute in seinem Daßsein für die reine Vernunft unerkennbar sei, ist Schellings frühidealistischem Ansatz vergleichbar; das Absolute muß sich offenbaren, um dem Menschen ein Wissen von ihm zu ermöglichen. Solche Offenbarung

geschieht jedoch nicht mehr in der Kunst, wie es der frühe Schelling lehrte, sondern prinzipiell in der Religion und in concreto in der Geschichte der Religionen. So ist die Konzeption der absoluten Metaphysik und der vollständigen Vernunftkenntnis des Absoluten zwar ein bedeutungsvoller, innovationsreicher Neuansatz in Schellings Denken als Ablösung vom Frühidealismus; dieser neue metaphysische Entwurf bleibt in Schellings weiterer Entwicklung jedoch Episode.

Eindeutiger noch als Schelling in der Phase der Umgestaltung der Identitätsphilosophie wendet sich Hegel seit 1804 von der Metaphysik der Einen Substanz als adäquater Bestimmung des Absoluten ab und entwirft eine über sie hinausführende Metaphysik der absoluten Subjektivität. Zwei Gründe dürften ihn dazu vornehmlich veranlaßt haben: Zum einen legt Hegel schon in der *Differenz*-Schrift an einigen Stellen eine intellektuelle Selbstbeziehung des Absoluten nahe, insofern es sich z. B. in der „Selbstproduktion der Vernunft“ zu „objektiver Totalität“ gestaltet und der „freien Vernunft“ dabei „reines Selbsterkennen“ (GW 4. 30) zukommt oder insofern es in intellektueller Anschauung „sich selbst in vollendeter Totalität objektiv“ wird (ebd. 75). Diese intellektuelle Selbstbeziehung des Absoluten als Erkennen seiner selbst ist aber weder aus der Struktur der absoluten Identität, sie sei nun allgemein als Identität der Identität und der Nichtidentität oder spezifischer als Einheit von Unendlichem und Endlichem, von Allgemeinem und Besonderem, von Idee und Sein usw. bestimmt, noch aus der ontologischen spinozistischen Bestimmung der Einen Substanz begreifbar und begründbar. Diese Eine Substanz ist für Hegel – anders als für Spinoza – aus sich selbst und nicht nur aus ihren Attributen erkennbar; sie hat zudem nicht unendlich viele, sondern eben die beiden Attribute, die auch vernünftig erkennbar sind und die nach Hegel die Erscheinung der Substanz ausmachen, ausgedehntes, naturhaftes Sein und Denken oder realer, sittlicher Geist.¹²⁹ Die Substanz selbst ist die absolute zugrundeliegende Einheit dieser ihrer Attribute als verschiedener Verhältnisse, in denen sie erscheint; und sie ist als dies Eine zugleich Alles, oder sie ist das real existierende Unendliche, das, wie schon Jacobi in den Briefen *Über die Lehre des Spinoza* betonte, als Totalität nicht aus sich herausgeht. Die ausführlichste, jedoch selbst zusammenfassende Bestimmung der Substanz als des wesentlichen Inhalts der Metaphysik, die den ersten Systemteil ausmacht, liefert Hegel zu Beginn der Geistesphilosophie im Systementwurf von 1803/04: „Der erste Teil der Philosophie konstru-

¹²⁹ Vgl. hierzu bes. die Systemskizze auf der Grundlage der Konzeption der Einen Substanz im Naturrechtsaufsatz: GW 4. 432 f.

ierte den Geist als Idee und gelangte zu der absoluten Sichselbstgleichheit, zur absoluten Substanz, die im Werden durch die Tätigkeit gegen die Passivität in dem unendlichen Gegensatz ebenso absolut *ist* als sie *wird*.¹³⁰ Die Metaphysik konstruiert also – offenbar in intellektueller Anschauung unter Heranziehung von Bestimmungen der Reflexion – die Idee und begreift sie in der ihr eigentlich zukommenden Bestimmung als absolute und Eine Substanz, die als absolute Identität Sichselbstgleichheit in allem Unterschied, ja Gegensatz ist, die ebenso Einheit von Sein und Werden, also von Bestehen und Prozeß sowie von Passivität und Tätigkeit ist; sie ist damit nicht statisch; sie stellt – als *causa sui* – einen aktiven Selbsterzeugungsprozeß dar. Sie ist für Hegel eine solche ontotheologisch zu verstehende Einheit, indem sie den „unendlichen Gegensatz“, den Widerspruch endlicher Bestimmungen in sich schließt, der als Zugrundegehen des Endlichen schon die Gegenwart des Unendlichen bedeutet.

Aus diesen Bestimmungen geht nicht hervor, wie das Absolute als Idee und als Geist grundsätzlich wissende Beziehung auf sich und reines Erkennen seiner selbst sein kann. Für das Begreifen der höherentwickelten, komplexeren Bedeutung dieser intellektuellen Selbstbeziehung und Selbsterkenntnis bilden jene einfacheren ontologischen Bestimmungen, bildet auch der Begriff der absoluten Substanz keine ausreichende Grundlage. Deshalb entwirft Hegel zunächst eine über die „Metaphysik der Objektivität“, wie es nun heißt, hinausgehende „Metaphysik der Subjektivität“, in der die absolute Substanz zum Ich und zum absoluten Geist weiterentwickelt wird.¹³¹ Vom Ende der Jenaer Zeit an läßt Hegel sowohl diese Einteilung der Metaphysik als auch die Dichotomie von Logik und Metaphysik fallen; er entfaltet eine in sich einheitliche, metaphysische, nämlich spekulative Logik, die stufenweise – im Ausgang von in sich einfachen ontologischen Bestimmungen über immer komplexer werdende Relationsbestimmungen bis hin zur Strukturmannigfaltigkeit der denkenden Selbstbeziehung – die Momente und den Aufbau der absoluten Subjektivität darlegt. Die Substanz als Bestimmung des Absoluten wird dabei nicht zurückgewiesen, sondern als Konstitutionsmoment und als zu übersteigende Stufe in die Explikation der Kategorien

¹³⁰ GW 6. 268. Hegel faßt damit den Inhalt seiner Metaphysik zusammen. – Vgl. auch die Konkretion insbesondere der Einheit von Tätigkeit und Passivität im Volksgeist als Substanz, der als beseelendes Prinzip durch die Mitglieder des Volks zugleich zum „Werk“ wird, das aber ebenso lebendiges, geistiges für sich seiendes Wesen ist: GW 6. 315 f.

¹³¹ Zu den einzelnen Argumenten solcher Weiterentwicklung, vgl. GW 7. 153 ff, dazu auch vom Verf.: *Idealistische Substanzmetaphysik* (s. Anm. 25). 42 ff.

der Subjektivität integriert. So ist Hegels Theorie der absoluten Subjektivität eine selbst metaphysische Überwindung der Substanzmetaphysik.

Zum anderen sucht Hegel (von 1803 an) die systematische Struktur des Geistes näher zu bestimmen als Rückkehr aus dem Anderen seiner selbst, der Natur, zu sich, so daß er in der Aufhebung und Bewahrung jenes Anderen bei sich ist und sich anschaut oder denkt. Die reale Erreichung solchen erfüllten Selbstverhältnisses, in dem der Geist ganz bei sich selbst ist, gelingt aber nur über Stufen der Entwicklung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, die in einer systematischen Geschichte des Selbstbewußtseins darzulegen ist, wie Hegel sie in die Geistesphilosophie des Systementwurfs von 1803/04 explikativ einfügt. Wird nun der absolute Geist, ja schon der Volksgeist nur als absolute Substanz gedacht (vgl. GW 6. 314 f), so entsteht die Schwierigkeit, daß die Entwicklung des einzelnen realen Bewußtseins und Selbstbewußtseins und die Vollendung seiner geistigen Selbstbeziehung zu seiner Versenkung in der Substanz führen muß. Dies aber kann kaum das sinnvolle Ziel einer stufenartigen Entwicklung und Entfaltung der Vermögen und Leistungen des einzelnen endlichen Subjekts in seiner Selbstbeziehung sein. Daher muß der Begriff des Geistes und seine metaphysische Grundlegung über die Bestimmung der Einen absoluten Substanz hinausgeführt werden. Dieser speziellere Grund für die Überwindung der Substanzmetaphysik dürfte – jedenfalls nach den überlieferten Zeugnissen – früher in den Horizont von Hegels Denken eingetreten sein als jener allgemein-metaphysische. Beide aber erfordern die Konzeption einer Logik und Metaphysik der absoluten Subjektivität. Doch bleibt – anders als in Schellings späterer Entwicklung – in Hegels Denken trotz der gravierenden Wandlung der Metaphysik der Einen Substanz zur Metaphysik der absoluten Subjektivität die Konzeption der absoluten Metaphysik und der vollständigen vernünftigen Erkenntnis des Absoluten weiterhin erhalten. So gibt gerade der Übergang vom Frühidealismus zur absoluten Metaphysik der Hegelschen Philosophie ihr entscheidendes metaphysisches Gepräge. Die Motive dieses Übergangs sind, wie geschildert, als Lösung von immanenten Problemen der Religionsphilosophie der Jugendschriften und als Lösung von Schwierigkeiten der Fichte-Kritik gut zu verstehen; doch fragt sich angesichts der erdrückenden und trotz aller heroischen Anstrengung auch vom späteren Hegel letztlich nicht bewältigten Beweislasten, die die absolute Metaphysik mit sich bringt, ob nicht unter Berücksichtigung von Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit Kant und mit Fichte, freilich im Horizont der philosophischen Fragen des zwanzigsten Jahrhunderts, kritisch-idealistische Alternativen erwogen werden müssen; diese stellen bescheidenere Erkenntnisansprüche,

ohne die metaphysischen Probleme, sofern sie sich als Vernunftprobleme erweisen, zu ignorieren. Unberührt von dieser Überlegung bleibt freilich die philosophiegeschichtliche Einsicht, daß die Entstehung der ersten absoluten Metaphysik einen, ja *den* entscheidenden Umbruch in der Entwicklung des deutschen Idealismus darstellt.

Literaturverzeichnis zum Interpretationsteil

Quellen

- Baader, F.: Über das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden. [Tübingen] 1798.
- Bardili, C. G.: Grundriß der ersten Logik. Stuttgart 1800.
- Caroline: Briefe aus der Frühromantik. Nach G. Waitz vermehrt hrsg. v. E. Schmidt. Leipzig 1913.
- Fichte, J. G.: Gesamtausgabe. Hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob. Abt. I, Bd 2. Stuttgart und Bad Cannstatt 1965.
- Fichte-Schelling. Briefwechsel. Nach der Fichte-Brief-Ausgabe von H. Schulz, Einleitung von W. Schulz. Frankfurt a. M. 1968.
- Hamann, J. G.: Briefwechsel. Bd 5. Hrsg. v. A. Henkel. Frankfurt a. M. 1965.
- Hegel, G. W. F.: Gesammelte Werke. Hrsg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff.
- Theorie-Werk-Ausgabe. Hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd 1-20. Frankfurt a. M. 1970 ff.
 - Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907.
 - Wissenschaft der Logik. 2 Teile. Hrsg. v. G. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1934.
 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Nachdruck: Hamburg 1969.
 - Briefe von und an Hegel. Bd 1-4. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1952-1960.
 - Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807). Hrsg. v. H. Kimmerle. In: Hegel-Studien. 4 (1967), 21-99.
 - Henry Crabb Robinson und Hegel. Zeitgenössische Zeugnisse. Hrsg. v. E. Behler. In: Hegel-Studien. 15 (1980), 51-61.
 - Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hrsg. v. G. Nicolin. Hamburg 1970.
 - K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben. Berlin 1844.
- Herder, J. G.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. B. Suphan. Bd 16. Berlin 1887.
- Jacobi, F. H.: Sämtliche Werke. Bd IV. Leipzig 1819.
- Kant, I.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff.
- Der Briefwechsel K. Chr. F. Krauses. Hrsg. v. P. Hohlfeld und A. Wünsche. 2 Bde. Leipzig 1907.
- Mendelssohn, M.: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Mit einem Nachwort hrsg. von D. Bourel und einer Einleitung von N. Rotenstreich. Hamburg 1979.
- Platon: Sämtliche Werke. In der Übersetzung von F. Schleiermacher neu hrsg. von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck. Hamburg 1957.
- Reinhold, K. L.: Beiträge. Zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts. Hamburg 1801.
- Schelling, F. W. J.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

- Briefe und Dokumente. 3 Bde. Hrsg. v. H. Fuhrmans. Bonn 1962-1975.
- Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Hrsg. v. X. Tilliette. Turin 1974.
- Schlegel, Fr.: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd XVIII. Hrsg. v. E. Behler. München usw. 1963.
- Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Hrsg. v. P. Stapf. Berlin und Darmstadt 1960.
- Der Briefwechsel zwischen Ignaz Paul Vital Troxler und Karl August Varnhagen von Ense (1815-1858). Hrsg. von I. Belke. Aarau 1953.
- Wolff, Chr.: *Philosophia prima sive ontologia*. 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1736; s. Chr. Wolff: *Opera omnia*. II. Abt., Bd 3. Hrsg. v. J. Ecole (Reprographischer Nachdruck: Hildesheim 1977).
- Jakob Zwillings Nachlaß. Eine Rekonstruktion. Hrsg. v. D. Henrich und Chr. Jamme. Hegel-Studien. Beiheft 28. Bonn 1986.

Interpretationen

- Adam, H.: Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel. Heidelberg 1930.
- Baum, M.: Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs. In: Hegel-Studien. 11 (1976), 89-124.
- Beierwaltes, W.: Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings „Bruno“. In: Philosophisches Jahrbuch. 80 (1973), 242-266.
- Biedermann, G.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Köln 1981.
- Bosio, F.: Le antinomie kantiane della totalità cosmologica e la loro critica in Hegel. In: *Il Pensiero*. 9 (1964), 39-104.
- Buchner, H.: Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens. In: *All-Einheit*. Hrsg. v. D. Henrich. Stuttgart 1985. 200-219.
- Cesa, C.: Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant. In: Hegel interprete di Kant. Hrsg. v. V. Verra. Neapel 1981. 147-178.
- Chiereghin, F.: *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*. Trento 1980.
- *Introduzione (I: Logica e metafisica negli scritti giovanili)*. In: Hegel: *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*. A cura di F. Chiereghin. Trento 1982.
- Courtine, J.-F.: Le déploiement schellingien de l'unité: de l'universo à l'universitas. In: *Les Etudes Philosophiques*. 38 (1978), 347-371.
- Dilthey, W.: Die Jugendgeschichte Hegels. 3. Aufl. Stuttgart 1963 (Gesammelte Werke. Bd IV).
- Düsing, E.: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986.
- Düsing, K.: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Hegel-Studien. Beiheft 15. 2. Aufl. Bonn 1984.
- Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: Hegel-Studien. 5 (1969), 95-128.

- Jugendschriften. In: Hegel. Hrsg. von O. Pöggeler. Freiburg und München 1977. 28-42.
- Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel. In: *Ist systematische Philosophie möglich?* Hrsg. v. D. Henrich. Hegel-Studien. Beiheft 17. Bonn 1977. 117-128.
- Idealistische Substanzmetaphysik. In: Hegel in Jena. Hrsg. v. D. Henrich und K. Düsing. Hegel-Studien. Beiheft 20. Bonn 1980. 25-44.
- Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel. In: Homburg v. d. H. in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin. Hrsg. v. Chr. Jamme und O. Pöggeler. Stuttgart 1981. 101-117.
- Vernunftseinheit und unvordenkliches Daßsein. Konzeptionen der Überwindung negativer Theologie bei Schelling und Hegel. In: *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*. Hrsg. v. K. Gloy und D. Schmidig. Bern 1987. 109-136.
- Erdmann, J. E.: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Bd 1. Leipzig 1848.
- Fuhrmans, H.: Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf 1954.
- Fujita, M.: Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Hegel-Studien. Beiheft 26. Bonn 1985.
- Girndt, H.: Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie. Bonn 1965.
- Gloy, K.: Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des „und“. Berlin und New York 1981.
- Görland, I.: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte. Frankfurt a. M. 1973.
- Gueroult, M.: Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure. In: *Études sur Hegel*. Paris 1931. 137-163.
- Hackenesch, Chr.: Die Logik der Andersheit. Frankfurt a. M. 1987.
- Harris, H. S.: Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801). Oxford 1972.
- Haym, R.: Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870. Nachdruck: Hildesheim und New York 1977.
- Heimsoeth, H.: Atom, Seele, Monade. In: Ders.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants II. Kant-Studien. Ergänzungsheft 100. Bonn 1970. 133-247.
- Henckmann, W. (Hrsg.): W. Solgers Schellingstudium in Jena 1801/02. Fünf unveröffentlichte Briefe. In: Hegel-Studien. 13 (1978), 53-74.
- Hennigfeld, J.: Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings „Philosophie der Kunst“ und „Philosophie der Mythologie“. Meisenheim a. G. 1973.
- Henrich, D.: Anfang und Methode der Logik. In: Ders.: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971. 73-94.
- Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In: Ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982. 142-172.
- Heusser, P.: Der Schweizer Arzt und Philosoph Ignaz Paul Vital Troxler (1780-1866). Seine Philosophie, Anthropologie und Medizintheorie. Basel und Stuttgart 1984.

- Horstmann, R.-P.: Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik. In: Hegels Philosophie der Natur. Hrsg. v. R.-P. Horstmann und M. J. Petry. Stuttgart 1986. 290–308.
- Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. In: Philosophische Rundschau. 19 (1972), 87–118.
- Jamme, Chr.: „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Hegel-Studien. Beiheft 23. Bonn 1983.
- Kimmerle, H.: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800–1804. Hegel-Studien. Beiheft 8. 2. Aufl. Bonn 1982.
- Kondylis, P.: Die Entstehung der Dialektik. Stuttgart 1979.
- Krings, H.: Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801–1807). Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München 1977.
- Krüger, L.: Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen? In: Kant-Studien. 59 (1968), 333–356.
- Lauer, H. E. und M. Widmer: Ignaz Paul Vital Troxler. Oberwil b. Zug 1980.
- Lauth, R.: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795–1801). Freiburg und München 1975.
- Nachtrag über Schellings Konzeption der absoluten Identität mit Bezug auf diejenige Reinholds. In: Philosophie aus Einem Prinzip. Karl Leonhard Reinhold. Hrsg. v. R. Lauth. Bonn 1974.
- Hegel vor der Wissenschaftslehre. Wiesbaden 1987.
- Lugarini, L.: Hegel dal mondo storico alla filosofia. Rom 1973.
- Critica del finito e rifondazione della società: Hegel tra Francoforte e Jena. In: Ders.: Prospettive hegeliane. Rom 1986. 13–33.
- Logica e Metafisica a Jena: il problema della riflessione. In: Ders.: Prospettive hegeliane. Rom 1986. 35–54.
- Spinoza nella formazione dialettica hegeliana. In: Ders.: Prospettive hegeliane. Rom 1986. 55–76.
- Maluschke, G.: Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik. Hegel-Studien. Beiheft 13. Bonn 1974.
- Marquardt, H.: Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde. Bd 1. Göttingen 1964 (Palaestra. Bd 237).
- Moiso, F.: J. G. Fichte – F. W. J. Schelling. Carteggio e scritti polemici. Napoli 1986.
- Nicolin, F.: Aus Schellings und Hegels Disputatorium im Winter 1801/02. In: Hegel-Studien. 9 (1974), 43–48.
- Peperzak, A.: Le jeune Hegel et la vision morale du monde. 2. Aufl. Den Haag 1969.
- Pöggeler, O.: Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Heidelberg 1966.
- Reich, K.: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. 2. Aufl. Berlin 1948.
- Rosenkranz, K.: Hegels ursprüngliches System. In: Literarhistorisches Taschenbuch. Hrsg. v. R. E. Prutz. Jg. 2 (1844), 159–164.

- Schmidig, D.: Einheit und Totalität in Schellings Philosophiekonzept. In: Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie. Hrsg. v. K. Gloy und D. Schmidig. Bern usw. 1987. 73–107.
- Schneider, H.: Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena. In: Hegel-Studien. 10 (1975), 133–171.
- Schulz, W.: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2. Aufl. Pfullingen 1975.
- Siep, L.: Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804. Freiburg und München 1970.
- Spiess, E.: Ignaz Paul Vital Troxler. Bern und München 1967.
- Tilliette, X.: Schelling. Une philosophie en devenir. 2 Bde. Paris 1970.
- Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings. In: Hegel in Jena. Hrsg. v. D. Henrich und K. Düsing. Hegel-Studien. Beiheft 20. Bonn 1980. 11–24.
- La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme. Neapel 1984.
- Timm, H.: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd 1. Frankfurt a. M. 1974.
- Trede, J. H.: Hegels frühe Logik (1801–1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: Hegel-Studien. 7 (1972), 123–168.
- Überweg, F.: Geschichte der Philosophie. Teil 4. Bearbeitet von K. Oesterreich. 11. Aufl. Berlin 1916.
- Verra, V.: Jacobis Kritik am deutschen Idealismus. In: Hegel-Studien. 5 (1969), 201–223.

Register¹

Personen

- Abeken 11, 15
 Adam 126
 Aenesidemus 79f
 Anaxagoras 137

 Baader 60, 91f, 176, 187
 Bahrdt 29, 78
 Bardili 80f, 87, 118, 125f, 142, 152, 159, 167, 168
 Baum 12, 110, 157
 Behler 1, 8, 15
 Beierwaltes 138, 146
 Belke 13
 Bentley 81
 Berthollet 90
 Biedermann 12, 158, 179
 Blanc 90
 Blumenstock 85
 Bosio 184
 Bourel 96, 181
 Brahe 94
 Brucker 94, 168
 Bruno 137ff, 151
 Buchner 2, 81, 85, 95, 99, 110f

 Caroline 6, 10, 15, 102, 127
 Cartesius s. Descartes
 Cesa 112
 Chiereghin 118, 188
 Clarke 89
 Courtine 130
 Crusius 84
 Cusanus 114, 151

 Descartes 32, 35, 80, 82, 87, 94, 97, 154, 184
 Dilthey 113, 116, 119

 Dosch 93
 Düsing, E. 174
 Durande 90
 Dutens 83, 86, 95

 Eberhard 88
 Ebert 12
 Eckhart 114
 Ecole 82, 84
 Erdmann 118
 Erxleben 92
 Eschenmayer 101, 105, 107, 127
 Euler 58, 90

 Fabricius 79
 Fichte 5, 11, 32, 34, 40, 42, 55, 63, 72, 81, 86ff, 95–98 passim, 102, 105–108 passim, 112, 118, 122–134 passim, 142ff, 151–153, 157, 159f, 163ff, 168, 171, 172–179 passim, 184ff, 192
 Fries 11, 102, 106
 Frommann 9
 Fuhrmans 15, 101, 116
 Fujita 111, 117

 Gabler 9
 Gerhardt 82f, 94
 Girndt 118
 Gliwitzky 87, 98
 Gloy 147, 150
 Görland 106
 Goethe 6f, 8f, 13, 29, 78
 Gueroult 184
 Guyton de Morveau 90

 Hackenesch 171
 Hamann 151

 Harris 110
 Hausius 89
 Haym 106, 109
 Hegel passim, bes. 63, 67
 Heimsoeth 138
 Henckmann 6, 11
 Henkel 151
 Hennigfeld 150
 Hennings 12
 Henrich 110f, 116, 118, 132, 136, 163
 Heraklit 78, 108, 114, 135, 151, 188
 Herder 141
 Heusser 16
 Hildebrandt 20, 62, 92
 Hölderlin 110, 114f, 117, 128, 138, 188
 Hoffmeister 7, 114
 Hogemann 111, 161
 Horstmann 88, 116, 161f, 175
 Hume 83

 Jacob 81, 96, 171
 Jacobi 32, 37f, 79, 82f, 85f, 114, 135, 137f, 140, 151, 156, 190
 Jacobs 84f, 88
 Jaeschke 111, 161
 Jamme 110f, 115, 138
 Jantzen 84, 88

 Kant 1, 32, 42, 46, 56, 64, 72, 75, 78, 80, 83f, 88f, 93–98 passim, 102, 109, 112, 138, 152, 154f, 157, 160–172 passim, 179–186 passim, 192
 Kepler 94
 Kilian 15
 Kimmerle 8, 174, 175, 188
 Kirsten 1
 Köhler 83
 Kondylis 102
 Kopernikus 94
 Krause 12
 Krings 152
 Krüger 161

 Lasson 160f, 168, 182
 Lauer 16
 Lauth 81, 87, 95, 98, 107, 171
 Leibniz 11, 37, 39, 72, 78, 82–87 passim, 93–96 passim, 102, 138f, 181
 Lessing 38, 79, 82, 85
 Lichtenberg 92
 Locke 72, 95
 Lugarini 118, 175, 188

 Maimon 161
 Malebranche 139
 Maluschke 184
 Maret 90
 Marquardt 8
 Mead 174
 Meist 12f, 158
 Meister Eckhart s. Eckhart
 Mendelssohn 85f, 96, 124, 181f
 Mitchell 91
 Moiso 107
 Mosheim 114

 Neuser 93f
 Newton 35, 58, 81f, 89, 93f
 Nicolin 9, 11, 15, 174
 Niethammer 7, 85, 87, 98
 Nohl 110, 113f
 Nola s. Bruno
 Novalis 5

 Oesterreich 116
 Osiander 94

 Parmenides 78, 135, 188
 Paulus 1
 Peperzak 112f
 Petry 116
 Philo 114
 Pieper 85
 Plato 37, 78, 82ff, 95f, 137f, 139, 150, 168, 181
 Plotin 122, 147
 Pöggeler 81, 95, 110f, 138, 174
 Poley 95
 Prutz 176
 Ptolemäus 94
 Pyrrho 79f

¹ Susanne Kraye und Markus Klein danke ich für ihre Arbeiten an den Registern.

- Pythagoras 94 f, 168
 Pythagoreer 69, 138, 168
- Raspe 95
 Reich 161
 Reinhold 32 f, 45, 79 ff, 87, 118,
 125 ff, 133, 142 f, 152, 159, 161,
 167 f
 Robinson 8
 Rosenkranz 6, 8, 12, 15, 78, 114,
 116, 135, 149, 156, 157 f, 161,
 174–177, 188
 Rotenstreich 96, 181
- Savigny 8
 Schelling, F.W.J. passim, bes. 27,
 31 ff, 37, 41, 44, 46 f, 50 ff, 58, 62 f,
 72
 Schelling, K.E. 15
 Schelling, K.F.A. 84 f, 88–92 pas-
 sim, 96, 101
 Schieche 84, 88
 Schiller 8 f, 109, 112
 Schlegel, A.W. 5 f, 10, 15, 101
 Schlegel, F. 5, 15, 141
 Schleiermacher 5, 119
 Schlosser 13–15
 Schmidig 147, 155
 Schneider 176
 Schubert 6
 Schütz 10, 174
 Schulz, H. 106
 Schulz, W. 106 f, 128
 Schulze 79
 Sextus Empiricus 79 f
 Shaftesbury 141
 Siep 144
 Sokrates 95
- Solger 6, 11, 15
 Speiser 90
 Spiess 16
 Spinoza 10 f, 38 f, 55, 82 f, 85 f, 102,
 114, 124, 134 f, 137, 139 ff, 151 f,
 156, 169, 188, 189 f
 Stäudlin 79
 Steffens 62, 91 f
 Suphan 141
- Tauler 114
 Thales 95
 Tiedemann 94 f, 168
 Tilliette 6, 11, 102, 106 f, 132, 139,
 150, 155
 Timaios 168
 Timm 141
 Trede 88, 161 f, 175
 Trost 90
 Troxler 1–23 passim, bes. 14–16, 91,
 101 f, 133, 152, 157–160, 165–188
 passim
 Tycho s. Brahe
- Überweg 116
 Ulrich 12
- Varnhagen von Ense 13, 15
 Verra 112, 151
- Weigel 90
 Widmer 16
 Wolfers 93
 Wolff 37, 82, 84, 87, 169
- Zahn 81, 96
 Zezschwitz 102
 Zwilling 110 f

Begriffe

- Absolutes passim
 Abstraktion, Abstraktes, abstrakt 32,
 41, 43, 66, 70 f, 107, 173
 Ästhetik 104, 106, 109, 121
 Akzidens, Akzidentelles 32, 69, 169
 All 31, 36, 57, 59, 138
 Allgemeines, Allgemeinheit 29, 33,
 56, 112, 130, 150, 155, 190
 Allheit 35, 41, 43 f, 48, 146, 167
 Analyse, analytisch 32, 46, 52, 63,
 159, 178
 Anschauung, Anschauen 27, 71 ff,
 104, 134, 138, 147, 154
 – ästhetische 104, 138
 – intellektuelle 40, 42–47, 86, 102 ff,
 107, 113 f, 119 f, 127 f, 130–136,
 146 f, 155, 160, 177, 187, 190 f
 – sinnliche (empirische) 45, 71
 Antinomie, antinomisch 84, 111 f,
 120, 135, 143, 158, 160, 184
 Antithese 48, 51 f, 128, 143, 153 f
 Arithmetik 65 f, 154 f, 164
 Atomistik 34, 137
 Attraktivkraft 56, 64, 70, 172
- Begriff 29, 41, 45, 47, 57, 59, 66, 68 f,
 95, 111, 115, 145, 149, 154 f, 158,
 161, 169 f, 173, 175, 183, 185, 191 f
 Besonderes, Besonderheit 48, 56,
 112, 130, 145, 150, 155 ff, 190
 Bestimmtheit 67 f, 71, 77, 161–165
 Bewegung 36, 39, 65 ff, 82, 86, 93 f
 Bewußtsein 30, 32, 34 f, 40 f, 43 f, 46,
 48 ff, 63, 73 ff, 80, 97, 111, 148,
 153, 175, 181, 187, 192
- causa sui 141, 169 f, 191
 Chemie, Chemiker 60, 90, 102
- Definition, definieren 43, 111
 Denken 30–36, 44, 80 f, 86 f, 103 ff,
 109 f, 113 f, 120 ff, 124, 126 f, 131,
 137 f, 146, 148, 151, 154 f, 159, 167,
 180, 182, 190
 Dialektik, dialektisch 63, 70, 97, 113,
 120, 149, 152 f, 159 f, 163 f, 171 f,
 179 f, 184, 186–188
 Differentes, Differenz 33 f, 41, 43,
 51, 54, 57, 66, 68 f, 74, 76, 127,
 146 ff, 165, 167
 Ding an sich 28, 31, 67 f, 73, 78
- Eines (έν), Einheit 30, 41–48, 66,
 103 f, 108–113, 117–126, 130 f, 135,
 142 f, 145–154, 160, 164, 167, 169,
 172, 176, 182 f, 187 f
 Einzelnes, Einzelheit 35–38, 41–45,
 47 ff, 51–55, 57 ff, 66–69, 71 f, 76,
 103, 112, 137 f, 164, 166, 194
 Empirismus 32, 95
 Endlichkeit, Endliches, endlich 12,
 34, 39, 46, 48 f, 51 f, 54, 65 f, 68, 70,
 85, 89, 112, 128, 130, 140, 143,
 146–150, 153 f, 156, 158–161, 163,
 169, 175, 177, 179, 181 f, 187, 189 f,
 192
 Entgegensetzung, Entgegengesetztes
 38, 41, 43 f, 63, 65, 69, 70 f, 73–76,
 110 ff, 143, 146, 148–151, 153,
 162–173, 176 f, 180, 187
 Entstehen 49, 69, 70
 Entwicklung 2, 28, 38, 101, 107, 121,
 126, 129, 131, 136, 139, 145, 149,
 156–160, 163, 172 f, 178, 189, 192 f
 Erkennen, Erkenntnis 27, 31, 33, 39,
 41, 43 f, 46–51, 53 f, 57, 67 f, 79,
 100, 102, 104 f, 109, 114, 119, 128,

- 131–135, 141, 143, 146 f, 149 f, 153, 159, 161, 165, 175, 177, 187 f
- Erscheinung 28 ff, 35 f, 42, 45, 49, 52 f, 60, 64, 104, 151 f, 163, 169, 190
- Ewigkeit, Ewiges, ewig 30 f, 35, 49, 65, 137, 140, 169
- Existenz 46, 50, 60, 92, 104
- Forderung, fordern 43, 50, 65, 68, 72
- Form 12, 27 f, 31 ff, 36, 38, 40, 43, 44, 50 f, 54–58, 63 f, 68 ff, 77, 80, 83, 87, 95, 115, 137, 141 f, 146, 153, 158, 160, 175, 177, 179 f
- Freiheit 75, 97, 109, 183, 189
- Frühidealismus, frühidealistisch 2, 101, 105, 113 ff, 119 f, 122 ff, 127, 129, 143, 189 f, 192
- Gegensatz 30, 34, 45, 47, 50, 63 f, 67 f, 70, 72–76, 114, 117, 121, 124, 146 ff, 161, 163, 166, 175, 184, 191
- Geist 32, 36 f, 49, 74 ff, 85, 95, 97, 105, 109 f, 113, 117 f, 122, 134, 136 ff, 150, 173, 180, 184, 190 ff
- absoluter 191 f
- endlicher 118 ff, 181 f
- Genie 103, 123
- Genieästhetik 106
- Geometrie, geometrisch 30, 36, 43, 46, 52, 65 f, 134, 154 f
- Geschichte des Selbstbewußtseins 173 ff, 178
- Gesetz 32, 36, 46 ff, 51, 53, 59 f, 62, 66, 97
- Gewißheit 27, 29, 30, 66, 88 f, 141
- Gott, göttlich 31 f, 35, 38 f, 55, 76 ff, 80 ff, 86, 95, 97 ff, 103 f, 110, 112 f, 115, 117 ff, 124, 137, 139, 148, 150 f, 156, 176, 179, 184, 187, 189
- Grund 27, 35, 40 f, 46, 48 f, 52 f, 55, 58, 69, 82, 88, 104 f, 110, 122, 124, 139, 161, 163, 171, 186, 189, 192
- Grundsatz 34, 37, 87, 153, 165, 175
- hypothetisch 67
- Ich, Ichheit (s. auch Selbstbewußtsein) 30 f, 34–38, 40 f, 44 ff, 52, 63, 70, 76, 81, 85, 96, 102, 104 f, 107 f, 122 f, 127, 142 ff, 146, 171, 173, 182, 184, 191
- Ideal 115, 127, 151, 175
- Idealismus 2, 5, 7, 30 f, 33, 40 f, 46, 48, 52, 99, 101 f, 104–109, 122 f, 126–134, 136, 141–144, 156, 165, 173 ff, 186, 189, 193
- Idee 44 ff, 52, 63, 76, 78, 82, 84, 95, 97, 138, 150, 155 f, 158, 160, 179, 184, 190 f
- Ideelles, ideell 54 f, 58 f, 72 ff, 174
- Identität 34, 41, 45, 47 f, 50 ff, 63, 66, 68–76, 111, 120 f, 126, 130, 144 f, 147 f, 153, 161, 163–166, 168, 172, 177, 180 ff, 186 ff
- absolute 31 ff, 38 ff, 43 ff, 49 ff, 53, 55 ff, 59, 117, 120, 124, 126, 130, 134, 140–143, 145 f, 148, 154, 176 f, 180, 184, 185 ff
- relative 56, 159, 176
- Identitätsphilosophie, -system 6, 99–102, 106 f, 109 f, 116 f, 121–125, 127, 130, 133 f, 141, 143, 145 ff, 151, 156, 188 ff
- Indifferenz 34, 41, 44, 46, 50 ff, 54 f, 70, 108, 117, 121 f, 124, 130 f, 146 ff, 150 ff, 172, 187
- Indifferenzpunkt 33, 41, 43
- Individuum, individuell, Individualität 36 f, 44, 48, 57, 59 f, 139, 189
- Intellektualismus, Intellektualist 33, 36, 38, 136 f, 139, 141, 144, 186
- Intelligenz 31, 57, 73 f, 174 f
- Kategorie 68, 158–161, 163, 167, 172 f, 182, 191
- kategorisch 96, 144
- Kategorienlehre 1, 157, 160, 164, 168, 171, 175, 179, 183
- Kausalität 32, 53, 69 f, 75, 80, 96, 170 f
- Kausalgesetz 38, 41, 46, 49
- Kausalverhältnis 38, 41, 46, 49
- Kluft 27, 32, 64

- Körper 36 f, 44 f, 50, 56, 58 ff, 65 ff, 74 f, 90, 92 f, 181, 183 f
- Konkretes, konkret 112, 182
- Konstruktion 43, 54, 56, 58, 134, 155, 173
- Kunst 31, 102, 104 f, 113, 121 f, 134, 153, 190
- Kunstphilosophie (Philosophie der Kunst) 102, 106, 109, 121 f
- Leben 36, 110–114, 116–120, 122, 148 f, 163
- Liebe 112, 114, 118 ff
- Logik passim
- Mannigfaltiges 48, 75 f, 110 f, 117, 126, 146, 150, 155, 162, 187
- Materialismus, Materialist 33, 35 f, 38, 136 f, 139, 145, 186
- Materie 33–36, 49, 56, 63 f, 66, 68 f, 82, 92, 121, 137, 162, 167
- Mathematik 67, 88 f, 155, 172
- Metaphysik, metaphysisch passim
- Metaphysikkritik 1, 157, 180, 186
- Methode 46, 129, 134, 143, 152–155, 160, 187
- analytische 88, 154, 159
- dialektische (s. auch dort) 159
- synthetische 88, 154, 159
- Modalität 68, 160, 164, 183, 185
- Modus 33, 35, 39, 65, 86
- Möglichkeit, Mögliches 59, 65, 69, 87, 112, 169 f, 177
- Monade 37 f, 72, 78, 83 f, 138 f
- Natur 29, 31 ff, 36 ff, 80, 82, 84, 91, 104 f, 107, 109, 115, 117, 121 ff, 134, 136, 151, 156, 167, 176, 183 f, 189
- Naturlehre 31, 33, 67, 102, 104–109, 116, 121 f, 124, 132, 134, 137 f, 140
- Negation, negieren 43, 45, 63, 67, 73, 75, 161, 165 f
- Nichtich 31, 40, 70, 76, 81, 96, 144, 171, 173, 184
- Nichtidentität 34, 63, 67 f, 70–74, 76, 111, 130, 148, 161, 163 f, 166, 168, 172 f, 180, 186 ff, 190
- Nichts 64, 161 ff
- Notwendigkeit, Notwendiges 42, 50, 55, 64, 71, 73
- Objekt, objektiv, Objektivität 35, 40–45, 47 f, 50 ff, 57, 63, 67 f, 72 ff, 77, 80, 87, 95 f, 103, 107, 124, 142, 146, 151, 162, 165 f, 176, 178, 191
- Ontologie, ontologisch 110, 137, 169, 188, 190 f
- Pantheismus, pantheistisch 110, 137, 141, 146, 188, 189
- Paradoxie, paradox 120, 153 f
- Persönlichkeit 75, 181–184
- Physik, Physiker 29, 58, 60, 64, 67 f, 94, 102, 107, 129
- Postulat, postulieren, Postuliertes 38, 40, 72, 96, 185 f
- prästabilisierte Harmonie 38, 85, 139, 184
- Prinzip 31 ff, 35 ff, 39 f, 40, 43, 45, 52, 55 ff, 58, 66, 72, 80, 96, 103 f, 107 ff, 112, 123 f, 127 ff, 135–138, 142–145, 151, 161, 163 f, 173, 186, 191
- Prozeß 191
- Qualität, qualitativ 34, 51, 54, 68, 70, 160–166, 168, 171, 181
- Quantität, quantitativ 47, 51, 54, 57, 68, 70, 143, 160, 162, 164–168, 171
- Quantitätsbestimmung 62, 162, 166 ff
- Raum 30, 35, 44 f, 52, 64–67, 70, 74, 154 f, 172
- Realität, real 27, 52 f, 55, 96, 103 f, 121, 141, 150, 164
- Realismus 30 f, 33, 38, 40 f, 126, 139 ff, 145, 186
- Reelles, reell 55, 57 ff, 72 ff, 116, 174, 181

- Reflexion passim
 Reflexionsbegriff, -bestimmung 27, 153, 181 f, 185, 187
 Reflexionsform 70, 114, 119, 127
 Reflexionsphilosophie 75 f, 184 ff
 Reflexionssubstanz 74, 179, 180
 Relation, relativ 68 ff, 111, 130, 152, 160, 164 f, 170 f, 184
 Religion 103, 113 ff, 117, 119, 129, 190
 Repulsivkraft 56, 64, 172
 Ruhe 36, 39, 66, 86, 137
- Satz 44, 45, 51, 88, 113
 – der Identität 88
 – vom ausgeschlossenen Dritten 149
 – vom Widerspruch 34, 51, 87 f, 149
 – vom zureichenden Grunde 87
 Schein 32, 38, 41, 48
 Schluß 27, 29, 56, 158 f
 Schönheit 31, 138, 150
 Seele 37, 57, 74 f, 138, 179–184
 Seiendes, seiend 83, 121, 139, 141, 146 f, 156, 170
 Sein 29–36, 39, 41, 43 ff, 47–55, 57, 65, 68, 107, 110–113, 119, 121, 134 f, 137, 139 ff, 146 ff, 161 ff, 182, 188, 190 f
 Selbstbewußtsein (s. auch Geschichte des Selbstbewußtseins) 103, 105, 107 f, 117, 121 f, 142, 173 f, 182, 184, 192
 Selbstbeziehung, Selbstbezüglichkeit 103, 142, 173, 190 ff
 Selbsterkennen 55, 56, 191
 Setzen 38, 41, 43, 65, 68 f, 71, 74, 76, 111, 155 f, 163, 165–168, 170, 172, 176 f, 180
 Skeptizismus, Skeptiker 28, 79, 135 f, 153, 188
 Spekulation, spekulativ 2, 32, 34, 36, 42, 73, 119 ff, 126–132, 136, 142, 144 f, 149, 152 ff, 156, 159 f, 164, 168 f, 173, 177, 181 f, 185 ff
 Spinozismus 124, 139 ff, 185 ff, 188
 Stoff 32 f, 36, 40, 45, 58, 72, 80 f, 126, 142, 146
- Subjekt, subjektiv, Subjektivität 35, 40–44, 47 f, 50 ff, 57, 72 f, 76, 80, 87, 107, 112 f, 124, 141 f, 146, 151, 161, 173, 175, 178 f, 182, 185, 190 ff
 Subjekt-Objekt 50, 107, 144, 146, 178 f
 Substantialität, Substanz 39, 54, 69, 70, 76, 80, 84 f, 111, 124, 139–142, 150, 169–172, 181 f, 188, 190 ff
 Synthese, Synthesis, synthetisch 34, 40, 46, 48, 51 f, 54, 56, 63, 70, 76, 114, 119, 127 f, 143 f, 153 f, 159 f, 164, 167 f, 170 ff, 176, 178, 180, 184, 187
- Tätigkeit, Tätiges 35 f, 40, 53, 56, 66, 96, 102 f, 140 f, 176, 191
 Theologie, theologisch 103, 109, 110, 118–124, 141, 147, 150, 178, 180, 184, 191
 These 48, 51, 154
 Totalität 44 f, 52, 54, 56, 71, 146, 150 f, 176, 178 f, 187, 190
 Transzendentalphilosophie 31, 102, 105 f, 108 f, 121, 134, 140
 Trennung 48, 104, 111, 118, 148, 159, 183
 Trias 164 f
- Unbestimmtheit, unbestimmt, Unbestimmtes 162 f
 Unendlichkeit, unendlich, Unendliches 31, 34 f, 37, 39, 45–51, 53, 63, 65, 68–71, 73, 85, 87, 89, 111–120, 122, 130, 135, 139 f, 146–150, 153, 156, 158, 163, 165 ff, 170, 176 f, 187, 190 f
 Universum 35, 37, 58, 72, 84, 137 ff, 142, 150 f
 Unmittelbarkeit, unmittelbar 31, 69, 103, 162
 Ursache 29, 35, 39, 46, 49, 52 f, 55, 58, 69, 79, 81 f, 140, 143, 169, 170
 Urteil 112, 158 f, 175
 – analytisches 88
 – synthetisches 72, 88, 155

- Verbindung 110 f, 119, 122, 148, 170
 Vereinigung, vereinigen 67, 112, 114, 118 f, 127, 160
 Vereinigungsphilosophie 110
 Vergehen 49, 69
 Vernunft, vernünftig 12, 28, 34, 40 f, 44–47, 50 ff, 55–59, 65, 67–70, 74–77, 80, 100, 105, 121, 133, 135, 140, 147 ff, 159, 161, 164, 175 ff, 179–185, 190, 192
 Verschiedenheit, Verschiedenes 36 f, 47 f, 51, 54, 59, 69, 70
 Verstand 27 f, 32, 39, 42, 44, 52, 63, 67, 72–75, 78, 86, 111, 113, 137, 149, 158 f, 161–164, 177, 182
 Vielheit, Vieles 69, 137, 151, 166 f, 172
- Wahrheit, wahr 28, 30 f, 40, 43, 45 f, 49, 112 ff, 119, 122, 135–138, 140, 145, 149 ff, 153 ff, 159, 165 f, 183 f, 186, 188
 Wechselwirkung 69, 70, 74, 170 f, 181, 183
- Welt 36, 59, 72, 79, 109, 114, 138, 179, 181
 Welt Ganzes 76, 183
 Werden 163, 191
 Wesen 28, 30, 32, 38, 47, 49–56, 59, 64, 119, 156, 166 f, 177, 182, 189
 Widerspruch (s. auch Satz vom Widerspruch) 41, 63, 65, 70, 113, 120, 148–151, 153, 158 ff, 164, 167, 172, 191
 Wirklichkeit, Wirkliches 52, 59, 65, 69, 112, 170, 185
 Wirkung 29, 39, 42, 46, 53, 69, 169 f
 Wissen 27 ff, 40, 48, 141, 153, 175
 Wissenschaft 28, 30 f, 63, 65, 68, 153, 175
- Zeit, Zeitlichkeit 31, 35, 44 f, 47, 49, 52, 65 f, 70, 74, 76, 154, 172
 Zufälligkeit, Zufälliges 64, 170
 Zweck 28, 76