Friedrich W. Schmidt *Zum
Begriff der Negativität bei
Schelling und Hegel*

Der Satz, der als solcher vielleicht am ehesten geeignet ist, Hegels Philosophie zu „repräsentieren“, müßte besagen, daß jedes Einzelne zugleich es selbst und seine Negation und insofern aus sich selbst über sich hinaus und Moment einer höheren Totalität ist. Im Zentrum dieser „Dialektik“ steht Hegels Begriff der Negativität, der in der Exposition von Schmidts Buch erörtert und dann von Schelling aus erkenntnistheoretisch und geschichtsphilosophisch in Frage gestellt wird. Hegels Begriff der Negativität ist erkenntnistheoretisch nicht begründet; praktisch-philosophisch begreift er die „Vermittlung“ von Besonderem und Allgemeinem auf eine so realistische wie totalitäre Weise. Schelling kennt keinen Begriff dialektischer Vermittlung. Die durchschaute Hypostasierung des einen positiven Absoluten eröffnet ihm den Erfahrungshorizont, in dem ein nichtaffirmativer Begriff von Negativität thematisch werden muß. Ausgehend von Schellings Begriff der absoluten Subjektivität versucht Schmidt zu zeigen, daß Schellings anspruchsvollerer Versuch, den Idealismus nicht nur als Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie, sondern zugleich naturphilosophisch zu begründen, nicht zufällig auf einen materialistischen Ansatz führt, der mit der Weltaltersspekulation das System in „positive“ und „negative Philosophie“ auseinandersprengt: die göttliche Begründung von Natur und Geschichte wird durch

F. W. Schmidt: Negativität bei Schelling und Hegel

FRIEDRICH W. SCHMIDT

ZUM BEGRIFF DER NEGATIVITÄT
BEI SCHELLING UND HEGEL

MCMLXXI

J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung

MEINEM GROSSVATER, KARL SCHMIDT †,
ALS DANK

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

ISBN 3 476 00183 0

©

J. B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH

Inhalt

EINLEITUNG	VII
I HEGELS BEGRIFF DER NEGATIVITÄT — EXPOSITION	1
II DIE NEGATIVITÄT DES ABSOLUTEN SUBJEKTS	8
Vernunft und Freiheit	12
Der Begriff des Geistes und die freie Handlung	20
III GEIST UND NATUR	25
IV DIE KONSTRUKTION DER MATERIE	32
Negativität als materiale Individuierung	32
Prima philosophia der Natur	35
V IDENTITÄT UND INDIFFERENZ DES ABSOLUTEN	39
Produktion und Rekonstruktion des Universums	39
VI DAS ABSOLUTE IDENTITÄTSSYSTEM UND DER FALL IN DIE EXISTENZ	44
Der ›Standpunkt der Totalität‹	44
Die Negativität der absoluten Eigentümlichkeit	48
Die Theorie des ›Abfalls‹	50
VII DAS NEGATIVE ALS BASIS ALLER DINGE	53
Schellings affirmativer Begriff des Negativen	58
Die Materialisierung des ›Urgrundes‹	60
Ansatz einer materialistischen Dialektik	65
Das ›vernunftlose Prinzip‹	70
VIII PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE: DIE NEGATIVITÄT DES ZUFALLS	74
Das Außer-sich-Sein und der Untergang der Realität	75

Das Geheimnis der göttlichen Ironie	84
Die Idee einer materialen und gerechten Aufhebung	88
IX NEGATIVE UND POSITIVE PHILOSOPHIE 92	
Der »Umsturz der Vernunft«	98
Die »Zerstörung der Idee«	101
ANHANG	
DIALEKTIK UND IRRATIONALISMUS — ANMERKUNGEN ZUR MARXISTISCHEN REZEPTION SCHELLINGS 105	
ANMERKUNGEN	121
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	139

Einleitung

Diese Arbeit versucht, aus dem Werk Schellings die Elemente einer Kritik der idealistischen Dialektik Hegels zu gewinnen, die zugleich zum Ansatz der materialistischen Dialektik führen. Der Schlüssel für diese »Bewegung des Begriffs«, das ist die allgemeine These der Arbeit, ist Hegels Begriff der Negativität. Sein systematischer Gehalt ist in der Exposition entwickelt; die philosophiegeschichtliche Vermittlung ist hier kurz anzugeben.

Hegels ersten Schriften, die in die philosophische Diskussion seiner Zeit eingreifen [1], gehen ideologiekritische und politische Arbeiten voraus [2], denen ein affirmativer Begriff von Individualität zugrundeliegt. Für die Versöhnung des Göttlichen mit der Natur, der ersten und zweiten in Gestalt positiv gewordener Gesetze, tritt der Mensch durch den Geist der Sittlichkeit und Liebe ein. Aber mit wachsender Entfernung der Götter von der Erde fällt die versöhnende Subjektivität immer vollständiger ihrer gewalttätigen Vereinigung anheim. Das originär philosophische Interesse, das Hegels frühe Arbeiten bestimmt, richtet sich daher auf die Rettung des Individuums, dessen »Negativität« er der »Positivität« erkalteter Traditionen emphatisch gegenüberstellt. Denn »solange Gesetze das Höchste sind, . . ., solange muß das Individuum dem Allgemeinen aufgeopfert, d. h. es muß getötet werden«. [3]

Macht und Objektivität des Allgemeinen werden nicht durch den Begriff, der selbst ein totes Ganzes ist, gebrochen, sondern allein durch die Liebe, die nie die Form eines Allgemeinen gegen Besonderes hat. Da Liebe die Vereinigung von getrenntem Leben ist, geht als individuierende Kraft das Leben selbst in sie ein, dergestalt, daß Liebe umso inniger ist, in je mehr Gestalten das Leben lebendig ist. Wo das Leben sich konsequent gegen das Gesetz stellt, zerstört es, indem es die Verbindung des Reinen mit dem Unreinen zerbricht, mit diesem das Reine selbst. Indem mit der Negation des Staates eine Menge tätiger Verhältnisse verloren geht, werden die Bürger des »Reiches Gottes« isolierte Individuen mit dem »engherzigen Bewußtsein von Eigentümlichkeiten«. » . . . es bleibt der unauslöschliche Trieb nach Gott.« [4]

Daß die Befriedigung des Triebes ausbleibt, führt zum Bestreben, seine Notwendigkeit zu beweisen und ihn zu institutionalisieren. d. h. der Auf-

werfung des Individuums, auf das als alleinigen Zweck alles Leben bezogen sein sollte. Je vollständiger in den Institutionen die ehemals göttliche Freiheit objektiviert wird, desto sicherer ist ihre Realisierung nur die Offenbarung der Unfreiheit.

Aus der Konfrontation von griechischer Antike und positivem Christentum ergab sich für Hegel die Einsicht, daß das Individuelle nicht das Wesen einer in sich substantiellen Totalität sein könne. Sobald Hegel mit der *Differenzschrift* der »Wissenschaft« sich zuwendet, erscheint dieses Theorem als Polemik gegen Reinhold und Fichte: Ein Eigentümliches, in Form oder Inhalt, kann nicht das Wesen des philosophischen Systems sein. Dagegen begreift die spekulative Vernunft gerade dann ihr Innerstes, wenn sie »in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigentümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst« ergreift. Da die transzendente Subjektivität bei Kant und Fichte in ihrer Reinheit nicht konsequent genommen wird, bleibt sie als beschränkte vor der fremden Objektivität oder dem bloßen Postulat der Einheit von Subjekt und Objekt stehen. Hegel läßt die absolute Abstraktheit der Subjektivität in die Objektivität der Vernunft umschlagen.

Aus Hegels erster Auseinandersetzung mit Kant und Fichte geht hervor, daß die *Theologischen Jugendschriften* nicht primär aus historischem Interesse entstanden sind, sondern als Kritik der europäischen Aufklärung. Erneut erhebt sich das Subjekt im Kampf um seine Freiheit gegen eine positiv gewordene Realität. 1798 schreibt Hegel in *Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs*: »Wie blind sind diejenigen, die glauben mögen, daß Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze, die mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist, länger bestehen, daß Formen, an denen Verstand und Empfindung kein Interesse mehr nimmt, mächtig genug seien, länger das Band eines Volkes auszumachen!« [5]

Indes an dieser Formulierung wird bereits deutlich, daß, wie Habermas gezeigt hat [6], Hegel subjektive Begriffe wie »Bedürfnis« und »Meinung« durch einen notwendig objektiven Begriff des »Geistes« zusammenfaßt und im weiteren immer konsequenter ersetzt. Das Problem, das Hegel reflektiert, besteht darin, die Revolutionierung erstarrter Verfassungen zugleich als immanente Negation eines »rein Negativen« und als mit Bewußtsein und Willen der Menschen durchgeführte Veränderung zu denken, ohne Gewalt, Rache, Zerstörung in Kauf nehmen zu müssen. Die mannigfaltigen »Potenzen« existierender Mitten, die für die Allgemeingültigkeit einer partikularen Kritik am partikular gewordenen Allgemeinen eintreten sollen, werden von Hegel bis zur *Phänomenologie* vollständig auf das allgemeine Schema der Vermittlung von Subjekt und Objekt, die »Negation der Negation« reduziert. Dem liegt die »Erfahrung« zugrunde, daß die subjektive

stets nur das Beschränkte angreift. Das einzige Modell, das Hegel erlaubte, diesen Vorgang selbst als objektiv notwendigen zu denken, wurde die »sich-auf-sich-beziehende Negativität« im abstrakten Denken des Verstandes. Die Positivität des deduzierenden und definierenden Verstandes hat, auf Abstraktion von Vermittlung beruhend, diese als seine vergessene, latente und zugleich höhere Wahrheit in sich und bringt sie aus sich hervor; d. h. die Substanz des zu revolutionierenden Negativen, die abstrakte Verstandesbestimmung, ist potentiell identisch mit dem Medium seiner Subjektivierung, der Reflexion oder Bewegung des Begriffs. Einzig diese Identität von Substrat und Vermittlung im Subjekt der »Revolution« vermag dessen Partikularität auszuschließen, seine höhere Allgemeinheit zu garantieren. Von hier aus wird verständlich, was Hegel über den negativen Charakter der Philosophie Kant's, Jacobi's und Fichte's sagt, wenn er schreibt: »... das Nichtssein der Aufklärung ist über das Bewußtwerden über dasselbe zum System geworden.« [7] Hegel polemisiert gegen das Bewußtsein der Weltverbesserer, deren aufgeklärte Subjektivität im Gegensatz zur verdinglichten Welt verharrt und deren Unendlichkeit als »höchste Idee« nur postuliert. Indem Hegel die subjektive Revolutionierung partikular gewordener Allgemeinheit zurückübersetzt in die objektive Selbstaufopferung der empirischen Existenz überhaupt nach dem Schema der immanenten Negation der formellen Abstraktion, wird aus dem historischen der »spekulative Karfreitag«. Da die Revolutionierung des abstrakten Lebens nur soweit objektiv ist, wie sie als notwendig *erkannt* wurde, wird jene Objektivität nach dem Modell des sich selbst revolutionierenden Denkens gebildet.

Mit wachsendem Selbstbewußtsein der europäischen Philosophie rationalistischer Tradition verwandelt sich das ontologische Prinzip des Universums immer konsequenter in das erkenntnistheoretische Prinzip des philosophischen Systems. Das heißt, die oberste Einheit von Gedanken wird für die sich selbst reflektierende Philosophie das Denken. Um dessen Beliebigkeit zu entgehen, versuchen Kant und Fichte die Leistungen der Intelligenz aus der Einheit einer intelligiblen Sphäre zu deduzieren. Hegel durchschaut diese Versuche als Formalismus und zieht die Konsequenz, daß singuläres Urteilen und Handeln sich nur durch die immanente Negation seiner Abstraktheit legitimieren kann – wobei indes diese Negation die Tradition eines identischen Allgemeinen in dem Sinn bestätigt, wie sie sie voraussetzt.

Im Gegensatz zu Hegel hat Schelling immanent philosophisch, als begeisterter Schüler Fichtes, begonnen, um – wiederum im Gegensatz zu Hegels Entwicklung – von der »Höhe« seiner »Identitätsphilosophie« auf den Boden der realen Geschichte schmerzlich herabzufallen. Seit 1810 hat Schelling kaum noch etwas veröffentlicht, nachdem er bis dahin mit einer Fülle von »Ideen«, »Entwürfen«, »Systemen« etc. hervorgetreten war. Schellings großangelegter Versuch, Transzendental- und Naturphilosophie in der »Identität

gelangt. Das beweist weniger Schellings Unfähigkeit, den Idealismus systematisch zu begründen, sondern eher, zumal Hegel gegenüber, Schellings intellektuelle Redlichkeit – sit venia verbo. Daß Schelling nur als Wegbereiter Hegels in Frage komme, ist von W. Schulz, J. Habermas und W. Kasper, um einige sehr divergierende Autoren zu nennen, überzeugend zurückgewiesen worden. Diese Arbeit geht davon aus und versucht als zweite allgemeine These zu vertreten, daß Schelling Recht hatte, die Hegelsche Philosophie eine »Episode« zu nennen, welche die Zeit, in der die Philosophie den Begriff der Negativität auf sich selbst anwenden lernte und zu ihrer Aufhebung als idealistischer fortschritt, unnötig verlängert hat. Mit anderen Worten, der Weg vom Idealismus zum historischen Materialismus geht über Schelling und Feuerbach zu Marx – Hegel war für Marx ein so fruchtbarer wie verhängnisvoller Umweg.

Danach dürfte klar sein, daß es sich hier nicht um den Schelling einer »Periode« handelt oder den philosophischen »Proteus« oder gar den »Apostaten« der Philosophie; hier ist, ohne vorgängige Reduktion seines Werks, der Schelling thematisch, der und soweit er dem Tübinger Wort »Vernunft und Freiheit« treu geblieben ist, das ihn mit Hegel verband. Dessen Treue gegenüber dem revolutionären Wahlspruch bestand darin, daß er die Freiheit in die Fesseln des philosophischen Systems geschlagen hat, um Vernunft in die Geschichte wie sie ist hineinphilosophieren zu können. Schelling hat die Erinnerung jener Forderung zu der Einsicht weitergetrieben, daß die theoretische Vermittlung von Vernunft und Freiheit so zwanghaft ist wie ihre Einheit in der Realität, der sie unterworfen ist und die sie überhöht. Er hat daraus die Konsequenz gezogen, die »Selbstpreisgabe« der absoluten Vernunft zur philosophischen Bedingung der Möglichkeit von Freiheit zu machen. Die Genese dieser Konsequenz ist verschlungen und schwer überschaubar, aber weniger rhapsodisch als die Geschichte der Schellingschen Philosophie; sie sei hier kurz skizziert.

Indem Schelling die unmittelbare Identität von Denken und Sein im absoluten Ich behauptet, fordert er zugleich die »Zernichtung« des Nicht-Ich und die unendliche Erweiterung des empirischen Subjekts. Nachdem Fichte die Kantsche Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft prinzipiell bereits aufgehoben hatte, überträgt Schelling den Anspruch des Ichs auf absolute Freiheit des Setzens im Begriff der »autonomen Kausalität« konsequent auf die praktische Philosophie. Dabei richtet sich das Pathos seines Begriffs von Freiheit zum einen gegen Spinozas absolute Kausalität, zum andern gegen Kants Verbindung von Kausalität und Freiheit, hinter der Schelling den »moralischen Gott« vermutet.

Die Forderung nach der Negation von Welt und empirischem Subjekt versucht Schelling im »Begriff« der »intellektuellen Anschauung« einzuholen. Dieser Versuch führt ihn auf den notwendigen Widerspruch von Vernunft

faßt hat, bedeutet die Kritik jeder Verabsolutierung von Vermittlung: sei es als transzendente Synthesis, Kausalität durch Freiheit, Tathandlung, intellektuelle Anschauung oder – antizipierend – Bewegung des Begriffs.

Um gleichwohl an der Einheit von Vernunft und Freiheit festhalten zu können, rekurriert Schelling auf den Begriff eines objektiven Geistes, den er als sich selbst organisierende Natur vorstellt. So weit Philosophie mit Reflexion identisch, also Trennung von Geist und Natur ist, muß sie demnach »zu ihrer eigenen Vernichtung arbeiten«. Begriff und Materie sind weder aufeinander reduzierbar, noch geht aus der Selbstnegation der Reflexion – wie bei Hegel – die »höhere« Einheit des »existierenden Begriffs« hervor. Der gleichsam parallel verlaufenden Genesis von Subjekt und Objekt liegt nicht deren prinzipielle Identität, sondern die »Indifferenz« von Denken und Sein zugrunde. Weil Schelling die Idealisierung der Natur und die Realisierung des Geistes als zwei Seiten eines Prozesses betrachtet, vermag er die als Movens der Hegelschen Genesis gedachte »Negation der Negation« als Hypostasierung der absoluten Positivität »des Geistes« zu durchschauen. In seiner Konstruktion der Materie weist Schelling nach, daß die Erhebung des Ichs zum Selbstbewußtsein aus einer Subjektivierung der Natur hervorgeht, die ihrerseits von der sich selbst objektivierenden Natur abhängig ist. Um gleichwohl die harmonische Totalität der Natur nicht von den Resultaten empirischer Forschung abhängig machen zu müssen, hypostasiert Schelling in seiner Wendung zum »Spinozismus der Physik« die »Materie überhaupt«.

Dieser Versuch einer physikalischen prima philosophia macht die Frage nach dem Schicksal des Individuums in Natur und Geschichte zum zentralen Problem der Identitätsphilosophie. Die konkrete Einheit von Intelligenz und Natur erscheint als momentanes Erstarren der unendlichen Produktivität von Geist und Materie, die gegenüber ihren endlichen Produkten indifferent ist. Die diesem Begriff von Produktivität unterschobene Synthesis kann nicht mehr transzendentalphilosophisch begründet werden. Im Identitätssystem wird daher das Absolute in Begriffen wie Geist, Natur, All oder Gott wieder als Substanz »gedacht«. Durch diesen Rückfall hinter Kant und Fichte verschärft sich für Schelling die Frage nach dem »Sinn« des beschränkten Daseins. Zunächst konsequent dem Ansatz seiner Identitätsphilosophie folgend, zieht Schelling das Besondere nur mehr als Fall des Absoluten in Betracht: die Einbildungskraft treibt mit seinen Beschränkungen ein unendliches Spiel. Das Modell dieser Idee von Totalität findet Schelling in der unmittelbaren Vermitteltheit von Eigentümlichkeit und Allgemeinheit im Kunstwerk. Diesem Modell folgend, versucht Schelling zu zeigen, daß das Zusichselberkommen der menschlichen Vernunft, der »Abfall« oder die Verstrickung in sinnliche Vereinzelung zur Einheit mit dem Absoluten zurückführt; das in sich reflektierte Ich ist zugleich Einzelnes und Allgemeines.

Abstraktheit reduziert, kann er es auch nicht durch Abstraktion mit dem Absoluten »versöhnen«.

Für Schelling gibt es an den Dingen einen Rest, der sich nicht in Verstand auflösen läßt. Dieser Grund von Egoität oder Selbstheit erscheint zugleich als das Böse und notwendige Entwicklung einer persönlichen Existenz. Er wird daher von Schelling unter dem Topos der »Kontraktion Gottes« in das allgemeine Prinzip alles Lebens zurückgenommen. Das bedeutet, daß das Negative in der Entwicklung der Natur und der Geschichte der Menschheit stets nur als Bedingung einer optimalen Individuation legitimiert werden kann.

Hier setzt Schellings Wendung zu einem anthropologischen Materialismus an: Da der ganze Mensch erlöst werden soll, muß primär seine Physis zur Basis seiner Identität und der Rekonstruktion seiner Genesis gemacht werden, nicht aber seine Intelligenz, die ein Abgeleitetes ist. Das bedeutet, daß in der Materie zugleich die Notwendigkeit von Negativität und die Möglichkeit von Erlösung aufgezeigt werden muß. Dem steht indes das »Verhängnis alles Lebens« entgegen: die offenbar notwendige Verstrickung von individueller Identität und Vergängnis. Denn die Versöhnung von Geist und Natur im Menschen soll die Versöhnung des Menschen mit der Natur einschließen, die zugleich die Erlösung von der ersten Natur darstellt.

Die Aporie dieser Problemstellung motiviert wesentlich die Geschichtsphilosophie des späten Schelling. Der Primat der Materie vor dem Geist kehrt zunächst in der Kritik an Hegel wieder: Die Geschichte ist da aufzunehmen, wo die Vernunft noch nicht in die Welt getreten ist. Diese Forderung führt Schelling zur »Philosophie der Mythologie« und zu der Einsicht, daß die fortschreitende Subjektivierung der Realität unter dem Primat objektiver Gewalt steht. Demzufolge schließt die historisch relativ zufällige Subjektivierung der Objektivität die Möglichkeit einer philosophisch-systematischen »Aufhebung« der realen Negativität aus. Das bedeutet, daß die Kraft, die im geschichtlichen Prozeß stets neu das Subjekt über die Objektivität erhebt, nicht – wie Hegel wollte – als göttliche Ironie hypostasiert werden kann. Schelling setzt vielmehr dem Hegelschen Modus von Emanzipation, der List, als höchstes Gesetz alles Seins eine Gerechtigkeit entgegen, die das Recht zur Unterwerfung der Materie an der Realisierung aller ihrer Möglichkeiten mißt.

Mit seiner »Methode der historischen Dialektik«, die durch Negation der geschichtlich unterstellten Absoluta nur einen kritischen Begriff des Prinzips einer möglichen Einheit von Geist und Natur erzeugt, revidiert Schelling die von Hegel behauptete Objektivität der Vernunft; d. h. Schellings These ist, daß die Wahrheit des Seins außer der Idee ist. Hier setzt die Kritik an der These an, Schelling habe den Idealismus über Hegel hinaus vollendet. Die hier vertretene These lautet: Schellings Begriff des »Übersehenden« und des »empirischen Apriorismus« wird durch seine eigene Co-

I. Hegels Begriff der Negativität – Exposition

Hegels Begriff der Wissenschaft zufolge ist die einzige Gestalt, in der die Wahrheit in ihrer Totalität existiert, das philosophische System, in welchem der Gegensatz zwischen den Auffassungen von Wissenschaft, deren eine auf dem Reichtum des Materials und seiner Verständlichkeit insistiert, während die andere auf die unmittelbare Vernünftigkeit ihrer Inhalte pocht, aufgehoben ist. Diese Vermittlung der einen absoluten Wahrheit impliziert, daß die Momente des Systems zugleich als Substanz und Subjekt aufgefaßt und expliziert werden. Die Vergegenständlichung des Absoluten, gegen die Kant und Fichte sich wandten, wird gerade von ihnen in der Selbstgewißheit der reinen Form von Subjektivität reproduziert, der das Material ihres principiari von außen und willkürlich zugeführt wird. Die Einheit der absoluten Subjektivität ist, so Hegel, nur dadurch reine Identität, daß die im Begriff ihrer Applikation mitgesetzte Differenz zu Inhalten selbst rein formal ist, da die Stoffe stets als unmittelbar bekannte eingeführt werden.

Dem »einfarbigen Formalismus« der in unmittelbare Gewißheit und intellektuelle Anschauung gesetzten Wahrheit denkt Hegel dadurch substantielles Leben zu geben, daß er die Bestimmung des Absoluten zu dessen wesentlichem Gehalt macht; d. h. die Substanz ist nur insofern lebendiges Subjekt, als dessen Bewegung des Sichselbstsetzens das sich-mit-sich-Entzweien und das in seinem Anderswerden sich-mit-sich-Zusammenschließen umfaßt. Die abstrakte Unmittelbarkeit der gegen den Gegensatz gleichgültigen Substanz wird selbst zum Wendungspunkt der »reinen einfachen Negativität«, die in der absoluten Reinheit der ursprünglichen Identität den absoluten Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermittlung aufdeckt und selbst zum wesentlichen Inhalt der Differenz von Substanz und Subjekt macht, die im Medium der Subjektivität, d. h. durch Reflexion wieder aufgehoben wird. Die als Substanz gesetzte absolute Subjektivität löst durch die ihr notwendig immanente Reflexion in Anderes ihre Unmittelbarkeit auf – einfache Negativität – und gewinnt durch Negation dieser Negativität eine je konkrete Substantialität auf einer höheren Stufe vermittelter Unmittelbarkeit – bestimmte Negation.

Demzufolge muß der Charakter jener jeweils in der bestimmten Negation

mene und zugleich durch Reflexion dieser Reflexion gebrochene Andere bestimmt sein, soll nicht die Objektivität der sich verlierenden und wiederherstellenden identischen Subjektivität auf die Zirkelstruktur des Fichteschen Ich zurückfallen. Dabei ist mit jener Formel des konkreten Absoluten – das durch Reflexion der Reflexion gebrochene Andere – zugleich der Nerv und das proton pseudos der idealistischen Dialektik und des ihr wesentlichen Begriffs von Negativität bezeichnet: Wäre es Hegel wirklich ernst mit dem Schmerz, der Geduld und Arbeit des Negativen, so könnte die Selbstvermittlung der Subjektivität durch Anderes und Entfremdung hindurch nicht auf die Struktur der Reflexion reduziert und unter dieser Prämisse auf die anderen Medien von Vermittlung übertragen werden. In den Systementwürfen der *Jenenser Realphilosophie*, in denen Hegels Begriff des absoluten Geistes von seinen Vorformen »Subjektivität«, »Liebe« und »Leben« sich noch nicht vollends »emanzipiert« hat, war Hegel dieser Sachverhalt noch gegenwärtig; denn die Potenzen der Realphilosophie bezeichnen mit »Gedächtnis«, »Sprache«, »Arbeit«, »Werkzeug«, »Besitz«, »Kampf um Anerkennung«, »Eigentum«, »Vertrag«, »Sitte«, »Volksgeist« nicht nur Grade einer durch Reflexion der Reflexion vermittelten Unmittelbarkeit, sondern mehr noch geschichtliche Materialien der realen Vermittlung selbst. Dieser latente Primat des Anderen in der stets sich gleichbleibenden Struktur von Negativität weicht in den folgenden systematischen Schriften einer wachsenden Formalisierung, derzufolge die Bewegung der Vermittlung selbst zum Absoluten erhoben wird.

Hegels Begriff von Negativität hat danach grundsätzlich affirmativen Sinn: denn die Reflexion in Anderes ist notwendig deren Reflexion in sich selbst und jenes Andere stets ein positives Moment des Absoluten. Zugleich erscheint dieses in der Bestimmtheit des fürsichseienden Außersichseins als das in allem bei sich Bleibende, das »Anundfürsichsein«.

»Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht, – der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbeviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein *Gedachtes*, ist der Inhalt *Eigentum* der Substanz.« [1]

Aus dem in seiner Idealisierung grundsätzlich affirmativ bestimmten Sinn von Negativität leitet Hegel die Notwendigkeit des Fortschritts der Geschichte und ihrer Substanz ab. Negativität ist daher für ihn nur ein

schen »Aufhebung«. Dessen These ist eben, daß der Geist die historische Realität vollkommen als Gestalten seiner Erscheinung selbst wieder begriffen und die Existenz dieses Begriffs wiederum zum »potenzierten« Material seiner erneuten Objektivierung herabgesetzt habe. Daß die im Begriff der Aufhebung unterstellte Vergeistigung des ihr unterworfenen Materials in flagrantem Widerspruch zu eben diesem steht, hätte Hegel von Schelling lernen können.

Die Existenz des durch die erste Negation in die Substanz zurückgenommenen Daseins hat selbst wieder die Unmittelbarkeit bloß bekannter Vorstellungen, gegen deren gleichgültige Objektivität das Interesse des begreifenden Geistes sich richtet, – ein Interesse, das Hegel als solches nicht systematisch legitimieren kann. Die Negativität der Reflexion hat in ihrer zweiten Stellung zur Objektivität Gedanken zum Gegenstand, deren fixe Bestimmungen sie zu Momenten ihrer Bewegung verflüssigt. Die Arbeit des Begriffs besteht daher nicht primär darin, die Subjektivität, die in der »neuen Zeit« ihre abstrakte Form vorbereitet findet, aus der Fixierung ans sinnliche Dasein zu lösen »und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten«. [2]

Die Verflüssigung der Bestimmungen, die selbst die einfache Negativität zur Substanz haben, vollzieht sich, indem das Denken von der fixen Identität seines Sichselbstsetzens im Unterschied zu seinen Inhalten abstrahiert und jene wie auch die abstrakte Unmittelbarkeit sinnlicher Bestimmungen zu Momenten seiner Selbstbewegung nimmt. Damit erhebt sich das Bewußtsein über die abstrakte Differenz der Gestalten seines Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Diese Erfahrung des Bewußtseins, in welcher die Unmittelbarkeit sowohl des sinnlichen Seins als auch des einfachen Gedankens zur Abstraktheit wird, kann Hegel insofern als objektive Bewegung des Geistes begreifen, als die gedachte Gegenständlichkeit im Kern bereits die absolute Negativität des vergegenständlichten Gedankens darstellt, d. h. die Bestimmung der Substanz des Begriffs ist der Prozeß der Objektivierung seines Tuns. Weil Gedanke und Sein im Wissen als differente Momente aufeinander bezogen werden und das Wissen um diese Differenz stets zwei Formen des Wissens zum Inhalt hat, wird die Differenz von Sein und gedachtem Sein nach dem gleichen Schema aufgehoben wie die zwischen gedachtem Sein und gewußtem Gedanken des Seins. Indem Sein unter Abstraktion von seinem Gedachtsein notwendig als Unbestimmtheit bestimmtes Sein ist, ist es nur als gedachtes absolut oder Moment des Absoluten. Das heißt, das Sein wird als das vom Denken unabhängig gedachte zu dessen abstraktem Inhalt, der sich durch fortschreitende Selbstnegation eines objektiven Bestimmtheitsinhalts in sich selbst

der Aufhebung identisch setzen zu können, liest Hegel so: das Sein macht sich gerade als das vom Denken unabhängig seiende zu dessen abstraktem Inhalt, der sich durch fortschreitende Selbstnegation seine objektive Bestimmtheit gibt.

Nach dem geläufigen Gegensatz von Gedanken oder Begriff und Sein erscheint es als eine wichtige Wahrheit, daß jenem für sich noch kein Sein zukomme, und daß dies einen eigenen, vom Gedanken selbst unabhängigen Grund habe. Die einfache Bestimmung von Sein ist aber so arm an sich, daß schon darum kein Aufhebens davon zu machen ist; das Allgemeine ist unmittelbar selbst dies Unmittelbare, weil es als Abstraktes auch nur die abstrakte Beziehung auf sich ist, die das Sein ist. [3]

Weil die Differenz zwischen dem als vom Denken unbedingt gedachten Sein und dem vom Denken unabhängig seienden Sein selbst nur allgemein gedacht werden kann, wird sie »ohne Aufhebens« allgemein aufgehoben: so wird in Hegels Text das erste, im Gegensatz zum Gedanken stehende Sein unmerklich fast durch die »Bestimmung Sein« ersetzt. Auf dieser schwankenden Basis gehen dann Unmittelbarkeit in Abstraktheit, Negativität in Aufhebung – progressiv und rückläufig – unmittelbar über. Aufhebung bedeutet danach nicht nur, daß abstrakte Verstandesbestimmungen zu Momenten spekulativen Denkens erhoben werden, sondern ebenso, daß das von jenen Bestimmungen Gemeinte im konkreten Begriff von seiner sinnlichen Abstraktheit erlöst wird.

Diesem Begriff von Aufhebung zufolge darf der die Entfaltung des bestimmten Erkenntnisinhalts treibende Grund nicht etwa »hinter« demselben, beim unmittelbaren Sein gesucht werden; vielmehr ist sie als vorwärtsschreitende Realisierung des in jenen Inhalten zunächst nur formal gesetzten Begriffs zu denken. Die von Hegel stets diffamierte Meinung, es gebe in der Wirklichkeit ein Einfaches, das nicht als ein mit seiner Negation behaftetes *gesetzt* wäre, gründet in bloßer Bewußtlosigkeit dessen, womit Philosophie zu tun hat. Ihr ist bereits der Anfang die konkrete Totalität, aber nicht als Subjekt oder absolute Idee, sondern in seinem Ansich. Unter dieser Prämisse ist der Fortgang von der konkreten Totalität des Anfangs keine überflüssige Explikation seiner »realen Möglichkeit«, die gleichwohl ihre absolute Identität als erreichtes Ziel in sich hat. Die Methode freilich jener Realisierung muß in der Abstraktion von der Realität der Möglichkeit die Erinnerung des Ansich als eines solchen negieren, da sonst der fortschreitende Begriff stets erneut mit dem, wovon abstrahiert wurde, konfrontiert wird. Daher ist die Methode der idealistischen Dialektik notwendig die immanente Selbstnegation des vergegenständlichten Begriffs, nicht die Negation der durch den Begriff verdinglichten Realität; d. h. die Methode ist die ideell gesetzte Bewegung des sich selbst verabsolutierenden Begriffs.

das, was es bei dem abstrahierenden Erzeugen jenes Allgemeinen weggelassen, nun ebenso äußerlich wieder aufnimmt. Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äußerliche Reflexion, sondern nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Prinzip und Seele ist. [4]

Die absolute Methode der idealistischen Erkenntnis, die, analytisch und synthetisch zugleich, die fortlaufende Bestimmung des abstrakt Allgemeinen allein aus diesem selbst zieht, weil die Bestimmung seiner Abstraktheit von sich aus auf ein Anderes verweist, diese absolute Methode der immanenten Negativität denkt Hegel auf die Unmittelbarkeit der realen Partikularität auszudehnen. Dieser Versuch, Dialektik als Betrachtung von »Denkbestimmungen an und für sich« absolut zu setzen, impliziert, daß der Gegenstand, der unabhängig vom Denken ist, nur als Bild oder Name existiert; »die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er *ist*, was er *ist*. In der Tat kommt es daher auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft und ein solches, als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschiede von ihnen versteht, gilt nur durch sie und in ihnen«. [5]

Daraus folgt für Hegel weiter, daß es nicht Sache einer äußerlichen Verknüpfung in einem Dritten sein kann, den Gegenstand oder das Erkennen als dialektisch zu erweisen. Beide sind nicht als Selbständige zu betrachten, denen Bestimmungen wie abstrakte Prädikate beigebracht und nur durch die Verbindung eines Anderen in widersprüchliche Verhältnisse versetzt würden: Diese innerhalb der Logik explizierten Bestimmungen einer Dialektik, die aus dem »Begriff an sich« immanent sich entfalten soll, wird von Hegel derart verabsolutiert, daß die Differenz von Abstraktheit und Unmittelbarkeit vollends gegenstandslos wird. »So sind alle als fest angenommenen Gegensätze wie z. B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines nicht etwa durch eine äußerliche Verknüpfung in Widerspruch, sondern sind, wie die Betrachtung ihrer Natur gezeigt, vielmehr an und für sich selbst das Übergehen.« [6]

Die Bewegung dieses Übergehens kann daher nur eine oder allgemein sein. Sie besteht darin, daß ein Unmittelbares als Mangel und Negation seiner selbst und darin auf ein Anderes sich bezogen zeigt, das es selbst ist – oder vielmehr war, denn in dieser Beziehung ist ihm in dem Negativen des ersten bereits ein Vermitteltes entstanden, das, indem es *als* Vermitteltes bestimmt ist, die Bestimmung des ersten in sich enthält. Damit hat das zweite den Widerspruch in sich, in eins das Vermittelnde und Vermittelte zu sein, zugleich das Negative des Positiven und die Positivität der Negativität. Dieser Widerspruch, der hier bereits als Widerspruch der Form oder gesetzte Dialektik erscheint, ist ebenso die Bewegung der Materie selbst; denn die als Negation der Vermittlung im Unmittelbaren vorhandene Beziehung auf die Form als auf ein anderes geht vielmehr auf ein E-

der Materie ist bereits die absolute Negativität. Die unbestimmte Identität ist die Selbstnegation qua unmittelbarer Affirmation und Vermittlung der bestimmten Positivität.

Die betrachtete Negativität macht nun den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffs aus. Sie ist der *einfache Punkt der negativen Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist. [7]

»Absolute Negativität« ist danach der spekulative Begriff für die abstrakte Einzelheit der unmittelbaren Identität, und zwar in der Sphäre des Begriffs wie der der Realität! Denn die von Hegel zum »Wendungspunkt« erklärte Negativität soll als der sich setzende und darin aufhebende ansichseiende Widerspruch unmittelbar die (Wieder)herstellung des ersten Unmittelbaren sein, so daß am Ende des Prozesses, in dem das nur seiende Allgemeine oder der primär substantielle Begriff zunehmend individuierte, konkrete und subjektive Allgemeinheit wird, die absolute Identität von größter Ausdehnung und höchster Intensität steht. Die absolute Negativität der Unmittelbarkeit wird durch das Äußerste an Vermittlung, die Totalität des Prozesses oder den Tod, »wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen« [8], in absolute Positivität des Unmittelbaren überführt, die nun *toto coelo* von der lebendigen und liebenden Unmittelbarkeit des jungen Hegel geschieden ist, oder die Allgemeinheit des Besonderen, die hier erreicht ist, ist die Absolutheit einer nach Maßgabe institutionalisierter (All)-gemeinheit zu definierenden Objektivität.

Hegels Begriff von Negativität, der hier als Herausforderung der Schelling-schen Philosophie eingeführt werden soll, kann unter den Aspekten der Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie resümiert werden. Für beide Philosophen sind diese Aspekte nicht zu trennen, aber jeweils in anderer Weise aufeinander verwiesen. Erkenntnistheoretisch meint Negativität, daß das Sichsetzen des Unmittelbaren, die Abstraktion von Vermittlung und die Vermittlung des Konkreten vermöge der in jeder Abstraktion ideell setzenden Aufhebung identisch sind. Geschichtsphilosophisch heißt das: »Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben.« [9], oder der Untergang des Einzelnen in der empirischen Geschichte ist selbst die Erinnerung einer im Individuum entäußerten idealistischen Umkehrung des realen Prozesses. Daß Abstraktion und Erinnerung als die entscheidenden Formen von Negativität die Vermittlung von Individuum und Totalität nicht zu leisten vermögen, geht daraus hervor, daß Hegel (z. B.) im Lob der Arbeit, der List der Vernunft, der Apologie des Krieges auf reale Mächte der Negation zurückgreift, die dem Anspruch eines in sich ideellen Systems oder dem

sis und Geltung hat Hegel zuletzt sich blind gemacht. Die Nichtidentität der Empirie, abweichendes Selbstbewußtsein, verändernde Praxis und individuelles Glück werden nur dadurch zu integrierten Momenten der Totalität herabgesetzt, daß ihr absoluter Anspruch philosophisch unmittelbar beim Wort genommen, d. h. abstrakt negiert wird.

Wie Schellings erste Konzeption eines kritischen Begriffs von Negativität zeigt, hat er die Vermittlung der idealistischen Dialektik nicht nur aus Einsicht in die erkenntnistheoretischen Aporien abgelehnt. Primär liegen seinem im Kern unmittelbaren Begriff des Absoluten wie des Endlichen Motive der praktischen Philosophie, der Philosophie der Moral und Geschichte zugrunde. Daß jedoch »materiale Argumente« in einer ihrem Ansatz nach absolut idealistischen Philosophie so bedeutsam werden konnten, hat seinerseits erkenntnistheoretische Implikate. Diese Arbeit setzt daher mit der Frage ein, inwieweit Schellings früher Versuch, Spinoza und Fichte in einer Identitätsphilosophie zusammenschmelzen, die Gründe seines Mißlingens selbst aufdeckt und die Hypostasierung eines in sich identischen, positiven Absoluten erst den Erfahrungshorizont eröffnet hat, in dem ein nicht integrierter Begriff von Negativität thematisch werden mußte. –

Die Umkehr des verlorenen Sohnes läßt sich nicht philosophisch deduzieren. Hegel hat so gut wie Schelling gewußt, daß es wahrer Philosophie unwürdig ist, bloß von den Trebern sich wegzuwenden. Aber im Gegensatz zu Schelling hat er daraus den Schluß gezogen, daß man den Schweinefraß nur aufzuzehren brauche, um in den Genuß gemästeter Kälber zu kommen. Darin, wenn überhaupt, hat Schelling der Dialektik mit Recht mißtraut. Wenn evident zu machen ist, daß Hegels Begriff des Absoluten auf die Kraft sich reduzieren läßt, die das endliche Individuum zu der Einsicht in die Notwendigkeit seiner Negativität vermag, behält jeder noch so abstrakte Begriff gelungener Identität demgegenüber ein entscheidendes Moment von Wahrheit – als Erinnerung, Protest und Utopie.

II. Die Negativität des absoluten Subjekts

Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der *Vernichtung*.

Briefe I, 248

Am Anfang der zwei großen idealistischen Systeme steht eine beiden gemeinsame Intention: die Kritik des »toten Begriffs«. Die Motive freilich divergieren. Hegel entwarf ein historisches Modell für die Emanzipation des empirischen Subjekts von der Positivität der Tradition und des Gesetzes.

Schellings Polemik gegen jede Form begrifflicher Fixierung übernimmt bereits im Ansatz Fichtes erkenntnistheoretischen Impuls zur unmittelbaren Identität des absoluten Subjekts.

Fichtes Vorsatz, die »sogenannte Philosophie« als Wissenschaft aller Wissenschaften zu begründen, folgt der Überzeugung, daß weder der transzendente Idealismus Kants, noch Reinholds Elementarphilosophie imstande waren, die Philosophie als evidente Wissenschaft zu etablieren. In Anerkennung dieser philosophiegeschichtlichen Prämisse wurde der junge Schelling zum eifrigsten Schüler Fichtes. Hatte dieser der Tendenz nach die dem transzendenten Subjekt gesetzten Grenzen in Richtung auf ein Ich an sich überschritten, so entsprach dem Schellings Erfahrung mit der »Kritik der reinen Vernunft, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Prinzip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der notwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre.« [1]

Schelling so gut wie Fichte interessierte weniger die verbindliche Rationalität der einzelnen Erkenntnis, die Vermittlung von Intelligiblem und Phänomenalem; vielmehr gingen sie von der Entdeckung der Möglichkeit einer nur mit sich identischen Form unmittelbar dazu über, diese selbst zum esoterischen Prinzip jeder Erkenntnis zu erheben. Die Irrelevanz des jeweils zu bestimmenden Erkenntnisinhalts fand in dessen Formalisierung zum Nicht-Ich ihren konsequenten Ausdruck. Das Argument, auf das bei Fichte die Hypostasierung eines obersten Grundsatzes sich reduziert, der Grund aller Erfahrung müsse notwendig außer derselben, jenseits alles

Satz, am wenigsten ein Grundsatz ohne Form oder *Inhalt* sei, vermag die schlechthinnige Gewißheit seiner selbst nicht grundsätzlich zu differenzieren. Die Form, insofern sie Bedingung aller Formen und der Inhalt, der Bedingung alles andern Inhalts ist, sollen sich in einem notwendigen Kreis wechselseitig begründen. Beide, Form und Inhalt konvergieren in der indifferenten Bestimmung, absolute Kausalität zu sein: absolutes Sichselbstsetzen, Ich. In dem Satz »Ich ist Ich« erscheint das Ich einmal als Inhalt, Gesetztes; zugleich aber als Setzendes, das sich selbst Inhalt wird. Der oberste Grundsatz bestimmt sich daher als unmittelbare Identität von formaler und materialer Form. Die Zirkelstruktur des obersten Satzes erscheint bei Fichte wie Schelling als Ausweis, ja Bedingung seiner absoluten Evidenz. Erst nachdem die Ich-Identität als Urform feststeht, kann aus ihr mit analytischer Stringenz die Form der Bedingtheit entwickelt werden. Eine Unbedingtheit, die nichts bedingt, ein Urgrund, der nichts begründet, ist ein toter Begriff, widerspricht dem Anspruch der »Wissenschaft kat' exochen« [2] und – darin meldet ein erstes Motiv von Dialektik sich an – ist als dieser abstrakte Grund so hinfällig wie die gesamte Sphäre des zu Begründenden absolut wird. Für Fichte ist der zweite Grundsatz seiner Form nach unbedingt; denn unter Prämissen der Identitätslogik ist weder die Form der Differenz aus der der Identität, noch diese aus jener abzuleiten. Der Satz »Ich ist nicht Nicht-Ich« erscheint bei Fichte als reinster Ausdruck von Negation, auf den jede konkrete Verneinung sich soll zurückführen lassen. Inhaltlich allerdings ist der zweite Satz bedingt, denn *was -A ist, kann ich nur wissen unter der Bedingung, daß ich A kenne.* [3]

Schelling kehrt bereits in seinen ersten Schriften das Verhältnis von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit des Nicht-Ich um, ohne sich dieser folgenreichen Abweichung von Fichte bewußt zu sein. Ihm ist das Nicht-Ich formal bedingt, material aber unbedingt. Schelling bemerkt, daß im Setzen des Nicht-Ich durch das Ich dessen apriorische Urform nur unter der Bedingung erhalten werden kann, daß es als Unbedingtes nur insofern durch ein Bedingtes gesetzt wird, als es eben unbedingt ist. [4] Das Nicht-Ich erscheint unter zwei Aspekten. Seiner Form nach bloße Konsequenz des Ich, kann es seinem Inhalt nach gar nicht *als* Nicht-Ich, sondern nur in einem Dritten gesetzt werden, das als gemeinschaftliches Produkt von Ich und Nicht-Ich gedacht werden soll. Schellings Anstrengung, noch in diesem Dritten die Unbedingtheit des Ich zu behaupten, ist vergeblich. Umsonst versucht er den Implikationen seines Begriffs von Nicht-Ich zu entgehen, dessen spezifische Dualität auf das absolute Ich zurückwirkt.

Die oberste Handlung des absoluten Ichs in der *theoretischen* Philosophie ist *frei*, ihrer *Form* (Kausalität) nach, bezieht sich aber notwendig auf ein Nichtich, insofern es das in der Vorstellung enthaltene Ich bestimmt, und wird demnach ihrer *Materie* nach durch ein Nichtich eingeschränkt. [5]

Daß es ein absolutes Ich gebe, läßt sich nicht beweisen. »Objektiv *beweisen*, daß das Ich unbedingt sei, hieße beweisen, daß es bedingt sei«, [6] hieße einen Grund für die absolute Kausalität angeben. Die einzig legitime Form, den Anspruch des Ich auf Absolutheit zu begründen, sieht Schelling im ontologischen Beweis, den er wieder in Kraft setzt, indem er ihn von Gott auf das absolute Ich überträgt und bemerkt: »Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, sagt auch: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie nicht als identisch mit *meinem* Ich, sondern in bezug auf dieses als *Objekt* bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Dasein eines *Objekts* ein widersprechender Begriff ist.« [7]

Damit liegt die tautologische Struktur des absoluten Ich offen zutage, denn es ist ungereimt, den ontologischen Beweis auf ein Ich zu übertragen, das nicht als Entität, nicht als Substanz gedacht werden kann. Das ›Ich‹-Denken des absoluten Ich begründet daher unter Ausschluß aller empirischen Bedingungen nicht seine eigene Existenz, sondern wieder nur die des Gedankens ›Ich‹. Daß das Ich nur durch sich selbst und als absolutes nur für sich selbst sei, ist allein durch Negation seiner – hier irrelevanten – empirischen Bedingungen zu gewährleisten; denn, wie Schelling selbst sagt, ist das absolute Ich »nur insofern *unbedingt* . . . , als es zugleich *unbedingbar* ist, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann.« [8]

In diesem Kontext erscheint bei Schelling die Freiheit, mit der er das absolute Ich ausstattet. »Jene Freiheit des Ich läßt sich also auch *positiv* bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. – *Negativ*, bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.« [9]

Schien zunächst die materiale Nichtidentität des Nicht-Ich bei Schelling die unmittelbare Identität des Ich zu verhindern, so provoziert nun gerade die Heterogenität der materialen Bestimmtheit des Nicht-Ich eine rückhaltlose Ermächtigung des Ich. Das Paradoxe daran ist offenbar: Schellings Vorbehalt gegenüber Fichte, sein Verzicht auf Aufhebung des materialen Nicht-Ich, verlangt im Angesicht der absoluten Freiheit die Vernichtung eben dieser Sphäre, treibt ihn über Fichte hinaus. Schelling hatte das Ich unter der »Bedingung« gesetzt, daß das *Entgegengesetzte* bloßer Reflex seiner Setzung sei, das *Entgegengesetzte* aber nur in dem Dritten, der Vorstellung oder gegenseitigen Bedingung von Subjekt und Objekt vorkomme – also in (relativer) Unabhängigkeit vom Ich stehe. [10] Nachdem nun vermöge dieser Scheidung der Bereiche der Satz fiel: »Das Ich enthält alles Sein, alle Realität.« [11], muß die Sphäre der Nichtidentität des Nicht-Ich umso entschiedener dem Absolutheitsanspruch des Ich unterworfen werden. Schelling ließ sich von Spinoza dazu verleiten, das Nicht-Ich als pure Negation zu be-

zur Kenntnis zu nehmen, schlug um in Agression gegen dasselbe, idealistisch: Leugnung seiner Realität.

Jenes schlechthin *entgegengesetzte* Nicht-Ich ist zwar nicht schlechterdings *undenkbar*, wie das schlechthin *gesetzte* Nicht-Ich, aber es hat als solches schlechterdings *keine*, auch nicht einmal denkbare, *Realität*. Denn es ist eben deswegen, weil es dem Ich *schlechthin* entgegengesetzt ist, nur als bloße *Negation*, als absolutes Nichts gesetzt, von dem sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. [12]

Während Fichte in der Bestimmung des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich im Bereich des transzendentalen Idealismus bleibt, nähert Schelling sich einem, mit Fichte zu reden, transzendenten realistischen Dogmatismus. Das Setzen des Nicht-Ich durch das Ich ist für Fichte immer ein zugleich unmittelbares und vermitteltes; unmittelbar insofern, als es nur durch es selbst real wird und bestimmte Realität konstituiert; vermittelt, da das Setzen nur unter der formalen Bedingung der faktischen Existenz von Welt realisierbar ist. Das Ich schwebt gleichsam zwischen absolutem und empirischem Ich, denn so wenig sein Setzen die durch das Nicht-Ich formal vermittelte Erfahrung seiner Absolutheit zu antizipieren vermag und die heterogene Vermitteltheit seines Produkts jemals vollständig ausschließen kann, ebenso wenig kann ein vom Ich unabhängiges Nicht-Ich gedacht werden. [13]

Schelling will diesem unendlichen Schweben ein Ende machen – das bezeugt schon die Unbedenklichkeit seiner Sprache –, indem er frei nach Spinoza das absolute Ich zur immanenten Ursache des Wesens und Seins alles und jedes potenziert. Sein kategorischer Imperativ ist so entschieden wie kurz: »Sei absolut-identisch mit dir selbst.« [14] »Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich *ihm* gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte.« [15]

Mit der Steigerung des endlichen Ich ins Unendliche in eins geht die »gänzliche Zernichtung« des Nicht-Ich als Nicht-Ich. Beide sich wechselseitig vermittelnden Prozesse unterstehen der Idee eines ins Unendliche gehenden Fortschritts.

Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. – Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt ist ihre *Zernichtung*, als einer Welt, d. h. als eines Begriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt – daher unendliche Fortdauer des Ichs, *Unsterblichkeit*. [16]

Das ist Schellings groteske und zugleich großartige Konsequenz des sub-

lich naivem Rigorismus ausgesprochen hat. Wohl war seit Herder von der Kontinuität der menschlichen Gattung und der unendlichen Selbstverwirklichung des Menschen die Rede, wohl sprach Fichte vom »beständigen Fortgang der Kultur« [17]; Schellings Unsterblichkeit des empirischen Ichs – um eben dies handelt es sich – ist davon toto coelo verschieden. War für Herder, ja selbst für Fichte die Rohheit der Natur, die Verletzbarkeit des Menschen, die Negativität der endlichen Existenz bis zu Schmerz und Leiden konstitutiv für die Emanzipation des Menschen, so ist die Verwirklichung des Ichs für Schelling nur denkbar unter der Bedingung einer fortschreitenden Zertrümmerung der objektiven Welt, Kultur und Geschichte, denn diese sind der Inbegriff von Vergänglichkeit und Tod. Auf die Frage, was aus dem endlichen Ich wird, wenn es selbst immer vollständiger die Bedingungen seiner Fortdauer aufhebt, gibt es für Schelling nur eine Antwort: es wird ewig, absolut. Das Gesetz, nach dem Schelling verfährt, ist das des »Alles oder Nichts«: Je entschiedener die Substantialität des absoluten Ich hypostasiiert wird, desto größer die Verachtung des endlichen Subjekts, dessen Unsterblichkeit nur mehr *index falsi* ist: das Individuum braucht eine Ewigkeit, um absolutes Ich zu werden. Da aber jeder Impuls zur Selbstauflösung des endlichen Ich von der Kausalität des absoluten Ich präformiert ist, ist dessen absolutes Sein – jenseits der Geschichte und unter Verzicht auf Entäußerung – unmittelbar identisch mit dem absoluten Nichts. [18]

In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Sein, absolute Einheit, absolute Realität, in dieser alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären, so sind wir in der Sphäre des absoluten Seins, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich, außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist. [19]

Schellings Polemik gegen den toten Begriff gipfelt in dem Wunsch, der Sprache Platons mächtig zu sein, »um das absolute, unwandelbare Sein von jener bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können«. [20]

Vernunft und Freiheit

In *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795) hat Schelling die Kluft zwischen den Sphären des Endlichen und des Absoluten weiter vertieft. Die höchste Forderung der praktischen Philosophie ist, sei ein Wesen an sich!; Freiheit ist unbeschränkbare Macht, die ganze Welt »mein moralisches Eigentum«. [21] Natur und Gesellschaft sind reduziert auf physischen und moralischen Widerstand gegen die »autonominische Kausalität«. Der Widerstand der Natur wird durch unumschränkte Herrschaft über sie gebrochen, der Widerstreit zwischen meiner Freiheit und der Kausalität anderer erinnert mich nur daran, daß ich als absolute Selbstheit von der empirischen Frei-

realisieren. Auf dieser Ebene gibt es keine Kollision mehr zwischen allgemeinem und individuellem Willen. Die Scheidung von materialer Bedingtheit und formaler Freiheit des Individuums verhält dieses im Bereich der Gesellschaft zur Unterwerfung unter den allgemeinen Willen als dem Gesetz, um es eben darin zur absolut unbeschränkten Macht zu erheben: da die Materie des Rechts durch die Form bestimmt ist, der allgemeine Wille nur allgemein ist, insofern er durch den subjektiven Willen (als absoluter Kausalität) bedingt ist, befreit sich das endliche Subjekt gerade in der Erfüllung des Gesetzes von der individuellen und gesellschaftlichen Beschränktheit. Dabei ergibt sich aus dem bestimmten Verhältnis der problematischen Beziehung von individuellem und allgemeinem Willen einerseits und der absoluten Freiheit des Subjekts wiederum eine ins Unendliche fortschreitende Selbstnegation des Ichs als einer gesellschaftlich definierten *Rechtsperson* mit dem Endzweck, die absolute Freiheit herzustellen.

Die Konsequenz, mit der Schelling den Absolutheitsanspruch des Subjekts der theoretischen Philosophie auf das Recht des autonomen Individuums in der praktischen Philosophie überträgt, führt hier vollends in ein Dilemma, das zu verschleiern Schelling kaum Anstalten gemacht hat. Im »obersten Grundsatz aller Rechtsphilosophie« stellt Schelling fest, ich habe ein »Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte«. [22] Ist es nun nicht möglich, zu zeigen, wie konkret der absolute *Rechtsanspruch* des Subjekts im allgemein geltenden Recht inhaltlich realisiert werden kann, so verzichtet die Philosophie überhaupt auf die Vermittlung von absolutem Ich, Individuum und Gesellschaft, um wenigstens die Form zu wahren, den Anspruch zu retten.

Das Bestreben, die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie als Identität von Vernunft und Freiheit zu behaupten, läßt Schelling allmählich daran zweifeln, daß eine Vermittlung beider, die als Selbstnegation des empirischen Subjekts gedacht werden muß, in drei Grundsätzen definiert werden kann. Bedenkt man den latenten Spinozismus Schellings, seine Tendenz, Fichtes Ich zur Substanz zu erheben, so wird klar, daß sich die *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* [23] in ihrem Versuch, das absolute Ich zu dynamisieren, zuerst an des Autors eigene Adresse wenden. Das bezeugen bereits die nicht fiktiven, ebenfalls aber philosophischen Briefe, die Schelling und Hegel 1795 gewechselt haben. Am 4. Februar 1795 schreibt Schelling an Hegel: »Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? – Spinoza'n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – alles: mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-

bemerkt er dazu – in einer nachträglich kaum noch ernstzunehmenden Bescheidenheit – am 30. Aug.: »§ 12 Deiner Schrift legst Du dem Ich das Attribut als einziger Substanz bei; wenn Substanz und Akzidenz Wechselbegriffe sind, so scheint mir, wäre der Begriff von Substanz nicht auf das absolute Ich anzuwenden; wohl auf das empirische Ich, wie es im Selbstbewußtsein vorkommt.« [25]

In den noch erhaltenen Briefen Schellings an Hegel ist Schelling auf diesen fraglos zentralen Einwand nicht eingegangen. Die *Philosophischen Briefe* geben eine Antwort, von der man annehmen darf, daß sie Hegel zu ihrer Zeit befriedigt hat. [26] Die Übereinstimmung zwischen Schelling und Hegel in Ansehung der *Briefe* wird zumal dadurch gesichert, daß Schellings Verkündung einer unmittelbaren Erfahrung der übersinnlichen Welt diejenigen Losungen philosophisch expliziert, die in Tübingen die Freundschaft zwischen Hegel, Hölderlin und Schelling besiegelt hatten: »Vernunft und Freiheit«, »Reich Gottes«, »unsichtbare Kirche«. Das ist neben der philosophisch – durch Spinoza und Fichte – gegebenen Motivation das zweite positive Motiv, daß Schelling wie keinen auf Herstellung einer unmittelbaren absoluten Einheit drängen ließ. In den Systemen des »Dogmatismus« und »Kritizismus« tritt Schellings Drang ein Widerstand entgegen, der seine Leidenschaft und Sprachgewalt erst wahrhaft herausgefordert hat. Im Dogmatismus ist es das absolute Objekt und seine Forderung einer »stillen Hingabe meiner selbst« [27], was Schelling provoziert, am Kritizismus bringt ihn die Schmähung der Vernunft auf, die – formal – auf das zielt, wovon der Dogmatismus ausgeht, den moralischen Gott. [28]

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Kausalität außer mir, und tausend Forderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, solange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um ein absolutes Objekt auch nur glauben zu können, müßte ich mich selbst zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben! [29]

Womöglich noch unerschrockener als der theoretischen Vernunft vertraut Schelling der schöpferischen Freiheit des geistigen Subjekts, auf die er vor jener die Umkehrung des Spinozismus gründen will. »Es ist Zeit, der *bessern* Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.« [30]

Schellings Vereinigung von Vernunft und Freiheit in den *Briefen* ist bereits ein erster Schritt zum objektiven Idealismus.

Kant ging aus von dem Faktum der Synthesis a priori, das in einzelnen Urteilen aufgewiesen werden kann, um durch kritische Analyse der Erkenntnisvermögen zu der ursprünglichen Einheit als erster Bedingung der Möglichkeit von Synthesis überhaupt emporzusteigen. Schelling sieht darin bereits einen absoluten Widerspruch. Der Übergang von bedingter Synthesis zu absoluter Einheit ist nur möglich durch Aufhebung der Bedingung. un-

setzes von Subjekt und Objekt. Diese Bedingung hat Kant nicht erfüllt, da er sich nicht zu der unbedingten Einheit jenseits aller Bestimmung von Subjekt oder Objekt erhoben hat. Vielmehr wollte er die (material) bestimmte Synthesis durch den bloß formalen Gang der Synthesis, die Synthesis durch das Synthesieren legitimieren. Die *Kritik der reinen Vernunft* setzt »als Faktum voraus, daß die *logische* Synthesis nur unter der Bedingung einer unbedingten Thesis denkbar sei, daß das Subjekt genötigt ist, von bedingten Urteilen zu *unbedingten* aufzusteigen. Anstatt den formalen und materialen Gang aller Synthesis aus einem *beiden* gemeinschaftlich zugrunde liegenden Prinzip zu deduzieren, macht sie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich«. [31]

Wird der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt im Sinn des Kritizismus nicht konsequent aufgehoben, so daß das Objekt als Gegenstand in der absoluten Einheit vollkommen aufgeht, so bleibt das oberste Prinzip der theoretischen Vernunft als bloßes Postulat der praktischen Vernunft stehen. Schelling führt sein Argument gegen Fichte nun auch gegen Kant an. Hatte er unter Hypostasierung der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie das Nicht-Ich gerade vermöge seiner materialen Nichtidentität der »Zernichtung« anheimgegeben, so widerfährt nun der gegebenen Mannigfaltigkeit Kants dasselbe.

»Freiheit!« ist der Kampftruf, mit dem Schelling gegen den Dogmatismus zu Felde zieht, weniger in der Absicht, Spinozas System zu zerstören, als in der Hoffnung, reiche Beute zu machen. [32] Da Spinoza um der Transzendenz des Absoluten willen den Erkenntnis begründenden Übergang vom Unendlichen zum Endlichen für unmöglich erklärt hatte, blieb ihm zur Konkretion der Einheit jener beiden Sphären nur eine Vermittlung, die auf den ersten Blick eine bloße Umkehrung des Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen zu sein scheint, das ewige Streben des Endlichen, sich im Unendlichen zu verlieren. Indem Schelling darauf reflektiert, daß Spinozas Gebot »Vernichte dich selbst!« nur von einem Subjekt erfüllbar ist, das als solches entgegen dem System der Freiheit garnicht in Betracht kommt, das bloße Modifikation des Unendlichen und von diesem »nur« durch seine Schranken unterschieden ist, führt er seine eigene Forderung nach Unsterblichkeit des Subjekts zum behuf seiner Selbstauffösung nachträglich ad absurdum.

Das Subjekt, *als solches*, kann sich nicht selbst vernichten; denn, um sich vernichten zu können, müßte es seine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein *Subjekt als solches*. [33]

Nicht die Kausalität des Endlichen bringt dessen Aufhebung hervor, sondern die absolute Kausalität, dessen Manifestation jene darstellt. Aus der absoluten Negation alles Endlichen als solchen durch das Absolute folgt eine empirische, in der Zeit fortschreitende Negation aller Endlichkeit im End-

den werden als ein: »Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Kausalität!« [34] So konsequent auch die dogmatische Vermittlung von Unendlichem und Endlichem aus der Auflösung der freien Subjektivität hervorgeht, beruht sie wie diese auf einer Täuschung, die Schelling mit dem zentralen Argument der kritischen Philosophie aufdeckt. Spinoza hat die intellektuale Anschauung des absoluten Objekts aus der Selbstanschauung des von allem Objektiven sich in sich zurückziehenden Ich gewonnen, ohne sich der Objektivierung des nur mit sich identischen Ich bewußt zu werden. Wie die Schwärmer ertrug er das vernichtende Prinzip seines Systems, den Gedanken, »in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu sein«, weil er »als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst« setzte. [35] »Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch nur *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als existierend zu denken.« [36]

Von Spinozas »mentis amor intellectualis« und »cognitio intuitiva«, die ihm lediglich »pars est infiniti amoris, quo Deum se ipsam amat«, behält Schelling nur den Begriff der intellektualen Anschauung zur Bezeichnung der höchsten Stufe der Erkenntnis bei. Wenn Schelling Spinoza affirmativ zitiert: »Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis species cognoscit, eatenus Deus cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.« [37], so muß der Nachsatz gestrichen werden, wie schon Schelling zu Beginn des Zitats »... quatenus se atque corporem« weggelassen hat, um Spinozas »sub specie aeternitatis« im Sinn der Selbstanschauung eines von allem Gegenständlichem abstrahierten Ich interpretieren zu können. Damit tritt an die Stelle der höchsten Erkenntnis Spinozas Schellings nicht weniger »geheimen, wunderbares Vermögen«, »uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben«. [38] Diese einzige freie Handlung der Selbstanschauung des nur mit sich identischen Ich ist Schelling in Erinnerung an Platon Vorbild und Erklärung jeder empirischen Handlung, die, vermittelt durch Anamnesis jene bloß nachahmt; denn, »selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsere Erkenntnis spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Dasein geht«. [39]

So unmittelbar Schellings Umkehrung des Dogmatismus im Prinzip von Kant und Fichte übernommen ist, so dogmatisch scheint sie ihrerseits zu werden: »Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unsrer Anschauung verloren.« [40] Bestand für Kant wie für Fichte das zentrale Problem einer transzendentalen Konstitution von Erkenntnis in der Frage, wie das Prinzip von Erscheinung, die Vorstellung

werden davor zu retten sei, seinerseits Erscheinung zu sein, so scheint Schelling mit dem Rückzug in das Ewige des innersten Selbst zugleich dieser Problematik sich zu entziehen. Der Rekurs auf Platons Sprache ist dann der Bestimmung des absoluten Ich kaum äußerlich, vielmehr dessen Ideierung – im Gegenzug gegen Spinozas Objektivierung – konsequenter Ausdruck.

Nicht, daß Schelling das verborgen geblieben wäre. Sein in der Literatur unermüdlich wiederholter Rückfall hinter Kant bedingt gerade das Hinausgehen über den subjektiven Idealismus. Kant war in der Verabsolutierung des transzendentalen Subjekts doch innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation stehen geblieben, indem er die reine Form der Erkenntnis mitnichten zum Inhalt ihres eigenen Prinzips erhob. Sein »Ich denke« ist keines seiner selbst, sondern dessen, daß Ich *etwas* denken kann, die ursprüngliche (analytische) Apperzeption »nur unter Voraussetzung (der Möglichkeit, F. S.) irgendeiner synthetischen möglich...« [41] Dem nur hypothetischen Ansich des »Ich denke« a parte subjecti cognoscendis entspricht ein höchst formales Ansich a parte rei – eine Einschränkung der absoluten Erkenntnis, die von Fichte und Schelling unter der abstrakten Alternative »Subjekt oder Objekt!« als Rest von Dogmatismus und Beweis eines inkonsequenten Idealismus liquidiert wurde.

Fichte ließ bereits im Ansatz die kritische Theorie der Erkenntnisvermögen als *Beziehung* hinter sich, indem er eine Theorie des Wissens als *Produktion* inaugurierte. Das Bewußtsein vom Ich als sich wissender Subjektivität, die unmittelbare Einheit eines absoluten Subjekt-Objekt stiftet jede bestimmte Subjekt-Objekt-Relation, die konkrete Reflexion. Reduziert sich das Ich im Setzen des Nicht-Ich auf das pure Sichwissen als setzend, so bleibt dem Nicht-Ich als Deduktiblem nichts weiter, als daß es gesetzt ist. Die Verkümmern des Nicht-Ich durch die Verabsolutierung des Ich und dessen Ohnmacht gegenüber der selbstgewählten Obligation, das Nicht-Ich autonom zu bestimmen, finden in Schelling ihren erstmals dialektischen Begriff, der hier nur als Kündigung jener abstrakten Alternative von Subjekt oder Objekt erscheint.

Für Schelling stellt sich diese Alternative konkret als die von Vernunft und Freiheit, die in ihrer Verabsolutierung einander zu vernichten drohen. Vernunft, Rationalität überhaupt, ist nur in bestimmter, und das heißt notwendig begrenzter Beziehung auf ein von ihr Verschiedenes zu begreifen. Zum Prinzip erhoben muß Vernunft daher die absolute Freiheit ausschließen: »Vernunft aber ist nicht aus unserem absoluten Sein, sondern nur durch *Einschränkung* des Absoluten in uns begreiflich.« [42]

Die Forderung der absoluten Freiheit des Ich andererseits, von Fichte vorgestellt als reines, nur mit sich identisches Tun, widerspricht sich selbst in

keit, und umgekehrt. Aber mit *absoluter* Freiheit ist auch kein Selbstbewußtsein mehr denkbar . . .« [43]

Mit Schelling ist der seiner immanenten Tendenz nach dialektische Begriff des absoluten Ich ohne sachfremde Antizipationen zu explizieren, da für ihn die von Kant initiierte, von Fichte konsequent durchgeführte Verabsolutierung einer Funktion, des puren Übergehens vom Absoluten zum Endlichen sinnlos war. Damit stellt sich bereits in derjenigen Schrift, die Schellings Emanzipation vom subjektiven Idealismus nur einleitet, das genuin Schellingsche Motiv dar, das später zum Nerv der Auseinandersetzung mit Hegel wurde, die *Kritik jeder Verabsolutierung von Vermittlung oder Negativität*, das Motiv, das den Kern der Philosophie Schellings überhaupt ausmacht. [44]

Das absolute Sein des Ich, nur metaphysisch explizierbar als absolutes Leben oder absolute Freiheit ist *unmittelbar* identisch mit dem absoluten Nichts, und zwar ohne daß, wie später Hegel es in der Logik des Seins darstellte, aus dem Verhältnis von Sein und Nichts im Begriff des Werdens eine reichere Bestimmung gewonnen werden könnte. »Der höchste Moment des Seins ist für uns Übergang zum Nichtsein, Moment der *Vernichtung*.« [45] An dieser exponierten Stelle der *Briefe*, an der der junge Schelling dem späten Hegel so nahekommt, daß die spezifische Differenz erkennbar wird, nimmt Schelling selbst die intellektuale Anschauung nicht von der Kritik aus, obwohl er gerade sie gleichsam offiziell zur einzigen und absoluten Vereinigung von Vernunft und Freiheit erhoben hat. Von einer Kritik der sinnlichen Anschauung ausgehend, die das zentrale Argument der sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes* vorwegnimmt, kommt Schelling zu einer Kritik auch der intellektualen Anschauung, die sich hier wie im ersten Fall überraschend gegen die Unmittelbarkeit von Erfahrung überhaupt wendet. »Aber je unmittelbarer die Erfahrung desto näher dem Verschwinden.« [46]

Die sinnliche Anschauung hat vor der intellektualen voraus, daß sie, da sie auf Objekte geht, durch eben diese genötigt wird, sich selbst als pure Anschauung aufzuheben, und das Subjekt der sinnlichen Anschauung wird nicht so leicht in einem ihm Widerstehenden sich verlieren. »Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge »aus der Zeit in die Ewigkeit«! [47]

Ewige Seligkeit, zunächst mit Platons Sprache beschworen, wird nun der absoluten Nacht gleich, in der das Ich so wenig sich selbst als absolutes Sein anschaut wie es selbst in diesem verloren ist. Den Versuch, intellektuale Anschauung als oberstes Prinzip von Identität zu setzen, um aus ihm

sicht, daß unter der Prämisse ›Vernunft und Freiheit‹ eine ursprüngliche und unmittelbare Einheit, heiße sie Gott oder absolutes Ich, nicht das Wahre sein kann, läßt Schelling den zuerst gegen den Dogmatismus erhobenen Vorwurf der Schwärmerei nun auch auf die Hypostasierung eines unmittelbar mit sich identischen Selbstbewußtseins übertragen. Die Polemik gegen den sogenannten toten Begriff erfährt damit eine entscheidende Revision, indem die Kraft der Reflexion in Anspruch genommen werden muß, um jene Nacht der unmittelbaren Anschauung, in der Hegel schwarz sah, zu lichten.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch *Reflexion*, d. h. durch abgenötigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne *Objekt* keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Tätigkeit, die *bloß* auf Objekte gerichtet ist, tot eine Tätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen sein. Seine Tätigkeit geht notwendig auf Objekte, aber sie geht ebenso notwendig in sich selbst zurück. Durch *jenes* unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloß lebendigen (tierischen) Wesen. [48]

Dogmatismus und Kritizismus, recht verstanden, konvergieren in der durch Reflexion zu leistenden Vermittlung eines im absoluten Objekt untergehenden Subjekts mit den in der intellektualen Selbstanschauung verschwindenden Objekten. Als solche heben beide Systeme sich auf, der Dogmatismus das absolute Objekt durch Vernichtung des Subjekts, der Kritizismus das absolute Subjekt durch Vernichtung des Objekts. Die Wahrheit beider Systeme kann daher nur jenseits jedes Widerstreits von Subjekt und Objekt liegen, ihre Einheit eben darum aber nicht mehr Gegenstand des Wissens, sondern nur mehr des Handelns sein. Das Erwachen der Reflexion ist somit unmittelbar identisch mit ihrer Selbstnegation; da sie selbst erst in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt ihr Wesen entfaltet, ist dies gerade ihr Unwesen, zugleich tot und lebendig zu sein, ohne jemals aus eigener Kraft von der Synthesis zur absoluten Thesis fortschreiten zu können.

Der Rekurs auf das Handeln, durch welches allein das Absolute realisiert werden könne, gilt Schelling lediglich als notwendige Konsequenz des transzendentalen Idealismus, der die *Erkenntnis* des Absoluten so gut wie die des Dings an sich ausschließen mußte, weil er die Unfähigkeit dieses zu erkennen, als notwendig verstand, anstatt sie gerade aus der Freiheit der Vernunft abzuleiten, die von sich aus verfügt, daß Objektivität prinzipiell nur erscheint, bloßer Schein ist. Schelling macht aus der Not des Verstandes, der nur durch Reflexion, d. h. durch begrenzte Tätigkeit zu sich selbst kommt, die Tugend der Vernunft, die an ihrer eigenen Zerstörung arbeiten würde, wollte sie die Idee eines objektiven Absoluten realisieren.

Ihr klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer über-

intellektuale Welt für jede *objektive* Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinung gewiesen hat? [49]

Am Ende der *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* zeichnet damit bereits derjenige Begriff von Vernunft sich ab, der später bei Hegel zum Zentrum seiner Kritik an Kant und Fichte wurde. Um es kraß zu bezeichnen: es gibt für Schelling keinen objektiven Gott oder absolutes Objekt, noch ein transzendentes Subjekt, noch ein absolutes Ich – objektiv und absolut zugleich ist einzig die Vernunft, die im Erscheinen der Dinge sich selbst entgegenkommt und ihrer eigenen Freiheit begegnet.

Der Begriff des Geistes und die freie Handlung

Obwohl Schellings frühe Schriften, insbesondere die *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97) ihrem Selbstverständnis zufolge insgesamt als Fichte-Kommentare verstanden werden wollen, bezeichnen gerade sie gegen Fichte denjenigen Begriff von Vernunft, der im Folgenden zum Zentrum der Identitätsphilosophie wurde. Zwar scheinen hier wie auch im *System des transzendentalen Idealismus* Fichtes Begriffe von der Selbstanschauung des absoluten Ich und unmittelbarem Selbstbewußtsein den Charakter der Einheit des Unendlichen und Endlichen zu bestimmen; versucht man jedoch entschiedener als Schelling selbst aus der in den *Briefen* vorgetragenen Kritik des Begriffs der Anschauung und der Reflexion die Konsequenzen für die Bestimmung dessen zu ziehen, was absolutes Subjekt heißen kann, so läßt sich kaum mehr als der bloße Begriff einer ursprünglich-geistigen Natur angeben. Symptomatisch für diese Aporie ist Schellings Rekurs auf den »gesunden Verstand«, der sich mit Recht nie daran hat irre machen lassen, daß »unsere Vorstellung zugleich *Vorstellung* und *Ding* ist«. [50]

Allerdings beruht dieser unbeirrbare Glaube an die unabhängige Existenz einer Außenwelt auf der Unfähigkeit, »den Gegenstand während der Vorstellung von der Vorstellung zu unterscheiden«, oder die unmittelbare Evidenz eines gegenständlichen Seins zu hinterfragen. Soll die Identität von Vorstellung und Gegenstand indes nicht auf naivem Realismus beruhen, so muß die Philosophie erweisen, »daß der Geist, indem er *überhaupt* Objekte anschaut, nur *sich selbst* anschaut«.

»Geist heiße ich, was nur *sein eignes* Objekt ist.« [51] Daraus folgt bereits, daß es außer dem Geist kein anderes Subjekt geben kann, daß alles außer dem Geist nur sein Objekt und deren Ansich wiederum nur Geist sein kann.

Wird der Geist in den Objekten nur immer selbst und sich selbst objektiv, so sind jene Natur und Materie überhaupt nur Erscheinungsformen der

Substanz nicht wesentlich verändert wird. Das Endlichwerden des Geistes ist dann nicht Beweis seiner Unendlichkeit, sondern deren bloße Konsequenz. Die Differenz zwischen Ansich und Fürmich im absoluten Ich muß fallen, weil dieses darin Gegenstand des Wissens ist. Die Natur des Geistes ist Tätigkeit, diese notwendig zugleich Beschränkung; in der ursprünglichen Einheit des Geistes, insofern in ihr Tätigkeit und Beschränkung eins sein sollen, muß daher die in der Beschränkung erfahrbare Konkretisierung des Geistes ihrer Substanz nach antizipiert sein.

Schelling gibt einen apogogischen Beweis für die absolute Gleichzeitigkeit von Endlichem und Unendlichem in der ursprünglichen Einheit der geistigen Natur, aufgrund dessen er das Wesen des Geistes als »individuelle Natur« oder »Ichheit« begreifen will: »Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist; sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abstrahieren, in uns gekommen ist.« [52]

Unter der Prämisse, daß wir uns der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff, des Selbst- nur durch Objektbewußtsein bewußt werden, kann Schelling jene Ichheit weder als unmittelbare Selbstanschauung, noch als absolutes Selbstbewußtsein bestimmen. Die freie Abstraktion vom Objekt setzt dessen bewußte Anschauung voraus, diese wiederum kommt als bestimmte nur durch Abstraktion zustande. Indem das Ich, der Forderung Fichtes folgend, sich selbst als identische Handlung ergreift, wird ihm in der Abstraktion vom Produkt der Handlung dieses gerade objektiv: »Jetzt erst durch unser Abstrahieren wird das Produkt unsers Handelns *Objekt*.« [53]

Die Zirkelstruktur in der Relation von Subjekt und Objekt macht den immanenten und unreflektierten Zwang zur Dialektik offenbar, wie er hier in Schellings Begriff der Abstraktion manifest wird, der im Ansatz Hegels Lehre von der produktiven Abstraktion vorwegnimmt. Schelling hat diesen Ansatz einer idealistischen Dialektik nicht ausgeführt, weil es ihm mit Recht ungereimt schien, daß die nämliche Abstraktion, die ein Objekt voraussetzt, *eben dieses* aus sich selbst hervorbringen soll. Vielmehr war ihm das Objekt, wie es aus der Abstraktion hervortritt, ebenso von seinem Ursprung verschieden, wie das in der Abstraktion sich bildende endliche Bewußtsein von der ursprünglichen Natur des Geistes. Subjekt so wenig wie Objekt konnte Schelling daher auf den Prozeß der Abstraktion, damit auf Reflexion oder absolute Vermittlung reduzieren.

Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, ent-

Zutun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseins aus den Ursprung des Objekts zu erklären). [54]

Da Schelling die »Lösung« der idealistischen Dialektik für unrealisierbar hält, ist er gezwungen, die dem notwendig bestimmten Subjekt-Objekt-Verhältnis vorausgehende Einheit als dunklen Ursprung zu setzen, der gegen die Bestimmung Subjekt oder Objekt indifferent ist. Zwar entsteht Schelling hier die Frage, wie etwas seiner Natur nach Äußeres in unmittelbarer Einheit mit Seele und Geist gedacht werden könne; aber diese Frage verdankt sich selbst dem Fehler, dasjenige, das allen Begriffen vorangeht, mit Begriffen erklären zu wollen. Auf dieser objektiven Unmöglichkeit indes beruht die rationale Unanfechtbarkeit der Schellingschen Einheit: sie ist gleichsam ex definitione irrational.

Ursprünglich ist die *Handlungsweise* des Geistes und das *Produkt dieser Handlungsweise* ein und dasselbe. [55]

Konsequent genug bestimmt Schelling die ursprüngliche Identität von Gegenstand und Vorstellung als blinde Gewißheit. Da die unmittelbare Einheit das Prinzip der autonomen Subjektivität in Ansehung ihrer intensiven und extensiven Tätigkeit sein soll, kann sie nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelt werden. »Man sieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erst durch Schlüsse erzeugt wird, so in die Seele übergehen, so zum herrschenden Prinzip des Tuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Außenwelt ist.« [56] Das Innere des Prinzips oder Wesen des Geistes erscheint noch einmal als die unmittelbare Erkenntnis der Selbstanschauung eines inneren Sinns. Dabei ist jedoch nicht mehr zu übersehen, daß das Sichaufsichbeziehen des Subjekts notwendig seine Entäußerung einschließt, unabhängig von dieser rational nicht mehr gedacht werden kann. Dasjenige, was die Seele zu einer unmittelbaren Erkenntnis befähigen soll, nennt Schelling »die Duplizität ihrer Tendenz nach innen und außen. Indem jene beiden Tendenzen in ihr gleichsam sich *durchdringen*, entsteht ein Produkt, gleichsam *eine reale Konstruktion der Seele selbst*. Dieses Produkt nun ist *in ihr*, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und *hier* eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deswegen alles Gewisse unsrer Erkenntnis«. [57]

Bestimmt Schelling den Geist als Selbstdarstellung seines unendlichen Wesens im Endlichen und als Geschichte des Selbstbewußtseins, so kann unter *Voraussetzung* der Identität von unendlicher Produktion und deren endlichen Produkten von einer Geschichte eben nicht die Rede sein. Die Selbstbegrenzung des Geistes durch Selbstanschauung hat weder für seine Selbstverwirklichung, noch für die konkrete Bestimmung des Endlichen etwas zu sagen, da im Geist jenseits jener Duplizität der Tendenzen eine Unendlichkeit konzentriert ist, die nicht genötigt ist, außer sich sich darzustellen.

der Tendenz sich selbst anzuschauen. Über diese Tätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, *sich selbst*. [58]

Wiederum konsequent bestimmt Schelling den Geist nicht länger als Selbstkonstruktion, sondern definiert ihn als »*eine sich selbst organisierende Natur*« [59], eine Natur, die in sich selbst Ursprung und Endzweck ihres Seins hat. Dieser Begriff einer sich selbst organisierenden geistigen Kraft wird nun zum Zentrum eines Spinozismus, der auf subjektiven Geist oder die Identität von Vernunft und Freiheit gegründet ist. Die produktive Kraft in den Dingen außer uns kann nur die Kraft eines Geistes sein, denn außer diesem gibt es kein Subjekt, das durch sich selbst wirklich wäre. Die Dinge können daher nicht Dinge an sich sein. »Sie können nur *Geschöpfe*, nur *Produkte* eines Geistes sein.« . . .

Es ist ein *ewiges* Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die *Materie*, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die *Form* der Organisation aber (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar. [60]

Die Objektivierung des absoluten Subjekts wird durch die immanente Dialektik solcher Begriffe wie Selbstanschauung, Selbstbewußtsein, Tätigkeit erzwungen. Nachdem als Konsequenz der Aporie, Objektivität transzendental zu begründen, bereits ein metaphysischer Begriff von Organisation formuliert ist, versucht Schelling noch einmal, im Begriff des autonomen Willens den absoluten Geist als Subjekt zu fassen. Das Mißlingen dieses Versuchs bedingt später den Begriff der in sich nicht-identischen Einheit. Indem Schelling von der Aufgabe ausgeht, um der Freiheit des Gedankens willen diesen in der Vorstellung selbst vom Gegenstand zu unterscheiden, postuliert er eine »*ursprüngliche Energie* des Geistes«, kraft deren der Geist seiner selbst unmittelbar inne wird oder eine »*intellektuale Anschauung*« seiner selbst hat. »Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus gibt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem *schlechthin Positiven* schaut er *sich selbst* an.« [61]

In Anlehnung an eine Formulierung, die Kant in seiner 1796 erschienenen Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* in Ansehung des moralischen Gesetzes verwendet, spricht Schelling, im übrigen weit genug von Kant sich entfernend, von dem Archimedischen Punkt, der notwendig außerhalb des Systems unseres Wissens liegen müsse, um eben dies begründen zu können. Gemeint ist die reine Form des Wollens, das absolute Sichselbstbestimmen des Geistes, auch das »*Vermögen* der transzendentalen Freiheit« genannt. Indem Schelling Vernunft und Freiheit, das intellektuelle und voluntative Moment im Begriff des sich selbstbestim-

scher und praktischer Philosophie erklärt – gleichsam die unmittelbare Identität von *lex aeterna* und *voluntas absoluta* hypostasierend – ist der Übergang zum absoluten Idealismus der Tendenz nach vollzogen. Unter der allgemeinen idealistischen Auflage, das Prinzip einer systematischen Philosophie als Archimedischen Punkt zu begreifen und unter dem Zwang, es immer wieder der fortschreitenden Dialektik des *principiare* zu entziehen, ohne es zum *flatus vocis* herabzusetzen, wird das Prinzip zu einem immer abstrakteren Schema von Sein und Bewegung überhaupt, so daß Ich und Nicht-Ich Idealisches und Reales darin in der Tat nicht in ihren Grund, sondern als differente selbst zugrunde gehen.

Der Geist *will. Wollen* aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im *Wirklichen* sich befangen fühlt, verlangt er nach dem *Idealischen*. Das Wirkliche also ist so notwendig und so ewig als das Idealische, und der Geist ist durch sein eigenes Wollen an die Objekte gefesselt. [62]

Negativität, Verstrickung des Geistigen ins Reale und Selbstnegation des absoluten Subjekts durch Vernichtung des endlichen, erzwingt hier eine Potenzierung des Geistes, die ihn über alle Befangenheit in Subjekt-Objekt-Relationen erhebt, indem sie deren reale Basis mit dem Prinzip von Geist schlechthin identifiziert. »Nur die Freiheit unseres Wollens ist es, was das ganze System unserer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Kontraktion des Geistes.« [s. o.]

Damit hat Schelling, wie der letzte Satz bereits anzeigt, diejenige Formel gefunden, die ihm den Übergang von der Philosophie des Geistes zur Naturphilosophie ermöglicht.

III. Geist und Natur

In Schellings konsequenter Fortführung des Idealismus der Wissenschaftslehre hat sich die Verabsolutierung der Selbstanschauung als paradox erwiesen so gut wie die Vorstellung eines absoluten Objekts. Beide sind nur unter der Bedingung der Negation des bestimmten Wissens realisierbar, dessen Selbstnegation aber – eine andere kann nicht gedacht werden – ist ein in sich widersprüchlicher Begriff. Die theoretische Notwendigkeit, jene schlechte Alternative nicht immanent zu lösen, sondern als solche zu verlassen und zu hinterfragen, führt Schelling zu einer Synthese von Vernunft und Freiheit im Begriff des Geistes. Dieser wird in der – Transzendental- und Naturphilosophie vereinigenden – Identitätsphilosophie zum Prinzip der »Geschichte des Selbstbewußtseins« und Urgrund der Selbstorganisation der Natur erhoben.

Schelling hat die methodische Abstraktion Fichtes als Chimäre durchschaut: in jener prinzipiellen Abstraktion geht das Abstrahierende und mit ihm das Abstrahieren selbst zugrunde. Die notwendige Konsequenz daraus ist, daß weder das absolute Setzen, noch das (absolute) Entgegensetzen stehen bleibt oder die Formalisierung des Ich wie des Nicht-Ich als Begriffsfetischismus durchschaut werden kann. Nimmt man diese Entwicklung ernst, so bleibt nach der Kritik des Dogmatismus und subjektiven Idealismus nichts weiter als die Gewißheit einer ungewissen Dialektik von Subjekt und Objekt, das Postulat eines freien Handelns und die Hypothese eines objektiven Geistes, d. h. Schelling fängt wieder von vorn an, nicht mehr mit der »Form überhaupt« oder dem Ich als Prinzip, sondern mit der Erfahrung oder der Genesis von Subjekt und Objekt, nicht mehr von »oben«, sondern von »unten«. Nicht, daß dieser Anfang ein voraussetzungsloser wäre; aber das Selbstverständnis von Philosophie kann nicht mehr vorgegeben werden, ihre Idee ist ihr eigenes Resultat.

Erneut hebt Schelling an mit einer Polemik gegen den toten Begriff; nicht mehr indes, um ihm die Anschauung entgegenzusetzen, sondern nunmehr mit dem Begriff des Geistes »im Rücken« und als *Telos*. Die Kritik richtet sich einleitend gegen eine philosophische Bevormundung der empirischen

In der ersten Vorrede der *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) schreibt Schelling: »Ich kann mir kein betrüblicheres Tagelöhnergeschäft denken als eine solche Anwendung abstrakter Prinzipien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft.« [2]

Diese Zurückhaltung der Philosophie erweckt Argwohn. Ist die Übereinstimmung der Wissenschaft des Geistes mit der der Natur vielleicht so sicher, daß es jener »Anwendung abstrakter Prinzipien« gar nicht bedarf? Die Analyse des Verhältnisses von Identität und Reflexion kann diese Vermutung nur bestätigen. In den *Briefen* hatte Schelling die Reflexion als diejenige Kraft bestimmt, die uns »aus dem Zustand des Todes« herausführt und aus der »Tätigkeit, die sich in sich selbst verliert«. Hier erscheint die bewußtlose Einheit mit sich selbst als die Identität des vorphilosophischen Bewußtseins, das die Menschen im »(philosophischen) Naturstande« leben läßt, in dem sie mit sich und der sie umgebenden Welt einig sind. Daß der Mensch im Naturstande unter der Form von unmittelbarer Identität gelebt, nicht etwa in chaotischer Wechselwirkung zur Natur gestanden habe, erhellt daraus, daß noch »dem verirrtesten Denker« jener Zustand »in dunkeln Rückerinnerungen« vorschwebt. »Viele verließen ihn niemals und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine geborenen Söhne der Freiheit.« [3]

Wie der Mensch dazu kommt, zu spekulieren oder, wie Schelling in der 2. Auflage (1802) schreibt, zu reflektieren, ist kaum genauer als mit dem Freiheitsstreben des menschlichen Geistes zu erklären, der sich »dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte«. [4] Reflexion beruht demnach auf einer Trennung, die den Menschen in Widerspruch zur äußeren Welt und zu sich selbst bringt, indem er sich selbst Objekt wird. Damit ist die ursprüngliche Einheit des menschlichen Wesens zerstört, da das unmittelbar identische Handeln gespalten wird und Tätigkeit überhaupt von Reflexion und Selbstreflexion verdrängt wird. »Je weniger er aber über sich selbst reflektiert, desto tätiger ist er. Seine edelste Tätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt.« [5]

Freilich ist nicht einzusehen, inwiefern das bewußtlose Sein als Identität verstanden werden kann, wenn es sich dabei um einen Zustand des Todes handelt; ob da von edler Tätigkeit die Rede sein kann, wo die Voraussetzungen für ein moralisches Urteil gänzlich fehlen. Die Negativität der Reflexion bringt offenbar die Sehnsucht nach ursprünglicher und wiederherzustellender Einheit des Geistes und Lebens erst hervor. Schellings kritischer Begriff von Reflexion setzt indes die Gewißheit von der Realität und Realisierbarkeit jener Einheit voraus.

sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der Wurzel tötet. [6]

Obgleich daher die Negativität der Reflexion nur als Mittel zur Wiederherstellung der natürlichen Einheit legitimiert werden kann, muß sie – Bedingung von Philosophie und Selbstbewußtsein – zugleich als ursprüngliche Trennung von Mensch und Welt hingenommen werden. Soll also der Identität des Naturstandes bereits der Charakter einer geistigen Einheit eignen, die unabhängig von der Entzweiung durch Reflexion Realität hat, von dieser vielmehr nur gestört und unterbrochen wird, so ist die Philosophie, insofern sie Produkt jener in einem sekundären Sinn ursprünglichen Trennung ist, gehalten, ihre Selbstnegation zu betreiben. Philosophie, »inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung notwendig gemacht – selbst nur ein notwendiges Übel – eine Disziplin der verirrtten Vernunft war – so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung«. [7]

Der Zwang zur Reflexion kann unter diesem Aspekt nicht mehr primär aus dem Freiheitsstreben der geistigen Natur begründet werden, da sonst Freiheit und Vernunft in den gleichen Gegensatz gerieten wie Identität und Reflexion. Es muß eine objektive Notwendigkeit geben, die die Entzweiung durch Reflexion erzwingt. Schelling formuliert daher das »Hauptproblem aller Philosophie« in der Frage nach dem Grund, durch den die Vorstellung von einem System außer uns unserem Geist notwendig wird. Die Problematik dieser Frage besteht darin, einen objektiven Begriff von Welt und Natur zu finden, demzufolge die Natur, so wenig sie bloße Vorstellung sein soll, auch nicht eine dem geistigen Prinzip heterogene Einheit ist. Schelling greift hier auf den Begriff der Organisation zurück, die er als identisches Prinzip von Geist und Natur expliziert. Organisation ist dasjenige, was Objekt ist, ohne Erscheinung zu sein, da in ihr selbst Form und Materie in unmittelbarer Einheit sind. Zwar hält Schelling auch hier noch daran fest, daß eine Einheit, in der die Teile nur durch das Ganze und dieses wiederum nur durch Wechselwirkung der Teile ist, nicht aus der Materie als solcher erklärt werden kann, ja daß es sich hier um eine »Einheit des Begriffs« handelt. Jedoch ist ihm eben jenes Urteil über die Struktur der Einheit und ihre Zweckmäßigkeit mitnichten ein Produkt subjektiver Setzung, sondern eine objektive, notwendige Vorstellung.

Gleichwohl seid ihr nicht minder genötigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte *in ihnen selbst* wohnt, daß sie *objektiv* und *real*, daß sie also nicht zu euren *willkürlichen*, sondern zu euren *notwendigen* Vorstellungen gehört. . . . ihr fühlt euch in euerm Urteil gezwungen, ihr müßt also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß *logisch* (in euerm Gedanken), sondern *real* (außer euch wirklich) ist. [8]

griff, sondern ebenso die *Idealität* von Welt und Natur im Sinn jenes Begriffs der Zweckmäßigkeit erwiesen werden muß. Schelling versucht zu zeigen, daß die Identität von Materie und Form im Subjekt wie im Objekt weder aus einem Begriff an sich, noch aus der Materie als solcher begriffen werden kann.

Der Begriff der dieser Organisation zu Grunde liegt, hat an sich keine Realität, und umgekehrt, diese bestimmte Materie ist nicht als Materie, sondern nur durch den inwohnenden Begriff, *organisierte Materie*. Dieses bestimmte Objekt konnte nur zugleich mit diesem Begriff und dieser bestimmte Begriff nur zugleich mit diesem bestimmten Objekt entstehen. [9]

Damit weist Schelling implizit erneut die Möglichkeit, durch Negation der zersetzenden Reflexion, wie es nahegelegen hätte, einen universellen Begriff von Genesis und Negativität zu konzipieren, entschieden zurück. Umso nachdrücklicher hält er an der prinzipiellen Einheit von Materie und Geist unabhängig von der Genesis einzelner Subjekt-Objekt-Relationen fest. Diese Betrachtung von allgemeiner Geltung und bestimmter Genesis ist paradox: Je weniger die wechselseitige Konkretisierung bestimmter Vorstellungen und Objekte erhellt werden kann, desto entschiedener wird ihre ursprüngliche Identität behauptet oder postuliert:

Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittlung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur *ausdrücke*, sondern *selbst realisiere*, und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut. . . . Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. [10]

Um zu explizieren, daß Geist und Natur in der ursprünglichen, reinen Identität nur zwei Aspekte derselben Einheit sind, führt Schelling in einem »Zusatz zur Einleitung« den Begriff der *Indifferenz* ein. Das Absolute ist danach ein Produzieren, in dem auf indifferente, d. h. »auf gleich ewige Weise« die lautere Identität der Idee real oder Form wird und diese in das Wesen sich auflöst. Im absoluten Produzieren ist somit zugleich die Objektivität des absoluten Wissens und die geistige Natur der erscheinenden Objektivität begründet. Was Hegel als Prozeß konzipierte, das absolute Ineinanderübergehen von Begriff und Realität, will Schelling mit einem Mal als erste und unabdingbare Voraussetzung der Philosophie und als in sich autonomes Ansich der gesamten, Geist und Natur umfassenden, Realität begreifen. Dabei ist die Idee der Dialektik in der Identitätsphilosophie Schellings bereits die des »reifen« Hegel: die der immanenten Durchdringung der nur scheinbar entgegengesetzten Momente des Idealen und Realen und ihr Zurückgehen in absolute Indifferenz: das Dunkel der ersten Identität soll reine Identität sein.

rung als Entäußerung in die Natur, so konnte Schelling das ursprüngliche Absolute nicht anders als ein »ewiges Handeln« denken, »da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch sei, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei«. [11]

Im Übergang vom Wesen in die Form bleibt die reine Einheit so gut identisch mit sich wie im Rückgang von der Form ins Wesen, und beide Bewegungen des Ganzen sind indifferent: das Ein- und Ausatmen des Alls zeigt den ewig gleichen Rhythmus seines Pulsschlags an. Im Gegensatz zu Hegel kennt Schellings Identitätsphilosophie so wenig eine in sich differenzierte Dialektik wie sie die Vorstellung einer Vermittlung von Wesen und Form von sich weist. Das Einzelne ist *unbefragt* Moment jenes ewigen Akts, insofern er »Verwandlung« des Wesens in die Form ist und auch als Einzelnes nur die absolute Totalität selbst. Aus dieser unmittelbaren Einheit des Ganzen und Einzelnen ist jeder Gedanke an die Endlichkeit so weit verbannt, daß sie weder von Entstehen noch von Vergängnis tangiert wird. [12]

Die Verschiedenheit der einzelnen Dinge ist eine »bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht«. In Wahrheit ist alles auf ein identisches Wesen zu reduzieren, und eben in dieser Reduktion besteht das Wesen und der systematische Anspruch der Schellingschen Identitätsphilosophie. Darin erscheint hier Schellings Differenz zu Hegel. Für beide gilt, »daß in dem Verhältnis, in welchem einem Endlichen das Unendliche eingebildet ist, es selbst auch wieder als Endliches im Unendlichen ist«, Hegel aber fährt fort, daß allein in dem Verhältnis, in dem durch Versenkung des Unendlichen das Endliche unendlich wurde, das Unendliche als solches sich realisiert. Schellings »Vermittlung« von Unendlichem und Endlichem kann sich auf Einbildung beschränken, weil für ihn absolut vorentschieden ist, daß im Übergang des Wesens in die Form diese im Wesen aufgeht. Das gerade will Hegel »beweisen«, indem er der Einbildung des Absoluten ins Besondere nachgeht. Ist für Schelling die positive Aufhebung des Endlichen eine bloße Konsequenz der unmittelbaren Einheit, so begreift Hegel die Totalität zugleich als Resultat einer gelungenen Aufhebung des Partikularen. [13]

Die erkenntnistheoretische Begründung eines unnaiven und doch objektiven Natur-Begriffs, die darauf zielt, die aneinander sich ausbildenden subjektiven und objektiven Identitäten zu indifferentieren, bedingt eine Reduktion, die sowohl a parte rei als auch a parte subjecti die Differenzen durch Formalisierung negiert. Die bereits in den *Erläuterungen zum Idealismus der Wissenschaftslehre* angezeigte Notwendigkeit, in der Vorstellung das Vorgestellte als unabhängig von jener zu denken, ist in der Naturphilosophie nicht mehr bloß ein Gefühl, sondern theoretisch zwingend. Erst

reduzieren, können diese als bloße »Schattenrisse der Wirklichkeit« apostrophiert werden.

Weil der Verstand alles, was er tut, mit *Bewußtsein* tut (daher der Schein seiner Freiheit), so wird unter seinen Händen alles – und die Wirklichkeit selbst – *ideal*; der Mensch, dessen ganze Geisteskraft auf das Vermögen, sich Begriffe zu machen und Begriffe zu analysieren, zurückgekommen ist, kennt *keine* Realität, die bloße Frage danach dünkt ihm Unsinn. [14]

Soll die Frage nach dem Ansich von Natur und Wirklichkeit nicht unsinnig sein, so muß der Status der Reflexion, in dem alles, was ist, nur für ein Subjekt Realität hat, hinterfragt werden. Zwar hat jeder Begriff von Objektivität nur in Ansehung eines Subjekts Sinn; aber auch diesseits eines mit sich identischen Bewußtseins eignet der Natur der Charakter von Objektivität. Durch diesen Hinweis auf eine im Einzelnen nicht zu identifizierende, gleichsam parallele Genesis von Bewußtsein und Welt versucht Schelling, die nichtbegriffliche Realität der Materie im Begriff mitzudenken.

Mit dem ersten Bewußtsein einer Außenwelt ist auch das Bewußtsein meiner selbst da, und umgekehrt, mit dem ersten Moment meines Selbstbewußtseins tut sich die wirkliche Welt vor mir auf.

Der Glaube an die Wirklichkeit außer mir entsteht und wächst mit dem Glauben an mich selbst; einer ist so notwendig als der andere; beide – nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, *innigsten* Zusammenwirkung – sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Tätigkeit. [15]

Indem Schelling einen in sich substantiellen Begriff von Materie inauguriert, hat er der Tendenz nach bereits die Hypostasierung einer ursprünglichen indifferenten Einheit aufgegeben. Weder das System des Geistes noch das der Natur, noch auch beide gleichermaßen können aus einem Prinzip von Identität, heiße es Vernunft, Urgrund oder Indifferenz entwickelt werden; denn auch das innigste Zusammenwirken von Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Leiden kann nicht ohne das entscheidende Moment der Entgegensetzung oder des Streits gedacht werden. Damit ist aber die Rede von der *ursprünglichen* Tätigkeit des sich frei fühlenden Subjekts hinfällig; denn da – auch Schelling zufolge – ein Subjekt nur als zugleich beschränktes sich frei fühlen kann, ist die entgegengesetzte Tätigkeit oder Kraft der Materie nicht weniger ursprünglich als die des Geistes, die Negation nicht weniger ursprünglich als die Position. Noch etliche Jahre (etwa bis 1804) hat Schelling, um noch die Dualität der Philosophie des Geistes und der Natur auf absolute Einheit zu gründen, der Tätigkeit, der schöpferischen Kraft und dem Positiven den Primat gegenüber jeder Art von Begrenzung und Negation eingeräumt – gemessen an seinen reflektiertesten Argumenten ist diese Tendenz zum Platonismus bereits im Ansatz der Naturphilosophie nicht zu retten.

Die negative Tätigkeit, die ursprünglich und ihrer Natur nach für uns nur be-

im Gegensatz gegen eine ursprüngliche Negation. Denn wäre sie *absolut* (schränkenlos), so könnte sie selbst nur noch negativ (als absolute Negation aller Negation) vorgestellt werden. [19]

Was Hegel zuerst in der Philosophie des Geistes als Nerv seiner Dialektik beschrieb, die Negation der Negation, die die immanente Realisierung des Begriffs bewegt, indem sie die gegen den Geist sich bornierende Unmittelbarkeit hinwegarbeitet, diese interne und absolute Negativität kann für Schelling im Kontext der Naturphilosophie selbst nur negativ vorgestellt werden, da die *creatio ex nihilo* des Gedankens, übertragen auf die Realität nur zu der haltlosen Konstruktion und schlechten Unendlichkeit uneingeschränkter Positivität führt. Die absolute Ausdehnung des Hegelschen Aethers kann auf allen Stufen der Geschichte des Geistes – formal – in einer Negation der Negation angetroffen werden; über die Kräfte, die die Produktion des Geistes aus Natur und deren Reproduktion in ihm in Gang setzen und aufrecht erhalten, ist damit kaum etwas gesagt.

Es wäre verfehlt, Schellings negativen Begriff der Negation der Negation bereits hier gegen Hegel »auszuspielen«. Schon 1797 formuliert, gehört er in einen Kontext, in dem der absolute Primat des Ganzen vor dem Einzelnen, der Einheit vor den widerstreitenden Momenten ungebrochen ist. Schellings Versuche, die Identität von Geist und Natur rational zu begründen, geraten zunehmend apologetisch, die Hypostasierung der absoluten Identität wird immer abstrakter, bis endlich theoretische und empirische Erfahrungen Schelling das »Geständnis« abnötigen, daß absolute Einheit weder zeitlich noch logisch an den Anfang projiziert werden kann. Theoretisch wird Schellings Entwicklung maßgeblich durch die Konstruktion der Materie bestimmt, wie sie in den Schriften zur Naturphilosophie vorliegt. Je nachdrücklicher sich Schelling um eine dem System des Geistes vergleichbare Explikation des Systems der Natur bemüht, desto unvermeidlicher geht die Begründung der Identitätsphilosophie in ihre eigene Aufhebung über.

IV. Die Konstruktion der Materie

Negativität als materiale Individuierung

Aus der fundamentalen Aporie, die Kant zur Erkenntniskritik geführt hatte, zieht Schelling durch Radikalisierung jener Kritik die für den objektiven Idealismus entscheidenden Konsequenzen. Die transzendentalphilosophische Skepsis gegenüber jeder ontologischen und rationalen Strukturiertheit des Seienden an sich wendet Schelling vor dem Hintergrund einer genetischen Konstitution der Subjekt-Objekt-Relation zurück auf das Subjekt an sich. Die These, das Subjekt erkenne in den Objekten nur sich selbst, begreife an ihnen nur, was es selbst hervorbringe – dieses zwanghafte Mißverständnis des transzendentalphilosophischen Objekt-Begriffs wird evoziert durch die post festum einzusehende Bedingung jedes Wissens, daß die Vermittlung des Subjekts durch Objekt von jenem stets nur als Emanzipation von der empirischen Objektwelt erfahren wird. Die Kritik am naiven Objekt-Begriff richtet sich ebenso gegen jede Vorstellung von Subjektivität, die außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation soll bestehen können. Indem aber nach Preisgabe der subjektiven Konstitution von Welt das Subjekt rückhaltlos in Objektivität sich versenkt, wird nicht diese auf Subjektivität reduziert, sondern das Subjekt wird allererst objektiv. Die Selbsttätigkeit der Natur geht nicht daraus hervor, daß sie erkannt wird; vielmehr die subjektive Tätigkeit der Erkenntnis und damit erst jede Trennung von Subjekt und Objekt geht aus der absoluten Indifferenz von Materie und Geist hervor, welcher der Mensch als natürliches Wesen noch in seinem sublimsten geistigen Sein verhaftet bleibt.

In dieser Wende liegt der latente Materialismus Schellings begründet, der, obwohl zunächst nur ein Aspekt der Identitätsphilosophie, nicht nur den Übergang zum absoluten Idealismus verhindert, sondern darüber hinaus die Möglichkeit des philosophischen Systems grundsätzlich infrage gestellt hat.

Indem Schelling fordert, alle jene Metamorphosen, die zur Identität von Subjekt und Objekt im reflektierten Bewußtsein – als einer Philosophie über Philosophie – geführt haben, gleichsam nach rückwärts zu durchlaufen, um durch eine Depotenzenierung des transzendentalphilosophischen Ich dessen bewußtlose Tätigkeit als objektives Subjekt-Objekt zu konstatieren, wird die

Subjekt-Objekts als identisch mit dem, wovon in jener Depotenzenierung abstrahiert wird: dem subjektiven Subjekt-Objekt; »Dadurch, daß das reine Subjekt-Objekt (gleich Natur, F. S.) allmählich ganz objektiv wird, erhebt sich die im *Prinzip* unbegrenzbare ideelle (anschauende) Tätigkeit von selbst zum Ich, d. h. zum Subjekt, für welches jenes Subjekt-Objekt (jenes Ideal-Reale) selbst Objekt ist.« [1] – gleichwohl erfolgt die Erhebung zum selbstbewußten Ich durch eine Objektivierung der Natur, deren Medien nicht im Identifizieren des sich emanzipierenden Subjekts sich erschöpfen, sondern stets auch natürlichen Ursprungs sind. Die Priorität der Naturphilosophie vor der Philosophie des Geistes leitet sich von der Notwendigkeit her, der vergleichsweise späten, durch Konstitution des Ich bedingten Objektivierung der Natur eine Konstruktion jener materialen Kräfte voraufgehen zu lassen, die aus der »Natur selbst« zur Erhebung zum Ich geführt haben. Den Begriff der Konstruktion hat Schelling von Kant übernommen, ihm aber entsprechend den veränderten erkenntnistheoretischen Prämissen einen neuen Inhalt gegeben. Gegenstand der Konstruktion sind nicht mehr mathematische Begriffe, denen a priori eine Anschauung korrespondiert, sondern naturphilosophische Begriffe, die naturwissenschaftlichen Erfahrungen zugrunde liegen, nicht nur dynamische Begriffe, sondern (dynamische) Kräfte. Schellings Frage ist nicht die, wie es möglich ist, daß das, was gedacht wird, notwendig so sein muß, sondern wie das, was ist, ursprünglich und in seiner Entstehung gedacht werden muß.

Der Rückgang im Konstruieren – oder, weil dies nicht zugegeben ist – im Denken überhaupt, kann nicht eher als bei dem Punkt aufhören, wo das Konstruierende und Konstruierte – Denkende und Gedachte – schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann *Prinzip* der Konstruktion heißen. [2]

Schellings Begriff der Konstruktion ist daher weder mit der mathematischen Konstruktion Kants, noch mit dem Setzen der *WL*, noch auch mit dem Begriff der Entäußerung bei Hegel zu verwechseln. Sie beruht auf einem Streit zwischen dem Allgemeinen, das als solches nichts Besonderes enthält und dem Besonderen, insofern es dem Allgemeinen nicht adäquat ist. Konstruktion ist die philosophische Aufzeichnung einer Dynamik zwischen gleichwertigen entgegengesetzten Kräften, deren Produkt je nach dem Medium der Bewegung konkret (physikalisch) bestimmt werden kann. So wenig dieses Medium das allgemeine der transzendentalen Form ist, was ohne entstellende Vereinfachung von Kant und Fichte gesagt werden kann, so wenig kann das Produkt der Konstruktion auf quantitative Relationen reduziert werden.

Der Idealismus Schellings schrumpft im Ansatz der Naturphilosophie auf eine bloße Formalität zusammen. Obwohl diesseits der durch Konstruktion aufgewiesenen Dynamik die Einheit von Repulsion und Attraktion notwendig nur konkret erscheint, liegt ihrem Werden jenseits der Dialektik eine

tion nicht nachvollzogen, sondern nur als anonymen Garant von Identität überhaupt vorausgesetzt werden kann. Der Begriff der absoluten Indifferenz gibt durch seine nur negative Bezeichnung von Identität an, daß die Schelling immer wieder unterlaufene Hypostasierung der Materie als Grund der Form, des schlechthin Positiven gegenüber der Negation als Täuschung durchschaut ist.

Das Objekt aber ist nie ohne seine Schranke, die Materie nie ohne ihre Form. ... Weil aber nach einer gewöhnlichen Täuschung, das Objekt früher in der Vorstellung da zu sein scheint, als seine Form (es ist aber nie ohne diese da, sondern schwebt nur in jenem Zustande zwischen unbestimmten, ungewissen Umrissen), so erhält das Materiale der Vorstellung, in Bezug auf jene (unter Philosophen sehr gemeine) Täuschung, eine gewisse Ursprünglichkeit vor dem Formalen des Objekts, obwohl in der Wirklichkeit keines ohne das andere und das eine nur durch das andere da ist.

Ferner: beide Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht, sind nur noch *negativ*-vorstellbar: Zurückstoßungskraft als Negation aller *Grenze*, Anziehungskraft als Negation aller *Größe*. Allein, weil die Negation einer Negation doch etwas *Positives* ist, so läßt die absolute *Negation aller Grenze* wenigstens eine unbestimmte Idee von etwas Positivem überhaupt übrig, welchem die Einbildungskraft eine momentane Wirklichkeit leiht. [3]

An diesem Punkt kann Schellings negativer Begriff der Negation der Negation schon genauer gegen Hegel abgegrenzt werden. Jene »unbestimmte Idee von etwas Positivem überhaupt«, in der Schelling eine Fiktion sieht, macht Hegel am Anfang der Logik des Seins zum »Material« einer *creatio ex nihilo* und im weiteren zum Mechanismus der gesamten idealistischen Dialektik. Das reine Sein oder die unbestimmte Unmittelbarkeit wird durch eine Äquivokation zur Kategorie der Unbestimmtheit, die durch das gleichsam in ihr schlummernde Verwiesensein auf »Bestimmtheit« die ihr zukommenden Bestimmungen aus sich hervorbringt. Die »Einbildungskraft«, die Schelling zufolge dem »etwas überhaupt« eine momentane Wirklichkeit leiht«, ist bei Hegel die trügerische Antizipation, die jene Äquivokation motiviert und zugleich das beflissene Vergessen, das auf jeder Stufe der dialektischen Bewegung die Fiktion einer fixen Unmittelbarkeit setzt, die sich selbst erneut die ihr angemessene Konkretion vermittelt.

Nachdem Schelling von der immanenten Kritik der Bewußtseins-Philosophie den Übergang zur Naturphilosophie gefunden hat, wäre es ungereimt, nun die Hypostasierung der Subjektivität durch die der Materie-an-sich zu ersetzen, zumal beide, objektiver Geist und Natursubjekt in ihrer dynamischen Durchdringung konkret identifiziert werden sollen. Die Konstruktion der Materie, wie die Naturphilosophie insgesamt, kann daher nicht in einer bloßen Ergänzung des subjektiven Idealismus sich erschöpfen; vielmehr ist sie der Versuch, a parte rei und doch nicht naiv realistisch eine systematische Einheit von Subjekt und Objekt zu begründen.

Der Konstruktion der Materie sind nicht nur durch die Unvorstellbarkeit

der Verstand, an die spezifische Qualität eines aus dem Zusammentreffen dynamischer Kräfte hervorgehenden endlichen Objekts nicht heranreicht. Darin stimmt Schelling formal mit Kants Begriff der Konstruktion überein. Der Verstand entwirft ein allgemeines Schema, den Umriss eines Gegenstandes überhaupt, und erst indem einzelne Gegenstände von der Allgemeinheit dieser »Quantität überhaupt« auf bestimmte Weise abweichen, entsteht allmählich Individualität. Jenes unbestimmte Etwas begreift Schelling als notwendiges Objekt der reinen Einbildungskraft, »eine Sphäre, eine Quantität, überhaupt etwas, was bloß denkbar oder konstruierbar ist«, in welcher das Objekt daher so formal ist wie das Bewußtsein selbst.

Aber das Objekt soll *real* und unser Bewußtsein soll *material* – gleichsam erfüllt – werden. Dies ist nun nicht anders möglich als dadurch, daß die Vorstellung die Allgemeinheit verlasse, in der sie sich bisher gehalten hatte. Erst indem der Geist von jenem Mittel (Medium) abweicht, in welchem nur die formale Vorstellung von einem Etwas überhaupt möglich war, bekommt das Objekt, und mit ihm das Bewußtsein, *Realität*. Realität aber wird nur *geföhlt*, ist nur in der Empfindung vorhanden. Was aber *empfunden* wird, heißt Qualität. Also bekommt das Objekt erst, indem es von der Allgemeinheit des *Begriffs* abweicht, *Qualität*; es hört auf bloße Quantität zu sein. [4]

Prima philosophia der Natur

Der Verstand denkt die Materie als Gleichgewicht allgemeiner Kräfte, die erst dadurch, daß die Empfindung ihnen unterschiedliche Grade beimißt in den Potenzen des Magnetismus, der Elektrizität und des Chemismus in qualitativ bestimmte Identitäten übergehen. Diese dürfen ihrerseits nicht auf Begriffe reduziert werden, die jede Realität zu bloßem Gedankenwerk herabsetzen. Die allgemeinen Bestimmungen der Naturphilosophie bilden insgesamt das erkenntnistheoretische Medium oder besser den Widerstand, an dem die Empfindung und das naturwissenschaftliche Experiment durch Differenzierung die Materie konkretisieren. Der philosophischen Konstruktion der Materie kommt daher in Ansehung der Einzelwissenschaften nur die methodologische Bedeutung zu, Ideen zu Erfindungen darzubieten. Für die Philosophie freilich ist der in der Konstruktion zu gewinnende Begriff einer »Materie überhaupt« mehr als ein Schema oder Medium der Individuation. Als positives Prinzip der anorganischen und organischen Natur führt das Ganze vor den Teilen eine in sich ruhende und umfassende Eigenexistenz.

Was aber von der Materie überhaupt gilt, das muß auch von jeder Materie gelten, sie sei übrigens noch so bestimmt und individualisiert. [5]

Damit setzt im Bereich der Naturphilosophie ein, nach Schellings eigenen Worten, Empirismus der Physik sich durch »Alles, was wir Materie nen-

ihrer absoluten Gleichgewichtszustand allerdings nicht sinnlich erkennen, und die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu sein.« [6]

Daraus folgt bereits, daß die Einheit aller konkreten Erscheinungen und der besonderen Verhältnisse von Erscheinungen, deren ursprüngliche Identität in der »Materie überhaupt« begründet sein soll, nicht aus dem Einzelnen zusammengesetzt wird. Vielmehr können die Erscheinungen der Materie auch als Einzelne nur in ihrer Beziehung zur ursprünglichen Einheit adäquat vorgestellt werden. Dadurch wird auch die Konstruktion wieder auf Prinzipien a priori zurückgeführt, ihrer extensiven Dynamik eine intensive Statik vorgeordnet. Bedingt ist dieser Rekurs auf die unverbindliche Prämisse eines transzendentalen Gegenstandes durch das Telos, eine alles umgreifende Harmonie der Naturerkenntnis unabhängig von den Resultaten der empirischen Forschung theoretisch zu antizipieren. Die *Ideen zu einer Philosophie der Natur* schließen mit den Worten: »der höchste Genuß der Seele ist, durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, alles befriedigenden und in sich fassenden Harmonie gedrungen zu sein, deren Erkenntnis jede andere so weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher ist als der Teil, das Wesen besser als das Einzelne, der Grund der Erkenntnis herrlicher als die Erkenntnis selbst.« [7]

Nur wenn dieser Zweck erreicht wird, nur wenn es gelingt, im immanenten Trieb zur Individuation unmittelbar die Entfaltung eines göttlichen Lebens aufzuweisen, vermag auch die Konstruktion der Materie zu qualitativ bestimmten Gestalten fortzuschreiten, ohne dadurch dessen sich schuldig zu machen, daß »reine Philosophie mit diskursiven Begriffen a priori in der Natur herumpfuscht, ohne die Realität derselben a priori und eben dadurch beglaubigt machen zu können«. [8]

Die Konstruktion der Materie geht daher über in die Konstruktion einer wesentlich identischen, gottesfüllen Welt. In deren Evolution erscheint die Natur nicht länger als bloßer Abdruck, sondern als Geschichte des göttlichen Wesens selbst; sie ist nicht Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese selbst; »nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieses Ewige selbst«. Es ist daher keine rhetorische Phrase, wenn Schelling ausruft: »Kommet her zur Physik und erkennt das Ewige!« [9]

Gleichwohl kann von einer Erkenntnis des Ewigen im Ernst nicht die Rede sein. Daß das positive Lebensprinzip, die Urmaterie oder der Aether einer unmittelbaren Anschauung zugänglich sei, wird von Schelling ausdrücklich dementiert. [10] Jene erste positive Kraft, die primär jeder Bewegung zugrunde liegt, ist selbst nur wahrnehmbar in ihrem Gegensatz zu einer zweiten Kraft, die Schelling als »ursprüngliche Antithese und Keim aller Weltorganisation« bezeichnet; gleichwohl soll sie die zweite, negative Kraft

Ist die Natur absolute Tätigkeit, so muß diese Tätigkeit als ins Unendliche gehemmt erscheinen. (Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muß, da die Natur schlechthin tätig ist, doch nur wieder in ihr selbst gesucht werden). [11]

Diesem Schema der Re-Konstruktion des Universums widerstrebt nun allerdings die unleugbare Realität des Gegensätzlichen in der Natur, insofern sie einer Individuation und Differenzierung konkreter Qualitäten sich verdankt, die jede unmittelbare Totalität von bestimmter Identität und einheitlicher Bestimmtheit sprengt. Schelling ist dessen sich bewußt, wenn er der Konstruktion die Aufgabe stellt, die Einheit »nicht auf Kosten der Mannigfaltigkeit« zu erreichen, im Ganzen keine Individualität auszulöschen. [12] *In dieser Aporie tritt zum ersten Mal bei Schelling explizit die komplexe Problematik von Negativität hervor: Eine Welt zu denken, deren Totalität den Identitätsanspruch des Individuellen nicht negieren muß, um in sich identisch zu sein.* Da Schelling zur Lösung der selbstgestellten Aufgabe nicht, wie bereits angedeutet, mit einem dialektischen Begriff von Aufhebung operieren kann, weil es im Bereich der Natur-(philosophie) kein identisches Medium einer Vermittlung zwischen der Vernichtung des Individuellen und der Entfaltung einer differenzierten Totalität gibt, kann er das Einzelne weder preisgeben noch verklären; aus dem Zwiespalt von partikularer Beschränktheit und absoluter Identität reißt keine Konstruktion das Individuum heraus.

Nun fragt sich aber eben: wie die unendlich tätige Natur auf eine solche bestimmte Gestalt könne eingeschränkt werden.

Der Natur ist das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten, und ist kontinuierlich bestrebt es darzustellen.

Sie sucht die allgemeinste Proportion, in welcher alle Aktionen ihrer Individualität unbeschadet vereinigt werden können. Die Individuellen Produkte also, bei welchen ihre Tätigkeit stille steht, könnten nur als *mißlungene Versuche* eine solche Proportion zu erreichen angesehen werden. [13]

Das Urbild der Natur ist das Geschlechtslose, ihr Streben nach Indifferenz, ihr fortwährender Kampf um Identität reduziert das Individuum darauf, bloßes Mittel der Gattung zu sein. Indem somit der Kampf um Identität zum immanenten Prinzip der natürlichen Organisation wird, gewinnt die Vorstellung vom Ur-Gegensatz gegenüber der ursprünglichen Homogenität endgültig eine gleichwertige Relevanz. Die zentrale Frage der Naturphilosophie hat daher nicht mehr die ursprünglich-positive Identität zum Gegenstand; vielmehr forscht sie nun nach einer Kraft, welche die tote Materie aus ihrem Schlafzustand aufgeweckt hat.

»Welches ist der allgemeine Tätigkeitsquell in der Natur? Welche Ursache hat in der Natur das erste dynamische Außereinander (...) hervorgebracht? Oder welche Ursache hat zuerst in die allgemeine Ruhe der Natur

worfen?« [14.] Indem Schelling diese Frage mit Nachdruck reflektiert, gelangt er zu der Einsicht, daß so gut Heterogenität aus Homogenität hervorgeht wie umgekehrt Identität durch Duplizität vermittelt ist. Das heuristische Schema einer einheitlichen Konstruktion dieser Gegensätze ist der Magnetismus als Funktion der Materie überhaupt, das Phänomen also, daß »das Heterogene sich sucht und das Homogene sich flieht«. [15.]

Die Natur selbst, das absolute Subjekt dieser beiden Momente kann danach nur noch als unendliche Metamorphose »identifiziert« werden, d. h. das Absolute schwebt gleichsam zwischen allgemeiner Produktivität und besonderem Produkt. Da die absolute Aufhebung der Gegensätze in Ansehung der Unendlichkeit des Universums undenkbar ist, gewinnen die relativen Identitäten jener Metamorphose an Bedeutung, zumal das Telos des Prozesses nur abstrakt oder metaphorisch als richtungweisender Punkt inauguriert werden kann.

Erst unter dieser Perspektive gewinnt die Verabsolutierung einer in sich substantiellen unmittelbaren Identität, wie sie von Schelling in der sogenannten Identitätsphilosophie intendiert wird, ihre abstrakte Größe.

V. Identität und Indifferenz des Absoluten

Produktion und Rekonstruktion des Universums

Obwohl Schelling in den naturphilosophischen Schriften durch die Sache selbst zu einer Materialisierung jedes rational faßbaren Begriffs von Identität sich gezwungen sah, unternimmt er in den im engeren Sinn theoretischen Arbeiten von 1800 bis etwa 1806 noch einmal den Versuch, die Geschichte des Selbstbewußtseins und die der Natur aus einem beiden gemeinsamen, in sich identischen Prinzip zu entwickeln, um ein System zu begründen, in dem die bewußte und die bewußtlose Welt in einer von Ewigkeit vorherbestimmten Harmonie sich verbinden. Zwar kann weder die Transzendental- noch die Naturphilosophie allein den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollständig darstellen; aber beiden soll ein identisches Schema der Konstruktion zugrunde liegen. Ja, der Punkt, in dem die Formalisierung der Natur und die Materialisierung des Geistes sich treffen, kann als allgemeines Prinzip der Vermittlung selbst nur innerhalb des Wissens, doch nur transzendente Subjektivität sein. Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie geraten durch die Gegensätzlichkeit ihres Ansatzes in ein paradoxes Verhältnis: die Rekonstruktion des terminus a quo in der Naturphilosophie hat die Konstruktion des terminus ad quem in der Transzendentalphilosophie zur noetischen Bedingung. Unabhängig von diesem partialen? Idealismus indes steht die Depontenzierung des transzendentalen Ich unter der realen Bedingung der Potenzierung der Natur. Nur wenn es Schelling gelingt, diese Paradoxie vermöge der unmittelbaren Identität des Selbstbewußtseins aufzulösen, kann das *System des transzendentalen Idealismus* – pars pro toto – im Ernst als Identitätsphilosophie angesprochen werden.

Schelling geht erneut von jener »ersten Aufgabe der Philosophie« aus, »zu erklären, wie Vorstellungen absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen«. [1.] Die Schwierigkeit, die der Lösung dieser Aufgabe entgegensteht, liegt darin, daß Wissen überhaupt auf dem Zusammentreffen von Subjekt und Objekt beruht und zugleich durch den Aspekt der objektiven Bedingtheit als absolutes negiert wird. Das synthetische und dadurch endliche Wissen muß also um

Objekt und sein Begriff ohne alle Vermittlung eins sind, sieht Schelling in Übereinstimmung mit seinen ersten, unmittelbar an Fichte anknüpfenden Schriften im Selbstbewußtsein. Im Selbstbewußtsein – unmittelbare Einheit von Synthesis und Identität – kehrt indes die Aporie der notwendig wechselseitigen Begründung jener beiden Momente wieder. Das Ich als wissendes setzt sich selbst als gewußtes voraus, dieses wiederum ist nur gewußtes *Ich* unter der Bedingung, daß *es selbst* sich weiß. Soll dieser Zirkel sich nicht schließen, so muß das Ich im Sichselbstwissen differenziert werden in unreflektiertes Selbst, den Akt der Reflexion und das in sich reflektierte Ich, ohne daß die Einheit dieser drei Momente auseinanderfällt. Eben das aber geschieht, wenn das Ich nicht in eins seiner als seienden, als wissenden und des um die Differenz von Sein und Denken Wissenden sich bewußt ist. Um der schlechten Alternative zwischen der Tautologie des Zirkels und der Nichtidentität des Selbstbewußtseins zu entgehen, erklärt Schelling das denkende Ich zum Inhalt des Selbstbewußtseins, das damit zum bloßen Reflex jener ursprünglichen Tätigkeit herabsinkt, sofern diese sich hemmt oder begrenzt und als Reflexion der Reflexion ein abgeleitetes wird.

Die *ursprüngliche* Einheit des Ich wird als intellektuelle Anschauung vorgestellt, in welcher das identische »Ich bin« als unendliches Sein nicht Gegenstand des Wissens, wohl aber unmittelbar gewiß ist. Da das Ich nicht ursprünglich Objekt ist, dies vielmehr im Selbstbewußtsein erst wird, kann es in seiner ursprünglichen Identität nur ein unendliches Produzieren sein, das in der intellektuellen Anschauung sich selbst anschaut und darin erst als synthetische Identität sich selbst hervorbringt. »Das Ich ist nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren*, d. h. ein intellektuelles Anschauen.« [3]

Der synthetische Charakter der ursprünglichen Identität liegt im Begriff der Tätigkeit, die als dynamische Realität unmittelbar zwischen absoluter Freiheit und der Möglichkeit des Seins oder dem Gegenstand überhaupt vermittelt. Jedes Sein ist demnach ein Stück gehemmte freie Tätigkeit, oder, wie Schelling auch sagt, nur »aufgehobene Freiheit«. [4] Damit treten in der intellektuellen Anschauung die beiden Momente Synthesis und Identität erneut in ein widersprüchliches Verhältnis. Da das ursprüngliche Ich sich selbst als bestimmtes und vermöge dessen endliches Sein überhaupt durch Selbstaufhebung seiner absoluten Freiheit setzen soll, muß das Selbst der intellektuellen *Selbstanschauung* ein zum Produkt gewordenenes Produzieren sein. Das Anschauen selbst aber, das an einem Endlichen sich selbst allererst als unbegrenzt anschauen könnte, wird eben daran endlich. Das Ich kann sein unendliches Anschauen nur als bestimmte Anschauung, sein unendliches Produzieren nur als Produkt anschauen, d. h. jedes intellektuelle Anschauen der unendlichen Tätigkeit ist selbst notwendig pure

Worten, nicht das Ich schaut sich an als unendliches Produzieren, sondern der Philosoph konstruiert aus dem Wissen, daß das Ich nicht ursprünglich Objekt ist, dies vielmehr erst im Selbstbewußtsein wird, das ursprüngliche Ich als reine Subjektivität und freie Tätigkeit, die gleichsam mit der Selbstnegation ihrer eigenen Produktivität spielt.

Um sich dieser Einsicht zu entziehen, supponiert Schelling der Konstruktion, das Ich könne unabhängig davon, daß es sich selbst Objekt wird, als unendliche Tätigkeit sich anschauen und alles endliche Sein sei nur eine Unterbrechung jener ursprünglichen Synthesis, den Begriff der absoluten Indifferenz. Da Schelling die unmittelbare Identität des Ich, Einheit von Denkendem und Gedachten weder im Selbstbewußtsein noch in der intellektuellen Anschauung zu denken vermag, enthebt er sie im Begriff der Indifferenz dieser Notwendigkeit. Das absolute Ich konnte entweder in sich reflektiert sein, dann ging es seiner Unendlichkeit verlustig oder es konnte freie Tätigkeit sein, dann wurde jeder Begriff von *Selbstanschauung* und *Selbstbewußtsein* hinfällig. In dieser Alternative von Vernunft und Freiheit wählte Schelling die Freiheit: das ursprüngliche Ich als unendliche bewußtlose Produktivität. *Mit Rekurs auf die Konstruktion in der Naturphilosophie gibt Schelling damit entgegen der erklärten Intention des Systems des transzendentalen Idealismus dem Ich als natürlichen Wesen den Primat vor dem Ich als geistiger Identität.* Zwar ist die absolut freie Tätigkeit zugleich auch notwendig begrenzt, insofern sie in einzelnen Produkten sich niederschlägt; aber diese sind in der absoluten Indifferenz nur als desultorische Modifikationen der unendlichen Produktivität. Aus diesem indifferenten Zugleich von unendlicher Aktivität und begrenztem Sein als dem Begriff aller Realität geht mit dieser auch das Selbstbewußtsein erst hervor.

Das Ich ist ursprünglich *reines* ins Unendliche gehendes *Produzieren*, vermöge dessen allein es niemals zum *Produkt* käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Produzierendes, sondern zugleich Produziertes zu sein, wie im Selbstbewußtsein), muß seinem Produzieren Grenzen setzen. [5]

Jede konkrete Synthesis von Intelligenz und Natur ist gleichsam nur ein momentanes Erstarren der unendlichen Produktivität in beiden, die gegenüber ihren endlichen Erscheinungen indifferent ist. Zwischen den widerstrebenden Tendenzen in Natur und Intelligenz, ins Unendliche sich auszubreiten und in sich zurückzukehren, kann keine absolute Vermittlung statt haben, da die Notwendigkeit, von dem Gegensatz, der in diesem Produkt aufgehoben ist, zu einem unaufgehobenen fortzugehen, unendlich ist. Denn die absolute Synthesis, wenn man den Ursprung der Organisation des Universums einmal so nennen will, ist indifferent dagegen, unendlich oder gar nicht, Geist oder Materie zu sein. Unter der Prämisse, daß der unendlichen Intelligenz das gesamte Universum als eine Totalität von Substanzen nicht allmählich, sondern durch »eine absolute Synthesis« entsteht, scheint

lungen die Identität des empirischen Bewußtseins gerade an diesem Objekt in diesem bestimmten Moment der Zeitreihe sich bildet. Schellings Erklärung, in der absoluten Synthesis sei alles zugleich gesetzt, sie sei nicht durch »Zusammensetzung« von Teilen vermittelt, muß die Frage nach dem Stellenwert der empirischen Synthesis als irrelevant erscheinen lassen. Der Versuch, die absolute Indifferenz unter dem Aspekt der Genesis des Geistes als absolute Synthesis zu bezeichnen, wird dadurch hinfällig. Um konsequent zu sein, müßte Schelling paradoxerweise von einer unendlichen Synthesis reden, die ihrerseits indifferent dagegen wäre, nur als bestimmte auch intelligent zu sein. Für die Bestimmung des Universums hat Schelling jene Konsequenz gezogen, indem er von ihm als einer unendlichen Totalität spricht. [6]

Jene Sukzessionsreihe, in welche dein Bewußtsein eingegriffen hat, ist nicht bestimmt durch dich, insofern du dieses Individuum bist, denn insofern bist du nicht das Produzierende, sondern gehörst selbst zum Produzierten. Jene Sukzessionsreihe ist nur Entwicklung einer absoluten Synthesis, mit der schon alles gesetzt ist, was geschieht oder geschehen wird. Daß du gerade diese bestimmte Sukzessionsreihe vorstellst, ist notwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seiest. . . . - Außer der bestimmten Beschränktheit liegt die Sphäre der absoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat noch irgend etwas wird, denn für sie ist alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz ist also bloß die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für sie ist alles, und alles zugleich, für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht alles, und, was ihr entsteht, alles nur sukzessiv. [7]

Durch die Negation jeder qualitativen Differenz von absolutem Ich und endlicher Intelligenz glaubt Schelling die Kluft zwischen dem Absoluten und der Empirie zu überbrücken. Seine großartige Intention, die Genesis von Bewußtsein und Identität bis in das prähistorische Dunkel zurückzuverfolgen, wird dadurch korrumpiert, daß er notwendige Voraussetzungen des Selbstbewußtseins, wie sie im *System des transzendentalen Idealismus* sehr wohl allgemein beschrieben werden, zu zureichenden Bedingungen der Vermittlung von Indifferenz und Identität erhoben hat. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, mußte er den Zusammenhang bestimmen, der es ermöglicht, aus der ursprünglichen Indifferenz die Welt als gesetzte zu deduzieren. Zentral war hier der Satz: »Das Ich wird Objekt; also ist es nicht ursprünglich Objekt. . . . Also ist das Ich ursprünglich *nur* Tätigkeit.« [8] Die Äquivokation im Begriff Objekt, derzufolge das ursprüngliche Ich nicht Objekt des Subjekts Natur sein kann, weil es nicht sein eigenes Objekt ist, erlaubt es Schelling, jene ursprüngliche Tätigkeit zum Sichselbstsetzen des Ich zu hypostasieren, aus dem unmittelbar, mit einem Schlag, das ganze Universum hervorgehen soll. Allein unter dieser Bedingung bleibt das Ich unendlich, da das Sichselbstsetzen ein unendlich wiederholter Akt des Sichobjektivierens ist, der seinem zugleich immanenten und transzendenten Anspruch auf absolute Identität doch niemals genügt. Was allerdings in dieser

bleiben soll, kann nur mehr als »schwebende Tätigkeit des Ich«, »Ich an sich« in der theoretischen Philosophie, als »freie Tätigkeit« und absolute Aktivität in der praktischen Philosophie, als »unbekannte Hand« in der Philosophie der Geschichte und schließlich als Genie in der Philosophie der Kunst behauptet oder vielmehr postuliert werden. Daß dieses Absolute durch jede einzelne Intelligenz handele und die Geschichte eine »fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten« [9] sei, wird nur versichert, weil »am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß«. [10]

VI. Das absolute Identitätssystem und der Fall in die Existenz

Der »Standpunkt der Totalität«

Nach dem mißglückten Versuch, die Identität von Geist und Natur transzendentalphilosophisch zu begründen, wird Schellings Philosophie zunehmend platonisch und zugleich apologetisch. Je »unmittelbarer« das Absolute in den Begriffen absolute Vernunft, Geist, absolute Totalität, Natur, All und schließlich Gott zur Substanz erhoben wird, desto entschiedener wird die endliche Existenz zum eigentlichen Problem der Identitätsphilosophie, zur Verlegenheit. Daß es überhaupt so etwas wie beschränktes Dasein gibt, soll hinwegphilosophiert oder, da das kaum gelingt, zu einem Versehen des Universums erklärt werden. Die bereits im Ansatz paradoxe Struktur dieser Philosophie läßt kaum treffender als durch die Forderung sich bezeichnen, vom Denkenden zu abstrahieren, um zur absoluten Vernunft als dem An-sich der Dinge zu gelangen, ohne auf die Bedingungen dieser Abstraktion zu reflektieren. Da nichts an sich betrachtet endlich ist [1], bedarf es nur eines Absehens von allen Unterschieden in Raum und Zeit, um in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken. Diese Abstraktion ist nicht etwa konstitutiv für die Vermittlung des unendlichen Selbsterkennens der absoluten Vernunft, sondern lediglich eine Korrektur desjenigen Denkens, das durch willkürliche Trennung des Einzelnen vom Ganzen in der Reflexion die absolute Einheit von Identität und Totalität zerstört. Damit versucht Schelling zugleich zu erklären, wie es zu jenen relativen Identitäten kommt, die zwar voneinander durch quantitative Differenzen unterschieden, in Ansehung der Totalität aber die absolute Identität selbst sind. Da die absolute Totalität unter diesen Prämissen als unmittelbare Einheit von quantitativer Differenz im Einzelnen und Indifferenz im Ganzen definiert werden muß, kann die Fixierung einer relativen Identität als solcher nur aus einem »Absonderungsakt« hervorgehen, der »vom Standpunkt der Vernunft aus falsch« und insofern »die Quelle aller Irrtümer« ist. [2] In den beiden fundamentalen Gestalten der Absonderung setzt das gleiche *negative Prinzip* sich durch: in der Materie (der Schwere), dem allgemeinen Ursprung des Seins überhaupt, in Form des Magnetismus oder der Kohäsion; im Selbstbewußtsein (dem Licht), der allgemeinen Begründung von Ich-Identität, in Form von Konzentration oder Sublimierung. Beide Bereiche, das materielle Universum und die Welt der Intelligenz

erscheinen nur der endlichen Reflexion als relative Totalitäten, die an sich betrachtet oder der Idee nach »auf eine ewige und nichtzeitliche Weise« im Absoluten enthalten sind.

Die absolute Identität ist gleichsam der allgemeine Auflösungs-moment aller Dinge; in ihr ist nichts unterschieden, obgleich in ihr alles enthalten. Das endliche Erkennen, das Selbstbewußtsein, trübt diese höchste Durchsichtigkeit, und wenn wir in unserem Gleichnis fortfahren wollen, so ist die reale, materielle Welt ein Niederschlag oder eine Präcipitation der absoluten Identität, die ideelle Welt dagegen eine Sublimation. Diese beiden sind im Absoluten nicht getrennt, sondern eins, und hinwiederum ist das, worin sie eins sind, das Absolute. [3]

Noch den Prozeß der Absonderung und Individuierung, vom Stein bis zum Menschen, insofern Gegensätzliches allererst hervortritt, macht Schelling in einem Anflug von Realdialektik zur Apotheose, indem mit zunehmender Entfernung von der bewußtlosen Gleichheit und wachsender Identität im Einzelnen die absolute Einheit des Universums mehr und mehr den Wesen sich aufschließt, um endlich vor dem Menschen alle seine Schätze auszuschütten. Schelling ist dieser Möglichkeit einer Dialektik von Allgemeinem und Besonderem durch Vereinzelung eher bewußtlos als reflektiert nachgegangen, obwohl er ihre Medien mit den Begriffen der Kohäsion und Sublimierung bereits angedeutet hat; denn das Schicksal des Endlichen ist im System der Identitätsphilosophie prinzipiell nicht als Moment einer Theogonie, sondern lediglich als exemplarische Manifestation des Göttlichen von Interesse. [4] Das wiederum findet seine Begründung in der allgemeinen Positivität des Ganzen, die jede qualitative Differenz und Entgegensetzung ausschließt, um dadurch der Vermittlung von Unendlichem und Endlichem sich zu entheben. Der Begriff des Schicksals wird zum zentralen Begriff, der so gut Verhängnis wie Glück bedeuten kann und indifferent ist gegen Bewegung und Ruhe, Leben und Tod.

Es ist ein Verhängnis aller Dinge, Ein Leben, Ein Tod; nichts schreitet vor dem andern heraus, es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüten und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber un erzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich. [5]

Der »Einschlagspunkt« des hier gezeichneten Unendlichen ins Endliche ist nach wie vor die intellektuelle Anschauung der Ichheit, die nun indes nicht mehr als Einheit stiftendes Prinzip behauptet werden kann, sondern nur mehr als höchster Widerschein der universellen Vernunft, die im Ich mit einem Mal die Augen aufschlägt, objektiv vermittelt, subjektiv unmittelbar. Aus dem Dunkel jener objektiven Vermitteltheit geht, wie an der Konstruktion der Materie zu sehen war, die Hypostasierung der Identität im Begriff der absoluten Vernunft und unmittelbar damit die Irrationali-

Wie die letzten Seiten des *Bruno* zeigen, war Schelling dessen sich bewußt, daß mit dem Punkt der absoluten Indifferenz, dem »Urmetall der Wahrheit« durchaus nicht das Höchste der Philosophie gewonnen ist, wenn sie nicht den »entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge« nachforscht, um das Verhältnis von Differenz und Einheit »für jeden Punkt des Universums« genau zu bestimmen. Doch äußert sich darin eher die Souveränität des Identitätsphilosophen als Skepsis gegenüber der Identität in jenen Punkten des Alls; denn Schelling zögert nicht, schon vor Vollendung des Forschens »die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit« und »mit dieser die notwendige Gottwerdung des Menschen (zu) feiern«. [6]

In der elften Vorlesung zur *Methode des akademischen Studiums*, in der er über die Naturwissenschaft im allgemeinen spricht, bestimmt Schelling das Verhältnis der Forschung zur notwendigen Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips derart, daß die »Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen« nicht minder erhebend sei, als die Schönheit des göttlichen Wesens in ihrem höchsten Glanz zu sehen.

So kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst und zum idealen sich verklärt. [7]

Will man demnach, da von Kampf und Versöhnung die Rede ist, für die Identitätsphilosophie einen zureichenden Begriff von Vermittlung angeben, so ist es – im äußersten Gegensatz zu Hegel – die absolute Positivität selbst, die als »unterirdischer Gott« und »unnahbarer Aether« [8] alles Einzelne total und unmittelbar umgreift und durchdringt. Das ist die These zur Philosophie der absoluten Identität, deren Beweis die folgende Analyse antritt. –

Die eindeutigsten Deklarationen einer absolut positiven Identität, deren Selbstaffirmation unmittelbar alles Distinkte umgreift, finden sich im allgemeinen Teil der *Philosophie der Kunst* von 1802/03.

Es ist also in der Philosophie überhaupt nichts als Absolutes, oder wir kennen in der Philosophie nichts als Absolutes – immer nur das schlechthin Eine, und nur dies schlechthin Eine in besonderen Formen. Philosophie geht – ich bitte Sie, dies streng aufzufassen – überhaupt nicht auf das Besondere als solches, sondern unmittelbar immer nur auf das Absolute, und auf das Besondere nur, sofern es das ganze Absolute in sich aufnimmt und in sich darstellt. [9]

Soweit es der Identitätsphilosophie gelingt, das Besondere als Abdruck und Manifestation des Einen glaubwürdig darzustellen, ist ihr Pathos ungebrochen. Erst wo die Verklärung durch Philosophie auf Widerstand in den Dingen stößt, wird die unmittelbare Einheit von absoluter Identität und Totalität problematisch. Wenn auch vom »Standpunkt der Totalität« aus gesehen »alle Dinge in absoluter Schönheit gebildet, die Urbilder aller Dinge, wie sie absolut wahr, auch absolut schön sind, das Verkehrte, Häß-

tion besteht und nur zur zeitlichen Betrachtung der Dinge gehört« [10], so ist damit jenes Häßliche und Falsche gleichsam ex definitione zwar auf Philosophie und Kunst verwiesen, nicht aber im Bereich der geschichtlichen Realität als unwirklich erwiesen. Die Standpunkt-Philosophie des reinen An-sich wird wie dieses selbst zu einem Partikularen, wenn die Mannigfaltigkeit des beschränkten Lebens gleichsam in eine Unterwelt abgeschoben, dem Standpunkt der Reflexion überantwortet wird. Je unmittelbarer die absolute Indifferenz in Identität übergehen und diese als Totalität präsent sein soll, umso unwirklicher wird das Reich der Ideen für eine Realität, die als unreal erklärt wurde.

Wir verlangen für die Vernunft sowohl als für die Einbildungskraft, daß nichts im Universum gedrückt, rein beschränkt und untergeordnet sei. Wir fordern für jedes Ding ein besondres und freies Leben. Nur der Verstand ordnet unter, in der Vernunft und in der Einbildungskraft ist alles frei und bewegt sich in dem gleichen Aether, ohne sich zu drängen und zu reiben. Denn jedes für sich ist wieder das Ganze. Der Anblick der reinen Beschränktheit ist von dem untergeordneten Standpunkt aus bald lästig, bald schmerzlich, bald sogar beleidigend, auf jeden Fall widerlich. Für die Vernunft und Phantasie wird auch die Begrenzung entweder nur Form des Absoluten oder, als *Begrenzung* aufgefaßt, ein unerschöpflicher Quell des Scherzes und des Spiels, denn mit der Begrenzung zu scherzen ist erlaubt, da sie dem *Wesen* nichts entzieht, an sich bloße Nichtigkeit ist. [11]

Der hier von Schelling exponierte Begriff des Spiels mit der Begrenzung bezeichnet zugleich den Gipfel der auf abstrakter Negation des Endlichen beruhenden Identitätsphilosophie und den Wendepunkt, an dem diese in negative und positive Philosophie auseinanderfällt. Denn eben jener »unerschöpfliche Quell des Schmerzes«, die Begrenzung, verwandelt sich in den mehr moral- und geschichtsphilosophisch orientierten Schriften um 1810 in einen Quell der unendlichen Schwermut und Trauer. Immanente Voraussetzung der hier nur anzudeutenden Revision des Begriffs des Endlichen ist die Erfahrung, daß das Spiel mit dem Begrenzten, nach Platonischen Regeln gespielt, verloren gehen muß.

Indem Schelling die dem gesamten Universum immanente Positivität des An-sich als Prinzip einer unmittelbaren Vermittlung gegen jede Form von Negativität oder *immanenter* Aufhebung der Begrenzung ausspielt, wird die Kluft unüberbrückbar. Wenn die absolute Idee in den endlichen Formen notwendig entstellt erscheint, muß ihre Wahrheit, zugleich die des Endlichen, soll sie überhaupt als allgemeine begriffen werden, notwendig unabhängig von ihrem Erscheinen sein. Da sie jedoch nach dem Niedergang der antik-mittelalterlichen Kosmologie nicht jenseits der Sphäre des Endlichen erneut metaphysisch lokalisiert werden kann, beschreibt die Identitätsphilosophie die gleichsam immanente Transzendenz des Absoluten in der Metaphorik der Mythologie. [12]

Eine Entmythologisierung des Modells der Vermittlung durch die Positivität des An-sich und deren Selbstaffirmation findet sich in Schellings Aufsatz *Über Dante in philosophischer Beziehung*. Wenn die Entwicklung von der Antike zur Moderne wesentlich ein Übergang vom Primat der Gattung zu dem des Individuums ist, so kann dieses nicht mehr unmittelbar aus dem Allgemeinbegriff abgeleitet und als bloßes Werkzeug der sittlichen Totalität begriffen werden. Der Ausgangspunkt ist vielmehr die Besonderheit, die aus dem unablässigen Wandel ihrer Gestalten ein bleibendes Gesetz hervorhebt, dessen Bestimmungen nur durch eine ins Unendliche fortlaufende Individuierung erschöpft werden. Die Emanzipation von dieser schlechten Unendlichkeit, die die universelle Poesie der Moderne darstellt, fordert, »daß das Individuum durch die höchste Eigentümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde«. [13]

Die von Schelling im Bereich der Kunst inaugurierte unmittelbare Identität von Eigentümlichkeit und Vollkommenheit, Besonderem und Allgemeinem ist der Schlüssel für die universelle Theodizee, in deren Durchführung die *raison d'être* der gesamten Identitätsphilosophie zu sehen ist. Das Ideal jener Identität ist ein Individuum, in dem Natur und Geist, bewußtlose Produktivität und Sublimierung unmittelbar sich vereinen, das Genie.

In diesem Widerstreit, da die Kunst das Geschlossene, Begrenzte fordert, der Geist der Welt aber gegen das Unbegrenzte hintreibt und mit unwandelbarer Festigkeit jede Schranke niederreißt, muß das Individuum eintreten, mit absoluter Freiheit sondern, der Mischung der Zeit dauernde Gestalten abzugewinnen suchen, und innerhalb der durch Willkür gezogenen Formen dem Gebilde seiner Dichtung durch die absolute Eigentümlichkeit wieder die Notwendigkeit in sich und die Allgemeingültigkeit nach außen geben. [14]

Im Begriff der absoluten Eigentümlichkeit, unmittelbare Einheit in sich widersprüchlicher Momente, kommt gleichsam in nuce die These von der Vermittlung durch absolute Positivität zu sich selbst. Die im einzelnen Kunstwerk wie in der Individualität des Künstlers verkörperte Besonderheit weist nicht vermöge ihrer Abstraktheit und immanenten Negativität über sich hinaus, wie es Hegels Begriff der Vermittlung entsprechen würde; vielmehr ist jene partikuläre Identität von unendlicher Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur, gerade in der vollkommenen Ausbildung ihrer Individualität allgemein. Bezeichnet Hegel zufolge die durch Reflexion zu vollbringende *Selbstnegation* der abstrakten Besonderheit den Wendungspunkt im Übergang von der schlechten Unendlichkeit zum Absoluten, so sieht Schelling jenen Punkt, in dem der unendliche Wandel der endlichen Phänomene seine Gesetzmäßigkeit und Geltung gewinnt, in der *Selbstaffirmation* der genialen Individualität im Kunstwerk. Hier endgültig scheiden sich die Geister, zu einer Zeit, da ihre freundschaftliche Zusammenarbeit

Die objektiv mögliche Kritik Hegels an Schelling richtet sich nicht primär gegen die Irrationalität einer Vermittlung durch Unmittelbarkeit; die ist durchaus partikular und in dem Maß zu legitimieren, wie Kunst nicht auf Rationalität reduziert werden kann. Die Kritik Hegels geht vielmehr gegen das zugleich Ephemere und Esoterische des schlechthin Positiven, dessen einsame Größe zwar an sich die Qualität eines allgemeinen Ideals hat, nicht indes allgemein realisiert werden kann. Schellings Allgemeinheit des Besonderen ist in dessen Unvergleichbarkeit begründet, die weder ausschließt noch subsumiert; ihre Positivität ist die Notwendigkeit des Zufalls.

Schellings Kritik an Hegel dürfte kaum weniger einschneidend ausfallen: Um dem Höchsten seiner Philosophie, dem absoluten Geist, Allgemeingültigkeit zu verschaffen, hat Hegel es gemein gemacht, zur allgemeinen Kommensurabilität des Negativen herabgesetzt. Indem er die Allgemeinheit des Geistes auf ihr Allgemeinstes reduzierte, das Trennen oder Negieren, hat er die unendliche Vermittlung und Negativität zum einzig ›konkreten‹ Inhalt einer universellen Tautologie bestimmt. Das ist das armselige Resultat einer an Differenziertheit kaum zu überbietenden Philosophie, in der der Kern des Individuellen, seine Unvergleichbarkeit, ignoriert wird. Sie eben wird in der Kunst maßgeblich konstituiert durch die Form, die dadurch den Charakter der Begrenzung verliert, daß sie vollendeter Ausdruck des in ihr Gestalteten und dieses ohne jene gar nicht ist.

Schelling hat versucht, dem Hegel zugesprochenen Einwand zu begegnen, indem er die Kunst als höchste Potenz und Ausbildung der organischen Natur und zugleich, in Umkehrung der in ihr sich manifestierenden Abbildung des Absoluten, als Vergeistigung des Realen zu begreifen suchte. Konnten in der Natur, der Geburt des Unendlichen in die Endlichkeit, die relativen Identitäten individueller Wesen nur desultorische Erscheinungen der absoluten Vernunft sein, so ist die Kunst dasjenige Medium, in dem der unendlichen Produktion die Sublimierung entgegenwirkt und eine Vergeistigung des Individuellen diesem selbst die Vollkommenheit seines Urbildes wiedergibt. Dieses Modell einer Vermittlung des individuellen Absoluten, definiert im Begriff der absoluten Eigentümlichkeit, wird für Schelling – von der Kunst auf die Natur übertragen – zum Konzept einer gigantischen Rettung des gesamten Universums. Die im Kunstwerk herzustellende unmittelbare Identität von Grenze, Form und Urbild wird zum Schema einer Theorie, die in jedem einzelnen Phänomen, vom natürlichen Wesen bis zur moralischen Handlung, eine in sich vollkommene, unvergleichliche Identität zu erblicken sucht.

So phantastisch diese Rückkehr der Kunst in die Realität erscheint, so sicher gehört der Versuch, das einmal gefundene Modell der Vermittlung von Materie und Form an der Wirklichkeit zu bewähren, zu den groß-

ja gerade vermöge seiner Besonderheit zu einer allgemeinen und doch einzigartigen Vollkommenheit zu gelangen, scheint in Kunst und Natur in vergleichbarer Weise hervorzutreten. Ein Aphorismus aus den *Wahlverwandtschaften* gibt Schellings Idee einer unvergleichlichen Allgemeingültigkeit den reinsten Ausdruck. »Alles Vollkommene in seiner Art muß über seine Art hinausgehen, es muß etwas Anderes, Unvergleichbares werden. In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel, dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heiße.« [15]

Schelling sieht sich im Folgenden zu der Konsequenz genötigt, den Negationen des Unendlichen, da sie aus diesem nicht hervorgegangen sein können, ein anderer Grund des Endlichen aber undenkbar ist, die gleiche Ewigkeit zu vindizieren, die er anfangs der Positivität des Absoluten vorbehalten hatte. »Wenn nämlich endliche und wirkliche Dinge sind, so können sie, als Negationen des Unendlichen, nie und auf keine Weise aus ihm entstanden sein, und müssen daher gleich ewig mit ihm sein.« [16] Das Neue dieser Wendung liegt darin, daß die Identitätsphilosophie, entgegen ihrem ursprünglichen Selbstverständnis, gerade durch die von ihr hypostasierte absolute Positivität gezwungen wird, die problematische Genesis von Negativität aufzuweisen. Nach wiederholten Versuchen, die Wirklichkeit des Negativen weiter zu verdrängen, entschließt Schelling sich endlich, den Knoten zu durchhauen: Die negative Realität muß insofern gleich ewig sein wie das Absolute, als es dessen bloßer Reflex oder Schatten ist. »Es ist eine und dieselbe Affirmation, gleichsam Ein Schlag, womit das All und das Besondere gesetzt ist.« [17]

Es gibt demnach keinen Irrtum in der Natur; die Krankheiten sind Metamorphosen in den Dimensionen des Organismus, in denen ein erhabenes Schicksal waltet. Der Mensch ist das Weltsystem im Kleinen, ein zusammengezogener, »Mensch gewordener Gott«. [18] Die Frage nach der Genesis der negativen Realität, von der Endlichkeit im allgemeinen bis zur bestimmten Negativität des individuellen Charakters, ist damit wieder nur abgeschoben. Sie wird erstmals mit Entschiedenheit beantwortet im *System der gesamten Philosophie* (1804) und in *Philosophie und Religion* aus dem selben Jahr.

Die Theorie des »Abfalls«

Die Theorie des Abfalls, wie Schelling sie innerhalb der Identitätsphilosophie entwickelt, gibt weniger eine luzide Erklärung des Übergangs vom Absoluten in die Geschichte als eine neue Formel für die Nichtigkeit des Endlichen. Das »nicht-in-Gott-sein« der besonderen Dinge, die doch ihrem

den. [19] Das endliche Leben soll nun seinen Grund in sich selbst haben, insofern es als solches nicht als durch die Idee des Alls unmittelbar gesetzte Nichtigkeit, sondern als Realität sich ergreift. Die eigentliche Sünde des Falls ist erneut das Erkennen-(Wollen) des *Verstandes*, der im Gegensatz zu Vernunft und Philosophie den einzelnen Dingen außer ihrem An-sich Realität und damit als solchen ein positives Verhältnis zum Absoluten verleiht. Dieses aber ist nur der Grund der Ideen und des Wesens der Dinge; von Gott zur Endlichkeit selbst gibt es überhaupt keine positive Beziehung. »Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar.« [20]

Die Trennung von Wesen und Abfall im Endlichen wirkt, da nicht beide aus ein und demselben Grund hervorgehen können, auf das Absolute zurück und zersetzt seine Identität in das eine und das andere Absolute. Der *deus* ist Substanz, reine in sich ruhende Identität, aber als *alter deus* zugleich das Absolute in Gestalt reiner Funktionalität. Wirklichkeit und Möglichkeit sind die beiden Götter: jener die absolute Negation des Endlichen, dieser die Idealität des Abfalls. Dieser, insofern er indirekt durch den *deus* ermöglicht wird, ist selbst – an sich – ewig. Denn die unmittelbare Selbstobjektivierung des Absoluten in die Form produziert die Welt der Ideen, auch Gegen- oder Urbilder genannt, die ihrerseits, von der Welt der Erscheinungen gefesselt, dem Endlichen verfallen. Weniger metaphysisch gefaßt erscheint die Selbstobjektivierung des Absoluten in den Seelen der Dinge, die durch ihre Verbindung mit endlichem Sein zu reinem realen »in-sich-selbst-Sein« herabsinken. Die Potenzen der gefallenen Seelen führen in aufsteigender Linie von dem »in-sich-selbst-Sein« der anorganischen Körper, ihrer »Starrheit«, zum für-sich-selbst-Sein des Gegenbildes in der Ichheit. Die Selbstanschauung, zu welcher das Absolute in der Seele (der Form oder dem anderen Absoluten) gelangt, ist in Ansehung der bewußtlosen Welt vergleichsweise ungebrochen, da in ihr die Selbstständigkeit des Endlichen nur in ihrem in-sich-selbst-Sein erscheint. Seine höchste Potenz erreicht der Abfall der Urbilder im für-sich-selbst-Sein des auf sich reflektierenden, selbstbewußten Ich. Indem das allgemeine An-sich des Universums, die absolute Vernunft, vom für-sich des endlichen Verstandes im einzelnen Ich fixiert wird, erlangt das Reich des Negativen seine größtmögliche Ausdehnung. Gleichzeitig jedoch – und damit kommt Schelling auf die latente Identität von vollendeter Eigentümlichkeit und Allgemeinheit zurück – gleichzeitig liegt in der größten Entfernung von der absoluten Vernunft, der Ichheit, »auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale«. [21]

Da im menschlichen Individuum die einzigartige Vollkommenheit der Seele

die Einbildung des Alls ins Endliche nicht mehr eine schicksalhafte Verstrickung in die Fesseln der Sinnlichkeit, sondern ein heiteres Spiel mit ihren Grenzen. »Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer *wahren* Absolutheit, sind ein und dasselbe, und ist diese der Punkt des höchsten für-sich-selbst-Seins des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo *in* der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Tun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit.« [22]

Freilich ist diese nur über den Umweg der organischen Evolution zu erreichende Rückkehr ins Absolute so wenig stringent herzuleiten wie ihre Vermittlung nicht völlig rational ist. Soweit das All Substanz und von dem Medium seiner Manifestierung abgehoben ist, ist die Möglichkeit einer Überformung der Erscheinungen durch Sinnlichkeit zwar von Ewigkeit notwendig wie das All selbst; die Wirklichkeit aber der Korruption der Ideen ist nur per accidens oder in dem Maß notwendig, in dem die Vereinzelung der Totalität auf einer bloß sinnlichen Individuierung beruht. Demgemäß kann die Negation der Verendlichkeit nur soweit vermittelt werden, wie sie als *rationale* Aufhebung der empirischen Wirklichkeit gedacht und die Emanzipation von der notwendigen Zufälligkeit des Sinnlichen in ihrer puren Identifikation gesehen werden kann. Die Sublimierung aber der äußeren, sinnlichen Vereinzelung ist, wie Schelling mit Recht sie begreift, keineswegs zu reduzieren auf eine via Negation der Negation prozedierende Aufhebung des Einzelnen nach dem Schema der Hegelschen Dialektik; denn das Partikulare ist nicht nur abstrakt, sondern in einem Moment höchst konkret oder, wie Schelling sagen würde, es hat eine Seele. Wie die abstrakt zu bestimmende, notwendige Möglichkeit der bloßen Vereinzelung und Erscheinung des Ewigen durch tausend Vermittlungen nicht identisch ist mit seiner Negation, so reichen die zahllosen Vermittlungen der Negation der Negation nicht an das Positive heran. Mit einem Wort, *die Dialektik hat einen blinden Fleck: das einzelne, sinnliche Individuum in Natur und Geschichte.*

VII. Das Negative als Basis aller Dinge

Anders Schelling: er *hatte* einst in der intellektuellen Anschauung des Absoluten geglaubt, der Versöhnlichkeit selber teilhaft zu sein. Auch jetzt noch, 1806, in den Aphorismen zur Naturphilosophie, erscheint ihm die absolute Identität als das »Allselige außerhalb allen Widerstreits« – im All ist kein Tod. Weil er sich indes, wie Hegel zur gleichen Zeit ihm vorhält, des göttlichen Lebens als eines Spiels der Liebe mit sich selbst zunächst einmal ohne Rücksicht auf »die Arbeit des Negativen« versichert hatte, weckt die inzwischen gemachte Erfahrung der »Härte und Abgeschnittenheit der Dinge« aus tiefer Erschütterung ein Motiv, das Hegel fremd blieb.

J. Habermas, *Theorie und Praxis*, S. 118

In den Schriften von 1809–16 hat Schelling erstmals, wie er selbst im »Vorbericht« zu den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* schreibt, seinen »Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit« vorgelegt. [1] Hier soll die Erörterung des Wesens des Nichtidentischen, wie es die Geschichte der menschlichen Vernunft und Moral bestimmt, dem dynamischen Materie-Begriff entsprechend, in einem »lebendigen Begriff« der Freiheit terminieren. Der Kompromiß einer nur relativen Selbständigkeit des Einzelnen und Formulierungen wie die von der »derivierten Absolutheit« als dem »Mittelbegriff der ganzen Philosophie« [2] genügen nicht einmal dem Anspruch dieser bestimmten Philosophie; denn die Vermittlung der Notwendigkeit der absoluten Totalität mit der individuellen Freiheit *und* Willkür soll ihrerseits als notwendig gedacht werden; »denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgendeine Weise die Realität des Bösen gelegnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff der Freiheit verschwindet«. [3] Selbst die tief in der mystischen Tradition verwurzelte Theorie des Abfalls vermag den Ursprung des Bösen nicht zu erklären. Denn die Annahme einer ersten Schuld gibt wohl eine Charakterisierung jenes »Losreißen von Gott«, aber keine rationale Begründung. Da Schelling in Erinnerung der naturphilosophischen Begriffe des Dunkels und der Schwere die Realität des Negativen nicht länger leugnen kann, gleichwohl aber daran festhält, daß nichts vor oder außer Gott ist, formuliert er unreflektiert einen dialektischen Begriff des Absoluten. Die

selbst nicht *Er Selbst* ist« [4], und der geoffenbarte Geist stehen zueinander wie Wille und Verstand in ein und demselben Subjekt. Das bedeutet, daß Gott qua Chaos sich selbst als Identität real begründet, während logisch jener Grund nur Grund ist, wenn das von ihm zu begründende bereits existiert. »Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.« [5]

Der entscheidende Unterschied zu Hegels Dialektik von Grund und Begründetem liegt darin, daß Schellings Theorie zufolge die beiden Momente des Absoluten nicht gleiches Gewicht haben. Betrachtet man das Verhältnis von Natur und Geist unter dem Gesichtspunkt der Produktion, so kommt der Primat der Materie, dem Drang, dem »bloß ahndenden Willen« zu; unterstellt man als Bedingung jedes kritischen Begriffs von Konstitution die gleichsam höhere Realität des Verstandes als Medium und macht die Rekonstruktion zur universellen Voraussetzung der Konstruktion, so ist die idealistische Dialektik unausweichlich. Der erkenntnistheoretische Zwang, das maßgebliche *Medium der Erkenntnis* auch der Materie zu deren Prinzip zu erheben, wird von Schelling mit dem Hinweis darauf durchbrochen, daß, obwohl nach der Selbstoffenbarung des Geistes auch die Welt in Ordnung ist, dennoch, so wenig diese Form ursprünglich ist, unberechenbar das *Regellose des Grundes* hervorbrechen kann.

... aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. [6]

So bleibt zwar dem Begriff nach die Priorität des Verstandes bestehen, aber dem Umfang, der Notwendigkeit und gleichsam der Tiefe nach ist die Begründung seines eigenen Grundes bloß oberflächlich und partikular. Zwar ist im Verstand die ursprüngliche Sehnsucht nach Identität Wort geworden; aber so wenig damit der ahnende Wille ganz Form wurde, vermögen Sprache und Reflexion allein jenen Grund dialektisch aufzuheben. »Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.« [7] Wenn daher auch durch Erhellung des dunklen Prinzips der blinde »*Eigenwille der Kreatur*« (von mir hervorgehoben, F. S.) zum Universalwillen des Verstandes erhoben wird, so bleibt er doch, insofern er der Wille eines Individuums ist, notwendig immer Partikularwille. Die *ontische Basis des Men-*

identisch mit der relativen Unabhängigkeit des Menschen von Gott. In ihm ist die Identität der beiden zu vermittelnden Momente, Grund und Existenz, unauflöslich, während die Fragilität eben dieser Einheit im Menschen die Möglichkeit des (Guten und) Bösen evoziert. Das Böse ist die Herrschaft des Grundes über eine Existenz, deren Identität, obwohl wesentlich durch die Erhellung des Verstandes und die Reflexion in anderes hervorgebracht, doch in die Abstraktheit seiner partikularen Selbstheit sich zurückzieht. *Da diese Abstraktheit des Negativen im Gegensatz zu Hegel nicht primär auf Abstraktion beruht, sondern ihr fundamentum in re hat, kann sie von Schelling unmöglich zum dialektischen Wendungspunkt einer Konkretion im Sinn des Hegelschen Begriffs erhoben werden.* Die Konsequenz dieser Kritik an Hegel hängt davon ab, ob es Schelling gelingt, jenes fundamentum in re, die Positivität des Eigenwillens unabhängig von seiner Verklärung in Geist wenigstens im Ansatz konkret zu bestimmen. Nachdem Schelling die identitätsphilosophische Verharmlosung des Negativen zu einem bloß Passiven als Vorurteil durchschaut hat, ist er jetzt gehalten, seine selbständige Realität ohne Urtümeleien und Mystik verbindlich zu artikulieren.

Erst nachdem Materie und Geist in den in sich differenzierten Einheiten von geordnetem Chaos und chaotischer Ordnung, erhelltem Dunkel und dunklem Licht einander gegenüberreten, gewinnt die Scheidung des Guten und Bösen rationale Bedeutung; denn, »das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweiheit der Prinzipien ist«. [8] Das Böse wird damit selbst zu einer geistigen Macht, denn die träge Selbstheit, in der es erstmals sich manifestiert, hat bereits die scheidende Kraft einer im weitesten Sinn intelligenten Tätigkeit in sich. Vor der Scheidung der Prinzipien hat es danach kaum ein goldenes Zeitalter gegeben, das unschuldig einzig deshalb genannt werden kann, weil es in Bewußtlosigkeit über die Trennung von Grund und Existenz verharrte und selig nur vermöge der Indifferenz gegen gut und böse. Die zeitlose Geschichte Gottes führt aus einem absoluten Gleichgewicht der Kräfte in Natur und Geist zum Primat des Grundes als der Selbstheit und Negativität, einer Kontraktion Gottes und *Erektion des alter deus in Gott*, die den deus Geist provoziert, sich mit der Liebe zum Sein zu verbinden.

Daß diese Trinitätsspekulation für Schellings Dialektik relevant wurde, verdankt sie der primär historisch bedingten Sympathie des Idealismus zu dem politischen Postulat der Freiheit der Person. Der Übergang von einer zeitlosen Geschichte zur Theorie der Weltalter gründet sich darauf, daß in der Entgegensetzung von kreatürlichem Drang zur Selbstbehauptung und verständigem Willen zur Einheit die Realität Gottes sowohl als Urwesen wie als teleologischer Garant ihre absolute Notwendigkeit einbüßt, weil jene erste Kraft, der Wille zur Individualität aus dem Schema der Trinität

ben bleibt und der Mensch die *Freiheit zur autonomen Subjektivität und zur Schuld der Geschichte erhält*. [9]

Die Emanzipation von der Indifferenz Gottes basiert auf dem »Ur- und Grundwollen« in der Natur und damit auch im Menschen, »das sich selbst zu etwas macht«. [10] Es ist die eine, »der Natur nach ewige Tat«, durch die das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung zurückreicht und die ihm das Gefühl gibt, »als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden«. [11]

Indem der *Wille des Grundes* im bewußten Wollen des Menschen mit der Allgemeinheit des Geistes kollidiert und die Selbstheit, anstatt Basis zu bleiben, zum herrschenden Prinzip auch über den Geist sich erhebt, schafft er die allgemeine Bedingung für die Möglichkeit des Bösen. In dem, was immer sein will, aber nie ist, tritt der »umgekehrte Gott« als *Begierde, Herrschsucht und Lust* auf den Plan, ehemals als Schlange vorgestellt, die, wie der Wille den Geist als Mittel mißbraucht, ihre Farben vom Licht entlehnt hat.

Es ist deutlich, daß Schelling seine Begriffe des Willens und des Geistes in Analogie zu den naturphilosophischen Kategorien des Drangs zur Selbstbegründung (Kontraktion) und der Kraft zur Entfaltung (Expansion) gebildet hat, da ihm sonst kaum die Frage entgangen sein könnte, ob der Wille, den er der menschlichen Geschichte zugrunde legt, den Geist, dem er sich als einem Göttlichen unterwerfen soll, nicht wesentlich hervorgebracht hat; ob nicht sein wollender Geist der umgekehrte Gott ist, der, auf die Füße gestellt, bewußter Wille heißen müßte. Gott, so lautet die idealistische Hypostasierung des Geistes, hat die Bedingung seiner absoluten Identität, den Grund der Existenz, in sich; das Licht des Geistes saugt das Dunkel der Materie auf, um desto heller zu erstrahlen.

Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe, unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich in seiner Existenz notwendig ist. [12]

Das Traurige in Wahrheit ist: Der Tiefe dieser Empfindung und der Größe der Sprache haften die Suggestion der Poesie und die Autorität der Ideologie an. Denn die alte Antinomie zwischen der Absolutheit Gottes und der Unabhängigkeit des menschlichen Willens wird da, wo sie aufgelöst werden könnte, mit dem Schleier der Resignation verhüllt. Die Lüge der Philoso-

Gottes befällt, der wehrlosen Natur als Stimmung angedeihen läßt. Soll es schon einen absoluten Gott geben, so kann auch alles *von Anbeginn vollkommen* sein. Da aber die Philosophie Gott nach ihrem Bilde schuf, gab seine Selbstoffenbarung viel Grund zur Trauer. Na und, heißt es nun, soll Gott sich etwa gar nicht offenbaren, bloß damit das bißchen Schwermut nicht ist?! Hatte er denn diese Wahl, wenn er das Negative nicht gewollt, nicht einmal erlaubt hat, ohne es verhindern zu können?

Die Fragen sind rhetorisch, Schelling hat sie, wenn auch nicht explizit, selbst gestellt. »Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan.« [13]

Schelling stimmt nunmehr mit Hegel darin überein, daß ohne Aktivierung der Egoität kein Leben wäre und *die Negation Bedingung von Identität* ist. Beides aber gilt für Schelling nur im Bereich des endlichen Lebens. Obwohl die Absolutheit Gottes die Notwendigkeit der Schöpfung impliziert, unterliegt doch deren Realisierung der Irrationalität des partikularen Willens, daher die zugleich notwendige und von Gott unabhängige Realität von Geburt und Tod. Endabsicht der Schöpfung ist eine Persönlichkeit, in welcher der Wille des Grundes dem göttlichen Geist, der unmittelbaren Einheit von Identität und Totalität, sich unterordnet. Ob und wie dieses Telos erreicht wird, entscheidet die historische Moral der menschlichen Gattung. Damit wird die *Negativität*, die aus einem letztlich nicht zu hinterfragenden Zwang der »Sache« zwischen Gott und eine gelungene Schöpfung tritt, im Gegensatz zu Hegel *so wenig systematisch legitimiert, wie sie nicht* bloß als ein per aspera ad astra *in den objektiven Gang des Weltgeistes integriert werden kann*. Dem entspricht, daß, während Hegels Philosophie der Totalität in einem absoluten Wissen gipfelt, das aus der immanenten Dialektik einer rationalen Negation der Negation hervorgeht, Schelling die Vermittlung von Wille und Geist in der Liebe sieht, deren Einheit auf die gegenseitige Affirmation zweier in sich identischer Wesen sich gründet.

Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. [14]

Der einzelne Mensch ist nicht nur, wie bei Hegel, Material des objektiven Weltlaufs, dem er sich selbst qua Natur zu unterwerfen hat; er wird zum Befreier der Natur im allgemeinen und seiner eigenen im besonderen. »Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein

Schellings kritischer Begriff des Negativen

Indem Schelling die Unterscheidung zwischen formaler Absolutheit Gottes und materialer Freiheit in der Welt wieder aufgreift, versucht er zugleich den Primat wenn nicht des Ganzen, so doch der Identität zu wahren, ohne deshalb die selbständige Realität des Nichtidentischen leugnen zu müssen. Damit ist freilich das Problem des Anfangs oder die Frage »Wie kam das Negative in die Welt?« nicht gelöst. Wenn in der Indifferenz des Ungrundes Gott – zwar keimhaft nur – Alles in Allem ist, wie kann dann die, wie immer geartete Entfaltung dieses Keims, die Aufhebung der Simultaneität, etwas qualitativ Neues bringen: ein partikulares Wesen, das sich selbst zu Etwas macht? Schelling ist dieser Frage besonders in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* nachgegangen. Seine Antwort kann in ihrer reflektiertesten Gestalt nur als Konsequenz der in der Freiheitsschrift skizzierten Ambivalenz des bestimmten historischen Wollens angemessen begriffen werden. Denn, nachdem Schelling unter dem unabweisbaren, in sich evidenten Eindruck ihrer Gefallenheit [16] die Welt als geschichtliche freigesetzt hat, gleichzeitig aber an der Idee einer ursprünglichen, einheitlichen, göttlichen Organisation ihres Prozesses festhält, schlägt die Negativität der Welt, wenn auch formalisiert gleichsam durch die zu ihrem Ursprung hin immer dünner werdende Dichte der Zeit, auf die Einheit Gottes zurück. Die »Contraction Gottes« wird zum Grund seiner Expansion, die Selbstheit seines Seins, die ihn davor bewahren soll, zum bloßen Aether zu werden, ist das Prinzip seines allgemeinen Wesens.

Dadurch, daß Gott sich freiwillig auf die erste Potenz einschränkt, – freiwillig nur *Eines* ist, da er alles sein könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit (N. B. nicht in der Zeit). Durch sein sich Zurückziehen auf die erste Potenz wird zwar zunächst eine Beschränkung in ihm gesetzt, da aber diese seinem Wesen widerspricht, indem er seiner Natur nach *alle Potenzen* ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten zur zweiten, und damit eine Zeit. [17]

Daß Gott mit freiem Willen sich einschränke, um dadurch er selbst zu werden, ist in allen von Schelling vorgenommenen Korrekturen nur eine theologische Formulierung jener *creatio ex nihilo*, die eine Kraft ihr eigenes Substrat hervorbringen läßt. Der Contraction als der »Original- und Wurzelkraft« geht nur ein blindes Vegetieren voraus, und die Vorstellung, Gott sei vor dem Anfang aller bestimmten Realität »ein stilles Sinnen über sich selbst«, in dem alles in unendlicher Fülle ungetrennt beisammen sei, wird von der Einsicht bloßgestellt, daß Gott so wenig wie jede andere lebendige Existenz ein von Anfang Fertiges und Vorhandenes ist. Daß Schelling aus dem Kreis dieser Bestimmungen des Anfangs nur unter dem Zwang seiner eigenen Argumentation herausgetreten ist, reflektiert sich darin, daß er einmal den göttlichen Egoismus zum Grundwesen der Natur, dann ein

der Kreation macht. Die Idee, die hier zunächst Verwirrung stiftet, inauguriert als göttlich dasjenige Leben, das in der Natur nur so weit der Contraction sich unterwirft, wie es für eine optimale Entfaltung unabdingbar ist; das in der intelligenten Welt nur da auf der Partikularität des Selbstbewußtseins besteht, wo dasselbe mit einer allgemeinen Vernunft identisch ist oder doch sein kann; das in der moralischen Welt dem Egoismus nur so weit Raum gibt, wie er die Bedingung von Liebe ist; kurzum, Schelling muß das Schema einer durch das Material des zu Vermittelnden differenzierten Dialektik von affirmativem und negativem Prinzip vorschwebt haben, ein Schema, das allgemein zu bestimmen, er vergeblich versucht hat, weil die Evidenz der einzelnen Identität durch die Irrationalität der Vermittlung willkürlich korrumpiert werden kann. [18] Modellartig angedeutet hat Schelling diesen Komplex an der Einheit des Staates, der »zweiten Natur« des Menschen.

Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der Französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sei, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sei. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da. (...) Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die konsequentesten Köpfe, wenn sie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus geraten (Fichtes geschlossener Handelsstaat) ... Der wahre Staat setzt einen Himmel auf Erden voraus, die wahre *politeia* ist nur im Himmel; Freiheit und Unschuld ist die einzige Bedingung des absoluten Staates. [19]

Die Explikation des Verhältnisses von *Totalität und Freiheit* zeigt nun allerdings, daß nicht nur inadäquate Mittel das ursprünglich erstrebte Ziel verderben, sondern ebenso die abstrakte Insistenz auf einem vorgegebenen Ideal dessen Vermittlung abschneidet. Hatte Schelling aus einer allgemeinen Reflexion über die Gewalt, »die das Äußere in diesem Leben über das Innere hat«, die Konsequenz gezogen, das Beste müsse sich mit der äußeren Gewalt verbinden, um sich zu behaupten, so bringt ihn die Erinnerung der Positivität der Religion zu der Überzeugung, das Gute solle »in Reinheit von allem Äußeren« bleiben. »Das Wahre und Göttliche soll einmal nicht durch äußere Gewalt gefördert werden, und sobald die Kirche anfing, die Irrgläubigen zu verfolgen, so hatte sie schon ihre wahre Idee verloren.« [20] Schellings Dialektik von Vermittlung und Identität ist mit einem entscheidenden Rest von Irrationalität behaftet, entscheidend deshalb, weil aus der Ambivalenz dieses Moments regressive wie utopische Intentionen hervorgehen können. Der generellen Skepsis gegenüber der Negativität der Vermittlung, von der Entäußerung überhaupt bis zur Gewalt liegt das vermeintliche Wissen zugrunde, das wahrhaft Große, Edle, Schöne stelle einzig

nente Kritik von Genesis und Geltung führt Schelling zu jener kritischen Prozeß-Telos-Relation; vielmehr eine relative, theoretisch und *voluntativ* motivierte Unabhängigkeit des unum verum bonum vom logisch konstruierbaren Prozeß seiner Realisierung. Die Sicherheit des göttlichen Telos bedingt eine zugleich extrem kritische und arrogant idealistische Behandlung der Vermittlung.

»Die Tugend geht allerdings nicht dem Begriff und dem Wesen aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getöteten, hervor. . . . Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfenene Zwietracht.« [22] Die Basis des fruchtbaren Verstandes ist Wahnsinn, und der »Himmel ruht in allewege auf der Hölle« (ebd.); aber so wenig die Einheit durch Negation des Gegensatzes produziert wird, wenn sie nicht in dieser Negation der Negation bereits am Werk ist, so wenig unterliegt ihre Wahrheit ganz einer nur immanenten Vermittlung. Denn im realen Prozeß gibt es keine Selbstaufhebung des Einzelnen, das das Unwahre sein soll; es sei denn, Wahnsinn könnte kraft immanenter Negation zum Verstand sich erheben.

Die Materialisierung des »Urgrundes«

Die einmal in Natur und Geschichte erkannte Negativität, voran jene triviale und von der Philosophie weitgehend verdrängte Erfahrung, daß »alles Tun unter der Sonne so voll Mühe ist«, führt Schelling in den *Weltaltern* zu einer Materialisierung des Urgrundes und Prinzips der Geschichte sowie, wenn auch nur der Tendenz nach, zu einer Entmythologisierung des Gottesbegriffs. Gott erscheint nicht primär als überzeitlicher Grund der Geschichte, sondern als späte Blüte der Emanzipation der natürlichen und menschlichen Kräfte, die Apotheose einer absoluten Persönlichkeit, die durchaus bewußt nach dem Modell der vom Menschen inaugurierten Einheit von Natur und Geist gebildet wird.

Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu sein, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Dasein des Ewigen anfangend, führt es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtsein hinauf. Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen. Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedies nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal

Ausdrücklich nimmt Schelling nun die in den identitäts-philosophischen Schriften vertretene Vorstellung zurück, die die Offenbarung Gottes mit dem Einschlagen eines Blitzes vergleicht und mit »einem Schlag« Gott und All zur Identität brachte. Die Formal von der Erhellung des anfänglichen Dunkels, das allein überzeitlich genannt werden kann, ist nurmehr eine metaphorische Charakterisierung dessen, was Geschichte meint. Als einziger »Inhalt« jenes – paradox zu reden – göttlichen Dunkels gewinnt die Materie einen entscheidenden Primat über Begriff und Geist. Da die menschliche Seele noch immer eine »Mitwissenschaft der Schöpfung« besitzt, legt Schelling der Rekonstruktion der Materie eine primäre Erfahrung des Verhältnisses von Identität und Differenz im Menschen zugrunde. Allgemein gesprochen ist es die, daß ein nur mit sich Identisches, ruhendes, sich selbst unbewußtes Sein vermöge der antagonistischen Realität bestimmter Begierden aus seiner reinen Passivität zu sich selber kommt.

Doch wer vermag die ersten Regungen einer bewußtlosen sich selbst nicht kennenden Natur zu beschreiben, wer diese geheime Geburtsstätte des Daseins zu enthüllen? Denke dir also, wenn du je solcher genossen, jene seltenen Augenblicke einer seligen und vollkommenen Genüge, da das Herz nichts verlangt, da du wünschen könntest, daß sie ewig blieben, wie sie sind, und die dir wirklich als Ewigkeit sind; denke dir solche Augenblicke und suche dich zu erinnern wie in eben diesen dir unbewußt, ohne daß du etwas dazu tun oder dich dessen erwehren kannst, schon wieder ein Wille sich erzeugt, der in kurzem dich wieder an sich zieht und ins wirkende Leben fortreißt; erinnere dich dessen, und du wirst darin ein ungefähres Bild dessen haben, was wir hier zu beschreiben unternehmen. [24]

Hier wie an anderen Stellen aller drei erhaltenen *Weltalter*-Fragmente behandelt Schelling die bewußtlose Natur nach dem Modell eines historisch kaum überholten, ontogenetischen »Urzustands«, vermöge dessen die entmythologisierte Anamnese jene »Mitwissenschaft der Schöpfung« erlangt. *Es gilt zu untersuchen, inwieweit diese Ausweitung des erkenntniskritischen Ansatzes der idealistischen Philosophie einer durch die Naturphilosophie bedingten Materialisierung des ohne dies abstrakten Subjektbegriffs entspringt.*

Während den drei Fragmenten die Frage nach dem Urzustand, dem Anfang der Geschichte und dem Prinzip ihres Fortgangs gemeinsam ist, unterliegt die in ihnen explizierte Dialektik von indifferenter Affirmation und bestimmter Negation einer Entwicklung mit eindeutiger Tendenz zum Primat des Negativen, der Konkretion und einer theoretisch nur unzureichend zu antizipierenden Realität durch Form. Die unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt, die Schelling unter transzendentalphilosophischen Prämissen im Begriff der Selbstanschauung zum erkenntnistheoretischen Prinzip und Absoluten erhoben hatte, erscheint im Kontext der geschichtsphilosophischen Spekulation, der Struktur nach gleich, als ruhendes Sein, wiederum zugleich Medium der absoluten Erkenntnis und Absolutes selbst. Nach

allem bedingtem Sein, vorgeht, denkt Schelling die höchste Wesentlichkeit Gottes zu rekonstruieren; »denn was im Menschen das Höchste ist, das ist in Gott, das ist in allen Dingen das Wesen, die eigentliche Ewigkeit«. [25]

Indem Philosophie in der Erkenntnis des Höchsten dieses um jener willen auf absoluten Geist reduziert, vom Ideal einer von Geschichte unbehelligten Wahrheit geleitet, werden Gott und Mensch – nach dem Maß ihrer Erkenntnis – in ihrem Wesen notwendig als Selbstreflexion und Einheit des Selbstbewußtseins bestimmt. Geht dann aus der Kollision von Gott und Welt die Vorstellung vom Absoluten material verändert und depraviert hervor, so weiß der Mensch sich zwischen beiden nicht länger als Manifestation des göttlichen Geistes, sondern als partikuläre Einheit egozentrierter Erfahrungen, deren Relevanz für die erstrebte Allgemeinheit des Begriffs er geltend zu machen sucht. Die Erlösung des Menschen ist nicht mehr identisch mit einer Verklärung des Physischen durch Geist; denn die Emanzipation des gesamten organischen Lebens im Menschen hat die Freisetzung des bewußten Wollens und die Erektion des blinden Egoismus zur notwendigen Bedingung. *Der ganze Mensch soll erlöst werden; also muß er zunächst als ganzer und nicht nur qua Geist zur Basis seiner Identität und zum Medium der Rekonstruktion seiner Genesis gemacht werden.* Damit hat Schelling die Wendung von der idealistischen Erkenntnistheorie zu einem *anthropozentrischen Materialismus* vollzogen.

Während alle drei Weltalter-Fragmente formal darin übereinstimmen, daß der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen ein durch Kontraktion vermittelter Fortgang des unbestimmten zum bestimmten Leben ist, erhält jene »Wurzelkraft« in dem autorisierten Entwurf einen gegenüber den Urfassungen abweichenden Charakter. In diesen beschreibt Schelling das Zusichselberkommen der Natur als lustvolles Sich-finden des wollenden Lebens; »ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen und Sich-finden, das je inniger desto wonnevoller ist, und die *Lust* erzeugt, sich zu haben und sich äußerlich zu erkennen, welche Lust sodann den Willen empfängt, der der Anfang zur Existenz ist«. [26]

Aber je inniger und an sich wonnevoller diese Gelassenheit ist, desto eher muß sich in der Ewigkeit, ohne ihr Zutun und ohne daß sie es weiß, ein stilles Sehnen erzeugen, an sich selbst zu kommen, sich selbst zu finden und zu genießen, ein Drang zum Bewußtwerden, *dessen sie doch sich selbst nicht wieder bewußt wird.* [27]

Das der Natur nach erste wäre demnach Selbstliebe, *unmittelbare Selbstaffirmation*, die aus größter Intensität das Bewußtsein ihrer selbst erzeugt. Die Positivität dieser Dialektik von Lust und Bewußtsein hält der weiteren Reflexion nicht stand. Da die Entwicklung des Lebens vom Kleinen zum Großen fortschreitet, das Bewußtwerden der Wonne aber einer Zerstörung

der »spielenden Lust im anfänglichen Leben Gottes« [28], die als Motiv allerdings in den Weltaltern sich durchhält, um der Stringenz des Gedankens willen preisgegeben werden. »Dunkelheit und Verslossenheit ist der Charakter der Urzeit. Alles Leben wird zuerst und bildet sich in der Nacht; darum wurde diese von den Alten die fruchtbare Mutter der Dinge, ja nebst dem Chaos das älteste der Wesen genannt.« [29] In Übereinstimmung damit weist Schelling die leichtsinnige Hypostasierung Gottes als des Ersten und ursprünglich Wirklichen, jene »barbarische Aseität« [30] zurück. »Wird man diese Priorität (des Passiven, F. S.) im gegenwärtigen Fall mit den angenommenen allgemeinen Begriffen zu bestreiten suchen, z. B. dem bekannten, daß Gott von sich selbst das actuoseste Wesen sei? Freilich ist dies kurz genug gesagt, und überhebt aller weiteren Untersuchungen. Allein dieser Begriff ist kein notwendig gefundener, sondern ein willkürlich, ohne vorhergegangene Erforschung, aufgefaßter Begriff, ein wahrer Begriff *a priori* im schlechten Sinne des Worts.« [31]

Nachdem die Priorität der Materie von der Superiorität Gottes emanzipiert und als Urgrund rekonstruiert ist, erneuert sich das Problem, wie Gott notwendig und kraft eigenen Wollens von seinem Wesen in die Existenz übergehen könne, ohne darin endgültig und irreparabel von sich selbst abzufallen, auf der realen Basis der universellen Erhebung des Geistes aus Materie. Wurde Gott im Ansatz der Weltalter um der Konstruktion des Anfangs der Geschichte willen zum physischen Ur- und Ungrund herabgesetzt, so muß darin doch soviel seiner Substanz gerettet werden, daß (auch) für eine *materialistische Begründung der Negativität des endlichen Lebens deren Aufhebung und damit die Erlösung des historischen Prozesses möglich bleibt.* Daher versucht Schelling, die erste sich erzeugende Materie als unmittelbare Einheit von Passivität und Kraft, ja als *geistige Materie* zu begreifen. »Gäbe es nicht einen solchen Punkt, wo Geistiges und Physisches ganz ineinander sind, so würde die Materie nicht, wie es unleugbar der Fall ist, der Wiedererhöhung in dasselbe fähig sein.« [32]

Ungeachtet dieser Rückversicherung eines *theogonischen Prozesses aus Materie* bleibt die Aporie, die die unauflösliche Verkettung von bewußtem Leben und Endlichkeit, Verklärung und Tod darstellt als Schicksal nicht nur des gefallenen, sondern auch des göttlichen Lebens bestehen.

Dies ist das *Verhängnis alles Lebens* (Hervorhebung von mir, F. S.), daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach, nachdem es in der Enge ist und sich empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbstgegeben Leben aufheben müßte. [33]

In diesem Satz aus der ersten Urfassung hat Schelling gleichsam das *Ursein von Negativität freigelegt: den objektiv-realen Antagonismus von*

Der Fall in die Gegenwart ist irreversibel; denn das stille Sinnen der Natur über sich selbst, einmal aufgeschreckt, findet sich nicht wieder. Kontraktion, Selbstvermittlung der Materie zugleich und immanente Negation, läßt das Leben, das sie zu sich selber bringt, nicht unangetastet: das unmittelbare Leben kann nicht mehr gelingen, und die durch Arbeit vermittelte Naturbeherrschung setzt die Expansion zwar gezielt, aber darum auch verkümmert fort. Der nun sich erhebende Streit zwischen Expansion und Kontraktion hat den Charakter eines notwendigen Konflikts, ein Ende ist unabsehbar. Dies ist das zentrale Motiv der Weltalter und zugleich die unannehmbare Konsequenz der in der ersten Urfassung am radikalsten reflektierten Antinomie zwischen dem Willen, der nichts will, und dem ewigen Willen zur Existenz. »Im Konflikt zwischen diesen beiden streitenden Willen verliert er (der existierende Wille, F. S.) die eigene Freiheit und wird, als der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufgehörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet.« [34]

Im Gegensatz zu Schelling ist Hegel über die Opfer, die die Materie ihrer eigenen Verklärung bringen muß, hinweggegangen, ja hat eben sie zum sanktionierten Stoff einer Selbstverbrennung deklariert, aus der der reine Aether des absoluten Geistes sich erheben konnte. Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit wird auf das armselige Hier und Jetzt reduziert, weil der Begriff ihren sogenannten »angeblichen Reichtum« nicht zu vermitteln vermag. Zwar hat Schelling mit der Notwendigkeit der Einschränkung als Bedingung der Entfaltung sich abzufinden versucht; [35] aber für ihn ging es um die *Erlösung einer auf Individuation drängenden Materie*, nicht darum, die Unwirklichkeit ihres Todes durch reine Negativität in absolutes Sein zu verkehren. Das Substrat oder Subjekt der Schellingschen Kontraktion muß einem Negativen ins Angesicht schauen, gegen dessen Macht die »Zauberkraft« der Hegelschen Aufhebung nichts vermag; denn es steht nicht in der Immanenz des Begriffs, sondern in einer von objektiver Negativität bestimmten Geschichte. Was Hegel in der *Phänomenologie* noch mit Recht Schelling vorwerfen konnte, kehrt sich wenige Jahre später auf einem weniger abstrakten Niveau der Argumentation gegen ihn selbst. Denn nicht Schellings Spekulation beruht auf jenem Positiven, »welches von dem Negativen wegsieht« [36]; vielmehr ist die Frage am Platz, ob nicht Hegels zentraler Begriff der Abstraktion mit dem von ihm selbst monierten Wegsehen identisch ist. [37]

In der zweiten Urfassung der *Weltalter* hat Schelling den trotz allem kritischen, weil antisystematischen Begriff der Totalität des Geistes wieder aufgenommen. Wie der Sehnsucht nach Wesen ein Nichtwollen des Wollens, so liegt diesem eine Ahnung seiner selbst als existierendem Willen zugrunde, die Materie; aber eben diese wird erst sie selbst durch Anziehung der Form, Kontraktion. Der sich selbst verneinende Wille erstrebt, was ihm selbst

zu sich selber, da er in dem, worin er sich erkennt, nur wieder findet, was er war, das er nur nicht gewahr wurde. Nach diesem Modell bestätigt das inzwischen bewußte Seiende nur immer die Selbstnegation seiner bewußtlosen Basis oder die geistig höher stehende Einheit die Kontraktion der ihr vorausgehenden Begierde nach Form. Indem so beide sich zu bestätigen und in Realität zu setzen scheinen, die Selbstnegation des Willens, des Hungers, der Begierde, der Sehnsucht nach Sein dieses als endlich gefühltes oder bewußtes, die Befriedigung des Willens durch Existenz dessen Kontraktion und immanenten Streit, – so bleibt doch ihr Verhältnis irrational, weil das bewußte Seiende die Genesis seiner Identität nicht kennt, nur nach seinem Bilde rekonstruiert und, ohne rationale Kriterien dafür zu haben, für notwendig befindet. »Es ist nicht ein dem Sein oder Seienden fremder Wille, der erst zu ihnen hinzukommt, es ist ein Wille, der von Ewigkeit in ihnen selbst war und nur nicht sich äußerte. So kommt auch er zu nichts Fremdem, er kommt zu sich selber, zu dem was er vor Ewigkeit war, und das er nur nicht gewahrte.« [38]

Ansatz einer materialistischen Dialektik

Hier, wo Schelling mit seiner Theorie eines aus seiner Leerheit durch Selbstnegation zum konkreten Sein fortschreitenden Willens in größte Nähe zur Hegelschen Dialektik gerät, eben hier muß die spezifische Differenz zu Hegel festgehalten werden, wenn anders der von Schelling aus gegen die idealistische Dialektik zu erhebende Einspruch nicht abstrakt bleiben soll. Von dieser Problemstellung ausgehend, versucht der folgende Abschnitt, aus einer detaillierten Analyse der autorisierten Fassung der *Weltalter* und des Gesprächs *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* mit Schelling den entscheidenden Ansatz einer materialistischen Dialektik zu gewinnen. Dem Theorem von der Kontraktion Gottes als der Begründung des Anfangs kommt in diesem Zusammenhang nur sekundäre Bedeutung zu, denn Gott kann nicht zugleich bewußtlos und freiwillig den Zorn der Liebe, die Notwendigkeit der Freiheit unterwerfen, wenn eben diese noch gar nicht ist, vielmehr erst in der Begrenzung durch jene Sein erlangt. Begreift man also die Momente der absoluten Indifferenz als Qualitäten einer höchsten Persönlichkeit, so ist ein regressus ad infinitum unvermeidlich. Das eben geht aus den Urfassungen hervor, die die unendliche Begründung des Grundes im Sein der Materie zum Stillstand bringen. Daß Schelling im weiteren dennoch an das Vokabel »Gott« festhält, ist primär dadurch motiviert und nur soweit zu legitimieren, wie es nicht gelingt, göttliche, d. h. utopische Qualitäten auf die Materie zu übertragen. Antizipierend sei gesagt, daß Schelling diese Qualifizierung nicht gelingen

Philosophie sind die regressive Konsequenz aus der Konfrontation mit dieser Aporie.

In einer ersten formalen Analyse bestimmt Schelling die Materie als Einheit eines latenten Gegensatzes, der, wie es mit Polemik gegen die rationalistische Tradition des Idealismus heißt, mit den »abgezogensten« Begriffen Denken und Sein sehr zu Unrecht in Verstand aufgelöst wird. Die Momente dieses Gegensatzes sind, weit davon entfernt, Reflexionsbestimmungen zu sein, an einem sie erst in Widerstreit bringenden Etwas festgemacht, das in Bewegung setzend sie als ihre eigene, in sich heterogene Identität hervortreiben. Dasjenige, in dem widerstreitende Kräfte aneinandergeraten, muß, soll es sein, zugleich durch und gegen sie eine individuelle Natur ausbilden. Damit erhält die antagonistische Realität des sich zum Seienden kontrahierenden Seins einen kaum wahrnehmbaren, aber entscheidenden Primat vor der ihr selbst immanenten expansiven Positivität, die eine notwendige, nicht indes zureichende Bedingung seiner Existenz ist. Zwar, die negierende Kraft der Kontraktion kann nicht sein ohne etwas, das sie einzieht, welches die expansive Kraft des positiven Seins ist. Diese indes hat ihrerseits die Kraft der Begrenzung in sich, und die ist der Expansion nicht in gleicher Weise immanent, wie das Sein der Negation; so daß in beiden Einheiten, der seienden Kontraktion und dem kontrahierten Sein das Identität stiftende Prinzip differiert und nur die Bedingung dessen, daß überhaupt etwas ist, identisch bleibt.

Die Entgegengesetzten sollen eins sein, d. h. es ist eine Einheit beider gesetzt, aber es ist damit nicht gesetzt, daß sie aufhören entgegengesetzte zu sein. Vielmehr sowohl die Einheit soll sein, als auch der Gegensatz, oder Einheit und Gegensatz sollen selbst wieder im Gegensatz sein. [39]

Obwohl Schelling »das Eine unzertrennliche Urwesen«, die Dreiheit der ewig bejahenden Potenz, der ewig verneinenden Potenz und ihrer Einheit als göttliche Totalität begreift und jede Unterordnung eines der drei Momente abweist, reflektiert sich der Primat des Negativen darin, daß das »X« oder Wesen der Dreiheit notwendig unter der Bedingung sein muß, daß ihre Momente als gegensätzliche in Wirkung treten. Daß die Einheit nicht wesentlicher ist als jedes der Entgegengesetzten für sich, wird dadurch offenbar, daß, da die Basis des Widerspruchs sein eigenes Sein ist, das Identische, an dem jene beiden Kräfte einander entgegentreten, erst durch eben sie gesetzt wird. Schelling hat dieses Identische negativ unter dem Begriff des *unzertrennlichen Eins*, affirmativ als erste Natur und notwendiges Wesen bezeichnet. [40]

Da jede der beiden Potenzen wie auch ihre Einheit den Anspruch erhebt, für sich das ganze Wesen zu sein, das doch nur in ihrer unzertrennlichen Einheit sein kann, so »findet sich, daß die erste Natur von sich selbst im

mit ihrem Wesen zugleich gesetzten, der also genau gesprochen ihr Wesen selbst ist«. [41]

Schelling hat seinen Begriff des Widerspruchs in der Rekonstruktion des Anfangs entwickelt, der nun nachträglich so wenig mehr ein »ewiger Anfang« heißen kann, wie seine Natur, der Widerspruch, durch Einheit überwunden und versöhnt werden soll. Im Gegensatz zu Hegel ist der Widerspruch, den Schelling zur Wurzel allen Lebens und Fortschritts macht, weder dem Sein noch dem Denken *immanent*, sondern er ist gleichsam das Seiend-Werden beider. Es ist ungereimt, den Anfang als Entfaltung einer mit sich selbst im Einklang sich befindenden Natur begreifen zu wollen; denn von der Einheit zum Widerspruch gibt es keinen Übergang.

Das primär Wirkende ist im Anfang die ursprüngliche Verneinung oder dasjenige, was »am meisten zur Natur des nicht *Seienden* neigt«, während das in Wahrheit Seiende, die bejahende Potenz, erst durch die tätige Verneinung in Wirklichkeit gesetzt wird. Die tätige Verschließung des verborgenen Wesens wird vollständig nur mit diesem offenbar, muß aber doch als pure Kraft ein Seiendes und also auch erkennbar sein; »und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint«. [42]

Die Dialektik der anfänglichen Verneinung besteht darin, daß die Selbstnegation der Indifferenz als eines Seienden ihr Wesen nur als vergangene Einheit einer ersten Trennung von Etwas und Anderem vermittelt. Das Sich-Wollen des Seins, die Grundlage der Egoität, ist gerade die Negation des Seins als eines Allgemeinen, die sich im Abschneiden eines Selbst von allen anderen Dingen manifestiert. Das Sich-Wollen im Anfang verneint das Sein als Indifferenz des Ganzen und macht dessen verborgenes Wesen in der Erscheinung eines partikularen Seienden erstmals notwendig unvollkommen offenbar. Die nun fortschreitende Potenzierung dieser ersten Offenbarung bedeutet eine Differenzierung des Seins, vermöge der, *die verneinende Kraft immer vollkommener zur adäquaten Form des erscheinenden Wesens umgebildet und sublimiert wird.*

Aber im Wollen überhaupt liegt auch allein die Kraft eines Anfangs. Denn das, was gewollt wird, was also der Intention nach eigentlich sein soll, wird eben in dem, daß es *gewollt* wird, als nicht seiend gesetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht sei, was eigentlich sein soll (das an sich Seiende). [43]

Der Terminus ad quem dieser Bewegung ist die Überwindung des notwendig in sich widersprüchlichen Urdranges alles Lebens, der auf Offenbarung des göttlichen Wesens geht und eben darin dessen Erscheinungen gottlos macht. Denn die Egoität des Endlichen läßt nicht prinzipiell auf die Positivität des Begriffs ihrer Erscheinungen sich reduzieren, ist nicht das allgemeine, stets qualitativ sich gleichbleibende Medium einer unaufhaltsamen Theogonie, sondern vordem die *Korruption einer Materie, deren göttliche Bestim-*

negativ in Erscheinung tritt. »Da also ein unablässiger Drang ist, zu sein und es doch nicht sein kann, so bleibt es in der beständigen Begierde stehen, als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu sein.« [44]

Es ist evident, daß die Formel von der »Contraction Gottes« nur eine mythologische Chiffre für den hier explizierten Begriff des Anfangs ist; denn wie sollte Gott, indem er sich selbst will, das nicht sein, was eigentlich sein soll und doch darin als ein Höheres dem aus der Widersprüchlichkeit der Materie entspringenden Umtrieb von Leben und Tod enthoben sein. Freilich konnte Schelling vor dieser Aporie nicht halt machen, da es darum ging, die Möglichkeit einer Erlösung von Natur und Geschichte zu denken. Wenn alle Bewegung nur ewige Ruhe erstrebt und jede Kreatur letztlich nur den Zustand des Nicht-Wollens, so ist die »ewige Freiheit« des Willens, der nichts will, der einzige bejahende Begriff einer unbedingten Ewigkeit und bewußtlos-lauteren Gottheit. Dies ist die Utopie der Wiederholung des Unwiederholbaren, der Verzicht, ein Seiendes zu sein und hinter das Verhängnis des ursprünglichen Widerspruchs zurückzugehen. Schelling hat diesen Begriff der Erlösung bald als unreal erkannt, – die einmal initiierte Offenbarung Gottes kann nicht mehr zurückgenommen werden, nachdem offenbar wurde, daß sie »nur« die schmerzhafteste Entfaltung einer in sich widersprüchlichen Materie ist. *Das Telos dieser Geschichte ist die Aufhebung der Zeit*, nicht ihre Negation, und die in ihr zu vollbringende endgültige Erhebung des Ja über das Nein.

Denn nicht in dem Maß stillschweigend und tot, als wir bis jetzt anzunehmen schienen, ist jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Wesen. Sich selbst für sich unzufühlbar, aber geengt und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es sich als geistiges, bejahendes Wesen und dringt seiner Natur gemäß umso mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden. Aber die verneinende Kraft läßt nicht aus; könnte sie auslassen, so ginge alles zurück; denn sie ist die Kraft des Anfangs. [45]

Mehr und mehr tritt nun die negative Kraft in Abhängigkeit zu dem, das sie anfangs gefesselt hält; denn eben an ihm, der aufschließenden Potenz, gewinnt sie Bestand. Wenn daher das Eingeschlossene zur Selbstheit sich befreit, so wird dadurch die tätige Verneinung eher bestätigt als negiert. Zwischen Verschließung und Ausbreitung gleichsam angehalten in der Mitte stehend, gewinnt die Materie die Form bestimmter Gestalten. Obwohl das verborgene Wesen im Hervortreten die Kraft des Negativen bestätigt, hat es doch unabhängig von dieser eine höhere Dignität als seine Erscheinung. Schelling sieht in diesem notwendigen Moment eines der Negativität nicht nur äquipollenten, sondern überlegenen Seins den »Urstoff«, die »gleichsam erste Materie der zukünftigen Geisterwelt«. [46]

Schellings eleganter Übergang von der Natur zur intelligenten Welt, jene

wenn nicht explizit so doch der Sache nach, auf den Hegelschen Begriff der Aufhebung. Unter der auf Irrwegen rehabilitierten idealistischen Prämisse, das sei's auch verborgene Wesen alles Seins könne nur göttlich sein, kann seine Verwirklichung nicht einer Vermittlung unterliegen, die das alte »Ich bin, der ich war, Ich war, der ich sein werde, Ich werde sein, der ich bin« [47] im Horizont der Geschichte korrumpiert. »Aber unmöglich ist, daß irgend etwas seiend werde auf Kosten und gleichsam mit Verlust dessen, was es ist.« [48]

Damit wird noch die seit der Freiheitsschrift nicht mehr ernsthaft bezweifelte Überzeugung des Abfalls der Natur von Gott widerrufen. Der Geist trifft in der ihm notwendigen Begrenzung stets seine eigene Materie, und seine Verbindung mit dem ihm Heterogenen ist vielmehr »das ewige zu-sich-selber-Kommen des Höchsten«. [49] Ebenso erkennt auch das einzelne Seiende in der es verzehrenden Macht nicht die Negation eines Fremden, sondern sein eigenes höchstes Selbst.

Erst nachdem die »vollständige Construction der Idee Gottes« abgeschlossen ist und die Folge derjenigen freien Handlungen vorliegt, durch die Gott von Ewigkeit beschlossen hat, sich zu offenbaren, kann Philosophie der »eigentlichen Geschichte« sich zuwenden. Die insistente Reflexion auf diese läßt freilich alsbald die Jugendträume der vor dem Höchsten spielenden Weisheit, die Zeiten der Unschuld, den ganzen seeligen Göttertraum zu einem nebelhaften Numinosum verblasen.

Alles bloß keimliche Leben ist an sich selbst voll Sehnsucht und verlangt aus der stummen wirkungslosen Einheit in die ausgesprochene wirkende erhoben zu werden. So sehnsüchtig sehen wir die ganze Natur, so inbrünstig saugt die Erde Himmelskraft an sich, so strebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um sich einen Geist zu ersehen, so wiegt sich die Blume im Sonnenstrahl, um ihn als feurigen Geist, als Farbe widerzustrahlen. Eben also jenes spielende Leben, und je höher es sich entfaltet, desto inniger ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, sich anziehe und erkenne als sein eigen, und die an der Kette der Wesen wie in einer Tonleiter auf- und absteigende Weisheit klagt verlassen das Loos ihrer Geschöpfe, und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen sind und im Ringen wieder vergehen. [50]

Nicht allein, daß erneut der Widerspruch als »Quellborn des ewigen Lebens« begriffen wird; in der Konstruktion des Widerspruchs sieht Schelling »die höchste Aufgabe der Wissenschaft«. [51] Nicht länger ist die innige Wonne des wunschlosen Glücks die primäre Seinsweise des Lebendigen, sondern Angst, Schrecken und Verzweiflung bestimmen die »Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes«. [52] Hier, wo die Erfahrungen des Philosophierenden nicht von seinen »Verzückungen« entstellt sind, noch Träume einer spielenden Weisheit ihm den Blick verwirren, sieht er, »daß die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tödlichem Streit, schrecklichem Unmut und oft bis zur Verzweiflung gehender Angst ausgebildet wird. Wenn nun dieses im Einzelnen und Kleinen geschieht, sollte es im Großen nicht

Das »vernunftlose Prinzip«

Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Anteil, der Mit- einfluß eines vernunftlosen (irrationalen) Prinzips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaus schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können. [54]

Wie das Gespräch *Clara* zeigt, hat Schelling vergeblich versucht, die in einem schauervollen Sinn »geistigen Erfahrungen« von Zerstörung, Verfall und Tod in einen vagen Platonismus einzuwickeln. Hier, wo von nichts mehr als von der Magie der Seele die Rede ist, bricht der latente Materialismus Schellings mit kaum verhehlter Verzweiflung hervor. Es ist bezeichnend für Schelling, daß gerade in der Irrationalität einer apokalyptischen Romantik ein unbestechliches Wissen um die enttäuschten Erwartungen des Lebendigen sich durchsetzt, ja ein mit dem Interesse des gesunden Menschenverstandes behaftetes Raisonement gegen die Begriffe und »Lösungen« der traditionellen Philosophie Recht behält. Als Motto muß hier der Satz zitiert werden: »Nicht von oben herab, sondern von unten hinauf, ist mein Wahlspruch.« [55] (»Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem.«) [56] Dazu heißt es in der Einleitung des Gesprächs:

Wir selbst erkennen ein jedes Wissen, das nicht reine Entwicklung aus dem Gegenwärtigen, Wirklichen ist, für ein überfliegendes, das zu Schwärmerei und Irrtum führen muß. Wir erklären eben darum, daß, so hoch wir in der Folge das Gebäude unserer Gedanken treiben mögen, wir dennoch nichts geleistet haben wollen, wofern nicht der Tempel, dessen letzte Spitze sich in ein unzugängliches Licht verliert, in seinem tiefsten Grund ganz auf der Natur ruht. [57]

Jeder Gedanke an ein zukünftiges Leben könnte demnach nur der Erkenntnis der endlichen Realität entspringen. Das Wissen aber, das den bestehenden Zustand nicht überfliegt, sondern sich an der geschichtlichen Wirklichkeit entfaltet, ist kaum imstande, den »Regionen der ewigen Heiterkeit« sich zu nähern; denn, »die ganze Erde ist eine große Ruine, worin Tiere als Gespenster, Menschen als Geister hausen, und worin viele verborgene Kräfte und Schätze wie durch unsichtbare Mächte und wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten sind«. [58]

Diese, von einer Allerseelen-Stimmung inspirierte, barocke Historiographie findet verbindlich darin sich artikuliert, daß noch das »beste Innere« vom Widerspruch bewegt und in den Antagonismus mit der Außenwelt verwickelt ist. »Schon in dem Einfachsten, Ersten, Unabweislichsten sehe ich Stoff genug, um meine Empfindung wahr zu machen, daß das Schreckliche nicht nur geschieht und geschehen wird, sondern geschehen muß.« [59]

ziert zu werden vermag, es sowohl verzehrt, als auch geläutert werden kann, unabweisbar dieser dem Gang der unreglementierten Erfahrung vorgezeichneten Erkenntnis gegenüber bleibt die Negativität des Todes, als im strengen Sinn unbegreifliche Realität, als skandalöse Negation der Materie stehen.

Dieses Wort Unsterblichkeit ist mir viel zu schwach für meine Empfindung. Was sollen der heißen Sehnsucht die kalten Worte und die bloß verneinenden Begriffe? Sind wir denn in diesem Leben mit einem bloßen kahlen Dasein zufrieden? Findet uns die Natur mit solchen Allgemeinheiten ab? [60]

Das Verlangen nach Unsterblichkeit des ganzen Menschen wird von dessen Reduktion auf eine angeblich Geist und Leib vereinigende Seele nur scheinbar besänftigt. Die resignative Vorstellung, die ganze Natur sei zu einer bloß äußeren Lebensgestalt verzaubert, läßt den Tod als Retter des inneren Lebens erscheinen. Die Frage indes, ob es nicht anstelle der Negation der äußeren Welt eine Vermittlung von Materie und Geist geben könne, in der beide als Momente erhalten bleiben, wird dadurch nicht beschwichtigt. »Und ich weiß nicht, fuhr sie fort, wie äußerlich mir des Tages Glanz und Pracht erscheint, und erst, wenn es schwindet, geht das eigentlich Innere auf; aber warum muß es Nacht sein?« (von mir hervorgehoben, F. S.) »Wenn in der Nacht selbst, fuhr sie fort, ein Licht aufginge, daß ein nächtlicher Tag und Eine tagende Nacht uns alle umfinge, da wäre erst aller Wünsche letztes Ziel.« [61]

Die letzte Frage, Warum muß es Nacht sein?, entspringt einem »Mitgefühl für die Erde«, die »Ein Schicksal und Eine Hoffnung mit uns teilt«, einer Materie letztlich, die so wenig von Gott stammt, wie sie zu Geist sublimiert werden kann. »Dieser dunkle Fleck unserer Existenz, fuhr ich fort, der, auch ganz aufgelöst und verklärt, doch immer etwas an uns übrig läßt, das nicht von Gott war.« [62]

Die um die Weltalter-Spekulation zentrierten Schriften und Fragmente – auch das Gespräch *Clara* ist unvollendet geblieben – legen in letzter Konsequenz der aus dem Prinzip des realen Widerspruchs nicht theoretisch-systematisch zu realisierenden Suprematie des Geistigen als der Endabsicht der Schöpfung ein Moment von unmittelbar dialektischer Identität zugrunde, das mit der Metapher »dunkler Fleck« zwar treffend bezeichnet, aber doch unzureichend bestimmt ist.

Im 4. Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs »Clara« gibt Schelling unter der Überschrift »Der Frühling« mit großer Bestimmtheit einem Gedanken Ausdruck, der als Grundmotiv durch das gesamte Gespräch hindurchgeht. Es ist dies die nur oberflächlicher Betrachtung trivial erscheinende Einsicht, daß die Menschen »Kinder der Natur« sind und sich »nie ganz von ihr

Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich sein muß«. [63]

Jede Verklärung dieser dunklen Existenz ist eine Allgemeinheit, mit der die Materie nicht erlöst wird, solange die ihr immanente eigentümliche Form jedes Wesens darin nicht erhalten bleibt. Hatte Schelling zunächst die der ursprünglichen Kontraktion und Spannung verborgen immanente positive Kraft der Expansion allgemein als geistige Potenz bestimmt, die mit fortschreitender Differenzierung der Natur als Identität über den Widerspruch sich erhebt, so folgt nun aus der Erkenntnis, daß dieser Prozeß aus der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist – weil aus der Natur überhaupt – nicht herausführt, daß *die Materie selbst auf der Individualität des Geistigen besteht*, solange die Dunkelheit jener ersten, nichtbegrifflichen Existenz nur durch Negation ihrer potentiellen Eigentümlichkeit erhellt werden soll. In den Entwürfen zum zweiten Buch der *Weltalter* schreibt Schelling:

Die erste Kraft eines Wesens u. so auch die der Natur ist die Kraft des In-sich-selbst-Seins, des auf-sich-selber-Beruhens. Setzen wir eine solche Kraft nicht zuvor in Ansehung des Urwesens voraus, so würde es, unfähig durch etwas außer sich begründet zu sein, völlig im Leeren schweben. Es ist sich selbst Grund der Existenz, sich selbst genug, u. ruht allein auf sich selber. Wäre nicht aber auch in jedem andern Wesen eine solche Kraft in sich zu sein u. auf sich selbst zu beruhen, so fiel alle Individualität und Eigentümlichkeit hinweg. [64]

Im innersten Kern der Materie, in dem der Grund ihrer Existenz mit dieser selbst identisch ist, liegt ihre Seele: in sich ruhende Selbstheit oder materiale Form. In ihr treten Leib und Geist, Expansion und Kontraktion erstmals in eine unmittelbare *und* gegensätzliche Einheit. Beide Kräfte versuchen, die gegen Negation und Affirmation gleich indifferente Form zum partikularen Prinzip ihrer Eigenheit zu machen, bis der Geist die Seele der Materie, jene materiale Form der Individualität negiert und der Vergängnis anheimgibt. Dieser Usurpation der eigentümlichen Form durch den formalen Begriff begegnet Schellings Revision des Idealismus.

Unmöglich ist es, zu glauben, daß diese ganze körperliche Natur aus dem Nichts gezogen worden sei, um einst auf ewig ins Nichts zurückzugehen, und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sei. Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen ist, die Fülle der Vollkommenheit. Unsrem Herzen genügt das bloße Geistesleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt; ... Die letzte Ruhe findet sich nur in der vollendeten Außerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der körperlichen Darstellung, und jeder von einem Ideal Entbrannte es in leiblich-sichtbarer Gestalt offenbaren oder finden will: so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommene Leibliche als Abglanz und Gegenbild des vollkommenen Geistigen. [65]

Aus der fundamentalen Differenz von realer Produktion und geistiger

unausweichliche Konsequenz, die göttliche Begründung von Natur und Geschichte durch eine *Theogonie aus Materie* zu ersetzen und die Genesis der subjektiven Freiheit aus dem realen Rest der Natur, dem Eigenwillen der Kreatur, hervorgehen zu lassen. Der materiale, später magische Geist, der weniger von Schelling selbst als von Hegel böse genannt werden muß, weil er sich der durch Rekonstruktion intendierten Aufhebung seiner Abstraktheit widersetzt, vermag die Basis, an die er gefesselt ist, geschichtlich nur um den Preis seiner eigenen Verdinglichung zu beherrschen: das ist, so Schelling, das Elend nicht nur der Philosophie, sondern mehr noch das Verhängnis alles Lebens. Demgegenüber bleibt jede Phänomenologie des Geistes machtlos, denn der Übergang von der Beherrschung des Geistes durch die Natur zu der der Natur durch den Geist steht unter dem Primat einer nicht abstrakt, sondern stets nur historisch zu identifizierenden Materie.

Die Negativität des sich mit seinem Substrat vermittelnden Geistes ist selbst nicht positiv, nicht geistig und nicht frei; denn das Feuer des immanenten Widerspruchs verzehrt, wo es läutern, läßt unversehrt, was es verbrennen soll. Der Widerspruch des Anfangs reproduziert sich: *das Sich-wollen des bewußtlosen Seins offenbart immer vollkommener nur die Negativität und das Dunkel der Subjektivität als historisch irreversible Bedingung einer »autonomen« Existenz.*

Indem Schelling darauf insistiert, die Sinnlichkeit der Form und Individualität des Geistes zur unumgänglichen Voraussetzung einer geschichtlich möglichen Einheit von Beherrschung und Erlösung der Natur durch den Menschen und in ihm selbst zu machen, stößt er an die Grenzen nicht nur des Idealismus, sondern der Philosophie qua Philosophie. Denn, wenn Philosophie unter dieser Prämisse verbindlich über die Vermittlung von Subjekt und Objekt reden will, ist sie gezwungen, *das Abstraktionsniveau eines allgemeinen Begriffs von Vermittlung*, heiße er Geist, Materie oder Sein, zu verlassen, um konkrete Modelle des Primats des Nichtidentischen und historische Kriterien der ewigen Wiederkehr der Korruption in der Emanzipation des existierenden Subjekts zu entwickeln.

VIII. Philosophie der Geschichte: die Negativität des Zufalls

Die sogenannte Spätphilosophie Schellings darf als der großartigste und aufwendigste Versuch des deutschen Idealismus gelten, seinen eigenen aporetischen Begriff von Negativität nicht nur immanent oder durch Leugnung seiner realen Basis aufzuheben, sondern in einer Theorie der Geschichte zu begreifen, deren vornehmste Kategorie die Zukunft ist, die nicht die Totalität des Weltgeistes resümiert und die Versöhnung des Negativen nicht mit der Stringenz einer metaphysischen Logik verwechselt. Die *Weltalter*-Spekulation brach mit dem Desiderat ab, die Identität der Erscheinung des Geistes und der Selbstnegation der empirischen Realität nicht als notwendige Einheit hinzunehmen. Die Metapher vom dunklen Fleck unserer Existenz und die Erinnerung dessen, daß keine vollkommene Realisierung des Möglichen (Ideellen) auf die Realität der materiellen Natur verzichten kann, stehen dafür ein. Die materialistische Erkenntnis, der sich der geschichts-philosophische Ansatz der Spätphilosophie verdankt, muß darin gesehen werden, daß die Wahrheit des Geistes nicht ebenso über dem realen Prozeß schwebt wie die auf ihn reflektierende Philosophie, sondern in realer Abhängigkeit von konkreten geschichtlichen Bedingungen steht, deren Aufhebung schließlich im Idealismus am härtesten an die Grenze der faktischen Existenz stößt.

Wer aber seine Philosophie nicht dahin erweitern kann, daß sie dem Gegenstande gleich – auf derselben Höhe mit ihm – steht, so daß er im Stande ist eine Theorie aufzustellen, die zugleich ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch ist, sollte sich überhaupt bescheiden, eine solche aufzustellen. [1]

In Frage steht für Schelling nicht die Entäußerung eines a priori von der Logik konstruierten absoluten Geistes, sondern dessen Genese; die »Vernunft in der Geschichte« ist nicht eine These, deren »Beweis« in einer definitiven Reduktion des geschichtlichen Materials auf – Vernunft erbracht werden könnte.

Daß die Geschichte eine steigende Subjektivierung der Objektivität darstellt, ist Tatsache; ob dieser Prozeß eindeutig fortschrittlich, notwendig und irreversibel ist, darüber entscheidet nicht die Logik, sondern das Wollen

logie noch Logik des Absoluten die ewige Gegenwart des unsterblichen Geistes kennt, [2] ist es seiner »philosophischen Betrachtung . . . nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit« noch nicht in weltliche Existenz getreten ist [3], das heißt die Vorgeschichte, der staatenlose Zustand liegt gerade nicht, wie für Hegel, außer dem Zweck einer philosophischen Geschichte, so wenig ihr Sinn sein kann, die Zukunft durch eine Theodizee des Bestehenden abzuschneiden oder doch zu entsubstantialisieren.

Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswohergenommenen Schemas auf die Geschichte – ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gräßlichste Weise verfiel – mit allem dergleichen ist nichts getan. [4]

Dieser Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie entspricht das Programm der Schellingschen Theorie und seiner Rekonstruktion der Vorgeschichte. Da das voridentische Ich den Weg zum Bewußtsein selbst bewußtlos zurücklegt und ihm die Erinnerung dieses Prozesses abgeschnitten ist, erklärt es die zufällige Notwendigkeit seiner Vorstellungen von der Außenwelt zu einer allgemeinen des eben erwachten Bewußtseins. [5] Die Differenz von Erkennen und Existieren fällt selbst ins Bewußtsein, das heißt sie wird ideell. Sein kann nur als ein dem Denken notwendig Korrespondierendes erscheinen, nicht als autonome Voraussetzung der Rationalität, so daß seine Wahrheit zum Begriff wird. Den theoretischen Zwang dieser Emanzipation des menschlichen Geistes sucht Schelling zu durchbrechen, indem er in der Rekonstruktion der Geschichte stets an der Differenz zwischen der logisch notwendigen Möglichkeit des Geistes und der logisch zufälligen Notwendigkeit der Existenz festhält; eben das führt zu der in sich brüchigen Einheit von negativer und positiver Philosophie.

Die Philosophie läßt den, der sie in ihrer Tiefe erfaßt hat, nicht ruhen, eh' er auch in die Tiefen der Natur und der Geschichte geblickt hat. [6]

Das Außer-sich-Sein und der Untergang der Realität

Ungeachtet der – formalen Kriterien zufolge nicht zu bezweifelnden – idealistischen Einsicht, die Außenwelt könne für mich nur unter der Bedingung da sein, daß ich selbst mir zugleich bewußt bin, sieht Schelling eine so plausible wie einfache Widerlegung des subjektiven Idealismus darin, daß die Welt notwendig anders sein müsse, wenn sie vom Ich produziert würde. noch dazu von einem absolut freien Ich: »denn nur zu vieles ist. daß

unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als *abhängig* zu denken –«. [7] Da diese Abhängigkeit ihrerseits nur in der inneren Notwendigkeit der transzendentalen Subjektivität ihre Ursache haben kann, wenn anders die Differenz zwischen dem was ist, und dem was sein könnte oder sollte im Bereich des frei Vorstellbaren liegen soll, so werden sowohl die Vorstellungen, die das Ich von sich selbst als auch primär von der Realität hat, durch eben diese vermittelt sein.

Bereits mit dieser bescheidenen Überlegung aus der *Geschichte der neueren Philosophie* (1827) wird die Suche nach den Bedingungen, welche die »Arbeit des zu-sich-selber-Kommens« [8] der Subjektivität möglich machen, in eine Vergangenheit verwiesen, in der weder Kant, noch Fichte, noch Hegel sie suchen zu müssen glaubten. »Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber – also dieses zu-sich-Kommen, das im Ich bin sich ausspricht, setzt ein außer und von-sich-Gewesensein voraus. Denn nur das kann *zu sich* kommen, was zuvor *außer* sich war. Der erste Zustand des Ichs ist also ein außer-sich-Sein.« [9] Dieser erste bewußtlose Zustand des Bewußtseins ist Gegenstand der *Philosophie der Mythologie*. Da deren Phänomenologie in einer wissenschaftlichen Konstruktion des Anfangs der Geschichte der *Phänomenologie des Geistes* voranzugehen hat, kann sie nicht nur, wie Hegel wollte, als Illustration und Verklärung des absoluten Geistes in ein bestehendes System integriert werden. Hieraus erhält die philosophische Dignität der Mythologie, deren Analyse von Schelling programmatisch als »Darstellung der rein rationalen Philosophie« bezeichnet wurde.

Die Mythologie enthält Vergangenheiten, welche außer ihr dem menschlichen Bewußtsein entschwunden sind. Die Natur ist auch eine Geschichte, aber eine verklungene. Diese Szenen des Schmerzes, des Unmuts, und wieder die Versöhnung und Beruhigung, von denen wir auf andere Weise nichts wissen, haben sich in der Mythologie reproduziert. [10]

Weniger noch als in Hegels Philosophie können Schelling zufolge die Mythologien willkürliche Erfindungen Einzelner sein; denn während Hegel in ihnen nur mehr oder weniger verbindliche Äußerungen eines gleichsam blind noch oder die Augen reibend sich hin und her wälzenden Geistes sieht, der gleichwohl ab ovo identisch ist, gelangt Schelling zu der Einsicht, daß die Mythologie auch aus einem »bloß idealen Verhältnis, in dem das Bewußtsein zu irgend einem Gegenstande steht, nicht erklärbar ist«. [11] Schelling führt die Entstehung von Mythologie auf reale Vorgänge zurück, die so »unwiderstehliche Gewalt über das Bewußtsein« hatten [12], daß die Menschen unter dem Zwang ihrer Vorstellungen zu den härtesten und widernatürlichen Opfern getrieben wurden. Erscheint für Schelling somit in der radikalsten Gestalt von Negativität, dem Opfer eine Vermittlung

zwanghafter Mimikry beruht, so spricht Hegel dem Subjekt, das im »Verhältnis der Furcht gegen das absolute Objekt« sich befindet, ein Wissen darüber zu, daß »die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als *sein* Wesen, als *seine* Substanz« sei. [13] Dem entspricht, daß, während Schelling die gesamte Entfaltung des mythologischen Bewußtseins unter dem Primat der Abhängigkeit von Natur und objektiver Gewalt sieht, Hegel bereits auf der primitivsten Stufe der »Naturreligion«, der Zauberei, die höhere Realität des Geistes bestätigt sehen will. »Die Hauptbestimmung in dieser Sphäre der Zauberei ist die direkte Beherrschung der Natur durch den Willen, das Selbstbewußtsein, daß der Geist etwas Höheres ist als die Natur.« [14] Daß gerade die Magie eine vollständige Auslöschung ihres Mediums qua Subjekt zur Voraussetzung hat, eben das, was Schelling im Begriff des »außer-sich-Seins« faßt, weiß Hegel, ohne die Konsequenz für seinen Begriff der Negativität daraus zu ziehen. Denn, wenn Hegel im weiteren feststellt, »das zaubernde Bewußtsein weiß nicht sich als das Letzte, sondern die *allgemeine Macht in den Dingen*« [15], und von der »*sinnlichen Betäubung*« [16] des besonderen Willens spricht, so liegt die Vermittlung jenes Allgemeinen mit diesem Besonderen nicht primär in der Negativität der Furcht, des Schmerzes und der zwanghaften Selbstausslöschung des Einzelnen; sondern in dessen *Bewußtsein* seiner Endlichkeit und der Unendlichkeit des Allgemeinen wird bereits die Grenze der abstrakten Sinnlichkeit überschritten; das vergängliche Individuum erhebt sich im Bewußtsein seiner verzauberten Zufälligkeit zur Allgemeinheit der Einen Substanz, da, so die Hegelsche Prämisse, jene »allgemeine Macht in den Dingen« selbst bereits der absolute Geist ist, als dessen Reflex lediglich das »zaubernde Bewußtsein« erscheint. [17]

Da Schelling die Entstehung des mythologischen Prozesses nicht aus dem ursprünglichen An-sich eines absoluten Geistes zu entwickeln vermag, weil er an der realen Bedingtheit des Bewußtseins festhält, muß er die gesamte Genesis der menschlichen Gattung noch gewaltsamer als Hegel theologischen Prämissen unterwerfen, um sie als in sich konsequente Theogonie vorstellen zu können. Nicht dieser Rekurs ist Gegenstand der Kritik; bedenkenswert ist das im Gegensatz zu Hegel irrationale, im Sinn von mehr als rationale, Verhältnis der rationalen und positiven Philosophie.

Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtsein vorgeht, aber das Bewußtsein selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtsein selbst (...) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtsein selbst doch eine objektive. [18]

In Schellings Rekonstruktion der dem Bewußtsein vorgängigen und in seiner Genesis sich behauptenden Objektivität erscheint unter dem Begriff der »Urtatsache« das Verhältnis, das einem zwischen Sein und Nichtsein indifferent Schwebenden gleichsam aus Rache gegen sein willenloses Sein

Menschen hat ein Sein zum Substrat, das es weder gewollt noch nicht gewollt hat, über dessen Herkunft es nichts weiß und nichts vermag; denn das erste wirkliche Bewußtsein, insofern es mit seinem Substrat identisch ist, kann des Vorgangs, durch den es entstanden ist, nicht selbst sich wieder bewußt sein.

Jener Vorgang ist das *unvordenkliche* Verhängnis; das Unvordenkliche, weil es der Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtsein nichts denken, nämlich nichts sich erinnern kann. Ein *Verhängnis* aber ist er, nicht allein weil er in einem zwischen Besinnungslosigkeit zweifelhaften – in der Mitte schwebenden – Zustand sich erigend gedacht werden muß, sondern vorzüglich, weil sich der Wille durch den Erfolg, den *nicht beabsichtigten*, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr greifliche Weise überrascht sieht. [19]

Solange der Mensch noch nicht aus seinem puren Seinkönnen herausgetreten ist, ist er darin Gott gleich, daß er das Urprinzip des Seins in sich hat. Ist dieses zur Wirklichkeit gebracht, so fällt die pure Möglichkeit eben dem anheim, das sie ins Leben gerufen hat, das heißt sie wird endlich.

Der Mensch, d. h. das Seiende des Bewußtseins, stellt sich vor, jene Potenz oder Möglichkeit werde ihm auch dann noch untertan sein, wenn sie sich zur Wirklichkeit erhebt da sie ihm doch nur untertan ist als Potenz und sofern sie innerhalb der Schranken des bloßen Könnens bleibt. Aber wenn er sie zur Wirklichkeit erhebt, wendet es sich gegen ihn selbst und zeigt ihm ein ganz anderes Antlitz, und statt ihm untertan zu sein, macht sie vielmehr *ihn sich* untertan, und Er ist nun vielmehr in der Gewalt dieses Prinzips, das auch nicht mehr in den *Schranken* des menschlichen Bewußtseins sich hält. [20]

Ungeachtet einer gewissen Mythologisierung der Mythologie, die zum Gott erhebt, was die Menschwerdung notwendig ausschließt, die unmittelbare Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, hat Schellings Urtatsache eine nur mit sich identische Natur zur realen Basis, die in ihrer Identifizierung und Beherrschung als verdinglichte zugleich Macht über den Menschen gewinnt. Die Deifizierung jenes indifferenten Urseins ist schon Schelling-immanent eine Hypostasierung; denn die vorgeschichtliche unmittelbare Identität, ob Natur, ob Gott, *muß* offenbar werden, und wenn etwas hier noch mit dem Namen Gott genannt zu werden verdient, so der prähistorisch-geschichtliche Zwang, dem die Ambivalenz von Erkenntnis und Verdinglichung unterliegt. *Eben das aber ist das Telos der späten Philosophie Schellings, die Negativität in Erkenntnis und Verdinglichung dem Bann dieser historisch-faktischen Identität zu entreißen.*

Das erste wirkliche Bewußtsein findet sich schon mit dieser Affektion, durch die es von seinem ewigen und wesentlichen Sein geschieden ist. Es kann nicht mehr in jenes zurück und so wenig über diese Bestimmung als über sich selbst hinaus. Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewußtsein Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt sich in ein Nennendes und nimmt unmittelbar die Gestalt eines nicht wieder Auf-

Daraus, daß jene Bewegung, die den Anfang des menschlichen Bewußtseins bestimmt, unbegreiflich ist, folgt kaum, daß ihre Ursache ein Numinosum, eine göttliche Macht ist. Der mythologische Prozeß unterliegt daher auch nicht einer geistigen, gar in sich als sinnvoll legitimierten, sondern einer bloß objektiven Notwendigkeit, zu der das Bewußtsein sich wie zu seinem Schicksal verhält. Kaum erwacht, befindet es sich in der Gewalt einer realen Macht, von der nur bewußtlos gesagt werden kann, sie sei vor der Zeit in der Gewalt des Bewußtseins gewesen. Damit wird Schellings Begriff des Außer-sich-Seins, wie er in den zitierten Formulierungen mit »Verhängnis«, »Schicksal« und »Zufall« charakterisiert wurde, zur ersten und bestimmenden Kategorie einer rationalen Theorie der Mythologie. Hier, wo die unmittelbare Gewißheit nicht nur des absoluten Subjekts, sondern auch Gottes hinfällig wird, ist die Erinnerung am Platz, daß für Schelling nach dem Scheitern der Weltalter-Spekulation am Eingang der Philosophie steht, was Dante an die Pforte des Inferno schrieb: »Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.« [22]

Schellings Begriff des Prozesses

»Am Eingang zur Philosophie« heißt hier zunächst zur Philosophie der Geschichte oder vielmehr am Anfang der Geschichte selbst. Denn die »säuberliche« Trennung zwischen dem, was geschah und der Lehre, die daraus zu ziehen sei; jene akademische Meinung, die Geschichte sei bloße Einkleidung eines allgemeinen Sinns, wird von Schelling suspendiert. »Die Lehre ist nicht *außer* der Geschichte, sondern eben die Geschichte selbst ist auch die Lehre, und umgekehrt, das Doktrinale der Mythologie ist gerade im Geschichtlichen enthalten.« [23]

Freilich ist mit dieser so kritischen wie harmlosen Erklärung wenig gesagt, solange in ihrer Einheit nicht auch die Differenz von Doktrin und Geschichtlichem festgehalten und der Gegenstand einer Theorie der Geschichte als historischer d. h. in sich reflektierter Inhalt eines Prozesses bestimmt wird.

Der Inhalt des Prozesses sind nicht bloß *vorgestellte* Potenzen, sondern die *Potenzen selbst* – die das Bewußtsein, und da das Bewußtsein nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen, und daher auch wirkliche Mächte sind. Nicht mit *Naturobjekten* hat der mythologische Prozeß zu tun, sondern mit den reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugnis das Bewußtsein selbst ist. Hier also ist es, wo die Erklärung vollends ins Objektive durchbricht, ganz *objektiv* wird. [24]

Die vornehmste Aufgabe einer Philosophie der Geschichte ist daher die Erklärung des Anfangs oder des ersten Etwas-seins der menschlichen Existenz. In Übereinstimmung mit dem in den *Weltalter*-Fragmenten explizier-

Seins in der »Selbstanziehung«, deren »unbefangenes« Subjekt (subjectum) aus einem unterschiedslosen Sein in die Ungleichheit mit sich selbst tritt. Die Kategorie des Abfalls wird nun allerdings durch die des Zufalls ersetzt, der nach wie vor als »das Unglück in allem Sein« erscheint, weil der »Grund-Widerspruch«, Wurzel alles bewußten Lebens, nicht oder jedenfalls nicht unmittelbar aufgehoben werden kann; »denn entweder *läßt* es sich, so ist es als nichts, oder es zieht sich selbst an, so ist es ein anderes und sich selbst Ungleiches« [25]. Das erste Seiende, durch den »Urzufall« objektiviert, wird zum Antoß eines Prozesses, in welchem das Subjekt stets schwankt zwischen einer Verdinglichung, in welcher es sich selbst als identisches erkennt und zugleich als Fremdes sich gegenübertritt. Die Kraft, die die Genese des Subjekts vorantreibt, ist ein Wille, welcher sein Substrat immer wieder aus den entfremdeten Gestalten des endlichen Seins zurücknimmt und diese zum zwar unumgänglichen, aber aufzuhebenden *Mittel* der Befreiung des Seins herabsetzt. Jenes erste Etwas-sein kann nur als noch unqualifizierte Materie bestimmt werden, die, erst indem sie Gegenstand eines Prozesses und Grundlage eines höheren Seins wird, sinnlich erkennbare Eigenschaften annimmt. Ein durch Materie gleichsam gebrochener Wille wäre demnach die Potenz, die den ersten Schritt ermöglichen soll, der aus der »Dissonanz« des Urzufalls herausführt.

Im Zentrum dieser Konstruktion des Anfangs steht die Positivität des Negativen, genauer die Auflösung der Ambivalenz von Objektivierung und Reflexion, Verdinglichung und Emanzipation des Bewußtseins, die – ganz im Sinn Hegels – darin besteht, daß die Negativität der Erscheinung nur unter dem Aspekt eines zwar notwendigen, aber doch unwesentlichen Mittels der in der Geschichte fortschreitenden Subjektivierung der Objektivität philosophisch relevant ist, da das Subjekt durch jede Objektivierung sich immer nur in eine höhere Potenz der Subjektivität erhebt.

Aber es ist das *unendliche*, d. h. das nie und in nichts untergehen könnende Subjekt, und demzufolge, indem es *etwas* ist, ist es auch unmittelbar wieder das über sich selbst Hinausgehende, also das sich selbst in diesem Etwas-sein Begreifende, Erkennende. Als das *etwas* seiende ist es das *Reale*, als das Begreifende desselben das *Ideale*. [26]

Soweit Schelling den aus dem »Grund-Widerspruch« entstehenden Prozeß des Bewußtseins als notwendigen Fortschritt in der Selbstverwirklichung des unendlichen Subjekts begreift, scheint die Differenz zu Hegels Begriff von Totalität, in welcher die Erscheinung des Negativen nur als ideelle wahr ist, auf unterschiedliche Formulierungen sich zu reduzieren. Aber eben jener Begriff der Notwendigkeit wird dadurch problematisch, daß das Moment der nach Hegel geistigen oder logischen Notwendigkeit für Schelling unter dem Primat der realen oder faktischen Notwendigkeit steht; d. h. der erkenntnistheoretischen Negation der endlichen oder charakteristischen Identität

diktierte Notwendigkeit voraus, die dem Subjekt bestimmte Möglichkeiten eröffnet, indem sie, je nach dem Stand des historischen Prozesses, mehr oder weniger andere Möglichkeiten zeitweilig oder für immer ausschließt. Mit anderen Worten, das etwas seiende, reale Subjekt geht dem »Begreifenden desselben«, dem idealen nicht nur zeitlich, sondern im philosophischen Sinn geschichtlich voraus, während Hegel zufolge der faktischen Negation des realen Subjekts die begreifende des idealen im Sinn einer gegen die Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit indifferenten Selbstnegation immanent ist. Das ist die Konsequenz dessen, daß Hegel nicht nur in der Logik sich weigert, mit dem Etwas zu beginnen, sondern mehr noch in der Philosophie der Geschichte behauptet, »daß die Vernunft – . . . – die *Substanz* wie die *unendliche Macht*, sich selbst der *unendliche Stoff* alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die *unendliche Form*, die Bestätigung dieses ihres Inhalts ist«. [27] Demgegenüber ist es Schelling darum zu tun, den materialen Bedingungen der Geschichte des Geistes gerecht zu werden, ohne deshalb den Anspruch der unendlichen Subjektivität zu widerlegen. »Aus den bisherigen Bestimmungen hat sich nun also ergeben, daß die ersten Momente des unendlichen sich-selbst-Setzens, oder, da in diesem das *Leben* des Subjekts besteht, daß die ersten Momente *dieses Lebens* Momente der *Natur* sind.« [28]

Wenn Schelling demgegenüber behauptet, das absolute Subjekt bewege sich nach einem ihm immanenten Gesetz, »welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt« werde, so ist das nicht nur ein Hohn auf seine eigene Polemik gegen Hegels Selbstbewegung des Begriffs, sondern darüber hinaus ein seinem Begriff des dynamischen Prozesses widersprechender Versuch, von vornherein die Identität seiner beiden Momente, Geist und Natur, zu setzen. Denn, daß die notwendige, die zufällig notwendige Tendenz des Subjekts zum Objektiven sich erschöpfe, die *Möglichkeit einer endgültigen Aufhebung der realen Negativität*, ist gerade für Schelling problematisch. Da er es gleichwohl unternimmt, die Geschichte als Theogonie zu rekonstruieren, muß das Ziel einer immanenten Kritik der Nachweis sein, daß diese Konstruktion durch die Prämissen der Spätphilosophie selbst infrage gestellt wird.

Indem Schelling den gesamten natur- und gattungsgeschichtlichen Prozeß unter dem Aspekt einer von Potenz zu Potenz sich steigernden Subjektivierung der Objektivität begreift, sieht er die entscheidende Wende, in der der Primat der Materie durch den des Geistes ersetzt wird in der Realität der Geschichte selbst. Bereits mit der »Geburt des Menschen« tritt nach der Stufe des Organismus, auf welcher erstmals die lebendige Form die »Selbstrealität« der Materie aufhebt und sie zum bloßen »Werkzeug« der Erhaltung der Existenz einer bestimmten Gestalt herabsetzt, eine neue Welt hervor, nach der die Natur als solche vollendet ist. Diese höhere Potenz hat sich

sen erhebt; sie hat nur noch einen »idealen Bezug« zur Realität, soll »reiner Geist« sein. [29] Indes, wie wenig rein dieser Geist, wie unmittelbar die Beziehung zu seiner Basis ist, einem »Subjekt«, das in seiner ersten Regung Materie wurde, zeigt Schelling selbst, indem er das angeblich in seiner reinen Freiheit und Unendlichkeit gesetzt Subjekt unvermittelt mit den es bedingenden Momenten des Prozesses konfrontiert; »aber es steht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menschlichen Wesen, und indem es nicht umhin kann zur unmittelbaren Seele desselben zu werden, ist es auch genötigt, an allen Bestimmungen, Verhältnissen und Begrenzungen desselben teilzunehmen, und auf diese Weise, indem es in alle Formen der Endlichkeit eingeht, sich selbst zu verendlichen, und obgleich es selbst immer ideal bleibt, dennoch mit der im Gebiet des Seins oder des Realen herrschenden Notwendigkeit (ideal) sich zu verwickeln«. [30]

Hinter dem schüchternen »(ideal)« dieser letzten Formulierung, das sich gleichsam vor der die Realität beherrschenden Notwendigkeit verkriecht, verbirgt sich die Einsicht in eine dem unendlichen Subjekt durchaus heterogene, von außen kommende, stets noch zufällige Notwendigkeit einer Verstrickung, in welcher das Erkennen der realen Welt unterworfen ist. Das Herabsinken des angeblich reinen Wissens in die Sphäre des endlichen Seins muß nun zur Materie einer erneuten Steigerung der Subjektivität gemacht werden, in welcher der Herrschaftsanspruch der Theorie über die Objektivität aufgegeben und durch die »Freiheit des Handelns« ersetzt wird; »denn das unüberwindliche Subjekt tritt auch aus dieser Gebundenheit, die es im Menschen angenommen, nochmals in sein Wesen zurück, und wird im Gegensatz mit seiner Gebundenheit als das freie, als zweite Potenz seiner selbst und *außer* jener Notwendigkeit, als die selbst beherrschend, handelnd und begreifend gesetzt;« [31]. Der Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, Unmittelbarkeit und Vermittlung wird dadurch nicht aufgehoben, sondern überhaupt erst gesetzt; denn auch das frei *handelnde* Individuum muß zum Werkzeug der nach Maßgabe einer höheren Macht handelnden Gattung in der *Geschichte* werden. Damit reflektiert sich in der Geschichte selbst die Macht jenes anfänglichen Urzufalls, die nur darum zur höheren Notwendigkeit erklärt wird, weil sie sich gegenüber dem Anspruch des emanzipierten Subjekts auf moralische Freiheit weiterhin behauptet. Dieses Subjekt nämlich wird dessen sich bewußt, »daß seine *Handlung* zwar von ihm, von seiner Freiheit, die Folgen aber oder das, was aus dieser Handlung für sein ganzes Geschlecht sich entwickelt, von einem Anderen und Höheren abhängig ist, welches durch die freieste, ja gesetzloseste Handlungsweise des Individuums hindurch eine höhere Gesetzmäßigkeit handhabt und behauptet«. [32]

weil sie selbst diese Notwendigkeit ist und sein muß, weil die sich emanzipierende Subjektivität auf keiner Stufe ihres Zusichselberkommens den Primat der Objektivität brechen konnte. Die Differenz zwischen Zufall und Vorsehung ist lediglich die, daß diese »auch als Vorsehung sich *erklärt*« und im übrigen am Ende zeigt, was am Anfang schon war: »tragische Dissonanz« zwischen objektivem Zwang und so ohnmächtiger wie unendlicher Reflexion. [33] Da jene Vorsehung sich niemals objektiviert, sondern stets nur manifestiert und »gegen alles *Subjekt* – reines, freies, unbeteiligtes und daher wahrhaft unendliches Subjekt bleibt« [34], wird sie von Schelling als »Herr des Seins«, »Schöpfer«, »Genie« und schließlich »Gott« bezeichnet. Dieser Begriff Gottes ist nun allerdings zutiefst aporetisch, denn da nichts außer Gott ist, kann er nicht als Resultat eines objektiven Prozesses gedacht werden, während er hier in der Tat die früheren Momente der Geschichte der Natur und menschlichen Gattung zu seiner Voraussetzung hat.

Man kann freilich sagen: der Gott begibt sich in dieses Werden, eben um sich als solchen zu setzen, und dies *muß* man freilich sagen. Aber sowie dies ausgesprochen ist, sieht man auch ein, daß man alsdann entweder eine Zeit annehmen muß, wo Gott nicht *als* solcher war, oder man leugnet, daß je eine solche *Zeit* gewesen, d. h. jene Bewegung, jenes Geschehen wird als ein *ewiges Geschehen* erklärt. Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. [35]

Diese Konsequenz hat Hegel für die gesamte Philosophie gezogen. Für Schelling ist sie deshalb unannehmbar, weil damit die Wissenschaft aller Wissenschaften des Anspruchs auf Objektivität sich begibt, der sich nur darin legitimiert, daß Philosophie analysiert und erkennt, »was *wirklich existiert*« [36]. Ganz im Bereich der hier durch die Kritik an Hegel evozierten Aporie des Gottesbegriffs steht noch das erste Buch der Philosophie der Mythologie. Da Gott weder einem Prozeß in der Zeit unterworfen, noch, soll er wirklich sein, als reine Identität gedacht werden kann, muß er der im Begriff des Prozesses implizierten Veränderung äußerlich unterliegen, ohne dadurch in seinem Wesen affiziert zu werden. Gott soll, obwohl er Subjekt dem endlichen Sein ist, stets auch das nicht endlich sein Könnende sein.

Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautere Macht zu sein, die *als* solche seiend ist; wir wollen also das *Subjekt*, das als *solches* und ohne daß es *aufhört* Subjekt, d. h. lautere Macht zu sein, *Objekt* ist, und wir wollen das *Objekt*, das darum, daß es Objekt – *seiend* – ist, nicht aufhört Subjekt, lautere Macht, *potentia pura existendi* zu sein. Aber eben diese Bestimmungen schließen sich *unmittelbar* aus. [37]

Das Geheimnis der göttlichen Ironie

Dieser Widerspruch kann nur in einer Subjekt und Objekt umgreifenden Einheit aufgehoben werden, deren unendliche Potenz immerfort Aktus ist, ohne im Sein sich zu verlieren, vielmehr seiner selbst mächtig oder bei sich bleibt.

Bei-sich-sein heißt im *außer-sich-Sein an sich* (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein *An-sich*, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im *außer-sich-Sein*. Für dieses sich selbst Besitzende, bei-sich-Bleibende, das im Actus Potenz, im Sein Macht zu sein bleibt, hat nun aber die Sprache kein anderes Wort als *Geist*. [38]

Als Geist jedoch ist das in der Entfremdung bei sich bleibende Sein nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch »ein Fortschreiten von einer Gestalt des Seins zur andern« [39]. Der hier entwickelte Begriff ist der allem wirklichen Sein vorausgehende Begriff des »göttlichen Seins a priori«, der »positiven Indifferenz«, des göttlichen Mysteriums, in welchem die absolute Freiheit verborgen ist: zu sein oder nicht zu sein. In diesem Begriff der Indifferenz ist nicht mehr die Negativität der Unentschiedenheit und Bestimmungslosigkeit das Einheit stiftende Prinzip, sondern die »positive Gleichgültigkeit« der im Grund-Widerspruch gegeneinanderstehenden Kräfte, deren Ausschließlichkeit in jener absoluten Freiheit des göttlichen Seins aufgehoben sein soll. Der Prozeß hat danach die Wiederherstellung des vormals blinden actus purus auf der Stufe des sich selbst besitzenden Geistes zum Inhalt. In ihm ist Gott nur dem Schein nach ein seinem Wesen entfremdeter Gott. *Für die der Geschichte real unterworfenen Welt folgt daraus, daß sie nur eine verkehrte Explikation des stets bei sich seienden Geistes und darin Ausdruck einer göttlichen Vorstellung ist, in der Gott auf mysteriöse Weise gerade das Gegenteil von dem tut, was er eigentlich will.* In dem »durch göttliche Ironie äußerlich verstellten Gott«, der im Begriff »Universum« enthaltenen Umwendung des Einen, glaubt Schelling das »Geheimnis des göttlichen Seins und Lebens selbst erklärt« zu haben und will die Auflösung des göttlichen Geheimnisses auf die Erklärung der Welt übertragen. [40]

Schon vor vielen Jahren schrieb ich einem berühmten Franzosen aus der guten alten Zeit, der so ziemlich atheistisch gesinnt, dabei aber ein sehr gutmütiger Mann war, wie *viele* dieser Art (gutmütiger als die Bigotten, die ihm gefolgt sind), in sein Stammbuch: »Die Welt ist nur das suspendierte göttliche Sein. Er lacht über die, die sich dadurch anführen lassen, und in Berücksichtigung des Vergnügens, das ihm ihre Voreiligkeit gewährt, wird er ihnen einst gnädiglich verzeihen, ihn gelegnet zu haben.« [41]

Die humorige Weisheit dieser Bemerkung vermag kaum das Erschrecken über den Zynismus solch idyllischer Metaphysik zu beschwichtigen: Gott amüsiert sich über die Menschen, die so naiv sind, das Produkt seiner Vorstellung, diese dem geschichtlichen Prozeß unterworfenen Welt und damit

Sohn seiner Ironie, der in höchster Todesangst am Kreuz ausruft: mein Gott, warum hast du mich verlassen?! Nach dieser so realistischen wie perfiden Auflösung des aporetischen Gottesbegriffs bleibt die Frage: *Wozu dieser grauenvolle Prozeß*, der doch Gott eigentlich nichts angeht, dessen Resultat, Atheismus oder Religiosität, abgesehen von jenem makabren Vergnügen, seine Einheit nicht tangiert?! »Für *ihn selbst* bedarf es dieser Verwirklichung nicht. Auch ohne dieselbe weiß er sich als den unüberwindlichen All-Einen. Für ihn wäre also diese Bewegung, dieser Prozeß ohne Resultat.« [42]

Soll die Vorstellung Gottes als wesentliches Moment seiner Offenbarung begriffen werden, so muß sein wahrer Begriff als abhängig von der Möglichkeit des entgegengesetzten Seins gedacht werden. Die unmittelbare Negation des natürlichen Wesens durch Gott, der unmittelbare Übergang des Absoluten a potentia ad actum machte das Seinsollende zum Seinmüssenden. Gott ist daher nur Gott durch die Negation der die unmittelbare Existenz des Seinkönnenden negierenden Potenz. Das seiende Wesen und die Negation des nicht Seienden oder nicht Seinsollenden sind daher unzertrennlich, und jenes ist durch diese derart bedingt, daß, je konsequenter die Negation der partikularen Selbstheit, desto vollkommener die Positivität des allgemeinen Geistes.

Die Negativität des Prozesses scheint damit durchaus im Sinne Hegels legitimiert und aufgehoben zu sein; denn das Schema, nach dem die nur äußerlich der Veränderung unterworfenen Substanz potenziert wird, beruht auf den Momenten des unbestimmten, des begrenzenden und des sich selbst begreifenden und bestimmenden Geistes. Mit anderen Worten, die negativen – oder Mittelglieder des Prozesses müssen sein, damit alle Momente als wirklich unterschiedene in das absolute Bewußtsein eingehen und auf jedes Ding wenigstens der Schein des göttlichen Geistes fällt. *Die Kontroverse zwischen Schelling und Hegel entscheidet sich an der Frage, ob und wodurch im Prozeß der Offenbarung des Geistes eine Differenz zwischen dem Substrat der Negativität und dem Subjekt der Vermittlung bestehen bleibt.* Schelling insistiert darauf, daß die Negation, die das Seinsollende davor bewahrt das Seinmüssende zu sein, nicht durch jenes selbst hervor gebracht wird, da sonst die reine Freiheit der potentia existendi nicht als solche in die Wirklichkeit eintreten könnte. »Die Negation muß also überwunden werden durch ein Mittleres, Vermittelndes, so daß also das sein Sollende *beides* voraussetzt, sowohl das, durch welches es ausgeschlossen ist vom Sein, als das, wodurch dieses es Ausschließende zum Nichtsein, zur Expiration gebracht wird.« [43]

Im Gegensatz zu Hegel, dessen Begriff von Negativität zufolge das jeweilige Substrat der Vermittlung durch fortschreitende Abstraktion dem Subjekt der Vermittlung gleichzusetzen muß, Schelling, der die

und Erkenntnisprozeß festhalten; denn die Aufhebung der gleichsam natürlichen Negativität, durch welche die unmittelbare Realisierung der unendlichen göttlichen Potenz verhindert wird, ist stets nur partiell, da noch im Menschen, dem Ende des Ganzen und der verwirklichten Gottheit, die nie auszuschließende Möglichkeit des Negativen aufbewahrt ist. So fremd der ersten, vorbewußten, bloß existierenden Identität die sie zum Erwachen bringende erste Negation ist, so wenig vermag die nun emanzipierte Subjektivität, der seine Natur scheinbar besitzende Mensch, jenen Primat der Objektivität in Geist zu verwandeln. Die Totalität eines mit seinem Anderssein vollständig vermittelten Geistes kann daher nur tendenziell bestimmt werden, sie ist prinzipiell offen.

So versteht es sich, daß Schelling die Genesis der gesamten Natur, die doch »einzig auf einem Übergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist«, [44] gleichwohl nicht als Phänomenologie des Geistes, sondern als reine Tatsache eines philosophischen Empirismus bezeichnet. Denn, »nicht daß in dem letzten Punkt des Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde«. [45]

Während Hegel zufolge die Objektivität der je mit sich vermittelten Unmittelbarkeit ihrer Substanz nach objektiver Geist wird und auf jeder Stufe der Emanzipation des Bewußtseins eine Unmittelbarkeit sich herstellt, die ein Vergessen des Substrats der Vermittlung zur Voraussetzung hat, läßt Schelling die begriffene Natur als solche nur latent werden. Denn beide, das bloß Erkennbare und das Erkennende setzen ein für sich grenzen- und verstandloses Sein voraus. [46]

An eben dem muß die unaufhebbare Differenz zwischen realem und idealem Prinzip festgehalten werden, die begrifflich nur formal fixiert werden kann, weil sie selbst wesentlich fließend ist und nur nach dem Maß der jeweils objektiv möglichen Aufhebung des Unmittelbaren konkret bestimmt werden kann. Von diesem kann nicht einmal gesagt werden, daß es seiner Natur nach das nicht sein Sollende sei; vielmehr ist die grenzenlose Materie in der Negation der bestimmenden Vermittlung nur faktisch als das nicht sein Sollende gesetzt. Das bedeutet, daß nicht mehr nur allgemein oder vom Standpunkt der aus der Faktizität zum Begriff erhobenen Vermittlung mit Hegel resümiert wird, es gebe nichts unter dem Himmel, was nicht zugleich unmittelbar und vermittelt sei, sondern diese Aussage muß primär vom Unmittelbaren aus, als der Basis des Prozesses gemacht und unter dieser Prämisse notwendig von der Natur der Sache her differenziert werden.

Da unabhängig von dieser Differenzierung nicht allgemein gesagt werden kann, ob das Unbegrenzte oder das Begrenzende »dem Guten« mehr ver-

Warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft! Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das notwendig Seiende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegenteil nicht ebenso gut sein können? 2) Ist es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft so gleich als das allgemeine Seiende zu setzen. Denn wenn sie dies ist, was braucht es denn weiter? wir sind fertig, und um gleichwohl eine Bewegung und einen Prozeß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nötigen Grund (der denn doch zu allererst in der Vernunft vorausgesetzt werden sollte), gleichsam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen – recht eigentlich *pour faire du temps*, um Zeit zu machen, in ihr Gegenteil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, sich aus der Unvernunft, aus dem Gegenteil, in sich selbst wiederherzustellen. [47]

Jener oben zitierte Gott, der noch als Subjekt dieses Vergnügens angenommen werden sollte, kann demnach auf dem Boden der rationalen Philosophie nur allgemein als diejenige Ursache verstanden werden, die im Prozeß stets neu der Subjektivität das Übergewicht über die Objektivität gibt, ein Prinzip, das weder metaphysisch, noch überhaupt theoretisch, sondern selbst nur faktisch »bewiesen« werden kann. [48]

Da das unmittelbare Sein in der Geschichte faktisch als das nicht sein Sollende fungiert, das gleichwohl ist, müssen in der die Vermittlung begründenden Ursache der immanente Widerspruch eines sich als Zweck wollenden Mittels und der dazu im Gegensatz befindliche Zweck, der das Mittel nur als solches gelten läßt, als differente Momente ausgehalten und zugleich vermittelt werden. Die von Schelling behauptete positive Einheit der zwischen Substrat und Subjekt schwankenden Momente ist kaum anders als im Prozeß greifbar oder in der vagen Kontinuität eines »unauflöselichen Lebens«, das in der Trias: blindes Sein, Negation des blinden Seins und als Geist gesetztes Sein seine Identität wahren soll. Konsequenter noch als Hegel muß Schelling Gott als Prozeß begreifen, da für ihn die Vermittlung von Identität und Totalität nicht unter dem Primat der Identität des Geistes, sondern dem der Identität des objektiven Lebens steht. [49]

Der paradoxe Begriff eines Prozesses, der als solcher Selbständigkeit haben, dessen Wesen gleichwohl als reale Möglichkeit seinem terminus a quo immanent sein soll, wird nun von entscheidender Bedeutung für die Konzeption des in sich antinomischen Naturprozesses. Der widersprüchliche Charakter gerade eines philosophischen Materiebegriffs beruht in Konsequenz der erkenntnistheoretischen Differenz von Konstruktion und Rekonstruktion darauf, daß die Prinzipien der Genesis von Identität in Materie qua actus und Materie qua potentia divergieren. In beiden Begriffen von Natur wird Verdinglichung in höhere Qualifizierung umgesetzt, aber die Wirklichkeit der Materie qua actus geht nicht darin auf, potentia veri subiecti zu sein; d. h. die nach der »Absicht des Werdens« zum Objekt herbeizuhelfende Natur kann weder unter dem Aspekt der Naturbeziehung

der Differenzierung jemals ganz ihres Anspruchs beraubt werden, ein Leben und Recht für sich zu haben.

Die Idee einer materialen und gerechten ›Aufhebung‹

Mit dem Begriff der »Universio« hat Schelling dasjenige Verhältnis von Natur und Geschichte angesprochen, das von der Jenenser Realphilosophie bis zu den späten materialen Schriften Hegels das Bewegungsgesetz der gesamten idealistischen Dialektik bestimmt, die unendliche Negativität oder die »List der Vernunft«. Sieht man davon ab – was um der Immanenz der fortschreitenden Negation willen geboten ist –, daß Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie des Geistes* zunächst den bereits vernünftigen Menschen zum Schicksal des Einzelnen, in seiner natürlichen Organisation ausschließlich Seienden macht, so ist der auf das gesamte System auszuwehrende Sinn jenes Topos so zu bestimmen, daß die disparaten Kräfte der materialen Basis, zu denen insbesondere Trieb und Begierde des werdenden Menschen zählen, in ihrem Anspruch auf Autonomie gegenseitig sich negieren, um auf einer höheren Ebene konkreter Totalität wieder objektiv zu werden. List ist hier, wie bei der sich auf sich beziehenden Negativität der Logik das »Zusehen, wie sich das Seiende an sich selbst aufhebt«. Die Natur, die, indem sie sich abreibt, zugrundegeht, kommt mit Recht, so scheint es, als solche in der listigen Vernunft nicht mehr vor. Am Rande heißt es bei Hegel dazu: »Einzelnes Huhn – sein vernünftiges Dasein ist, daß es gefüttert und gegessen wird – Wind, mächtiger Strom, mächtiges Weltmeer, bezwungen, geackert. Keine Komplimente mit ihm zu machen – elend(e) Empfindsamkeit, die sich an Einzelnes hält.« [50]

Seine genaue Fortsetzung findet dieses Modell von Negativität in der *Phänomenologie*, wenn Hegel diejenigen, die die Wahrheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, in die »unterste Schule der Weisheit«, die alten Eleusinischen Mysterien zurückweist und schließlich von den Tieren zu lernen heißt; »denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an ihrer Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist«. [51] Schelling ist jener Weisung nicht gefolgt, da er sich nicht der Empfindsamkeit entschlagen konnte, die mysteriöse Barbarei des Fressens und Gefressenwerdens nicht für das Ganze zu halten, das das Wahre sein soll und nicht die primitive Abstraktheit des tierischen Verhaltens zum Modell für die Formalität des Prinzips der Negation genommen hat. Da für Schelling das Individuum nicht nur eine formale Seite des Gegensatzes von Natur und

Begriffe des Bewußtseins als objektive, bleibende Subjekte des sich mit sich vermittelnden Geistes hypostasiert, ist auch das Erzeugen der Idee niemals völlig identisch mit der Aufhebung seines Substrats. Die *Universio* des absoluten Subjekts »erste Natur«, die Umkehrung des Prototyps aller Existenz in Objektivität ist selbst nicht absolut – das ist die positive Tautologie des absoluten Idealismus Hegels; denn List, das reine Zusehen ist nicht identisch mit Vernunft. [52]

Wenn also auch im Ganzen ausgesprochen ist, daß B sich gegen das Höhere passiv mache, so ist nicht gemeint, daß das ganze B auf gleiche Weise sich materialisiere, jenes Prinzip (B) muß auch seinen Willen, seine Freiheit haben. (Es ist dies möglich, denn die Idee fordert zu ihrer Verwirklichung nicht, daß sie ausschließlich sei, d. h. sie läßt als möglich auch zu, worin sie nicht, wovon sie ausgeschlossen ist). [53]

Dem Hegelschen Modus von Emanzipation, der List, setzt Schelling als höchstes Gesetz alles Seins eine Gerechtigkeit entgegen, die das Recht zur Unterwerfung der Materie an der Realisierung aller ihrer Möglichkeiten mißt. Damit hat Schelling seine eigene Mystifikation von Negativität in dem fatalen Begriff der göttlichen Ironie suspendiert.

Um zu ermessen, wie weit die hier exponierte, scheinbar unscheinbare Differenz zwischen Schelling und Hegel reicht, erinnere man sich eines Passus der *Philosophie des Geistes* aus den Jenaer Vorlesungen von 1803/04, in dem Hegel mit großem Scharfsinn die Korruption des geschichtlichen Subjekts, die aus dem listigen Betrug an der Natur folgt, modellartig expliziert hat, ohne daraus die systematischen Konsequenzen zu ziehen, die zu einem kritischen Begriff von Negativität und Aufhebung geführt hätten; es heißt dort:

In der *Maschine* hebt der Mensch selbst diese seine formale Tätigkeit auf und läßt sie ganz für ihn arbeiten. Aber jener (Mskript: jeder) Betrug, den er gegen die Natur ausübt und mit dem er innerhalb ihrer Einzelheit stehen bleibt, rächt sich gegen ihn selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst. [54]

Die Negation der *lebendigen* Natur schlägt hier unmittelbar zurück auf das lebendige Subjekt dieser Negation. Obwohl Schelling das Verhältnis von der auf abstrakter Negation basierenden Emanzipation des Menschen von der Natur und der durch diese Abstraktheit bedingten Verdinglichung der Subjektivität kaum jemals so konkret wie Hegel in jenem Zitat bezeichnet hat, ist seine gesamte – als solche freilich latente – Geschichtsphilosophie von der Inervation genau dieser »Dialektik der Aufklärung« inspiriert. Daß ein absoluter Geist, der nicht nur *in* den Einzelnen, sondern ebenso über die Köpfe seiner Momente hinweg sich durchsetzt, überhaupt noch Geist sei, übersteigt den empfindsamen Begriff Schellingscher Philosophie.

auf unbestimmte Zeit hinaussetzende Mittelglieder eingeschaltet oder dazwischen geschoben? Hierauf gibt es nur Eine Antwort: Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es *soll* eben nichts mit bloßer Gewalt durchgesetzt werden. Es *soll* zuletzt alles *aus* dem Widerstehenden selbst kommen, welches eben darum *seinen* Willen haben muß bis zur letzten Erschöpfung. Die Umwandlung, die ihm zugedacht ist, soll nicht von außen, gewaltsam, sondern von innen, und so erfolgen, daß es stufenweise dazu gebracht wird sich ihr freiwillig hinzugeben. Nur indem das Bewußtsein durch alle zwischen Anfang und Ende möglichen Stufen hindurchgeführt wird, kann die letzte Erkenntnis, um die es zu tun ist, ein Erzeugnis vollständiger und durchaus erschöpfter Erfahrung sein. [55]

Die historische Erfahrung, die diesem philosophischen Begriff von Erfahrung zugrunde liegt, bringt längst versunkene Mythologien und ihre Geschichte in Erinnerung; eine Geschichte, die zu der Einsicht zwingt, daß auch das größte Zögern der Entwicklung nicht das Leid und die Verwundung des Bewußtseins durch den Tod der Gottheit aufzuheben vermag. Dadurch fallen nun für Schelling Naturgeschichte und die Geschichte der menschlichen Gattung auseinander; denn der am Primat der natürlichen Organisation gebildete Begriff der Freiwilligkeit aller lebendigen Entwicklung läßt sich auf die Geschichte des Menschen nur schwer übertragen. Die Frage ist, ob ein Begriff von Totalität, der nach dem Modell einer natürlichen Kontinuität gebildet ist, die Nichtidentisches, Sprünge und die Existenz heterogenen Lebens zuläßt, bereits durch die Realität einer Geschichte, die alles Disparate mit Vernichtung bedroht, widerlegt ist, wenn schon nicht durch den Anspruch eines philosophischen Systems.

Das Blinde soll nicht mit Gewalt, d. h. selbst wieder nur blindlings, besiegt werden, und wenn ihm als Blindem zu *sterben* bestimmt ist, soll dieser Tod ein sanfter und freiwilliger, die Folge der wirklichen Erschöpfung sein, d. h. daß es alles, was in ihm als Möglichkeit lag, wirklich erschöpft, seine Orgien bis zu Ende gefeiert hat. [56]

Unnötig zu betonen, daß damit das Prinzip der immanenten Negation und einer darauf basierenden Notwendigkeit des Prozesses aufgegeben wurde. Denn jeder humane Begriff von Aufhebung hat zur Voraussetzung, daß die »höhere« Objektivität des Prozesses nicht durch Negation – nicht einmal der natürlichen – Willkür vermittelt, sondern daß die Differenz von Notwendigkeit und Freiheit so lange ausgehalten wird, bis jene gemessen an dieser wirklich gesetzt werden kann. Als konkrete Gestalt der oben diskutierten real-dialektischen Differenz von Geschichte und Geschichtsphilosophie erscheint in diesem Zusammenhang bei Schelling die stets problematische Einheit von individuellem Willen und dem Begriff des Subjekts, eine Differenz, die entgegen Hegel nicht auf einer frühen Stufe der Phänomenologie des Geistes im Selbstbewußtsein aufgelöst werden kann. Indem Schelling der Hegelschen These widerspricht, derzufolge die zur absoluten Idee fortschreitende Eigenbewegung des Geistes darauf

die sub specie aeternitatis behauptete Positivität der Hegelschen Negativität, sondern ebenso deren Anspruch auf eine allgemein-identische Vermittlung durch Negation. Das aber ist bereits der entscheidende Schritt zur Negation des philosophischen Systems.

IX. Negative und positive Philosophie

Es ist der Versuch, sich gleichsam *a posteriori* eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt: – immer ein gefährlicher Versuch.
Nietzsche, I, 230

Die Differenz von realem Prozeß und Genesis des Bewußtseins, verkürzt gesprochen von Materie und Gott, hat Schelling in der *Philosophie der Mythologie* thematisiert. Ihre Entfaltung terminiert in der Selbstaufhebung der Idee als des Inbegriffs einer rationalen Philosophie, in der die Vermittlung von reiner Negativität und konkreter Existenz aporetisch ist oder nur mehr als Katastrophe begriffen werden kann. Der Mensch, im Übergang von der Natur- zur Geschichtsphilosophie zum letzten Ziel alles Werdens erhoben, wird nun zum eigentlichen Rätsel einer Geschichte, die eher ein trostloses Schauspiel als ein theogonischer Prozeß genannt zu werden verdient. »Denn unser Selbstbewußtsein ist keineswegs das Bewußtsein jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es ist nur eben *unser* Bewußtsein und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. [1]

Der Mensch war bestimmt, nicht nur Ziel eines primär von ihm unabhängigen Prozesses zu sein und die Natur »in sich *aufzuheben*«, sondern selbst der Urheber eines neuen Prozesses, einer zweiten Welt zu werden, die sich über der ersten erheben würde. Solange indes jene Aufhebung mißglückt zu sein scheint, kann von dieser neuen Welt im Ernst kaum die Rede sein, sie kann nur als Utopie inauguriert werden.

Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit *hat* ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende *erreicht*, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig ausschließenden Teile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittlung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Teil unsere Zeit noch blutet. [2]

Infolge dieser Konstruktion einer gleichsam nach rückwärts und in die Zukunft hinein offenen Geschichte gerät die Idee der philosophischen Wissenschaft in Abhängigkeit zweier Prinzipien, deren Vermittlung dahinsteht. Die Idee des alleseitig vermittelnden Geistes ist antizipatorisch vom Den-

weisen zu können; und solange jene Aufhebung der Natur nicht verwirklicht ist, kann das Telos des Prozesses nicht, wie bei Hegel, zum latenten Initiator oder zur *causa efficiens* des Weltlaufs erhoben werden. Die Philosophie kennt das Prinzip ihrer Konstruktion des Absoluten nur durch das Seiende als ihr logisches Prius, das über das Prinzip Gewalt hat, so daß nicht der Begriff das Seiende, sondern dieses den Begriff bestimmt. Logisches Prius heißt nicht, daß der Primat der Materie in der Geschichte nicht real sei; aber seine Notwendigkeit ist für die Philosophie selbst nur eine des Denkens, solange die Vermittlungen von realem Prozeß und historischem Bewußtsein nicht qualitativ bestimmt sind. [3] Mit anderen Worten, die zunächst nur noetisch *zum* Prinzip erhobene Idee eines aus sich heraus zugleich zu sich hin sich entwickelnden Seins muß vermöge einer Wissenschaft, die Schelling als historisch-dialektische bezeichnet, auch *als* Prinzip, d. h. als Realität erwiesen werden. Die Methode der historischen Dialektik beschreibt Schelling als ein die zu Prinzipien hypostasierten logischen Voraussetzungen der Idee aufhebendes Zurückgehen zum Anfang, »d. h. zu dem, was Prinzip nicht bloß scheint, sondern ist«. [4]

In diesem Prozeß einer Revision der Vernunft werden selbstverständlich nicht die historischen Konstellationen als *Voraussetzungen*, sondern als *Prinzipien* aufgehoben, um zu Voraussetzungen neuer Subjekt-Objekt-Verhältnisse (herab)-gesetzt zu werden. Diese Rekonstruktion eines durch Antizipation des Möglichen fortschreitenden Prozesses, der im ganzen den Charakter des Experiments hat, schlägt, zum Ursprung gelangt, nun nicht etwa um in die Konstruktion des Absoluten; denn die Revision einer durch Hypostasierungen prozedierenden Geschichte gelangt zwar zu dem Begriff ihrer realen Prämissen, nichts indes vermag sie über die Faktizität des Prinzips, das »Daß« des Seins. Die rationale Philosophie kann demnach nicht, wie der absolute Idealismus, die Prämissen des philosophischen Systems zum realen Anfang einer universalen Bewegung des Absoluten zu sich selbst machen. *Wenn* die ersten Regungen der Natur Erscheinungen der Vernunft waren, kann die Revision der historischen Hypostasierungen des terminus ad quem einen Sinn haben; aber wer sagt uns, *daß* es eine Einheit der Vernunft in Natur und Geschichte gibt?! Da die historische Dialektik durch Negation der geschichtlich unterstellten Absoluta nur einen kritischen Begriff des Prinzips einer möglichen Synthese von Natur und Geist erzeugt und damit die Möglichkeiten einer systematischen Philosophie erst untersucht, heißt sie negative Philosophie.

Denn negativ ist jene, weil es in ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu tun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existierende Dinge deduziert (...), aber es wird in ihr darum nicht deduziert, daß die Dinge existieren. [5]

Im Gegensatz zu Hegel reicht Schelling zufolge die Arbeit des Begriffs

indem sie das Wesen nicht *auf den Begriff* und diesen, entgegen der lückenlosen Dialektik, nicht vollends zur Existenz bringt. Das Setzen der Materie durch Form hebt nicht den materiellen Primat der Bedingung der Möglichkeit von Abstraktion selbst auf.

Der hier unternommene Versuch einer dem Begriff von historischer Dialektik folgenden, rationalen Interpretation der Schellingschen Spätphilosophie muß sich vor dem Selbstverständnis dieser Philosophie, im besonderen ihrem ontologischen Anspruch legitimieren. Die Offenheit der Dialektik, vermöge der die nur formale Negativität des Grundes im *Begriff* der Existenz diese selbst als positive Realität freisetzen soll, wird von Schelling konsequent als Legitimation und Zwang zur »katabasis eis allo genos« interpretiert. Nachdem die negative Philosophie den Grund ihrer Vermittlung von Erkenntnis als bloße Idee eines absoluten Anfangs aufgestellt und zugleich deren Realisierung aus ihrem System ausgeschlossen hat, geht die positive Philosophie in nur äußerer Abhängigkeit von dem als notwendig existierend im Begriff Gefundenen von dessen realer Existenz selbst aus, womit sodann alles andere Sein als von diesem ersten »Daß« abgeleitet, in seiner Existenz erklärt, d. h. positiv werden soll.

Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: »Ich will das, was über dem Sein ist«, und wir werden sehen, wie der wirkliche Übergang in sie in der Tat durch ein solches Wollen geschieht. [6]

Obwohl zunächst klar ist, daß die positive Philosophie mit einem eigenständigen Prinzip anfängt, das Schelling in Begriffen wie »Existenz«, »actu Actus-Sein«, »reines Daß«, »existenter Herr der Welt«, »persönlicher, wirklicher Gott« eher umschreibt als herleitet, muß um des Systems willen die Einheit beider Philosophien behauptet werden. Schelling beschreibt diese Einheit als Verhältnis wechselseitiger Begründung, in deren Verlauf der logische Primat der negativen Philosophie hinter dem ontologischen Primat der positiven Philosophie zurücktritt. Nachdem die negative Philosophie mit der Erzeugung des Prinzips in der Idee des reinen Daß an die Grenze ihrer Möglichkeiten gelangt ist, macht die positive Philosophie dieses Prinzip zum Anfang einer anderen Wissenschaft, indem sie es aus dem bloßen Begriff befreit. Damit vollzieht sich eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Seienden qua Existenz und dem Sein in seinen wesentlichen Bestimmungen. Die erste Frage, die hier zu beantworten ist, geht dahin, »von wem jene Ausstoßung A^os aus der Vernunft und die damit zusammenhängende Umkehrung – worin der Übergang zur positiven Philosophie besteht – ausgeht. Hier ist nun zu sagen, daß sie nicht vom Denken ausgehen kann.« [7]

Die Vernunftwissenschaft treibt zwar über sich hinaus, aber die Umkehrung selbst kann doch nicht vom Denken ausgehen. »Dazu bedarf es viel

Begriff ist nur kontemplativ, und hat es nur mit dem Notwendigen zu tun, während es sich hier um etwas außer der Notwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein *Wille* muß es sein, von dem die Ausstoßung A^os aus der Vernunft, diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft*, ausgeht, ein Wille, der mit innerer Notwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sei.«

Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (...) oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seiende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, kreiton tou logou.

Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntnis bis zu A^o durchgedrungen. ... Darum verlangt es nun nach Gott selbst. *Ihn, Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz, der der *Herr des Seins* ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). [7]

Das Rufen nach der göttlichen Vorsehung, das Verlangen nach Erlösung ist kein zufälliges Begehren, sondern ein »Wollen des Geistes, der vermöge innerer Notwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehenbleiben kann«. Es ist das individuelle Ich, das, selbst Persönlichkeit, »eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei«. [8]

»Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. [9] Das Subjekt der positiven Philosophie, jenes Ich, das an der noetischen Erkenntnis Gottes verzweifelt, soll den Herrn des Seins aus einem Willen hervorbringen, der höher ist als alle Vernunft. Die erkenntnistheoretischen und geschichts-philosophischen Aporien, in letzter Konsequenz jener verhängnisvolle Primat der Objektivität in Natur und Geschichte können Schellings trotzigem, nur vorphilosophisch oder bestenfalls naturrechtlich zu begründenden Anspruch auf individuelle Glückseligkeit kaum widerlegen. Daß die Perioden des Glücks leere Blätter in der Weltgeschichte seien, kann unter dem Aspekt seines individuellen Geschicks einfach kein Mensch glauben; das ist die ganze Positivität der gegen den Zwang absoluter Rationalität aufbegehrenden positiven Philosophie Schellings. Ihr Problem ist, das Verhältnis von rationaler und mehr-als-rationaler Philosophie selbst noch nach Maßgabe rationaler Kriterien bestimmen zu müssen. Dabei steht die Vorstellung zentral, daß, nachdem die negative Philosophie die zunächst als Residuum eingeführte Existenz des Individuums zum Desiderat der Theorie erhoben hat, die

postasieren und damit die an das Ende ihrer eigenen Absurdität gelangte Philosophie auf die Füße stellen könne.

In Ihrem Ende enthält die negative Philosophie selbst die Forderung der positiven, und allerdings die ihrer selbst bewußte, sich selbst ganz verstehende *hat* das Bedürfnis die positive außer sich zu setzen; in diesem Sinne könnte man sagen, daß die negative die positive ihrerseits begründe, aber nicht umgekehrt hat die positive ebenso das Bedürfnis von ihr begründet zu *werden*. [10]

Damit geht in die Konzeption des Verhältnisses von negativer und positiver Philosophie jene Differenz zwischen historischer und idealistischer Dialektik als methodisches und materiales Prinzip der Konstruktion des Systems ein, die Schelling zuletzt geschichts-philosophisch in der wechselseitigen Begründung von realem Prozeß aus Natur und der von dieser sich emanzipierenden Subjektivität konstatiert hatte. Die noch an Hegel orientierte Dialektik, daß die Logik an der Erfahrung ihre Grenze habe, vielmehr durch die Natur ihres Inhalts über sich hinausgetrieben werde, wie andererseits die Empirie bereits als Gegenstand der Erfahrung den logischen Kern allgemeiner und notwendiger Formen aufweise, wird nun durch die »fundamentale Nuance« suspendiert, daß beide Momente nicht gleiches Gewicht haben, indem die Bedingung von Vermittlung durch Unmittelbarkeit einen entscheidenden Vorrang vor der Vermitteltheit des Unmittelbaren erhält. Es geht nun darum, den Begriff von Positivität, der diesen Primat der Unmittelbarkeit gegenüber der Reflexion motiviert, inhaltlich zu bestimmen.

Die Abgrenzungen, die Schelling hier vornimmt, richten sich gleichermaßen gegen den sensualistischen Begriff von Erfahrung wie gegen einen »mystischen Empirismus«. Eine nur auf das »Sinnenfällige« sich beschränkende Erfahrung unterschlägt die empirische Erfahrbarkeit einer frei wollenden und handelnden Intelligenz, deren intellektueller und moralischer Charakter nur a posteriori, nämlich durch seine Äußerungen und Handlungen erkannt wird. Der mystische Empirismus andererseits leitet die Gewißheit von der Existenz des Übersinnlichen aus göttlicher Offenbarung und einem unwiderstehlichen Gefühl her, ähnlich wie der Theosophismus den Begriff der Erfahrung in Anspruch nimmt, um ein notwendiges, unfehlbares Schauen des göttlichen Wesens als eine die Vernunft überzeugende Weise von Erkenntnis allgemein einleuchtend zu machen.

Sowenig die positive Philosophie von einem durch Denken Vermittelten, sowenig geht sie von einem in der Erfahrung *vorkommenden* Sein aus. »Dieses Sein außer allem Denken ist nun aber ebensowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es ist das *schlechterdings* *transzendente* Sein, von dem also die positive Philosophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prius sein kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zugrunde liegt.« [11]

sie nicht von der Erfahrung aus-, sondern ihr zugehen, hat für diese die Empirie nur bestätigende Bedeutung, jene dagegen bedarf der Erfahrung als Erweis ihres Apriori. Die rationale Philosophie hat unabhängig von der Existenz ihre Wahrheit allein in der begriffsimmanenten Stringenz ihrer Konstruktionen. Ob diesen in der Erfahrung des wirklich Vorkommenden etwas entspricht, geht jenen Begriff von Wahrheit nichts an. Gleichwohl besteht für den Begriff der negativen Philosophie die Notwendigkeit, in die Wirklichkeit überzugehen, wozu sie selbst nicht anders als durch Selbstnegation, d. h. negativ beizutragen vermag, indem sie der positiven Philosophie Platz macht. Die geht nun selbst in die Erfahrung hinein und »verwächst gleichsam mit ihr«. [12] Ihr Prius ist über aller Erfahrung, d. h. nicht es selbst soll bewiesen werden,

sondern die Folge aus diesem muß *faktisch* bewiesen werden, und damit die *Gottheit* jenes Prius – daß es *Gott* ist und also *Gott* existiert. Wir werden also sagen: das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Überseienden) ist, wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird notwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die notwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existiert aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Faktum, eine Tatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Faktum – die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst *so existiert*, wie wir es begriffen haben, d. h. daß *Gott* existiert. [13]

Das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie kehrt als Differenz von Sein und Wesen in der positiven Philosophie wieder. Diese greift den von der negativen Philosophie in letzter Instanz erreichten Begriff des Überseienden auf und unterstellt das von ihm Gemeinte unter dem Vorbehalt als existierend, daß gewisse erfahrbare Folgen seiner Existenz faktisch aufgewiesen werden können. Das heißt, die Rede vom a priori Existierenden als dem Ausgangspunkt der positiven Philosophie und durch sich selbst gewissen Anfang ist solange bloß formal, wie die qualitative Bestimmung des aus diesem Anfang faktisch Folgenden es nicht erlaubt, den Begriff »absolutes Prius« durch die Realität »Gott« zu ersetzen. Schelling spricht daher von der positiven Philosophie als dem »empirischen Apriorismus«, inwiefern sie das Prius per posterius als *Gott* seiend erweist. [14]

Diese Verschränkung von primär voluntativ vermittelter Konstruktion und auf Erfahrung basierender Rekonstruktion des Absoluten hat für den systematischen Anspruch der positiven Philosophie die entscheidende Konsequenz, daß, während die rationale Philosophie eine in sich abgeschlossene, wenn auch nicht affirmative Wissenschaft ist, jene zwar durch positive Aussagen sich auszeichnet, aber nie zu einem absolut geschlossenen

tes schreitet in der erfahrbaren Wirklichkeit fort, die, wenn auch die Entfaltung der Natur zum Stillstand gekommen ist, doch als Geschichte der menschlichen Gattung einem unabsehbaren Prozeß unterliegt, ohne dessen Vollendung der Beweis Gottes nicht abgeschlossen werden kann.

Selbst die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes sein wird als der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Sein waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Seiende ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Überseiende. [15]

Der »Umsturz der Vernunft«

Während demnach die »Philosophie« als fortschreitende Wissenschaft des Absoluten in mittelbarer Abhängigkeit von der Geschichte steht, ist ihre Positivität selbst vorgängig und unmittelbar bedingt durch die Existenz Gottes. Dieser »Umsturz der Vernunft« hat zwei Aspekte, die in Ansehung der systematischen Einheit von positiver und negativer Philosophie kontrovers sind. Indem die Vernunft, die nur ihre eigenen Vermögen und Gestalten des Bewußtseins zur Quelle und zum Prinzip hat, zur Erkenntnis der nichtbegrifflichen Realität unfähig ist, negiert sie selbst den Absolutheitsanspruch des Begriffs und überläßt die Wirklichkeit der Existenz einer Erfahrung, der sie selbst als ein Teil sich unterstellt. Die Positivität der Existenz und ihr Anspruch auf Totalität kann nur formuliert und begriffen werden unter Voraussetzung der Negativität der rationalen Philosophie; aber die Intention dieses Begriffs wird ihrerseits nur erfahrbar aus der konkreten Existenz der Vernunft. Der Streit darüber, ob die Selbstnegation der Vernunft mehr Funktion der positiven Existenz als deren Vermittlung sei, ist stets noch der negativen Philosophie immanent; zu schlichten aber ist er nur – und das ist Schellings mutige Konsequenz – durch das voluntative Moment eines »tua res agitur«, und zwar theoretisch wie praktisch. Die Schwäche der Spätphilosophie ist allerdings, daß Schelling den Anspruch jenes individuellen Interesses weder auf das Absolute ausgedehnt, noch an der Rationalität der erfahrbaren Bedingungen seiner Existenz gemessen hat, sondern noch die Existenz Gottes aus der idealistischen Tradition seines Begriffs weitgehend übernommen hat.

Schelling behauptet, den von Metaphysik und Ontologie vorangestellten Begriff Gottes fallen zu lassen und vom »unzweifelhaft Existierenden« auszugehen; aber daß er über den Umweg der Erfahrung der geschichtlichen Existenz diesen absoluten Anfang zum Herrn des Seins steigert, wird durch den melancholischen Weltaspekt der Weltalterspekulation und den Begriff von Geschichte in der Philosophie der Mythologie schlicht wider-

»Ich kann also zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existierenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existierenden beweisen.« [16] Die weitere Bestimmung dessen, was zunächst als reine Wirklichkeit angenommen werden muß, ist nur scheinbar von dieser losgelöst. In Wahrheit besteht hier die Vermittlungsstruktur einer »negativen Dialektik«: [17] Weil die aller Möglichkeit vorausgehende Realität nicht gedacht werden kann, kann der Anfang alles realen Denkens selbst nur ein Nicht-Gedanke sein, d. h. das anfängliche Denken ist nicht Denken des Gedankens, sondern eines Seins, das, indem es gedacht wird, nur die Möglichkeit seines Wesens erfährt. Wenn aber, folgert Schelling nun, jenes anfängliche Objekt des Denkens ein Sein ist, vor dem die Vernunft sich beugt, indem es von ihr nur als absolute Negativität ihrer selbst gedacht werden kann, so ist damit die Göttlichkeit der absoluten Existenz gegeben. In der umgekehrten Idee, in welcher die Vernunft außer sich gesetzt, d. h. »absolut ekstatisch« ist, erscheint die Erhabenheit eines Abgrunds oder die Ewigkeit des grundlos Existierenden: Gott. Der Gedanke einer grundlosen Notwendigkeit der Existenz Gottes »hat« diesen nur in der Negation der Freiheit des Denkens, d. h. die Selbstpreisgabe der Autonomie des Denkens ist eine notwendige Ekstase der Vernunft.

Hier muß nun endgültig die Göttlichkeit jener grundlosen Existenz aufgegeben werden. Während die negative Philosophie das a priori Begreifliche, hat die positive Philosophie das a priori Unbegreifliche zu ihrem Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, um es a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln. Mit dem Begriff »Gott« aber oder »Herr des Seins« wird das a priori Unbegreifliche nicht als solches zu einem Sein, das begriffen werden könnte. Das unendlich Existierende ist darüber hinaus nicht, wie Schelling behauptet, der unmittelbare Vernunftbegriff, sondern ein Sein, an dem die nur sich selbst zum Objekt habende Vernunft die Immanenz ihrer Selbstvermittlung als Schein erfährt. Sie unterstellt daher den durch Abstraktion von der Erfahrung gewonnenen Begriff des Seins einer durch die Realität des Seins ermöglichten Abstraktion, und zwar nicht unmittelbar, sondern nach Maßgabe der Selbstnegation jenes in der negativen Philosophie gewonnenen Begriffs. Schelling läßt daher in seinen reflektiertesten Passagen die Totalität und Göttlichkeit des Seins als Grund und Gegenstand der positiven Philosophie fallen und ersetzt diesen allgemeinen Begriff des Seins durch die Existenz des Einzelnen.

Die Vernunft kann aus *sich* kein aktuales, wirkliches Sein auch nur in der Sinnenwelt, sie kann keine gegenwärtige Existenz, z. B. die Existenz *dieser* Pflanze oder dieses Steins, einsehen oder beweisen. Will sie (die Vernunft) ein wirkliches Sein, will sie irgend ein von sich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefunde-

Das allgemeine philosophische Desiderat einer absoluten Positivität des Seins findet seine reale Motivation in dem unabweisbaren Verlangen nach der Begründung der einzelnen Existenz. Wenn Schelling daher die Individualität des einzelnen Seienden stets noch im Begriff des »absoluten Einzelwesens«, »he aidos autou theiotes«, hypostasiert, so gilt, was er von dem einzigen Gott sagt, vielmehr für die faktisch unmittelbare Positivität des Nichtidentischen: es hat keinen Begriff, sondern nur einen Namen.

So wird das reine Seinkönnen, das vor allem gegenständlichen Sein zu denkende »urständliche« Seiende vollkommen erst im Weggehen von seiner Reinheit verstanden, und die »Freiheit« des nicht sein Könnenden erscheint wesentlich in der Notwendigkeit immer schon in ein zufälliges Sein übergegangen zu sein, aus dem es nicht mehr in sich selbst zurückkann.

Als das, was es ist, als reines Seinkönnendes, könnte es sich im wirklichen Sein niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d. h. mit Verlust seiner selbst, Seiende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. [19]

Um aus einer Welt auszubrechen, in welcher die ursprüngliche Identität von rein Seiendem und sein Könnendem, begierdelosem und wollen könnendem Willen immer schon verloren ist, versucht Schelling noch einmal, die Identität des Ungegenständlichen im Fortgang der Bestimmungen festzuhalten. Dabei wiederholt er hier den Versuch der Identitätsphilosophie, die in sich widersprüchliche Einheit von reiner Substanz und reiner Funktion selbst noch als eine Substanz zu denken. »Dieses Eine ist eben *in* seiner Einheit das Seinkönnende *und* das rein Seiende, also gewissermaßen das Gegenteil seiner selbst.« [20]

Nun ist mit diesem Begriff einer in sich dynamischen Substanz, die die nur mit sich identische Einheit des Überseienden sein soll, nichts gewonnen, als daß das Denken sich auf dieser Spitze herumdreht und schwindlich wird. Denn entweder bleibt diese Einheit bei sich und damit im sich nicht Wissen, oder sie muß sich selbst verlieren. Das Absolute muß daher definiert werden als »*das zu sein und nicht zu sein erst wirklich Freie*« [21], in welchem das rein Seiende und das Seinkönnende als Teile selbst das Ganze sind und damit der Charakter der vollendeten Geistigkeit erreicht ist.

So kehren in der Spätphilosophie alle wesentlichen Bestimmungen der Identitätsphilosophie wieder: der auf der Leiter der Potenzen erreichte absolute Geist wird zum Ersten, absolut Wirklichen erhoben, die Leiter wird abgeworfen, denn die Welt ist vernünftig, *weil* der Geist Sein hat. Als absoluter ist der Geist an kein Sein gebunden, sein An-sich hat eine »natürliche«, wenn schon nicht zeitliche Priorität vor seinem Für-sich. Der Geist ist selbst die Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Sein verschiedenes Sein anzunehmen, Gott ist der Name für die Realität des frei wollenden Geistes. Die Welt erscheint erneut als göttlich gesetzter

sein eigenes Sein gebunden. Hier folgen dann die bekannten Bestimmungen der göttlichen Ironie, der durch den Menschen verursachten Katastrophe, der Negativität als notwendiger Vermittlung der Integrität des Bewußtseins und schließlich die Behauptung, die Substanz der Welt bleibe trotz der Katastrophe bestehen, da Gott nur in dieser Voraussicht die Welt habe wollen können. Das ist der unverhohlene Ausdruck einer verzweifelten Liebe zur Welt und ihrer Befreiung aus dem Verhängnis. [22]

Die »Zerstörung der Idee«

Noch einmal scheint es notwendig, dieser Philosophie die ihr eigene rationale Auflösung des Idealismus vor Augen zu stellen, um sie zu sich selbst zu bringen. Im Anschluß an Kant und Fichte wollte Schelling die Absolutheit einer Subjektivität explizieren, deren Geistigkeit weder Substanz noch pure Spontaneität sein durfte. Die Behauptung der unendlichen Freiheit des absoluten Ich führte zu dem Postulat einer konsequenten Vernichtung des Nicht-Ich in seiner materialen Unbedingtheit. Schellings Versuch, dieser Forderung nachzukommen, beschwor den Widerspruch von Vernunft und Freiheit im absoluten Subjekt herauf, dessen Aufhebung in der intellektualen Anschauung zugleich die Identität des absoluten Subjekts negiert. Das bedeutet für Schelling eine erste Kritik der Unmittelbarkeit des Absoluten, freilich ohne daß damit die Kritik der Reflexion revidiert und ihre Vermittlung durch bestimmte Negation zu Ehren gebracht würde. Vielmehr läßt Schelling unvermittelt das Bewußtsein aus der »Tätigkeit« eines objektiven Geistes entstehen, der als sich selbst organisierende Natur begriffen wird. Diese Anleihe bei der Naturphilosophie leitet zu der Erkenntnis über, daß die vom Geist produzierten Vorstellungen von der zweckmäßigen Organisation der Objektivität keineswegs der geistigen Spontaneität entstammen, sondern objektiv notwendige Vorstellungen sind. Geist und Natur, Wesen und Erscheinung werden nun in einer unmittelbaren Dialektik zu nur scheinbar entgegengesetzten Momenten der absoluten Indifferenz, als welche das All sich gegenüber den Bestimmungen des Idealen und Realen erweist. Die Genesis von Subjekt und Objekt wird streng parallel konstruiert. Die Frage indes nach dem Anfang dessen, was hier konstruiert werden soll, führt Schelling auf einen Begriff von Materie, der sich gegenüber der erkenntnistheoretischen Generalklausel des subjektiven Idealismus als resistent erweist: Die Selbsttätigkeit der Natur wird als Voraussetzung ihres eigenen Begriffs *erkannt*, ohne dadurch ideell zu werden. Das heißt, die pure *Reflexion* auf die objektiven Bestimmungen von Subjektivität reicht nicht zu, die Materialien zu Mo-

beruht und der objektive Anspruch auf Autonomie des Einzelnen im Gegensatz zu einer Philosophie steht, die die Identität der Totalität behauptet.

Hier stellt sich Schelling nun zum erstenmal unausweichlich die Aufgabe Hegels: eine in sich identische Totalität zu denken, die nicht auf einer abstrakten Negation des Individuellen basiert. Dabei macht auch Schelling zunächst das Dunkel der Genesis von Identität zum zentralen Argument und Trick der Begründung eines absoluten Idealismus. Die objektiven Bedingungen des Bewußtseins sind erst mit diesem zu begreifen, d. h. das Ich und das Universum werden mit einem Schlag gesetzt. Da aber auch hier im Gegensatz zu Hegel die durch Reflexion zu leistende Aufhebung der Realität des Anfangs gegen dessen »schlagende« Objektivität letztlich nichts vermag, muß die bereits problematisch gewordene, vorfindliche Existenz des Einzelnen gewaltsam zum *unmittelbaren* Moment eines als göttlich angesehenen Ganzen gemacht werden. Die entscheidenden Modelle für diese Vermittlung durch unmittelbare Positivität findet Schelling in der dem Schmerz des Negativen scheinbar entrückten Eigentümlichkeit des Kunstwerks und Naturprodukts. *Der in beiden Bereichen, Kunst und Natur, entwickelte affirmative Begriff des Individuellen wird nun zum Stachel im System, der alle, rückblickend rhetorisch anmutenden Versuche der Schellingschen Identitätsphilosophie, das sinnliche Individuum zu erlösen, stets von innen durchbricht.*

Diese im strengsten Sinn geistige Erfahrung des Idealismus wird für Schelling in den Schriften der *Weltalter*-Spekulation selbst zum primären Material der Philosophie. Die Negativität des Partikularen liegt nicht in seiner Abstraktheit, die durch das Gegengift der Abstraktion aufgehoben werden könnte – das ist für Schelling im Kern eine Äquivokation –, sondern in seiner realen Selbstheit. Der individuelle Wille zur Existenz wird zum umgekehrten Gott, Anfang und Teleologie der »Schöpfung« werden zweifelhaft. Die Negativität der Schellingschen Philosophie ist nicht die vermittelte – darum auch wieder zu vermittelnde – des Gedankens eines beschränkten Bewußtseins über die Dinge und sich, sondern die Erfahrung, daß dieses Bewußtsein *ist*, wie es sich denken muß. Der entsetzliche Gedanke, daß die Lebendigen unheilbar unglücklich sind, bloß weil sie *sind*, zwingt Schelling, jede Hoffnung auf Theodizee fahren zu lassen. Denn in der *Materie* des Seins muß der Grund von Negativität *und* die Möglichkeit von Erlösung gesucht werden. Dieser aber steht das *Verhängnis alles Lebens* entgegen: *Die offenbar notwendige Verstrickung von individueller Identität und Tod.*

Nachdem es Schelling nicht gelingt, einen Begriff von Materie zu entwickeln, der die Rettung des vom absoluten Idealismus preisgegebenen Individuums in Aussicht stellt, bricht es das entscheidende Moment der

setzt diese zur negativen Philosophie herab, hebt jenes, der Philosophie unbegreifliche »Daß des Seins« aus der verhängnisvollen Objektivität der Geschichte empor zum Inbegriff einer positiven Wirklichkeit und macht schließlich die gesamte Geschichtsphilosophie mit einem Handstreich zum Beweis a posteriori für die Göttlichkeit des Universums. Damit hat Schelling das kritische Potential seines Begriffs von Materie, Existenz oder Objektivität selbst so gründlich korrumpiert, daß, während die Einen seine Transzendentalphilosophie beerben und die Andern seine späte Ontologie ausbeuten, es angebracht zu sein scheint, die kritischen Gehalte seiner Philosophie vor ihm selbst zu retten.

Für diese steht Schellings Wort von der »Zerstörung der Idee«. Durch sie wird die spekulative Einheit der idealistischen Dialektik und mit ihr das philosophische System suspendiert. Die Bedingung der Möglichkeit von Dialektik als Erkenntnistheorie besteht darin, daß die Inhalte des Denkens ihrerseits Gedanken sind, d. h. das Denken hat Subjekt-Objekt-Verhältnisse zu seinem Gegenstand, es reflektiert auf die Momente der Unmittelbarkeit und Abstraktheit in diesen Verhältnissen, die stets den Charakter von verdinglichtem Bewußtsein haben, setzt sie in der vermittelnden Reflexion ideell, hebt damit die Subjekt-Objekt-Differenz auf eine höhere Stufe der Identität und gewinnt selbst dadurch einen höheren Grad an Objektivität. Unterstellt ist in dieser Methode von Erkenntnis, daß die objektive Bedingtheit des Subjekts im Subjekt-Objekt-Verhältnis durch Reflexion subjektiv, ja daß überhaupt die Fremdheit der bedingenden Objektivität durch den Begriff dieser Bedingung aufgehoben werden könne und endlich das Wissen um die notwendige Subjektivität jedes Begriffs objektiver Bedingtheit zur absoluten Wahrheit der geschichtlichen Totalität wird. Die Substitution des Begriffs anstelle der Objektivität, auf der die idealistische Umkehrung der realen Geschichte des Bewußtseins basiert, hat Schelling durch seinen Umsturz der Vernunft zurückgenommen.

Hegels Methode der absoluten Negativität folgt dem Begriff der reinen Abstraktheit, d. h. die sich auf sich beziehende Negativität des (noch) ganz Unbestimmten bringt in der Negation seiner Einheit deren Bestimmtheit als identische hervor. Aber wie vermag reines Denken in der Negation seiner Bestimmtheit noch die Negation des es Bestimmenden zu negieren und dieses darin zu setzen? Nur der »spekulative Begriff« hat in der Negation seiner negativen oder abstrakten Einheit zugleich die Fülle seiner eigenen Objektivität zu seinen Momenten.

Die sich auf sich beziehende Negativität des Nichtidentischen, wie Schelling es als Nichtbegriffliches auffaßt, unterliegt der objektiven Bewegung der Geschichte. Aber selbst angenommen, die materiale Selbstheit der primären Schellingschen Existenz wäre eine Negation der Negation, so wäre

die bestimmte Negation in Hegels Logik über das pure Aufzählen von Namen aus der Geschichte der prima philosophia nicht hinauskommt. Mit großem Recht hat Schelling daher den aus der begriffsimmanenten Negation der rationalen Philosophie einzig hervorgehenden Inhalt selbst als die ärmlichste Abstraktion eines »Daß des Seins« verstanden, von dem die philosophischen Abstraktionen nicht etwa das Wesen, sondern vorläufig bloße Erscheinungen sind. Noch die Hypostasierung jenes reinen »Daß« zum »Herrn des Seins«, die, wie gesagt, Schelling selbst widerspricht, revoltiert gegen den Begriffsfetischismus des Hegelschen Systems.

Die nach Maßgabe der Logik konstruierte Geschichtsphilosophie Hegels wird von Schelling mit dem Hinweis darauf durchbrochen, daß die Welt anders aussehen müßte, wenn ihr Lauf vom absoluten Geist bestimmt wäre. Seine Rekonstruktion der bewußten Subjektivität geht von Vorstellungen der Mythologie aus, die von objektiver Gewalt erzwungen wurden; ein Zwang, der den Charakter eines allgemeinen, unvordenklichen Verhängnisses hat. Infolgedessen unterliegt das Erkennen des (vorgeschiedlichen) Subjekts einem Bewußtsein, das vergeblich versucht, die zwanghafte Identität von Emanzipation und Verdinglichung zu sprengen. Der Begriff des Abfalls, der selbst noch mythologisch und mit der irreführenden Vorstellung einer willentlichen Absage belastet ist, wird durch den Begriff des Zufalls ersetzt. Die erste Potenz des Prozesses ist ein durch Objektivität gewaltsam gebrochener Wille zur Selbstheit des Subjekts, ja die ersten Gestalten des Sich-selbst-Setzens sind Momente der Natur. *Die Vermittlung des »Absoluten« in der Geschichte, des Seinsollenden, wird durch eine Negation des zufälligen Seins erreicht, die nicht vom Absoluten selbst ausgeht, sondern den Status eines Mittleren, Partikularen und damit selbst real-geschichtlichen Mediums hat.* Die Vermittlung des aus der Objektivität sich herausarbeitenden Geistes ist daher nie absolut, sondern nur als Tendenz, d. h. die Emanzipation des Subjekts oder dessen, was sein soll, kann immer nur empirisch aufgewiesen werden.

Es kann sich also nicht mehr um die Selbstvermittlung des Absoluten handeln, da jeder prinzipiell affirmative Begriff von Negativität durch die Geschichte selbst widerlegt ist. Es kann sich in der Philosophie überhaupt nicht mehr um ein Absolutes handeln, denn dessen letzte positive Idee war die unmittelbare Einheit von Vermittlung und Selbst im Geist. Die Welt selbst ist der gekreuzigte Heiland, und die Vermittlung des Gottes am Anfang ist selbst das auf Erlösung Wartende. Deshalb ist Christus für Schelling noch nicht auferstanden. Nach der Zerstörung der Idee kann die Aufgabe der Philosophie nur darin bestehen, das, was sein soll, den utopischen Begriff der individuellen Glückseligkeit geschichtlich so zu bestimmen, daß der Begriff die reale Aufhebung der Negation von Freiheit nicht ersetzt oder verstellt, sondern befördert.

Anhang

Dialektik und Irrationalismus – Anmerkungen zur marxistischen Rezeption Schellings

Um die Verwirrung, die eine immanente Kritik idealistischen Philosophie-rens mit dem Begriff »Negativität« verbreiten muß, zu durchschauen, muß man sich seines äquivoken Gebrauchs bei Hegel einerseits und zum anderen seines Bedeutungswandels bei Schelling vergewissern. Wenn Hegel von »dem Negativen«, der »Negation der Negation« oder der »sich auf sich beziehenden Negativität« redet, verwendet er diese Begriffe zugleich als logische und ontologische Bestimmungen. Das »Negative« heißt zugleich das Abstrakte und das Unmittelbare, »Negation der Negation« bedeutet in einem Übergang vom Urteil zum Schluß, Konkretion und Aufhebung des Einzelnen in die Totalität des Seins, Integration. [1] Mit Hilfe dieser Unterstellung konnte es Hegel gelingen, ein System des »existierenden Begriffs« zu entwickeln, d. h. er konnte die Selbstnegation des spekulativen Begriffs zum Modell für reale Vorgänge in Geschichte und Gesellschaft nehmen.

Schelling hat diese Unterstellung spätestens in seinen Münchner Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* durchschaut, ohne indes die systematische Funktion des Begriffs der Negativität zu thematisieren. In seinen transzendentalphilosophischen Schriften erscheint Negativität in der Negation des Entgegengesetzten oder im Setzen der Negation. Die naturphilosophischen Schriften ersetzen den Begriff des reinen Nicht-Ich durch den der Materie, die im Gegensatz zu Hegels »Sein« nicht als sich-auf-sich-beziehende Negativität, d. h. als spekulativer Begriff gefaßt werden kann, weil sie außerhalb ihrer Rekonstruktion durch Geist in relativer Unmittelbarkeit als Natur-Subjekt und materiales Substrat von Empfindung, Anschauung und Bestimmung gedacht werden muß. Die Grenze, die damit der Autonomie des Denkens gesetzt ist und die nicht schon dadurch »aufgehoben« wird, daß das Denken an sie stößt, begreift Schelling in seinen ästhetischen Schriften als Form durch Materie und materialisierte Form, ohne daß diese Bestimmungen, zum Gegensatz stilisiert, ineinander übergangen. Die der individuierten Materie in der Erkenntnis, dem Naturprodukt und im Kunstwerk anhaftende Negation erscheint als logischer und natürlicher Spiel mit der Grenze, die die göttliche

der (Selbst-)Konstitution des Subjekts ihrer unendlichen Produktivität setzt.

Dieser zugleich naturphilosophische und ästhetische Begriff von Selbstnegation aus Freiheit wird nun von Schelling in den moral- und geschichtsphilosophischen Schriften unter dem überwältigenden Eindruck der *Irrationalität* von Negation in Natur und Geschichte entscheidend revidiert. An die Stelle von Theoziee und theogonischem Prozeß treten eine Reihe von Fragen, die den Rahmen des Identitätssystems sprengen: Warum gibt es ein Werden, den Kampf und das Böse? Woher kommt die Vergänglichkeit alles Lebens? Warum ist die Geschichte eine Tragödie, die ganze Erde eine große Ruine? Warum ist nicht von Anfang an *ein* natürliches und geistiges Leben? Die Trauer, die diese Fragen inspiriert, entstammt und bildet sich an der Solidarität mit dem natürlichen Leben, das in seiner ursprünglichen Existenz ungebrochen ist. So orientiert sich auch Schellings erster Versuch, eine Antwort auf jene Fragen zu finden, an einer naiven Vorstellung von natürlicher Entfaltung: keine Gestalt einer potentiellen Entwicklung des Lebens soll übersprungen oder unterdrückt werden! Indem Schelling dieses der Natur immanente Gesetz als Idee eines universellen Fortschreitens hypostasiert, gelangt er zu der allgemeinen These, daß alles Leben sich um so vollständiger entfaltet, je mehr es in die Enge getrieben wird. Dieser affirmative Begriff von Negativität, der aus Hegels Logik in die Geschichte übersetzt zu sein scheint, muß indes von Schelling aufgegeben werden. Die anfängliche Individuierung menschlichen Seins unterliegt mythischen Gewalten, die im Opfer, im Krieg und durch die Errichtung bürgerlicher Gemeinwesen fortgeerbt und beschwichtigt werden, ohne vollständig versöhnt werden zu können. Bei Schelling finden sich also Fragmente einer »Dialektik der Befreiung«. »Dies ist der bekannte Gang alles menschlichen Fortschreitens, und jeder fortschreitend Wirkende hat diese Erfahrung zu machen, daß, was er selbst hervorgerufen, und was ohne *ihn* gar nicht sein würde, gegen ihn selbst sich erhebt, sowie er fortschreitet.« [2] Das Regelmäßige dieses Vorgangs und zugleich Irrationale sieht Schelling darin, daß in der Befreiung von Zwang die Furcht, in ihn zurückzufallen, die Menschen dazu treibt, der überwundenen Macht Opfer zu bringen.

Dieses Schema der geschichtlichen Dynamik von Ratio und Mythos hat Schelling unreflektiert, wie es scheint, auf das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie übertragen und durch diese zugleich zu sprengen versucht. Das »dialektische Verfahren« der rationalen Philosophie hat eine positive und eine negative Seite, die theoretisch »unzertrennlich« sind, ohne daß ihre faktische Einheit der Rationalität der negativen Philosophie folgt. »... wenn in Ansehung des ersten Glieds *das Setzen* natürlich dem *Versinken* vorausgeht, so ist deswegen das *Setzen* jedes folgenden

Sie sehen: es ist auf ein Sein abgesehen, das nicht wieder einfach das erste, das in der Idee ist, sondern zwar dem Inhalt nach dieses, aber das durch Zertrennung und Widerspruch vermittelte und auf diese Weise verwirklichte erste. ... Aber zwischen den beiden Endpunkten der ursprünglichen und wiederhergestellten Einheit liegt, entsprechend den verschiedenen möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander eine unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des reinen Seienden, von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich sein werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen. [4]

Schelling folgt hiermit scheinbar der Dialektik Hegels: das An-sich eines Seienden oder einer Gestalt des rein Seienden geht qua Entäußerung durch seinen Widerspruch hindurch, um seine ursprüngliche Einheit auf einer höheren Stufe wiederzugewinnen. In Wahrheit wendet sich Schelling, wie aus dem letzten Zitat bereits hervorgeht, entschieden gegen Hegels »Personifizierung der Idee«, die die Gestalten des Seins vollständig und mit Notwendigkeit aus ihrer ursprünglichen Idee entwickeln zu können glaubt. Nachdrücklich verweist Schelling auf die Differenz zwischen seiner »Vernunftwissenschaft«, die den Inhalt des wirklichen Seins ableitet, und dem spekulativen Gebrauch der Vernunft durch Hegel, der unterstellt, nicht bloß das Wirkliche begriffen zu haben, sondern daß das Wirkliche auch auf diese Weise entstanden, d. h. der logische Prozeß auch der des wirklichen Werdens sei.

Schellings Vernunft wendet sich gegen ihren eigenen ursprünglichen Inhalt, der in seiner Unmittelbarkeit stets etwas Zufälliges an sich hat. Indem sie ihren bloß zufälligen Inhalt negiert, sagt sie nur, was vernünftig sein kann, wenn das Subjekt seiner Fremdbestimmtheit sich entledigt. Die Irrationalität, die aus der Selbstnegation der Vernunft folgt, erscheint also zunächst als Spontaneität des Subjekts. Indem die Vernunftwissenschaft die Zufälligkeit ihres Inhalts negiert, erzeugt sie zwar den Begriff dessen, *was* existieren soll; aber aus keinem Begriff folgt, daß sein Wesen existiert. Es bedarf demnach eines praktischen Antriebs, der sich darauf richtet, das in der Vernunft als Wesen der Freiheit Gefundene der bloßen Idee zu entreißen. Das heißt, der Inhalt der Idee – daß Schelling in ihm die Existenz Gottes sehen zu können glaubt, ist oben bereits zurückgewiesen worden – kann nicht a priori als wahr oder Identität von Denken und Sein bewiesen, sondern nur »per posterius« erwiesen werden.

Marx und Engels

Daß die marxistische Theorie das Modell von Theorie und Praxis, wie es beim späten Schelling sich findet, nicht aufgegriffen hat, ist aus Schellings Wendung zur Vernunftreligion zu erklären, aber kaum zu legitimieren. Gang sicher bedeutet es mehr als eine bloß negative Auflösung des Idealis-

sen, was sein soll, kommen läßt, sie dort aber gleichsam durch Praxis ablöst, weil Vernunft selbst dem Bann der ihr vorgängigen Realität unterworfen ist. Ausgehend von der Schelling-Kritik bei Engels und Marx soll hier abschließend und notwendig fragmentarisch die Ambivalenz des Irrationalismus im Verhältnis von Theorie und Praxis beim späten Schelling und einigen seiner marxistischen Kritiker thematisiert werden.

... So wären wir denn mit Schellings Philosophie zu Ende und können nur bedauern, daß ein Mann wie er so in die Schlingen des Glaubens und der Unfreiheit gefallen ist. Als er noch jung war, da war er ein anderer. Da rangen sich aus seinem gärenden Haupte leuchtende Pallasgestalten hervor, deren manche auch noch bei späteren Kämpfen vorseilte; da segelte er frei und kühn ins offene Meer des Gedankens hinaus, um die Atlantis, das Absolute zu entdecken, deren Abbild in träumerisch-schimmernder Fata-Morgana er so oft aus fernem Meeresrand sich heben sah; da brach alles Feuer der Jugend in Flammen der Begeisterung aus ihm, ein gottestrunkener Prophet, weisagte er von einer neuen Zeit; hingerissen von dem Geiste, der über ihn kam, kannte er die Bedeutung seiner Worte oft selber nicht. Er riß die Türflügel des Philosophierens weit auf, daß der frische Hauch der Natur durch die Räume des abstrakten Gedankens wehte, daß der warme Frühlingstrahl auf den Samen der Kategorien fiel und alle schlummernden Kräfte erweckte. Aber das Feuer brach zusammen, der Mut entschwand, der gärende Most, noch eh' er klarer Wein geworden war, ging in sauren Essig über. Das kecke, fröhlich die Wellen durchtanzende Schiff kehrte um und fuhr in den seichten Hafen des Glaubens ein, fuhr den Kiel so fest in den Sand, daß er noch jetzt darinsteckt. Da liegt es jetzt, und keiner erkennt in dem alten, hinfalligen Wrack das alte Schiff wieder, das mit vollen Segeln und wehenden Flaggen hinausfuhr. Die Segel sind längst vermodert, die Masten zerknickt, durch die klaffenden Planken strömen die Wellen hinein, und täglich spült die Flut neuen Sand um den Kiel. . . .

Mit diesen Worten hat Engels 1842 den jugendlichen Propheten des absoluten Idealismus zum Richter über die Geschichtsphilosophie des späten Schelling und seine Zerstörung der absoluten Idee erhoben. Die Paradoxie dieses in der Geschichtsschreibung der klassischen deutschen Philosophie bis heute vertretenen Urteils wird handgreiflich, wenn der Mitbegründer des historischen Materialismus seine Schrift über *Schelling und die Offenbarung* mit einem wahrlich zu jener Zeit anachronistischen Lobgesang auf die Welt schließt, die vom »Gefängnis« zum »Königspalast« geworden sei und sich nach Art des jungen Schelling zu einer Verherrlichung der Allgewalt der Idee hinreißen läßt, deren Kraft »stärker ist als alles im Himmel und auf Erden«. [5]

Jenes »kecke Schiff«, mit dem Engels die Philosophie des jungen Schelling vergleicht, ist allerdings gestrandet; aber nicht im seichten Hafen des Glaubens, sondern an den Klippen der Anthropodizee. Seit den unverhofftlichen *Weltaltern* geistert es als Gespensterschiff durch die Gewässer zwischen idealistischer und materialistischer Dialektik und kann in keinem Hafen der etablierten Philosophie den Bann seines Herumirrens lösen. Bekanntlich hat Marx die Engelssche Einschätzung des frühen und späten

auf, für die geplanten »französisch-deutschen Jahrbücher« eine entlarvende Kritik des späten Schelling zu schreiben.

Sie würden unsrem Unternehmen, aber noch mehr der Wahrheit, daher einen großen Dienst leisten, wenn sie gleich zu dem ersten Heft eine Charakteristik Schellings lieferten. Sie sind gerade dazu der Mann, weil sie der *umgekehrte* Schelling sind. Der – wir dürfen das Gute von unsrem Gegner glauben –, der *aufrichtige Jugendgedanke* Schellings, zu dessen Verwirklichung er indessen kein Zeug hatte als die Imagination, keine Energie als die Eitelkeit, keinen Treiber als das Opium, kein Organ als die Irritabilität eines weiblichen Rezeptionsvermögens, dieser *aufrichtige Jugendgedanke* Schellings, der bei ihm ein phantastischer Jugendtraum geblieben ist, er ist Ihnen zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zu männlichem Ernst geworden. [6]

Seitdem – und bereits Hegel hat in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* dem Vorschub geleistet – gehört der Vorwurf des Irrationalismus von Engels und Marx über Lukács [7] und Marcuse [8] bis zu Jaspers [9] zu den immer wiederkehrenden Topoi einer mehr oder weniger vernichtenden Kritik Schellings. Die unumgängliche Frage, ob nicht Schellings explizite und implizite Kritik der Hegelschen Dialektik und des idealistischen Panlogismus mit theoretischer Konsequenz zu bestimmten Formen von Irrationalismus führt, wird dabei weitgehend verkannt.

Georg Lukács

Lukács betrachtet die »Begründung des modernen Irrationalismus« in Deutschland mit der von ihm kaum ernsthaft begründeten Unterstellung einer »feindlichen Beziehung zwischen Dialektik und Irrationalismus«. [10] Für ihn steht fest, daß Schelling die »dialektische Methode« Hegels nie verstanden hat, wobei sich offenbar die Frage erübrigt, warum eigentlich Schelling Hegel nicht folgen konnte noch wollte. Lukács macht seine Kritik am »aristokratischen Irrationalismus« der intellektuellen Anschauung fest, um zu zeigen, daß Schellings Kritik an der Reflexionsphilosophie anstatt zur »wissenschaftlichen, der rationalen Dialektik, der dialektischen Logik, der vernunftmäßigen Erkenntnis« fortzuschreiten, alle »Wege zu einem Irrationalismus eröffnet« [11], die dann vom späten Schelling beschränkt wurden. Was diese Wege zum Irrationalismus angeht, so versucht diese Arbeit gerade zu zeigen, daß sie alle – die Theorie der intellektuellen Anschauung«, der »Indifferenz«, die Theodizee der Identitätsphilosophie, der Mythos vom goldenen Zeitalter, die Idee des »Abfalls« und des »Verhängnisses« und schließlich der Begriff des Individuums und der »Wirklichkeit« – daß alle diese Wege zum Irrationalismus an einem rationalen Punkt sich schneiden: dem problematischen Versuch, die Irrationalität in der Geschichte der menschlichen Vernunft durch de-

Lukács beruft sich auf Engels, der Schelling vorwarf, er habe nicht gewagt, die Welt unvernünftig zu nennen, »sondern es vorgezogen, die Vernünftigkeit der Philosophie zu leugnen«. In Wahrheit verhält es sich genau umgekehrt. Schelling hat die Philosophie rational genannt, soweit sie das Wesen der Dinge erkennt, d. h. sie auf den Begriff bringt. Zugleich hat er darauf insistiert, daß diese Erkenntnis der Objektivität nicht zugleich die reale Genese und individuelle Existenz der Gegenstände darstellt. Daraus folgt für die Philosophie, die diesen Anspruch erhebt, daß sie die der negativen Philosophie vorgeordnete und relativ äußerlich bleibende Wirklichkeit nur a posteriori als vernünftig »erkennt«, ohne zureichende Kriterien weder für die Rationalität ihres genetischen Zusammenhangs, noch für die Stringenz der Erkenntnis selbst angeben zu können. Nichts anderes heißt bei Schelling »Offenbarung«, und daß er diese an ein ontologisches Prinzip gebunden hat, beweist nur, daß er die Vernünftigkeit der Welt gegen eine Philosophie verteidigen wollte, deren Rationalität an der irrationalen Erhebung der Ratio über den Mythos orientiert ist. Wer demgegenüber auf dem »prinzipiell reaktionären Charakter eines jeden Irrationalismus« [12] herumreitet, wie Lukács, macht sich mit Hegel einer Hypostasierung der »Vernunft in der Geschichte« schuldig. [13] Dem versucht Lukács sich zu entziehen, indem er konzediert, daß in Schellings Kritik an Hegel »sehr wesentliche Schwächen der objektiv-idealistischen Dialektik aufgezeigt werden, solche, deren philosophisch richtiges Aufdecken zu einer Höherentwicklung der Dialektik führen könnten«. Aber da Schellings »Polemik ihrer Methode nach demagogisch ist, ihrem Zwecke nach ein Obskurantismus« [14], ist man jenes philosophisch richtigen Aufdeckens natürlich enthoben.

Lukács könnte mit Recht darauf verweisen, daß er sich dieser Aufgabe in *Geschichte und Klassenbewußtsein* [15] unterzogen habe, wo er jene Höherentwicklung der idealistischen Dialektik, ohne auf Schellings späte Philosophie einzugehen, direkt aus der Kritik an Hegel zu gewinnen sucht. Das heißt, Lukács versucht, die Dialektik als Methode aus Hegels Begriffsmythologie herauszulösen und materialistisch zu interpretieren. Allein, in diesen Versuch gehen zwei einander widerstrebende Voraussetzungen ein. Die eine hat Lukács am prägnantesten mit einem Zitat aus Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte, formuliert: »... Wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, dann und nur dann gibt es eine Überwindung der Irrationalität.« [16] Das heißt, nur wenn die dialektisch fortschreitende Reflexion der Reflexion das Wesen der gegenständlichen Welt mit der erkennenden Subjektivität, qua Individuum, konkret vermittelt, kann die »Ding an sich Irrationalität« [17] aufgelöst und die Formalität der Erkenntnis »aufgehoben« werden. Da es sich bei der damit inaugurierten »dialektischen Methode« nicht um die Selbsthegung

windung der Irrationalität« ein, daß das spekulative Denken die »von uns« gemachte Geschichte, die Wirklichkeit als unsere »Tathandlung« auffaßt.

Hier ist der Punkt, wo die Philosophie Hegels mit methodischer Notwendigkeit in die Mythologie getrieben wird. Denn indem es ihr unmöglich geworden ist, das identische Subjekt-Objekt in der Geschichte selbst aufzufinden, und aufzuzeigen, ist sie gezwungen, über die Geschichte hinauszugehen und jenseits der Geschichte jenes Reich der sich selbst erreichten Vernunft zu errichten, von dem aus dann die Geschichte als Stufe, der Weg als »List der Vernunft« begriffen werden kann. [18]

Die idealistische Dialektik vermochte zwar die bürgerliche Gesellschaft a priori zu deduzieren, blieb aber notwendig in der Illusion befangen, den von dieser Totalität verdinglichten Menschen spekulativ befreien zu können. Damit stellt sich für Lukács hier die Frage nach dem historischen Subjekt der Tathandlung, die die sich verändernde Stellung des Gedankens zur Objektivität und damit diese selbst rational begründet, weil sie sie mit *Bewußtsein* gemacht hat und weiter macht. Da es – unter der oben zuerst genannten Voraussetzung für die »Überwindung der Irrationalität« – ein Subjekt, das diese »Tathandlung« für sich in Anspruch nehmen darf, offenbar nicht gibt, setzt Lukács jenes »mit Bewußtsein« einfach in Klammern.

Das Dilemma des Materialisten hat seinen Sinn verloren, denn es enthüllt sich als rationalistische Beschränktheit, . . . , nur in unseren bewußten Handlungen unsere Taten zu erkennen und die von uns selbst geschaffene Umwelt der Geschichte, das Produkt des Geschichtsprozesses als uns fremdgesetzlich beeinflussende Wirklichkeit aufzufassen. [19]

Diese uneingestandene Einschränkung der Rationalität der »Tathandlung« tritt nun in ihrem Subjekt, dem Proletariat, offen zutage. Das Proletariat ist nach Lukács das »identische Subjekt-Objekt«, dem es vorbehalten blieb, die dialektische Methode zur Methode der Geschichte zu machen, da es »von seinem Lebensgrund aus« das Subjekt der Geschichte in sich selbst entdeckt. Im Proletariat soll die von Hegel mystifizierte Identität von gedanklicher und geschichtlicher Genesis konkret werden, d. h. die Selbsterkenntnis des Proletariats als Subjekt der Geschichte ist unmittelbar praktisch, und diese Vermittlung von Theorie und Praxis ist im Sinn historischer Rationalität objektiv. Denn, so Lukács, das Proletariat negiert notwendig seine negative Objektivität – Arbeitskraft qua Ware –, erhebt sich damit zum revolutionären Subjekt und betreibt notwendig die Revolutionierung der Klassengesellschaft als Totalität. Das bedeutet, daß Lukács im »Kampf der Dialektik gegen Irrationalismus« an die Stelle von Hegels spekulativem Subjekt, der sich auf sich beziehenden Negativität als Befreiung der Vernunft, die Selbstnegation des Proletariats als Befreiung der Gesellschaft setzt. Unterstellt ist dabei, daß das proletarische Bewußtsein von der Theorie der Praxis zur praktischen Theorie fortschreitet, d. h. die

men mußte, daß die materialistische Tathandlung nicht notwendig bewußt erfolgt, wird ›sein‹ Proletariat seinerseits zu einer Mystifizierung der Subjekt-Objekt-Dialektik und Verschleierung des irrationalen Zusammenhangs von Theorie und Praxis. Seinem Anspruch auf Materialisierung der ›dialektischen Methode‹ und ihrer Wissenschaftlichkeit gegenüber paradox genug ist Lukács letztes Wort im ›Verdinglichungskapitel‹ »die – freie – Tat des Proletariats«. [20]

Ernst Bloch

Obwohl Bloch mit Lukács darin übereinstimmt, daß der »spätere Schelling mit obskurem, reaktionärem Auftrag« nach Berlin kam, sieht er doch, daß der Idealismus Hegels von Schelling in einer Weise gebrochen wurde, die jene von Lukács behauptete Materialisierung der »dialektischen Methode« grundsätzlich in Frage stellt. Während Lukács die Polemik des jungen Engels gegen Schelling unreflektiert sich zu eigen macht, weist Bloch mit Recht darauf hin, daß Engels 1842 noch ein »geistgläubiger Hegelianer« war, der den Zusammenhang darin, daß Hegel »gerade jetzt von zwei Seiten angefeindet wird, von seinem Vorgänger Schelling und seinem jüngsten Nachfolger Feuerbach« »qua Existenzbestimmung, Aposteriori, Empirismus« nur gewittert habe. Bloch zitiert Engels' Resumé von Schellings Hegelkritik: »Die abstrakten Begriffe der Hegelschen Logik gehören eben nicht an den Anfang der Philosophie, sie können erst dann eintreten, wenn das Bewußtsein die ganze Natur in sich aufgenommen hat, denn sie sind erst die Abstraktionen aus der Natur.« (*Schelling und die Offenbarung*, Mega I 2, 1930, S. 203) und fährt fort: »Der junge Engels beschwert sich noch über das ›Verkehrte dieser Darstellung‹, ... ; jedoch es erhellt: der baldige Mitbegründer der nicht-idealistischen Geschichtsauffassung war von Schellings zitiertem antilogischem Satz doch sichtbar betroffen.« Engels habe Schellings Kritik an Hegel »kaum ganz ohne paradoxen Nutzen für die eigene spätere Panlogismus-Kritik von links wahrgenommen.« [21]

Gleichgültig, ob Bloch damit Recht hat, was Engels' Wendung von Hegel zu Marx angeht; in diesem Zusammenhang bleibt wichtig, daß Schellings Kritik an Hegel nicht reflektiert in die Konzeption des historisch-dialektischen Materialismus eingegangen ist. Bloch versucht das nachzuholen. Indem er sich auf die oben explizierten, von der idealistischen Dialektik nicht aufzuhebenden Gestalten unmittelbarer Negativität bezieht, fährt er fort: »Diese regellosen Elemente sind also nicht, wie bei Hegel, als dienende, antithetische Mittelglieder in die ›Selbstbewegung des Begriffs‹ ein-

Interpretation des hier von Bloch sehr genau pointierten Kerns der Schellingschen Kritik an Hegel, so dürfte klar sein, daß die von Hegel hypo-

stasierte, zugleich notwendige und vernünftige Vermittlung von Begriff und Existenz in eben diesem doppelten Sinn von einer materialistischen Dialektik nicht behauptet werden kann. Weder ist deren subjektive Seite, das Proletariat, als »identisches Subjekt-Objekt« – wie Lukács will – das in die Existenz getretene Subjekt der Geschichte aus Hegels *Phänomenologie* noch geht aus Marx' Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die gesellschaftliche Freiheit mit derselben vernünftigen Notwendigkeit hervor wie die absolute Idee aus der Dialektik von Materie und Form in Hegels Logik. »Damit hat Schelling die Verwirklichung in der Tat auf ein anderes Blatt gebracht als das von der Idee beschriebene; sie hört auf, eine bloße Manifestierungs-Funktion des objektiv Logischen zu sein.« [23] *Koffm. 220*

Dieser Satz von Bloch wendet sich prima facie mit Schelling gegen Hegel; er richtet sich ebenso mit Schelling gegen Marx – den Hegel in Marx. [24]

Übrigens ist die Proportion, die Marx dem Interesse als dem voluntaristischen und der Idee als dem gleichsam vorsehungshaften, panlogistischen Moment zuwies, keineswegs klar bestimmt. ... ; und derselbe Mann, der allen Fettscharakter aus dem Produktionsvorgang austrieb, der alle Irrationalitäten der Geschichte als lediglich undurchschaute, unbegriffene und daher schicksalhaft wirkenden Dunkelheiten der Klassenlage, des Produktionsprozesses zu analysieren, zu exorzieren glaubte, der allen Traum, alle wirkende Utopie, alles religiös umgehende Telos aus der Geschichte verbannte, treibt mit den »Produktivkräften«, mit dem Kalkül des »Produktionsprozesses« dasselbe allzu konstitutive Wesen, denselben Pantheismus, Mystizismus, vindiziert ihm dieselbe letztlich gebrauchende, leitende Macht, die Hegel der »Idee«, ... vindiziert hatte. [25] *Lehmann 301*

Das utopische Agens, in dessen Namen Bloch sich auf Schellings »Willenhaftes«, »Daß-Intensives« beruft, sprengt bekanntlich den Rahmen der Marxschen Analyse im Sinn des wissenschaftlichen Sozialismus insofern, als in ihm die historische und metaphysische Unterbestimmtheit der »Zielinhalte« materialistischen Denkens aufgehoben werden soll. Bloch reflektiert demnach nicht auf das problematische Verhältnis von Idee und Wirklichkeit bei Schelling, sondern sieht in Schellings irrationalen Grund der Verwirklichung der Idee gleichsam die ontologische Basis für die Materialisierung seiner »Ketzerträume vom besseren Leben«. Schelling überbrückt die Kluft zwischen negativer und positiver Philosophie durch das individuelle Verlangen nach Gott, Vorsehung, Glück, Unsterblichkeit; Bloch flickt die brüchige Dialektik von ökonomischer und proletarischer Revolution mit dem Rekurs auf die Geschichte der »uralten sozialistischen Bewegung«, die wieder gegen das »uralte Zentrum aller Knechtung, Roheit und Ausbeutung: gegen Militarismus, Feudalismus, Welt von oben herab

von neuem über die sie verdinglichende Welt sich erhebt – und darum muß Gott sein; für Bloch heißt die Offenbarung Iwan Karamasow oder der Mensch, der immer wieder gegen diese Welt aufsteht – und darum wird Gott erst. Bloch will damit Schellings Mythologie des »Abfalls«, in der er eine Verteufelung der Selbstverwirklichung des mit Recht von Gott abgefallenen Menschen sieht, affirmativ wenden: Luzifer ist Prometheus, der vornehmste Heilige im materialistischen Kalender.

Daraus erhellt, daß Blochs Materie, »natura naturans«, das »In-Möglichkeit-Seiende«, das »intensive Agens« durch seinen Rekurs auf den Böhmeschellingschen »Ungrund« einen ontologischen Status jenseits der Differenz von Subjekt und Objekt usurpiert. In seinem Begriff der »realen Dialektik« schießen Natur – subjektiv und objektiv – und Mensch – natürlich und geistig – unmittelbar zusammen und durcheinander – der Vorwurf des Irrationalismus, der den »reaktionären Idealisten« vernichtet, scheint gegenüber dem Materialisten gegenstandslos zu werden.

Faßt man die beiden entscheidenden Momente des Übergangs von der idealistischen zur materialistischen Dialektik, die sich aus Lukács und Bloch extrapolieren lassen, zusammen, so kann der Schlüsselcharakter von »Negativität« wie folgt näher bestimmt werden. Beide Theoretiker unterstellen im Begriff des historischen Materialismus, daß die Äquivokation, auf der Hegels Begriff der Negativität beruht, vom Marxismus eingelöst werden kann, d. h. daß das identische Subjekt-Objekt, das Proletariat, qua Negation der Negation mit der Auflösung falschen Bewußtseins zugleich überflüssige Gewalt abschafft, und daß die »uralte Materie« im antagonistischen Produktionsprozeß die gleiche reale Dialektik entfaltet wie im prometheischen Bewußtsein und Tun des revolutionären Subjekts. –

»Kritische Theorie«

Demgegenüber haben Horkheimer und Adorno darauf hingewiesen, daß im Prozeß der Negation der Negation – subjektiv wie objektiv – durch die Rationalisierung des gesellschaftlichen und humanen Substrats dessen Subjektivität immer konsequenter negiert wird. Wird Negativität zum Bewegungsgesetz des Prozesses der Aufklärung erhoben, so impliziert dieser Begriff des Prozesses die Verleugnung der Natur im Menschen. Insofern ist Hegels Begriff der Vermittlung Ideologie, als die Negation des Negativen oder Unmittelbaren nicht wiederum affirmativ gewendet werden kann: Negativität, als Modell für die Abschaffung von Ausbeutung und Herrschaft unterstellt, führt zur Ontologisierung eines Prozesses, in dessen Verlauf die Elemente der sozialen und technologischen Rationali-

Die *Dialektik der Aufklärung* begründet geschichtsphilosophisch den Begriff einer Vernunft, die auf das ihr immanente Potential von Zerstörung kritisch reflektiert. Da der »fortschrittliche« Verstand selbst »erkrankt« ist, hilft gegen die fortschreitende Regression in Mythos nur Vernunft, angewandt auf ihr eigenes Schicksal. Diese zunächst geschichtsphilosophische Theorie reflektierter Emanzipation hat Adorno in seiner Hegel-Kritik erkenntnistheoretisch zu fundieren versucht, um sie dann in der Auseinandersetzung mit Marx als kritische Theorie der Gesellschaft sozialwissenschaftlich zu explizieren.

Indem Hegel die Universalität geistiger Vermittlung zur Wahrheit der gesellschaftlichen Totalität erhebt, systematisiert er die Erfahrungen des realen Zwanges und stellt selbst die Autonomie »des Geistes« als Ideologie der kapitalistischen Gesellschaft bloß. Jede konkrete Versöhnung von Einzelem und Allgemeinem erweist sich im Fortgang der Hegelschen Dialektik als abstrakt, und nur mehr die konsequent durchgeführte Abstraktion von partikularer Identität kann das Absolute heißen.

In ihm sieht Adorno mit Marx den Tausch, der zugleich als universeller Vermittlungs- und Verblendungszusammenhang die irrationale Vernunft der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt. Marx' immanente Kritik der Tauschwert-Rationalität führt zu der Erkenntnis, daß die gesellschaftlich realisierte Abstraktion, die Quantifizierung, wie bei Hegel ein Konkretes, den Gebrauchswert, zugleich voraussetzt und negiert. Dieser zentrale Antagonismus läßt die *Kritik der politischen Ökonomie* zugleich als Revolution der kapitalistischen Gesellschaft erscheinen. Indem Marx auf die Differenz von logischer Kritik der politischen Ökonomie und realer Umwälzung der durch diese bestimmten Gesellschaft nicht mehr reflektiert, unterstellt er wie Hegel die Identität der Dialektik von immanenter Kritik und Revolution.

Die über Marx hinausgehende Erfahrung, die für die kritische Theorie von zentraler Bedeutung wurde, ist die, daß die fortschreitende Rationalisierung der Vergesellschaftung mit zunehmender Bedürfnisbefriedigung das an die Realisierung des Gebrauchswerts gebundene revolutionäre Potential nur in dem Maß »freisetzt«, wie es dasselbe der Rationalität des Tausches verfügbar machen kann. Die immense Ausdehnung der Zirkulation und die Ausbreitung der Kulturindustrie bewirken, daß der zunächst ökonomisch definierte Tausch vom Produktionsprozeß mehr und mehr sich löst und in Politik, Verwaltung, Kultur und Moral immer komplexere und abstraktere Mechanismen repressiver Identifizierung entfaltet – das Denken selbst, das zuletzt noch den universellen Verblendungszusammenhang durchschauen und zerreißen könnte, folgt dem »Ideal« der Quantifizierung.

Da Denken sich durch sein innerstes Gehalt nach Differenzieren und

näre« Kraft sehen zu können. Als konsequenteste Form abstrakter Naturbeherrschung soll Denken auf den ihm vorgegebenen und von ihm reproduzierten Zwang zur Herrschaft des Allgemeinen übers Besondere reflektieren, weil es selbst ein Besonderes ist. Adornos Kritik an Hegel folgt der Erkenntnis, daß die subjektive Vermittlung unter dem Primat der gesellschaftlichen Objektivität steht, die sie als »idealische« angeblich konstituiert. »Was die Tatsachen vermittelt, ist gar nicht so sehr der subjektive Mechanismus, der sie präformiert und auffaßt, als die dem Subjekt heteronome Objektivität hinter dem, was es erfahren kann.« [27] Die hier zunächst im Bereich der Erkenntnistheorie bleibende Kritik der Hegelschen Dialektik bedeutet für Adorno, daß es zwischen der begrifflichen Vermittlung des Unmittelbaren und der realen Vermittlung des Begriffs einen Bruch gibt; mit anderen Worten, die gesellschaftliche Vermitteltheit der erkennenden Subjektivität wird in der subjektiven Vermittlung der Realität nicht dialektisch aufgehoben. Diese These vom »Vorrang des Objekts« versteht Adorno als Nerv der materialistischen Dialektik. Diese versucht noch einmal das Schicksal aufklärenden Denkens und die Geschichte der gesellschaftlichen Befreiung als Einheit einer »negativen Dialektik« zu denken.

Index für den Vorrang des Objekts ist die Ohnmacht des Geistes in all seinen Urteilen wie bis heute in der Entwicklung der Realität. . . . Damit transzendiert Aufklärung ihr traditionelles Selbstverständnis: sie ist Entmythologisierung nicht mehr nur als *reductio ad hominem*, sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts. [28]

In diesen kritischen Begriff von Aufklärung gehen die zwei wesentlichen Motive des späten Schelling ein. Sein Begriff der »rationalen Philosophie« stimmt mit Adornos Theorie der »negativen Dialektik« darin überein, daß die Kraft des Bewußtseins »an seinen eigenen Trug« heranreicht. [29] Die Selbstgewißheit der das Wesen der Dinge begreifenden Vernunft wird durch die Einsicht revidiert, daß der Begriff die Wahrheit der individuellen Existenz nur negativ bezeichnet, indem er notwendig von ihr abstrahiert und sie zum Abstraktum macht. Die Erfahrung, der die gegen sich selbst sich kehrende Ratio Schellings folgt, ist die von Adorno formulierte, daß die *reductio ad hominem* zugleich eine *reductio hominis* darstellt, die negativ auf die irreduktible Spontaneität des im emphatischen Sinn natürlichen Individuums verweist. Es ist daher keineswegs nur ein philosophiegeschichtlicher Hinweis, wenn Adorno in diesem Zusammenhang mehrfach an Schelling erinnert. »Dies Interesse (daß Individualität sei, F. S.) hat Schelling gegen Hegel wahrgenommen, und damit dem Spott über die Abdikation des Gedankens sich dargeboten, der zur Mystik flüchte.« [30]

nehmsten »Gegenstand« der Philosophie gemacht hat, ohne indes – und hier wird die Differenz entscheidend – es der Apartheit einer »positiven Philosophie« vorzubehalten. Während für Schelling die Existenz und der Wille des Individuums durch die immanente Kritik der rationalen Philosophie nur formell »vermittelt« ist und prinzipiell auf einem anderen Blatt steht, folgt Adornos negative Dialektik noch Hegels Modell der bestimmten Negation. Im Gegensatz zu Bloch weicht Adorno davor zurück, das »materialistische Moment in Schelling« zum Modell seiner These vom Vorrang des Objekts zu machen. Hegels »Universalität von Vermittlung« wird von Adorno nicht als solche in Frage gestellt, sondern als negative Wahrheit verstanden, die den notwendigen Schleier vor der Universalität des ungerechten Tausches in der kapitalistischen Gesellschaft bildet; mit anderen Worten, die dialektische Einheit von Theorie und Praxis wird als negative noch einmal restituiert.

Die Idee einer Positivität, die alles ihr Widerstrebende zu bewältigen glaubt durch den übermächtigen Zwang des begreifenden Geistes, verzeichnet spiegelbildlich die Erfahrung des übermächtigen Zwanges, der allem Seienden durch seinen Zusammenschluß unter der Herrschaft innewohnt. Das ist das Wahre an Hegels Unwahrheit. Die Kraft des Ganzen, die sie mobilisiert, ist keine bloße Einbildung des Geistes, sondern die jenes realen Verblendungszusammenhangs, in den alles Einzelne eingespannt bleibt. Indem aber Philosophie wider Hegel die Negativität des Ganzen bestimmt, erfüllt sie zum letztenmal das Postulat der bestimmten Negation, welche die Position sei. Der Strahl, der in all seinen Momenten das Ganze als das Unwahre offenbart, ist kein anderer als die Utopie, die der ganzen Wahrheit, die noch erst zu verwirklichen wäre. [31]

Das hiermit bereits in den *Drei Studien zu Hegel* formulierte Selbstverständnis der negativen Dialektik läßt aus systematisch relevanten Gründen das Verhältnis von »bestimmter Negation« und »Utopie« im Dunkeln. Die Rekonstruktion des universellen Vermittlungszusammenhangs als des unwahren Ganzen glaubt Adorno insofern immanent aus Hegel entwickeln zu können, als er dessen so rücksichtslose wie affirmative Darstellung der Antinomien von Allgemeinem und Besonderem in der bürgerlichen Gesellschaft unmittelbar als Offenbarung ihrer negativen Totalität versteht. Die Rationalität der dialektischen Philosophie, darin besteht Adornos Radikalisierung der idealistischen Dialektik, soll sich gegen ihren affirmativen Charakter wenden: gerade die Behauptung der Universalität geistiger Vermittlung bringt deren reale Ohnmacht an den Tag; Rationalität unterliegt der Kritik ihres eigenen aporetischen Anspruchs. In dieser Konstellation setzt das »Nichtidentische« als das von der »Vermittlung« nicht auf ein Moment von Reflexion zu reduzierende »Andere« sich durch. Dieses Modell selbstkritischer Aufklärung, demzufolge »der Begriff« mit den eigenen Mitteln negiert, was er im Namen seiner Absolutheit an den Dingen verübt, versucht Adorno auf die immanente Dynamik der gesell-

beherrschung, der gesellschaftlichen Herrschaft und in der Erkenntnis widerlegt vermöge der ihr immanenten Kraft von Versöhnung den ihr eigenen Begriff von Identität – unter Bedingungen, die selbst nicht vernünftig sind, ohne deshalb irrational zu sein. Der Ausbruch aus der Dialektik der Aufklärung ist nur negativ durch den Geist bedingt, der sich als solcher negiert, um Moment vernünftiger Praxis zu werden.

Die helfende Selbstreflexion der Vernunft jedoch wäre ihr Übergang zur Praxis: sie durchschaute sich als deren Moment; wüßte, anstatt sich als das Absolute zu verkennen, daß sie eine Verhaltensweise ist. Der antimythologische Zug am Fortschritt ist nicht zu denken ohne den praktischen Akt, der dem Wahn der Autarkie des Geistes in die Zügel fällt. [34]

Modelle einer in diesem Sinn als praktisch sich begreifenden Vernunft sind dem Druck der universellen Negativität entgegenzustellen – unter Verzicht auf die, von Schelling bereits kritisierte Unterstellung, Selbstnegation von Vernunft sei an sich Praxis.

Anmerkungen

Einleitung

- [1] »Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie« und »Glauben und Wissen«, Hamburg 1962
- [2] Die »Theologischen Jugendschriften«, Hrg. H. Nohl, Tübingen 1907 und »Politische Schriften«, Frankfurt 1966
- [3] »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, 1798/99 in »Theologische Jugendschriften«, S. 278
- [4] ebd. S. 327 u. 333
- [5] »Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs«, 1798 in »Politische Schriften«, S. 12
- [6] »Hegels Kritik der Französischen Revolution«, in »Theorie und Praxis«, Neuwied/Berlin 1963, S. 89 ff.
- [7] »Glauben und Wissen«, S. 2

I Hegels Begriff der Negativität – Exposition

- [1] G. F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 27/28
- [2] G. F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 30/31
- [3] G. F. W. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 488
- [4] G. F. W. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 491
- [5] G. F. W. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 493/94
- [6] G. F. W. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 494
- [7] G. F. W. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 496
- [8] G. F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 29
- [9] G. F. W. Hegel, Enzyklopädie, 1830, S. 81

II Die Negativität des absoluten Subjekts

- [1] F. W. J. Schelling, I, S. 47 Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794) Die Zitation folgt im wesentlichen der heute üblichen Schreibweise.
- [2] F. W. J. Schelling, I, S. 52
- [3] vgl. Fichte, I, S. 471 f., WL 1794
- [4] F. W. J. Schelling, I, 59
- [5] F. W. J. Schelling, I, 60. Da es Schelling primär um die formale Struktur der Urwissenschaft zu tun ist, tritt der materiale Aspekt an den Formen der Unbedingtheit, Bedingtheit und der durch das Unbedingte bestimmten Bedingtheit

Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit. Das »große Gefühl« der Einheit ersetzt hier wie im folgenden ihre inhaltliche Bestimmung. Dabei ist zu begreifen, daß Schellings Intention, auch Fichte gegenüber, gerade darin liegt, mit aller Entschiedenheit darauf zu verzichten, die absolute Einheit zum Gegenstand der begrifflichen Bestimmung zu machen, ohne sie gleichwohl als Metaphysikum zu behandeln.

Die Einheit, die Schelling als »letztes Erbe der Menschheit« und verschüttetes Wesen des Menschen enthüllen will, ist die »Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens«. I, 72 Von der Besinnung auf dieses sein einheitliches Wesen verspricht Schelling sich eine »Revolution im Menschen«. I, 81 Theoretisch besteht das Wesen, jene Einheit bereits; der Mensch muß sich dessen nur bewußt werden, um sie auch praktisch verwirklichen zu können. »Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde ruft! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!« I, 72 Nach diesem Begriff der ewigen Wahrheit bestimmt sich der Charakter der Philosophie, über deren Prinzipien Schelling bemerkt, »daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf tote Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in tote Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck *Jacobis* sagen soll, darauf geht, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr *Wesen, Geist*, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe zusammengefaßte, sondern nur das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen sein müsse.« I, 80

Für die Problematik der Negativität ist Schellings Begriff der Einheit primär in theoretischer Hinsicht relevant. In Explikation des oben zitierten Begriffs der Wahrheit greift Schelling auf die klassische Formulierung der Identität von Denken und Sein zurück, die nun allerdings unter den Prämissen seiner Kritik jeder begrifflichen Vermittlung von Subjekt und Objekt neu legitimiert werden muß. Das Absolute ist nur, weil es gedacht wird und kann nur gedacht werden, weil es ist; beide Seiten, das Prinzip des Wissens als »Urgrund aller Realität« und das Prinzip des Seins als »Realgrund alles unseres Wissens« müssen sich uno et eodemque actu selbst hervorbringen. Da das Absolute weder Subjekt oder ens rationis, noch Objekt oder Seiendes sein darf, entsteht Schelling die Aufgabe, »etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.« I, 90

[6] F. W. J. Schelling I, S. 91 Vom Ich . . .

[7] F. W. J. Schelling I, S. 92/93

[8] F. W. J. Schelling I, S. 92

[9] F. W. J. Schelling I, S. 103

[10] F. W. J. Schelling I, S. 111 Anm. 1

[11] F. W. J. Schelling I, S. 110

[12] F. W. J. Schelling I, S. 112

[13] vgl. *Fichte* I, S. 471-477

[14] F. W. J. Schelling I, S. 123

[15] F. W. J. Schelling I, S. 122

[16] F. W. J. Schelling I, S. 124/25

[19] F. W. J. Schelling I, S. 139/40

[20] F. W. J. Schelling I, S. 140

[21] F. W. J. Schelling I, Neue Deduktion des Naturrechts § 7

[22] F. W. J. Schelling I, Naturrecht § 68

[23] F. W. J. Schelling I, S. 207 Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795)

[24] Briefe von und an Hegel, I, Nr. 10

[25] Briefe von und an Hegel, I, Nr. 14

[26] vgl. Briefe von und an Hegel, I, Nr. 17, Schelling an Hegel, 20. 5. 1796: »Tausend Dank für Dein Urteil über meine Briefe. (das verloren gegangen ist, F. S.) Es war mir interessant zu wissen, ob sie an *Dir* die Probe halten.«

[27] F. W. J. Schelling, I, S. 208, Briefe

[28] vgl. hierzu Schellings Spott über die Tübinger Theologen in Briefe von und an Hegel, I, Nr. 7

[29] F. W. J. Schelling, I, S. 211/12, Briefe

[30] F. W. J. Schelling, I, S. 216

[31] F. W. J. Schelling, I, S. 221

[32] F. W. J. Schelling, I, S. 230/31

[33] F. W. J. Schelling, I, S. 239

[34] F. W. J. Schelling, I, S. 240

[35] F. W. J. Schelling, I, S. 243

[36] F. W. J. Schelling, I, S. 243/44

[37] *Spinoza*, Eth. L. V. Prop. 30; zitiert nach Schelling, I, S. 241, Briefe

[38] Schelling I, S. 242

[39] Schelling I, S. 242/43

[40] Schelling I, S. 243

[41] I. Kant Kritik der reinen Vernunft, B 133

[42] Schelling I, S. 248

[43] ebd.

[44] Vgl. Briefe, *Fichte-Schelling*, S. 133/34

3. 10. 1801 Schelling an Fichte: . . . »Sie wollen nun aber schlechterdings, daß dieses höchste Sein, was nicht mehr Realität, im Gegensatz gegen Idealität ist, als reine Agilität, absolute Tätigkeit, gedacht werde. Allein es kann Ihnen unmöglich entgehen, daß absolute Tätigkeit = absolute Ruhe (= Sein), daß also von dem wahren Absoluten so wenig ein Handeln prädiert werden kann, als von dem absoluten Raum, seinem Universalbild (wie oben gezeigt worden), von dem man nur sagen kann, daß er *ist*, nimmermehr aber, daß er tätig sei.«

[45] Schelling I, S. 248

[46] Schelling I, S. 249

[47] Schelling ebd.

[48] Schelling ebd.

[49] Schelling I, S. 264

[50] Schelling I, S. 286 Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, 1796/97

[51] Schelling I, S. 290

[52] Schelling I, S. 292

[53] Schelling I, S. 294

[54] Schelling I, S. 294/95

[55] Schelling I, S. 296

- [58] Schelling ebd.
 [59] Schelling I, S. 310
 [60] Schelling I, S. 311
 [61] Schelling I, S. 318/19
 [62] Schelling I, S. 320

III Geist und Natur

- [1] Schelling I, S. 661 (Einleitung zu den) Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797
 [2] Schelling I, S. 658
 [3] Schelling I, S. 662 Anm.: »Die größten Philosophen waren immer die Ersten, die dahin zurückkehrten, und Sokrates, nachdem er (wie Platon erzählt) die Nacht hindurch, in Spekulationen versunken, gestanden hatte, betete früh die aufgehende Sonne an,«
 [4] Schelling I, S. 662/63
 [5] Schelling I, S. 663
 [6] Schelling ebd.
 [7] Schelling I, S. 664
 [8] Schelling I, S. 693
 [9] Schelling I, S. 694
 [10] Schelling I, S. 705/06
 [11] Schelling I, S. 713
 [12] Schelling I, S. 714/15: »Das einzelne Ding ist von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Wesens in die Form nur ein Moment; deswegen wird die Form als besondere, z. B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterschieden, das aber, was durch diese Form objektiv wird, ist doch nur die absolute Einheit selbst. Da aber von der absoluten Einbildung (z. B. des Wesens in die Form alle Momente und Grade in der absoluten zumal liegen und in alles, was uns als Besonderes erscheint, in der Idee das Allgemeine oder Wesen absolut aufgenommen ist, so ist an sich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entstanden, sondern in der Einheit, worin es begriffen, auf absolute und ewige Art ausgedrückt.«
 [13] »Das Absolute expandiert sich in dem ewigen Erkenntnisakt in das Besondere nur, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm ein Akt.« I, S. 715
 Da Schelling das Absolute als reine, unmittelbare Identität »denkt«, kann die Bewegung, in die es durch Verendlichung übergeht, innerhalb der Natur nur akzidentell sein. Das System, in dem die Differenz von Geist und Natur aufgehoben sein soll, bleibt indes selbst partikular, wenn gleichsam außerhalb seines Bereichs Phänomene bestehen bleiben, die nicht – unmittelbar – integriert werden können. Unter der Prämisse des Identitätssystems ergibt sich die Alternative, entweder ein universelles Medium der Aufhebung aller Partikularen in einem Prinzip aufzuweisen oder die Natur des Endlichen und Negativen zur unwesentlichen Modifikation des Ideellen herabzusetzen. Indem Schelling der zweiten Möglichkeit folgt, verwandelt sich unter der Hand das Identitätssystem in eine systematische Totalität, deren Elemente sich an den entscheidenden Differenzpunkten nur mehr berühren.

nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur.« I E, S. 119; Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797

Um dieser freimütigen Verfügung über die Natur die Härte zu nehmen, bestimmt Schelling das Ansehen der Materie als reine Identität, die über die bloß quantitative Differenz zu der geformten, gegenständlichen Welt nicht weniger erhaben ist als das Wesen des Geistes. Die Identität, aus welcher die unendliche Mannigfaltigkeit der Natur hervorgegangen ist, die Luft oder der Aether, ist ihrerseits ein geistiges Prinzip, das absolut indifferent dagegen ist, endlich oder unendlich zu sein. Vermöge dieser Reduktion der Natur und immanenten Vergeistigung ist Schelling in der Lage, den einen absoluten Urstoff des Alls einzuführen.

»Unmittelbar mit der Produktion des realen Indifferenzpunkts in der realen Welt tritt er in derselben auch ideal hervor in der Vernunft, der Identität, dem wahren idealen Urstoff aller Dinge.« (ebd., S. 184)

Da Schelling um des Systems willen die Endlichkeit der erscheinenden Welt relativieren muß, wird die Identität, die ihr vindiziert werden soll, ihrerseits relativ, ohne daß dadurch die Absolutheit dessen, was den relativen Identitäten in der Zeit zugrunde liegt, infrage gestellt würde. Schelling zieht daraus die Konsequenz, den Erscheinungen nur in Ansehung des Absoluten die Identität abzusprechen, sie selbst aber gleichsam als vollkommene Miniaturen der absoluten Identität zu behaupten: »Es ist demnach in dem Universum nichts gedrückt, rein abhängig oder unterjocht, sondern alles ist in sich absolut und dadurch auch im Absoluten, und weil dieses eins und alles ist, zugleich in allem andern.« (ebd., S. 206)

- [14] Schelling I E, S. 222
 [15] Schelling I E, S. 224/25
 [16] Schelling I E, S. 228; vgl. S. 229/30 Anm.

IV Die Konstruktion der Materie

- [1] Schelling II, S. 720 Über den wahren Begriff der Naturphilosophie . . . , 1801
 [2] Schelling III, S. 554 Über die Konstruktion in der Philosophie, 1803
 [3] Schelling I E, S. 241/42 Ideen zu einer Philosophie der Natur
 [4] Schelling I E, S. 276/77
 [5] Schelling III, S. 570 Konstruktion i. d. Philosophie
 [6] Schelling I E, S. 285 Ideen . . .
 [7] Schelling I E, S. 350
 [8] Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 667
 [9] Schelling, I, S. 446
 [10] Schelling, I, S. 464
 [11] Schelling, II, S. 16 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799
 [12] Schelling, II, S. 28
 [13] Schelling, II, S. 43
 [14] Schelling, II, S. 220
 [15] Schelling, II, S. 251, Anm. 3

V Identität und Indifferenz des Absoluten

[3] Schelling II, S. 370

[4] Schelling II, S. 376

[5] Schelling II, S. 380/81. Die Indifferenz des unendlichen und begrenzten Setzens im Ich geht nun unmerklich über in einen ursprünglichen Streit zwischen Setzen und Entgegensetzen, ein Streit, der nur scheinbar dadurch zu schlichten ist, daß das Entgegensetzen zum ausschließlichen Produkt des Setzens erklärt wird, indem damit der Streit ins Ich selbst hineingetragen und aus der ursprünglichen Indifferenz ein ursprünglicher Widerspruch wird.

»(Es kann schon aus dem Bisherigen geschlossen werden, daß die im Selbstbewußtsein ausgedrückte Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultierende. Ursprünglich sind wir uns zwar nur der Identität bewußt, aber durch das Nachforschen nach den Bedingungen des Selbstbewußtseins hat sich gezeigt, daß sie nur eine vermittelte, synthetische sein kann.)« II, 393.

Indem Schelling nach den Bedingungen des Selbstbewußtseins forscht, macht er sich – weniger aus idealistischer Voreingenommenheit als durch das Elend der Philosophie gezwungen – das Dunkel, in welchem die Genesis von Identität liegt, zunutze. Die entscheidende Frage, wie das Ich aus der schlechten Unendlichkeit seiner Absolutheit zu sich selbst oder dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen, beantwortet Schelling damit, daß das Ich, indem es auf ein Entgegengesetztes stößt, vielmehr die in ihm aufgehobene Tätigkeit finde. Der terminus finden expliziert in diesem Kontext die ursprüngliche Indifferenz des Ich, in der seine unendliche Subjektivität und Objektivität sich befinden. Um den damit initiierten Übergang vom Ich zum Nicht-Ich in konsequent idealistischer Systematik durchzuführen, bestimmt Schelling die Empfindung, jenes erste Moment von Entgegensetzung, als »Selbstanschauung in der Begrenztheit«. II, 405.

»Das Entgegengesetzte ist im Ich, heißt: es ist dem Ich absolut entgegengesetzt; das Ich findet etwas als sich entgegengesetzt, heißt: es ist dem Ich entgegengesetzt nur in Bezug auf sein Finden und die Art dieses Findens; und so ist es auch.« II, 404.

Zwar hält Schelling auch hier daran fest, daß es vom Ansatz der theoretischen Philosophie aus unmöglich ist, im Begriff der Empfindung die Idealität der Schranke konsequent darzulegen, da das eine vollständige Deduktion der Qualitäten der Materie zur Voraussetzung hätte; aber die bereits in den »Ideen zu einer Philosophie der Natur« gewonnene Einsicht, daß die ursprüngliche Tätigkeit des Ich erst am Objekt zum Denken und selbstbewußten Vorstellen werde, scheint sich nicht durchsetzen zu können. War in den Schriften zur Naturphilosophie die Vorstellung von der unabhängigen Realität der natürlichen Identität zu einem objektiv notwendigen Urteil erhoben worden, so wird dieselbe Vorstellung im »System des transzendentalen Idealismus« mit einem Argument erklärt und ad absurdum geführt, aus dem hervorgeht, daß Schelling den Mechanismus der idealistischen prima philosophia durchschaut und trotzdem verteidigt.

»Dafür nun, daß uns die Begrenztheit erscheine als etwas von uns Unabhängiges, nicht durch uns Hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens, dadurch gesorgt, daß der Akt, wodurch alle Begrenztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewußtseins, selbst nicht zum Bewußtsein kommt.« II, 409. Dieser zentrale Satz muß vor dem Hintergrund des in der Konstruktion

Idealisten die Welt als vom Bewußtsein Hervorgebrachtes erscheint, ist dadurch gesorgt, daß die Realität, sofern sie für die Genesis des Bewußtseins konstitutiv ist, nicht bereits bewußt sein kann. Schelling hat diese beiden entgegengesetzten Versionen, die einzeln zum Prinzip erhoben, einen subjektiven Idealismus und einen naiven Realismus begründen könnten, gleichsam arbeits- teilig in Transzendental- und Naturphilosophie entwickelt, um dann per analogiam beide Aspekte in einem Ideal-Realismus zu vereinen. Daher reproduziert sich im Verhältnis von Geist und Materie die der Geschichte beider immanente Spannung zwischen Indifferenz und Identität. Wenn Schelling den terminus ad quem der Rekonstruktion jener Geschichte, die Identität des Selbstbewußtseins, zugleich das Telos der natürlichen Evolution, zum stets als Identität wiederkehrenden immanenten terminus a quo hypostasiert, die absolute Indifferenz, scheint er zu beschreiben, was in Wahrheit nur eine Hilfskonstruktion zur Rettung eines Idealismus der Natur ist. Zwei einander entgegengesetzte Kräfte treten auf, die nur vermöge einer vorgegebenen Einheit aus ihrem indifferenten Ausgleich in ein antagonistisches Verhältnis geraten, aus welchem scheinbar immanente jene Einheit als gemeinsames Produkt der Kräfte hervorgeht. Der Übergang von der Indifferenz zur Identität wird stets nur durch Herbeizitieren eines Dritten plausibel gemacht, d. h. die Vermittlung hat selbst den Charakter des Unmittelbaren.

[6] Da der Zusammenhang zwischen dem Ganzen und den Teilen nicht genetisch bestimmt, sondern nur konstruiert werden kann, muß die Rekonstruktion einer prähistorischen Identität eine teleologische Kontinuität garantieren, ohne daß einsichtig wird, was das Universum die Individuen angehen. Die Indifferenz des Absoluten wird damit zur Indifferenz der Geschichte, die ohnmächtige Abstraktheit reflektiert sich in der Zufälligkeit des Einzelnen, von der noch auszumachen ist, ob sie Schicksal sein muß oder Chance werden kann. Für beide Möglichkeiten, soviel ist sicher, muß der im Dunkeln liegende Übergang von Indifferenz zu Identität verantwortlich gemacht werden.

»Vielmehr in einer und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich das Universum und der bestimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empirisches Bewußtsein geknüpft ist, oder kürzer, durch einen und denselben Akt entsteht der Intelligenz die erste und die zweite Beschränktheit, welche letztere nur deswegen als unbegreiflich erscheint, weil sie mit der ersten zugleich gesetzt wird, ohne daß sie doch ihrer Bestimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Diese Bestimmtheit wird also als das schlechthin und in jeder Rücksicht Zufällige erscheinen, was der Idealist nur aus einem absoluten Handeln der Intelligenz, der Realist hingegen aus dem, was er Verhängnis oder Schicksal nennt, erklären kann. Es ist aber leicht einzusehen, warum der Intelligenz der Punkt, von welchem ihr Bewußtsein anfängt, erscheinen muß als völlig ohne ihr Zutun bestimmt; denn eben deswegen, weil an diesem Punkte erst das Bewußtsein, und mit ihm die Freiheit entsteht, muß das, was jenseits dieses Punktes liegt, als völlig unabhängig von der Freiheit erscheinen.« II, S. 482/83.

[7] Schelling II, S. 485

[8] Schelling II, S. 380/81

[9] Schelling II, S. 603

[10] Schelling II, S. 602

VI Das absolute Identitätssystem und der Fall in die Existenz

- [1] Schelling, III, S. 15 Darstellung meines Systems der
 [2] Schelling, III, S. 24 Philosophie, 1801
 [3] Schelling, III, S. 63
 [4] Schelling, III, S. 174 Ein Gespräch, 1802
 [5] Schelling, III, S. 210
 [6] Schelling, III, S. 224/25
 [7] Schelling, III, S. 348 Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1802
 [8] Schelling, III, S. 225 Bruno . . .
 [9] Schelling, III, S. 387 Philosophie der Kunst. Allgemeiner Teil, 1802
 vgl. III, S. 393: »Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Sein oder die Realität unmittelbar, d. h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst.«
 [10] Schelling III, S. 406 Konstruktion der Kunst überhaupt
 [11] Schelling III, S. 413 und im allgemeinen
 [12] Schelling III, S. 544: »Das Erste, was sie [die Seele] erfährt, ist die Sehnsucht; denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist notwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele welche den Verlust des höchsten Gutes gewahrt wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Tiefen und Höhen zu durchspähen, umsonst, bis sie ermüdet endlich in Eleusis anlangt.
 Dieses ist die zweite Stufe; allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntnis über, sich zum ewigen Vater zu wenden: die unauflöbliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er gestattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittlung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt.«
 [13] Schelling III, S. 574 Über Dante in philosophischer Beziehung, 1803
 [14] Schelling III, ebd.
 [15] J. W. Goethe. Sämtl. Werke, Cotta 1885, Bd. V, S. 452
 [16] Schelling II E, S. 31 Propädeutik der Philosophie, 1804
 [17] Schelling II E, S. 110/11 System der gesamten Philosophie.
 Ungeachtet dessen, daß das All allein in dem Nichts des Besonderen sich abzubilden und auszusprechen vermag – ein Gedanke, der Schelling durchaus präsent ist – soll das Endliche nicht einmal als negiertes real sein. Schelling findet dafür folgendes Gleichnis: »Wie das Auge, indem es sich selbst im Widerschein, z. B. im Spiegel, erblickt, sich selbst setzt, sich selbst anschaut, nur inwiefern es das Reflektierende – den Spiegel – als nichts für sich setzt, und wie es gleichsam Ein Akt des Auges ist, wodurch es sich selbst setzt, sich selbst sieht, und das Reflektierende nicht sieht, es nicht setzt: so setzt oder schaut das All sich selbst, indem es das Besondere nicht-setzt, nicht-schaut; beides ist ein Akt in ihm; das Nichtsetzen des Besonderen ist ein Schauen, ein Setzen seiner selbst, und dies ist die Erklärung vom höchsten Geheimnis der Philosophie, wie nämlich die ewige Substanz oder Gott durch das Besondere oder die Erscheinung nicht modifiziert ist, sondern nur sich selbst schaut

heit gegenüber dem Reflektierenden als dem Medium jeder Selbstaffirmation entspringt, liegt auf der Hand. Der Dualismus von An-sich und purem Schatten, der das endliche Leben zu zerreißen droht, wird hier eher potenziert als vereinigt. Schelling verfährt erneut nach dem Gesetz des »Alles oder Nichts«: entweder ist alles im All aufgehoben, und, nach dem Maximum und Minimum des Bruno, das All selbst im Kleinen oder das ganze Universum ist ein Nichts, eine Ansammlung von Schutt und Steinen. »Alles ist Urkeim oder nichts.« ebd. S. 318

- [18] Schelling II E, S. 421
 [19] Schelling II E, S. 482
 [20] Schelling IV, S. 28 Philosophie und Religion, 1804
 [21] Schelling IV, S. 32
 [22] Schelling IV, S. 33

VII Das Negative als Basis aller Dinge

- [1] Schelling IV, S. 226 Philosophische Untersuchungen über
 [2] Schelling IV, S. 239 das Wesen der menschlichen Freiheit
 [3] Schelling IV, S. 245 und die damit zusammenhängenden
 [4] Schelling IV, S. 251 Gegenstände, 1809
 [5] Schelling IV, S. 250
 [6] Schelling IV, S. 252
 [7] Schelling IV, S. 254
 [8] Schelling IV, S. 267
 [9] Schelling IV, S. 273
 [10] Schelling IV, S. 277
 [11] Schelling IV, S. 278
 [12] Schelling IV, S. 291
 [13] Schelling IV, S. 295
 [14] Schelling IV, S. 300
 [15] Schelling IV, S. 303
 [16] Schelling IV, S. 351 Stuttgarter Privatvorlesungen
 [17] Schelling IV, S. 320 1810
 [18] Schelling vgl. IV, S. 549/50 Schellings Antwort auf ein Schreiben von Eschenmayer über die Freiheitsschrift. Aus der allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. 1813
 [19] Schelling IV, S. 353/54 Stuttgarter Privatvorlesungen
 [20] Schelling IV, S. 356
 [21] Schelling vgl. IV, S. 388 Über das Wesen deutscher Wissenschaft 1811
 [22] Schelling IV, S. 550 Allgemeine Zeitschrift . . . s. o.
 [23] Schelling IV, S. 581/82 Die Weltalter, Bruchstück, 1813
 [24] Schelling Nachlaß-Bd., S. 136 Urfassung II
 [25] Schelling Nachlaß-Bd., S. 15 Urfassung I
 [26] Schelling Nachlaß-Bd., S. 17 Urfassung I
 [27] Schelling Nachlaß-Bd., S. 136 Urfassung II
 [28] Schelling Nachlaß-Bd., S. 29/30 Urfassung I
 [29] Schelling Nachlaß-Bd., S. 24 Urfassung I
 [30] Schelling Nachlaß-Bd., S. 173 Urfassung II
 [31] Schelling Nachlaß-Bd., S. 149 Urfassung II
 [32] Schelling Nachlaß-Bd., S. 122 Urfassung I

[34] Schelling Nachlaß-Bd., ebd.

[35] Schelling Nachlaß-Bd., S. 40/49 Urfassung I

[36] Hegel Phänomenologie des Geistes, S. 30

[37] »Wie wohlthätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Prinzip zu wissen, das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist.« Urfassung I, S. 52.

Die Euphemie, mit der hier dem »barbarischen Prinzip« des kreaturwidrigen Dunkels geschmeichelt wird, erklärt sich, dialektisch genug, aus dem unreflektierten per analogiam, mit dem Schelling die Vater und Sohn umgreifende Einheit des Geistes für die Vermittlung von Materie und Reflexion in Anspruch nimmt, obgleich jene nur aus dieser hervorgehen kann. Dem entspricht, daß Schelling in der den Streit zwischen Expansion und Konstraktion suspendierenden Einheit beide, Identität und Gegensatz, nur locker gleichsam mit dem Band der ewigen Liebe umschlingt und in ihren zwei Prinzipien sieht, die gerade in der Geschiedenheit eins sind: Aus dem Schmerz der Kontraktion wird die Wohltat des objektiven Maßes, die Zerstreutheit des Geschiedenen gewinnt Form in der Vielfalt eines seiner selbst sich bewußten Geistes.

»Nicht die Verschiedenheit, sondern nur das umgekehrte Verhältnis der Kräfte in beiden macht den Unterschied. In beiden wird durch den fortgehenden Prozeß die verneinende Urkraft immer mehr als latent gesetzt; aber im Seienden dadurch, daß sie mehr und mehr Subjekt, im Sein dadurch, daß sie mehr und mehr Objekt wird.« Ebd., S. 64. Da die Vermittlung der affirmativen und negierenden Kräfte in Natur und Geschichte wohl der Tendenz nach als Materialisierung des Geistes und Identifizierung der Natur allgemein angegeben, nicht aber stringent die Punkte ihrer innigsten Durchdringung historisch rekonstruiert werden, bleibt auch die behauptete Einheit von reflektiertem Leben und lebendiger Reflexion pauschal und unverbindlich. Schellings Einheit von Freien und existentiell Unabhängigen ist der Hegelschen Totalität »überlegen«, weil sie auf einer Hypostasierung der ewigen Liebe beruht; denn jenes Verhängnis alles Lebens wird mit frommen Sprüchen, wie: Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert, der wird es finden, verschleiert. Wohl ist Schelling dessen sich bewußt, daß die »Mitwissenschaft der Schöpfung« die problematische Einheit von Sein und Seiendem qualitativ, d. h. historisch konkret bestimmen müßte. Aber er delegiert diese Aufgabe an einen allgemeinen Geist, der, zum Prinzip erhoben, den Weltgeist Hegels womöglich an Abstraktheit noch übertrifft.

»Aber der Wille des Vaters in Bezug auf den Sohn und des Sohns in Bezug auf den Vater ist der Wille des Geistes. Der Geist erkennt, in welchem Maß [von mir unterstrichen, F. S.] die ewige Verborgenheit des Vaters aufgeschlossen und als Vergangenheit gesetzt werden soll. Der Geist ist also der Einteiler und Ordner der Zeiten.« Ebd., S. 82.

[38] Schelling Nachlaß-Bd., S. 168 Urfassung II

[39] Schelling IV, S. 592/93 Die Weltalter, 1813

[40] Schelling IV, S. 594

[41] Schelling IV, S. 595

[42] Schelling IV, S. 599

[43] Schelling IV, S. 600

[44] Schelling IV, S. 608

[45] Schelling IV, S. 621

[46] Mit dieser Wendung in welcher Priorität und Superiorität zu dieser Subzeption

eigenen Grundes zu denken. »Jenes andere Prinzip also, das gleichsam der Natur Heiland und Befreier ist, muß auf jeden Fall außer und über dieser Natur sein und sich schon darum zu ihr wie »Geistiges zu Leiblichem verhalten. Doch nur als ein solches Geistiges, zu dem die Natur die nächste Staffel, und das auch wieder eines unmittelbaren Bezugs zu ihr fähig ist.« IV, 624.

Wie bei Hegel in dem zugleich vorwärts und rückwärts gehenden Prozess die Unmittelbarkeit stets als höherer Geist aus der Vermittlung hervorgeht und sich über sie erhebt, so läßt Schelling das zwar aus der Notwendigkeit geborene, seiner Potenz nach aber freie Wesen durch *Verzehrung seines Grundes* »immer neu aus der Asche als ein Phönix« wieder aufleben. Dieser Revision des materialistischen Ansatzes liegt die Hypostasierung einer allgemeinen Weltseele zugrunde, mit der ein unmittelbarer Bezug der Natur zur geistigen Welt und Übergang von dieser zur Gottheit oder Totalität des Alls in die Geschichte eingeführt wird. Der Widerspruch, zunächst die Seele des Anfangs, wird nun nachträglich, nachdem der Geist aus dem Chaos heraus ist, zu einer von Gott angenommenen ewigen Vergangenheit herabgesetzt und die Frage, »geht jener Zustand des Widerspruchs dem seienden Gott voran?« durchweg apologetisch behandelt, freilich mit schlechtem Gewissen. IV, 630.

»Wollten wir den reinen Weg der geschichtlichen, d. i. wissenschaftlichen, Darstellung wandeln, so müßten wir das, was Gott als seine ewige Vergangenheit in sich hat, auch als das Erste, als das wirklich Vorausgehende von Gott behandeln; die Betrachtung, daß es seine ewige Vergangenheit ist, dürfte uns nicht daran hindern; Gott selbst erkennt jenes Leben als das durch ihn und also auch in Bezug auf ihn Vergangene; daß es ein ewig Vergangenes ist, ist nur die letzte Bestimmung, die wir zu dem ganzen großen Begriff hinzufügen, dessen Erkenntnis der Gewinn der ganzen bisherigen Untersuchung ist. IV, ebd.

[47] Schelling IV, S. 639/40

[48] Schelling IV, S. 632

[49] Schelling IV, S. 639/40

[50] Schelling IV, S. 673

[51] Schelling IV, S. 697

[52] Schelling IV S. 698

[53] Schelling IV, S. 698/99

[54] Schelling IV, S. 704

[55] Schelling IV E, S. 123 Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt.

Ein Gespräch. Fragment, 1816 [?]

[56] Schelling IV, S. 455 F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi . . . 1812

[57] Schelling IV E, S. 108 Clara . . .

[58] Schelling IV E, S. 135

[59] Schelling IV E, S. 139

[60] Schelling IV E, S. 119/20

vgl. dazu M. Horkheimer: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie S. 91/92: . . . »Denn auf diese Weise erscheint der einmalige wirkliche Tod der einzelnen Menschen so im System, daß er vor der überlebenden geistigen Wesenheit, vor dem absoluten Geist oder auch dem transzendentalen Bewußtsein als eine bloße Illusion erscheint, mindestens gerechtfertigt wird. Aber der Tod ist theoretisch auf keine Weise »sinnvoll« zu machen: vielmehr erweist

dizee. Gewiß sind jene wirklichen Leiden, deren Reflex die Utopie ist, durch den Prozeß bedingt, ohne die Erlösung von ihnen nicht denkbar ist; aber nichts widerspricht der Aufgabe einer wirklichen Philosophie mehr als die Weisheit, welche in der Feststellung jener Notwendigkeit sich befriedigt fühlt. Daß die Geschichte eine bessere Gesellschaft aus einer weniger guten verwirklicht hat, daß sie eine noch bessere in ihrem Verlaufe verwirklichen kann, ist eine Tatsache; aber eine andere Tatsache ist es, daß der Weg der Geschichte über das Leiden und Elend der Individuen führt. Zwischen diesen beiden Tatsachen gibt es eine Reihe von erklärenden Zusammenhängen, aber keinen rechtfertigenden Sinn.

Diese philosophischen Erwägungen verbieten es, solche Unternehmungen überlegen abzuurteilen, in denen Menschen unvermittelt die Utopie verwirklichen und die absolute Gerechtigkeit auf Erden einsetzen wollen.«

- [61] Schelling IV E, S. 166 Clara
 [62] Schelling IV E, S. 175
 [63] Schelling Nachlaß-Bd. S. 274/4. Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs »Clara«. Der Frühling
 [64] Schelling Nachlaß-Bd. S. 266 Anfangsfragmente des 2. Buches der Weltalter
 [65] Schelling Nachlaß-Bd. S. 273/4. Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs »Clara« s. o.

VIII Philosophie der Geschichte

- [1] Schelling, VE, S. 4 Philosophie der Mythologie, 1842
 [2] Hegel, Philosophie der Geschichte, XI, S. 120
 [3] Hegel, Philosophie der Geschichte, XI, S. 95
 [4] Schelling, VI, S. 234 Einl. i. d. Phil. d. Mythologie
 [5] Schelling, V, S. 165 Zur Geschichte der neueren Philosophie, 1827
 [6] Schelling, V, S. 56 Erste Verlesung in München, 1827
 [7] Schelling, V, S. 162 Geschichte d. neueren Philosophie
 [8] Schelling, V, S. 163
 [9] Schelling, V, S. 164
 [10] Schelling, V E, S. 246/47 Phil. d. Mythologie
 [11] Schelling, VI, S. 79 Historisch-kritische Einleitung i. d. Philosophie der Mythologie
 [12] Schelling, VI, S. 84 ebd.
 [13] Hegel, Philosophie der Religion I, S. 82/83
 [14] Hegel, Philosophie der Religion I, S. 305
 [15] Hegel, Philosophie der Religion I, S. 308
 [16] Hegel, Philosophie der Religion I, S. 323
 [17] Hegel, Philosophie der Religion I, S. 331
 [18] Schelling, VI, S. 379 Phil. d. Mythologie, 1. Buch
 [19] Schelling, V E, S. 19 Phil. d. Mythologie, 1842
 [20] Schelling, V E, S. 30
 [21] Schelling, VI, S. 194 Historisch-kritische Einl. . . .
 [22] Schelling, V, S. 12 Erlanger Vorträge i. d. Jahren 1821-25
 [23] Schelling, VI, S. 200 Historisch-kritische Einl. . . .
 [24] Schelling, VI, S. 209 ebd.

Was es mit diesem zwischen Natur und Geist schwebenden Begriff von Objektivität auf sich hat kann weder ontologisch noch materialistisch noch im

mehr selbst noch Objekt der Kritik. Nimmt man Schelling voreilig beim Wort, so reduziert sich der eben zitierte Begriff der Geschichte auf einen Prozeß frei nach Hegel, dessen Sinn in der Wiedervereinigung nur scheinhaft auseinandergetretener Momente und darin besteht, daß das Falsche vor dem Prozeß liegt und in der Geschichte des Bewußtseins nicht vorkommt, die selbst mit der sich verwirklichenden Idee identisch ist und in ihren Momenten und durch sie hindurch die Wahrheit des Ganzen erzeugt. Danach wäre die Frage nach der philosophischen Dignität jenes Begriffs von Objektivität leicht zu entscheiden; denn entweder ist ein Objekt Moment einer höheren Totalität und, weil auf dem Weg zur Wahrheit des Ganzen, selbst wahr, oder es ist totes Residuum, dessen historische Faktizität sich im geschichtlichen Telos nicht mehr reflektiert. »Die falsche Religion als solche ist immer nur ein totes und dadurch sinnlos gewordenes Überbleibsel eines Prozesses der in seiner Ganzheit Wahrheit ist. Jede Praxis, die auf einem jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Prozeß beruht, ist eine Superstition.« VI, S. 14/15

Soviel hier zu dem ewigen »Ja, aber« der etablierten Philosophiegeschichte. Schelling war sich bewußt, daß eine Philosophie der identischen Totalität, die die sinnlos gewordene Vielfalt der polytheistischen Religionen als »Trümmer eines umgestürzten Systems« betrachtet, um sie sodann nur desto skrupelloser in das Fundament eines neuen Systems einzufügen, das entscheidende Problem der Entstehung des frühesten Bewußtseins in den Mythologien ignoriert.

- [25] Schelling, V, S. 171 Geschichte d. neueren Philosophie
 [26] Schelling, V, S. 173/74 ebd.
 [27] Hegel, Philosophie der Geschichte, XI, S. 35
 [28] Schelling, V, S. 176 Geschichte der neuen Phil.
 [29] Schelling, V, S. 182/83
 [30] Schelling, V, S. 184
 [31] Schelling, V, S. 185
 [32] Schelling, V, S. 186
 [33] Schelling, V, S. 186/87
 [34] Schelling, V, S. 187
 [35] Schelling, V, S. 194/95
 [36] Schelling, V, S. 195
 [37] Schelling, VI, S. 311/12 Phil. d. Mythologie, 1. Buch
 [38] Schelling, VI, S. 313 Phil. d. Mythologie, 1. Buch
 [39] Schelling, VI, S. 314
 [40] Schelling, VI, S. 346/47
 [41] Schelling, VI, S. 348 Anm. 1
 [42] Schelling, VI, S. 364/65
 [43] Schelling, VI, S. 367
 [44] Schelling, V, S. 275 Geschichte der neueren Phil.
 [45] Schelling, ebd.
 [46] Schelling, V, S. 283 Darstellung des philosophischen Empirismus, 1836
 [47] Schelling, V, S. 298/99
 [48] Schelling, V, S. 301
 [48] Schelling, V, S. 301
 [49] Um den Begriff der Einheit gleichwohl das entscheidende Moment des Statistischen und damit Gott – oder dem was von ihm blieb – einen Schimmer von Substantialität zu vindizieren, bedient Schelling sich eines Motivs, das in der

transzendentalen Apperzeption zu denken sei, als Substanz oder pure Funktion, wurde von Kant in der Formel des »Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können«, weniger gelöst als mit Hilfe eines unausgesprochenen Begriffs der Indifferenz des Absoluten umgangen. Schellings späte Philosophie muß primär als ein in sich vielfach differenzierter Versuch betrachtet werden, die unaufhebbare Ambivalenz von Substanz und Prozeß, immanenter Vermittlung und Verdinglichung verbindlich, d. h. gleichsam außerhalb dieser Ambivalenz zu artikulieren.

»Also ist Gott nach diesem letzten Begriff eigentlich nicht *wirklich* der B sein Könnende, nicht *wirklich* Potenz von B. Er ist diese bloß wesentlich, d. h. so daß er sie selbst nur *sein kann*.« V, S. 327.

[50] Hegel, Jenenser Realphilosophie II, S. 199

[51] Hegel, Phänomenologie des Geistes, 87/88

[52] Hegel, System der Philosophie, IX, S. 587: »Dieser Idealismus, in der ganzen Natur die Idee zu erkennen, ist zugleich Realismus, indem der Begriff des Lebendigen die Idee als Realität ist, wenn auch sonst die Individuen nur Einem Momente des Begriffs entsprechen. Überhaupt erkennt die Philosophie den Begriff im Realen, Sinnlichen. Vom Begriff muß man ausgehen; und ist er auch vielleicht noch nicht mit der »reichen Mannigfaltigkeit« der Natur, wie man sagt, fertig, so muß man doch dem Begriff trauen, wenn auch vieles Besondere noch nicht erklärt ist. Das ist überhaupt eine unbestimmte Forderung; und daß sie nicht erfüllt ist, tut dem Begriff keinen Eintrag, während ganz im Gegenteil die Theorien der empirischen Physiker Alles erklären müssen, da ihre Bewährung nur auf den einzelnen Fällen beruht. Der Begriff aber gilt für sich; das Einzelne wird sich dann schon geben.«

[53] Schelling, V, S. 351 Darstellung des Naturprozesses 1843/44

[54] Hegel, Jenenser Realphilosophie I, 237

[55] Schelling V E, S. 129 Phil. d. Mythologie, 1842

[56] Schelling V, 422/23 Darstellung des Naturprozesses, vgl. dazu V, S. 418/19: »Die Freiheit der organischen Natur zeigt sich darin, daß sie nicht genötigt ist, zwischen sich zunächst stehenden Bildungen alle möglichen Zwischenglieder hervorzubringen, und daß sie dagegen wie nach bloßer Lust und Laune Bildungen hervorbringt, von denen zweifelhaft ist, ob sie zu einem wirklichen Fortschritt notwendig waren. Wenn man freilich nicht annehmen kann, daß die organische Natur irgendwo einen eigentlichen Sprung oder saltus macht, so ist sie doch offenbar ebenso weit von einer sklavischen, keine Freiheit der Bewegung zulassenden Kontinuität der Bildungen. Ja noch innerhalb derselben Art weiß sich die Natur eine gewisse unverkennbare Freiheit, innerhalb des festgesetzten Kreises doch noch einen Spielraum für Verschiedenheiten sich zu bewahren, daß kein Individuum dem andern absolut gleich ist, auch die Individuen noch durch Accidenzen der Formen und Umrisse, ja durch innere Eigenschaften sich voneinander unterscheiden.«

IX. Negative und positive Philosophie

[1] Schelling, VI, E, S. 6, Einl. i. d. Philosophie d. Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie

[2] Schelling VI E, S. 10/11

[3] Schelling V, S. 546, Phil. Einl. i. d. Phil. d. Mythologie oder Darstellung der

[5] Schelling V, S. 745

[6] Schelling, V, S. 746

[7] Schelling, V, S. 747/48

[8] Schelling, V, S. 751. Spätestens hier ist die Frage am Platz, was eine Philosophie mit historischer Dialektik zu tun habe, deren immanente Bewegung von der negativen zur positiven Philosophie schließlich als Übergang vom Gesetz zum Evangelium beschrieben wird. Dazu ist vor allem anderen zu bemerken: eine Interpretation philosophischer Texte, die ihren Autoren ad infinitum in die gleichen Sackgassen folgt, ohne Kriterien dafür zu entwickeln, daß diese Schlupfwinkel der Ontologie, Theologie und Metaphysik vor der Wahrheit der zur Diskussion stehenden Philosophie selbst kein Versteck mehr bieten, verschleiert, was sie erhellen sollte.

Der hier vertretene Begriff immanenter Kritik ist in diesem Kontext am schlaugensten an den Arbeiten von W. Schulz einsichtig zu machen; demjenigen Autor, der mit denkbar größter Konsequenz die Philosophie gerade des späten Schelling unter dem Titel der reinen Selbstvermittlung der Vernunft als Vollendung des absoluten Idealismus verstanden wissen will.

»Das ist die Vollendung des Idealismus, die dessen ungelöstes Problem von Form und Inhalt zu lösen versucht, indem sie den unmittelbaren Inhalt, d. h. die Form, in die Transzendenz hinausdenkt, zum reinen Inhalt macht, der formlos, d. h. begrifflos ist, um ihn sodann als sich formenden Inhalt, und d. h. Gott als reine Vermittlung zu begreifen und so zurückzugewinnen.« (W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus . . . , S. 81)

Darin ist Schulz zunächst voll zuzustimmen, daß Schellings Spätphilosophie nur als Auseinandersetzung mit Hegel recht begriffen werden kann; höchst problematisch indes ist die Auflösung dieser Kontroverse, wie Schulz sie sieht.

»Diese Auseinandersetzung vollzieht sich aber nicht auf dem Boden einer dem Denken verschlossenen Wirklichkeit, sondern stellt sich dar als eine über Hegel hinausgehende und seinen Ansatz negierende Reflexion auf das Denken.« (Schulz, Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel, S. 343)

Wie vermag eine Kritik an Hegel dessen Ansatz durch »Reflexion auf das Denken« zu negieren, wenn jener Ansatz nicht nur, sondern die gesamte Hegelsche Philosophie die Objektivierung ihres Begriffs aus nichts anderem als einer Reflexion des Denkens auf sich selbst zieht?! Schelling will die Vernunft als nur mit sich identische, in sich bleibende Potentialität. Die Selbstreflexion der Vernunft aber begreift diese nicht als solche, sondern stets nur als bereits realisiertes Subjekt-Objekt. Die Reflexion wiederum auf diesen Sachverhalt hebt dessen Zwangscharakter nicht auf, sondern unterbricht die unendliche Selbstvermittlung des Denkens, bevor sie von Hegel absolut gesetzt werden kann. D. h. die Notwendigkeit, daß die Vernunft sich nur als aus sich herausgegangene haben kann, als gegenständliches Denken, wird nicht, wie Schulz will, zum dialektischen Wendungspunkt einer sich auf sich beziehenden Negativität eines Denkens, das in dieser seinen Inhalt hat, sondern die Grenze, auf die die Reflexion der Reflexion stößt, wird keineswegs dadurch aufgehoben, daß jene zweite Reflexion auf sie stößt, vielmehr wird sie Schelling zufolge eben dadurch gesetzt. Deswegen hat die Vernunft, die das gegenständliche Denken zum Inhalt hat und darin selbst endlich ist, nur den abstrakten Begriff, die dunkle Erinnerung, daß sie als reine Tätigkeit nicht gar nicht ist, weil sie immerhin noch weiß, daß die Zufälligkeit ihrer Verdinglichung notwendig ist. Die Annahme dessen, daß das Denken seine Identität in einer über selbst negierenden Reflexion

daß das Wesen dieses Gottes in nichts anderem als in der Blindheit einer sich selbst aus reiner Tätigkeit immer schon betätigt habenden Vernunft besteht, und zwar ohne daß diese in der Reflexion auf die ihr vorgängige Bedingung nach Maßgabe vernünftiger Kriterien bei sich selbst sein kann – es kommt daher zu der Paradoxie der Spätphilosophie, daß Vernunft nur ekstatisch bei sich ist. Schulz behandelt diese Paradoxie affirmativ.

»In unserem Falle ist es eine heilsame Ekstase; die Vernunft wird aus der Stelle, von der aus die Tätigkeit begründet werden kann, herausgesetzt und erkennt: diese reine Tätigkeit ist in sich selbst als *das schlechthin Grundlose, das jeder Begründung immer schon vorhergeht, weil es sich selbst setzt*. Gerade das ›blind Seiende‹, das das Denken verneint, ist ja das aus sich selbst seiende, das absolute Prius, das keiner vorgängigen, d. h. *apriorischen* Begründung mehr bedarf.« (Die Vollendung . . . , S. 62/63)

Indem die Vernunft nach der ihr immanenten Notwendigkeit der Selbstnegation als absoluter Vernunft fragt, soll sie sich selbst als die stets identische Bedingung jener Notwendigkeit in die Transzendenz einer undenkbar in sich seienden Tätigkeit hinausdenken. Dieser begrifflose Inhalt der Vernunft, der sie selbst ist, kann indes nicht, wie Schulz will, als formender Inhalt aus seiner Transzendenz philosophisch zurückgewonnen werden; dann da die Selbstnegation der sich vergegenständlichenden Vernunft im Gegensatz zu Hegel gerade nicht vernünftig expliziert werden kann, sondern als Verhängnis die philosophische Aufhebung mit Vergeblichkeit schlägt, vermag die transzendent Vernunft oder Gott ihr undenkbares Sein nicht als das ihrer selbst zu erweisen. Es ist daher unsinnig oder nur ganz formal richtig, wenn Schulz mit wörtlicher Anlehnung an Hegel behauptet, Schellings Übergang zur positiven Philosophie werde nach »streng idealistischer Methode vorgenommen«, durch Negation der Negation. (ebd., S. 69) Denn die anfängliche Unmittelbarkeit des Absoluten, jene blinde Tätigkeit, hebt durch die vermittelnde Objektivierung der Vernunft sich nicht auf eine höhere Stufe von Unmittelbarkeit, weil sie die endlichen Bestimmungen ihrer Produktion von der Beschränktheit ihrer Inhalte nicht zu lösen und damit aufzuheben vermag. Schulz weiß das sehr wohl, da er jene streng idealistische Methode, nach der die Vernunft sich selbst negiert, unverständlich genug als »existentielles Eingeständnis« bezeichnet; gleichwohl will er Schellings Bruch mit dem Idealismus nicht Wort haben.

»In der hingenommenen Erkenntnis, daß *sie* (die Vernunft, F. S.) nicht das Ermöglichende und Begründende der reinen Tätigkeit ist, sondern daß diese als das Absolute über aller Begründung steht, gibt sie sich frei für die *reine Selbstvermittlung dieses Absoluten*« (ebd. S. 70). Die von Schulz auch als »existentielles Ereignis« (ebd. S. 84) bezeichnete Umkehr der Vernunft bestimmt diese als hervorgegangen aus dem reinen Grund der absoluten Freiheit Gottes. Man fragt sich, was dieser erborgte Terminus hier besagen soll, wenn Schellings Gott oder Vorrang des Seins selbst nur vom Denken aus gesetzt werden kann, das seinen Absolutheitsanspruch in der Objektivität aufgeben muß. Schulz folgt Schelling darin, daß die Notwendigkeit, daß die Vernunft sich selbst in Richtung auf die sie begründende reine Potentialität transzendieren muß, die Möglichkeit der Rückkehr zum Denken garantiere, d. h. eine fundamentale Affinität von Denken und Sein bedeute. Sowenig demgegenüber der Impuls zum Sichselbsttranszendieren der Vernunft den Charakter eines der Rationalität verhafteten Mediums hat, sowenig kann die nämliche Philo-

»Im Geist, der objektiv ist, eröffnet sich der Geist selbst seine Denkbarkeit, während ›er selbst‹ als die Vermittlung dieser Denkbarkeit nicht denkbar ist.« (ebd. S. 208) Hier scheiden sich für den denkbaren Schelling die Geister: entweder ist die Objektivierbarkeit des Geistes selbst geistig, dann ist die Differenz zu Hegel hinfällig; oder die Vermittlung der Selbstdenkbarkeit, mehr noch des sich so und so denken müßenden Geistes ist objektiv, dann ist der Idealismus nicht vollendet, sondern durchbrochen. Die Lösung dieser Alternative, die Schulz anbietet, rekuriert auf die Tautologie des fundamentalologischen Begriffs von Begründung.

»Die Vernunft kann den umfassenden Ursprung nur als ein in sich Freies denken, das sich zum Sein nicht notwendig, *aber* faktisch werden muß, weil es sich *unbegründbar* in dieses schon immer begeben hat.« (ebd. S. 234) Der Sinn dessen, daß die Vernunft das Wissen um ihre Selbstvermittlung selbst noch als unvordenkliches Ereignis eines »hinter ihr« ständig sie »erwirkenden« Gottes begreift, wird von Schulz in Entsprechung zu Heidegger expliziert: »die Angst, in der die Existenz ihr Dasein als Last auf sich nahm inmitten des Seienden, ist aufgehoben in der Freude und dem Dank für ›das Wunder des Seins: daß Seiendes ist‹. Und der gebeugten Vernunft, die durch diese Beugung zu ihrem eigentlichen Triumph geführt wurde, entspricht die Existenz, die durch das Opfer vom Seienden Abschied nahm und gerade so die Wahrung der Würde des Seins in der Wächterschaft übernehmen kann.« (ebd. S. 289)

Schulz übersieht zuletzt, daß mit dieser Endlösung des Heidegger-Schelling die zentrale Frage der Schellingschen Spätphilosophie, *warum* ist denn Vernunft, warum nicht Unvernunft?, eher verschleiert als beantwortet ist. (vgl. E. L. Fackenheim; Schellings Begriff der positiven Philosophie)

- [9] Schelling, V, S. 751, Philosophie d. Mythologie oder Darstellung d. reinrationalen Phil.
- [10] Schelling, VI E, S. 92, Einl. i. d. Phil. d. Offenbarung
- [11] Schelling, VI E, S. 127, Einl. i. d. Phil. d. Offenbarung
- [12] Schelling, VI E, S. 128
- [13] Schelling, VI E, S. 129
- [14] Schelling VI E, S. 130
- [15] Schelling, VI E, S. 132
- [16] Schelling, VI E, S. 159
- [17] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, S. 199/200: »Denken bricht in zweiter Reflexion die Suprematie des Denkens über sein Anderes, weil es Anderes immer in sich schon ist. . . . Sie reflektiert das historisch gewonnene ›Selbstbewußtsein‹ des Geistes und seine Lossage von dem, was es um der eigenen Identität willen negiert. Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloß ist. Drang ist, nach Schellings Einsicht, die Vorform von Geist.«
- [18] Schelling, VI E, S. 171
- [19] Schelling, VI E, S. 209, Phil. d. Offenbarung, 1. Teil
- [20] Schelling, VI E, S. 218, Phil. d. Offenbarung, 1. Teil
- [21] Schelling, VI E, S. 235, Phil. d. Offenbarung, 1. Teil
- [22] Schelling, VI E, S. 271–387; VI, S. 586/87 u. 747

- [1] vergl. Hegel, Log. I, S. 66/67 »Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung.« soll die »reine Unbestimmtheit« sein. »Nichts«, indem nichts angeschaut oder gedacht wird, »ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken.«
- [2] Schelling, VE, S. 209
- [3] Schelling, V, S. 509
- [4] ebd. S. 572/73
- [5] Marx-Engels, Werke (MEW) Ergänzungsband II, S. 218 f.
- [6] Marx-Engels, MEW, Bd. 27, S. 420/21
- [7] G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, S. 84–172
- [8] H. Marcuse, Vernunft und Revolution, S. 283 ff.
- [9] K. Jaspers, Schelling, Größe und Verhängnis
- [10] G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, S. 118
- [11] G. Lukács, ebd. S. 130
- [12] G. Lukács, ebd. S. 157
- [13] G. Lukács, ebd. S. 159/60
- [14] G. Lukács, ebd. S. 161
- [15] G. Lukács, bes. Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats
- [16] G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 157 Anm. 1
- [17] G. Lukács, ebd. S. 156
- [18] G. Lukács, ebd. S. 162
- [19] G. Lukács, ebd. S. 160/61
- [20] G. Lukács, ebd. S. 228
- [21] E. Bloch, Subjekt-Objekt, S. 390/91
- [22] E. Bloch, ebd. S. 396
- [23] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, S. 220
- [24] Darin liegt das entscheidende Motiv des Blochschen Materialismus, der gegen mechanische Naturdialektik, Geschichtsentologie und »Diamat« den »Wärmestrom« im Materialismus, d. h. die subjektiv-ideologische Kraft zur Veränderung der Gesellschaft zum Tragen bringen will.
- [25] E. Bloch, Geist der Utopie, S. 301
- [26] E. Bloch, ebd. S. 304
- [27] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, S. 170
- [28] Th. W. Adorno, ebd. S. 185
- [29] Th. W. Adorno, ebd. S. 150
- [30] Th. W. Adorno, ebd. S. 181 180!
- [31] Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, S. 104
- [32] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, S. 37
- [33] Th. W. Adorno, Fortschritt, S. 39, in Stichworte, Kritische Modelle 2
- [34] Th. W. Adorno, ebd. S. 40

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. v. M. Schröter, 6 Hauptbde. 6 Ergänzungsbd. München 1927–54
- Schelling, F. W. J.: Die Weltalter, Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. v. M. Schröter, München 1946–66
- Fichte-Schelling: Briefwechsel, Frankfurt 1968
- Fichte, J. G.: Ausgew. Werke in 6 Bde. hg. v. F. Medicus, Darmstadt 1962
- Hegel, G. W. F.: Briefe von und an Hegel, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952
- Theologische Jugendschriften, hg. v. H. Nohl, Tübingen 1907
- Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Hamburg 1962
- Glauben und Wissen, Hamburg 1962
- Politische Schriften, Frankfurt 1966
- Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1931
- Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952
- Wissenschaft der Logik, Hamburg 1963
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Hamburg 1959
- System der Philosophie, hg. v. Glockner, Stuttgart 1932
- Philosophie der Geschichte, s. o.
- Philosophie der Religion, s. o.
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, 1956
- Adorno, Th. W.: Negative Dialektik, Frankfurt 1966
- Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1963
- Stichworte, Kritische Modelle 2, Frankfurt 1969
- Bloch, E.: Geist der Utopie, Frankfurt 1964
- Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959
- Subjekt-Objekt, Frankfurt 1962
- Fackenheim, E. L.: Schellings Begriff der positiven Philosophie, in Zeitschrift f. phil. Forschung Bd. VIII, 1954
- Goethe, J. W.: Sämtliche Werke, Stuttgart 1885
- Habermas, J.: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraktion Gottes, in Theorie und Praxis, Neuwied/Berlin 1965
- Hegels Kritik der Französischen Revolution, ebd.
- Horkheimer, M.: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1930
- Jaspers, K.: Schelling, Größe und Verhängnis, München 1955
- Lukács, G.: Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied/Berlin 1962
- Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923
- Marcuse, H.: Vernunft und Revolution, Neuwied/Berlin 1962
- Marx-Engels: MEW, Ergänzungsbd. II
- MEW, Bd. 27
- Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden, Darmstadt 1963
- Schulz W.: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955
- Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel, in Zeitschrift f. phil. Forschung,