

Philosophisch-literarische Streitsachen

Herausgegeben von
Walter Jaeschke

Band 2

Transzendentalphilosophie und Spekulation

Der Streit um die Gestalt
einer Ersten Philosophie
(1799-1807)

Herausgegeben von
Walter Jaeschke

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

eigenes Verhalten zur Wirklichkeit dar, das sich in kein Subordinationsverhältnis zu anderen Verhaltensweisen bringen läßt noch mit ihnen konkurrieren kann, sondern als gleich ursprünglich neben sie tritt. Darin liegt aber auch, daß die Instanzen religiöser Erfahrung ihre Entsprechung z.B. für die Begründung des philosophischen Wissens haben müssen, ohne mit ihnen identisch zu sein.

Von dieser Forderung ausgehend, erweist sich die Position der *Reden* als defizitär: Nicht nur muß (was dort vom Thema her vernachlässigt werden konnte) der Status derjenigen Reflexion geklärt werden, die sich an der abgesonderten Anschauung entfaltet, sondern es muß auch die Komplementarität von Anschauung und Gefühl als Reflexionsverhältnis erörtert und in Beziehung gesetzt werden zur Arbeit der Reflexion als systematischer Auslegung der Beziehung auf das Absolute, die in der sich ergänzenden Unmittelbarkeit der Glieder des ursprünglichen Reflexionsverhältnisses gegeben ist. Die Weiterarbeit Schleiermachers an diesen Problemen kann hier nur noch in Stichworten angedeutet werden. In der zweiten Auflage der *Reden* von 1806 bestimmt er Anschauung und Gefühl als zwei Vermögen einer Potenz: Die Anschauung vermittelt die Erfahrung einer Totalität, deren subjektives Innenwerden auf Seiten des Gefühls fällt. Die darin konzipierte Einheit des äußeren- und Selbstbewußtseins wird seit dem Dialektik-Entwurf von 1814/15 ganz dem Gefühl übertragen, das schließlich als unmittelbares Selbstbewußtsein die Stelle dessen einnimmt, was die nachkantische idealistische Philosophie unter dem Titel intellektueller Anschauung zu fassen suchte.

Diese Konzeption selbst soll hier nicht mehr zum Gegenstand der Erörterung gemacht werden; es kam allein darauf an, zu zeigen, daß und inwiefern sie eine Vorgeschichte hat, die sie in den Zusammenhang der frühidealistisch/frühromantischen Philosophie einstellt. Sie ist Produkt des Streits um die Begründung einer ersten Philosophie, wie er um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in Deutschland ausgetragen, gleichwohl aber nicht zum Austrag gebracht wurde.⁴⁶

auch in den *Reden* in einer beziehungsreichen Nähe zum Religiösen, jedoch tritt sie nicht an die Stelle der Religion und auch nicht der Philosophie, wie es in dem romantischen Projekt der Stiftung einer neuen Mythologie und Religion der Fall ist.

⁴⁶ In der Kritik des absoluten Idealismus wurde das frühidealistisch/frühromantische Konzept von »Unmittelbarkeit« - zum Teil auch in bewußter Anknüpfung an Schleiermachers *Dialektik* - aktualisiert, jedoch konnte damit, trotz der Berechtigung des Einspruchs gegen die sich absolut machende Reflexion, m.E. keine begrifflich tragfähige Gegenposition gewonnen werden; vgl. dazu vom Verf.: »Neue Unmittelbarkeit - Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz« (erscheint im 4. Band der vorliegenden Reihe).

Hans Michael Baumgartner

DER SPEKULATIVE ANSATZ IN SCHELLINGS
SYSTEM DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS.
Der Streit um Schellings Transzendental- und Naturphilosophie
in der Perspektive der Transzendentalphilosophie.

Schelling charakterisiert sein Eintreten in die philosophische Diskussion seiner Zeit an einer Stelle seines Briefes an Hegel vom 6.1.1795 wie folgt: »Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben, die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen.«¹ Spricht man über Streitsachen dieser Zeit, so kann man nicht umhin, dem Tatbestand Rechnung zu tragen, daß Schelling mit anderen im Ausgang von Kant und in der Intention, über ihn hinauszugehen, gegen Kant zu denken versucht. Da die Suche nach Prämissen, vor allem aber deren systematisch-begriffliche Fassung, durch die Kenntnis von Resultaten schon rein logisch keineswegs eindeutig vorbestimmt ist, wird man allein von dieser programmatischen Aufgabenstellung her, wenn denn andere denselben Versuch unternehmen, philosophischen Streit erwarten können.

Die folgenden Darlegungen zum Streit um Schellings Transzendental- und Naturphilosophie in der Perspektive der Transzendentalphilosophie knüpfen an diesen Ausgangspunkt an und geben zunächst (I.) einen gerafften Überblick über Schellings transzendental orientierte Frühschriften; darauf folgt (II.) eine kurze Skizze des *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800), wobei der Schwerpunkt vor allem auf der systematischen Eröffnungspartie liegt, und schließlich (III.) werden die Streitpunkte in die Form einer resümierenden Übersicht gebracht, an deren Schluß eine kurze Erörterung der Frage steht, ob Schellings Philosophie im Zeitraum von 1794-1800 überhaupt Transzendentalphilosophie in einem engeren Sinne gewesen ist.

I.

1. Schellings erste i.e.Sinne philosophische Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794)² bezieht sich ausdrücklich auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781), »...in welcher ihm [Schelling] von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip 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 [dieser Urform] abhängigen, Formen begründet worden wäre.« (AA I,1,265/ SW I,87) Daher stellt sich ihm zugleich mit dem Problem der Einheit der Philosophie, als einer obersten Wissenschaft, die Frage nach der Bestimmung ihres obersten einheitgebenden Grundsatzes, der Form und Inhalt aller Philosophie gleichermaßen in

¹ G.L. Plitt: *Aus Schellings Leben*. In Briefen. Bd 1. Leipzig 1869, 73.

² AA I,1,263-300/SW I,85-112.

sich vereinigen und daher so geartet sein muß, daß er sowohl als inhaltliches wie als formales Prinzip alles Wissens gelten kann. Im Vordergrund seiner Überlegungen steht die von Kant vollzogene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile sowie dessen Kategorienlehre. Anknüpfungspunkt im unmittelbaren Sinne ist jedoch die kurz zuvor erschienene Schrift J.G.Fichtes *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794).³ In Anlehnung an Fichte konzipiert Schelling die philosophia prima als »Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaften, [als] Urwissenschaft, oder Wissenschaft kat exochen« (AA I,1,272/SW 1,92). An den von Fichte (allerdings schon sprachlich modifiziert) übernommenen drei Grundsätzen alles Wissens entwickelt er nicht nur die »Urform aller Wissenschaft«, die er als »die Form der *Unbedingtheit* [erster Grundsatz], der *Bedingtheit* [zweiter Grundsatz] und der durch *Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit* [dritter Grundsatz]« (AA I,1,285/SW 1,101) formuliert, sondern gleichermaßen den ursprünglich gegebenen Inhalt des Wissens. Aufgrund des Wechselverhältnisses von Form und Inhalt hat dieser Inhalt eine Bestimmung, die sich jeweilig aus den zunächst erörterten drei Grundsätzen ergibt, nämlich: die Form der Unbedingtheit ist identisch oder äquivalent mit dem Inhalt 'Ich', die Form der Bedingtheit mit dem Inhalt 'Nicht-Ich', und die Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit ist äquivalent mit dem, was er das 'Produkt beider' (Ich in Verknüpfung mit Nicht-Ich) nennt.

Schellings Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* suchte über den Begriff des Ich eine Grundlegung der Philosophie als oberster Wissenschaft, welche zudem - und dies ist wohl das Eigentümliche für ihn - »die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens« eröffnete und damit die Möglichkeit, durch Philosophie »auf die Schicksale unseres ganzen Geschlechtes« Einfluß zu nehmen und »die Übel der Menschheit [zu] heilen« (AA I,1,300/SW 1,112). Der inhaltliche Ertrag dieses mit hohem Anspruch in der 'Nachschrift'⁴ konzipierten, großen und weitausholenden Programms bleibt zunächst jedoch noch recht dürftig. Daher lag es nahe - und so verfährt Schelling auch -, mindestens den obersten Grundsatz einer genaueren Analyse zu unterziehen. Denn mit den einheitsstiftenden Grundsätzen, mit der Urform der Unbedingtheit und dem Urinhalt des Ich war allererst der allgemeine formale Rahmen abgesteckt, und auch in der ideenpolitischen und geschichtlich-praktischen Perspektive einer Weiterbildung und Vollendung der Philosophie kam es gerade darauf an, das Ich als Prinzip der Philosophie genauer zu explizieren.

2. Eben dieser Aufgabe ist die folgende Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795)⁵ gewidmet. In ihr soll die Einheit der Philosophie aus dem einen Prinzip (Ich), dem letzten Einheits- und Realpunkt alles Wissens, so gedacht werden, daß nicht nur die einzig mögliche Philosophie, sondern auch das wahre Wesen des Menschen zur Darstellung ge-

³ J.G. Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. GA I,2,107-167.

⁴ Vgl. AA I,1,299f/SW 1,111f.

⁵ AA I,2,67-175/SW 1,149-244.

bracht wird. Vollendung der kritischen Philosophie Kants ist die erste Aufgabe, Vollendung des wahren Wissens über den Menschen die zweite zur ersten korrelative, die Vollendung des geschichtlichen Prozesses der Menschheit das beide vereinigende und übergreifende Charakteristikum des somit universal gewordenen philosophischen Programms. Ebendiese Perspektiven verschränken sich, unterschiedlich gewichtet und profiliert, in allen folgenden Versuchen Schellings.

Der Schrift *Vom Ich* liegt in etwa folgender Argumentationsgang zugrunde. Sie hebt an mit der Deduktion eines letzten Realgrundes unseres Wissens überhaupt: Da Wissen, als Wissen von etwas, ohne Realität kein Wissen ist, muß es einen letzten Punkt im Wissen und d.h. (kraft Voraussetzung) einen letzten Grund der Realität alles Wissens geben, der nur als das Absolute verstanden werden kann. Dieses Absolute - so wird weiter gedacht - kann nur durch sich selbst gegeben werden; es ist zu denken als »ein Etwas, das nur durch sich selbst, d.h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt.« (AA I,2,86/SW 1,163) Insofern dieses Absolute das Bedingende alles Bedingten ist - Schelling erläutert dies aus der Semantik des Wortes 'bedingen' bzw. 'Ding'⁶ -, also selbst nicht in die Sphäre dieses Bedingten fällt, ist es »nur insofern *unbedingt* [...], als es zugleich *unbedingbar* ist [...]«. (AA I,2,91/SW 1,168) Da sich dieses Unbedingte nun ohne inneren Widerspruch weder als absolutes Objekt, noch in der Sphäre des empirischen Selbstbewußtseins als bedingtes Objekt bzw. als bedingtes Subjekt denken läßt, d.h. da es sich überhaupt nicht in der Sphäre der Objekte und der Dinge bestimmen läßt, kann es allein - so der Rückschluß - im absoluten Ich liegen, dessen Realität selbst nicht (aus einem anderen) bewiesen, sondern nur aus der Selbstevidenz des 'Ich bin' aufgewiesen werden kann. Muß man aber das Unbedingte im menschlichen Wissen ausschließlich als absolutes Ich konzipieren, so läßt sich als philosophische Theorie des Unbedingten weder ein 'vollendeter Dogmatismus' (im Sinne Spinozas) noch der 'unvollendete Kritizismus', der zugleich ein 'unvollendeter Dogmatismus' ist (sei es Kant, sei es Reinhold), aufrecht erhalten. Gefordert ist ein 'vollendeter Kritizismus', der weder vom Ding an sich noch von der Erscheinung, sondern vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich ausgeht.⁷ Damit ist für Schelling eine Grundbestimmung gewonnen, die als Ausgangspunkt für die Entwicklung der weiteren, implizite allerdings bereits gesetzten Bestimmungen des Ich fungieren kann: so die Bestimmung der 'reinen Identität', gefaßt als Sichselbstgleichheit - und damit präziser als die frühere Bestimmung: erste oder Urform des Ich -, desweiteren die 'absolute Freiheit', welche die Form seines Gesetzseins beschreibt und schließlich die 'intellektuelle Anschauung' als die einzig mögliche Form des Gegebenseins. Am Leitfaden der Kantischen Kategorientafel entwickelt Schelling darüberhinaus sowohl die untergeordneten Formen des Ich (§§9-15), als auch die durch das Ich begründeten Formen aller Setzbarkeit (§16).⁸

Zusammengefaßt: In Anlehnung an Fichte und im kritischen Rückblick sowohl auf Spinoza wie auf Kant bestimmt Schelling das Unbedingte im Wissen als abso-

⁶ Vgl. AA I,2,89f/SW 1,166f.

⁷ Vgl. AA I,2,92/SW 1,169.

⁸ Vgl. AA I,2,107-146 u. 146-175/SW 1,182-216 u. 216-242.

lutes Ich, das *jenseits* des sich in der Verbindung von Ich und Nicht-Ich auslegenden Selbstbewußtseins als reine differenzlose Identität und als absolute Freiheit verstanden wird, die in einer Anschauung gegeben sein muß, welche nur eine nichtsinnliche Anschauung sein kann. Sein und Wesen des Menschen, der seiner Faktizität nach endliches Selbstbewußtsein ist, bestimmt sich daher durch das absolute Ich; sein Dasein ist die unendliche und zugleich paradoxe Aufgabe, die Schranken der Endlichkeit aufzuheben, d.h. reine Identität und absolute Freiheit zu realisieren.

Bevor dieser Kerngedanke in den weiteren Schriften Schellings verfolgt wird, sei auf zwei Gesichtspunkte einer möglichen Streitsache mit Schelling hingewiesen, die in dieser Form nicht eigentlich zum Austrag gekommen ist, wenngleich Fichte in seinen frühen kritischen Einlassungen zu Schelling, den beiden *Einleitungen zur Wissenschaftslehre* (1797/98), dies gelegentlich in Anspielungen zum Ausdruck bringt.⁹

a) Das Unbedingte kann nach dem bisher Dargestellten nicht im Subjekt liegen, sofern dieses Subjekt nicht als absolutes gedacht ist, oder sofern das Subjekt in Relation zum Objekt steht, also das Subjekt des Selbstbewußtseins ist. Demnach ist das Unbedingte nicht dem Selbstbewußtsein und natürlich schon gar nicht dem im Selbstbewußtsein enthaltenen Bewußtsein von Dingen gleichzusetzen. Da es überhaupt nicht in die Sphäre der Vorstellungen fällt, kann das Unbedingte also nur als absolutes Subjekt, als absolutes Ich gedacht werden. Wie aber wird dieses Absolute selbst erfaßt? Schelling führt es gemäß der Frage nach dem Grund der Realität unseres Wissens ein; an keiner Stelle des gesamten Textes, auch später nicht, wenn dieser Gedanke noch einmal, etwa im *System des transzendentalen Idealismus* beiläufig vorkommt, wird eigentlich eine Erklärung über den Begriff von *realitas*, Realität, der ja wohl hätte ausgeführt werden müssen, gegeben. Versteht man unter Realität die Bestimmtheit unserer Vorstellungen, dann muß in der Frage nach dem, was 'der Grund der Realität' heißen kann, dieser gar nicht unmittelbar mit einem absoluten Moment im Wissen identifiziert werden, es genügt zunächst ein höherer Begriff, der überhaupt Differenzen sichtbar machen und bestimmen könnte. Nur in letzter Konsequenz, wenn man an den Kantischen Gedanken der *omnitudo realitatis*, den Grundsatz der Bestimmbarkeit überhaupt, der für Kant allerdings ein logischer Grundsatz ist, denkt, kann man dem von Schelling hier durchgeführten Gedanken folgen, daß die Frage nach dem Grund der Realität auf ein absolutes Moment, ein Unbedingtes führen muß. Daß Schelling verschiedene, sich nicht ganz bruchlos ineinander fügende Gedankenelemente verbindet, sei bloß an der Eröffnungspassage der Schrift *Vom Ich* verdeutlicht. Der §1 beginnt so: »Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe« - ob das nun heißen soll, daß es objektiv gültig, also wahr, oder aber, daß es bestimmt sei, oder gar beides, wird nicht näher erläutert. Im nächsten Satz wird behauptet: »Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus? Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität - ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in

⁹ J.G. Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. GA I,4,183-208, 209-281; vgl. 210 Anm., 236 Anm.

dem kein Element sich scheidet« - was mit dem Grundsatz der Bestimmbarkeit zusammengehen könnte -, »oder - Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt [...]« (AA I,2,85/SW 1,162) Bereits im übernächsten Abschnitt wird deutlich, daß es bei Schelling unter dem Ausdruck 'Grund der Realität' auch ganz andere Bestimmungen zu verstehen gilt, etwa in dem Satz: »Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt.« (a.a.O) Es sind demnach drei bzw. vier verschiedene, in einem ungeklärten Verhältnis zueinander stehende Perspektiven zu beachten, in denen Schelling freilich immer wieder auf dasselbe zurückzukommen meint: Dasein, Bestimmtheit, Einheit bzw. Unveränderlichkeit; dies hätte ein strittiger Diskussionspunkt sein können, und es steht zu vermuten, daß Fichte eben dies in seiner späteren Kritik, in der er Schelling der Begriffs bzw. Formularphilosophie 'beschuldigt', mitgemeint haben dürfte.¹⁰

b) Der andere kritische Gesichtspunkt, der auch von Fichte eigentlich sofort hätte moniert werden können, liegt darin, wieso ein solcherart bestimmtes Unbedingtes plötzlich und unversehens kategorial ausgelegt werden kann. Immerhin muß das Unbedingte zunächst als differenzlose Identität gedacht werden, dann aber wird sogleich unter Anwendung der verschiedenen Kategorien von verschiedenen Begriffsinhalten des Absoluten gesprochen: Gemäß der Kategorie der Quantität ist dieses Absolute absolute Einheit; gemäß der Kategorie der Qualität ist es absolute Realität überhaupt und als solche absolute Unendlichkeit, Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit; der Relation nach ist es absolute Substantialität, absolute Kausalität und schließlich der Modalität nach reines absolutes Sein. Eine mögliche wichtige Streitsache, die aber nicht stattgefunden hat, liegt sonach im Problem: wie denn ein Absolutes durch Kategorien ausgelegt werden kann? Die Problematik im Ansatz dieses Konzeptes zeigt, daß es noch keineswegs vergleichbaren Ansätzen eines Leibniz oder auch den kritischen Ansätzen eines Kant adäquat ist.

3. In den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* (1795)¹¹ versucht Schelling zwei verschiedene inhaltliche Systeme der Philosophie als möglich zu beweisen, das System des (vollendeten) Dogmatismus einerseits, das System des (vollendeten) Kritizismus andererseits; und eben dies allerdings hat nun bei Fichte einige Aufregung hervorgerufen. Beide Systeme stimmen Schellings Konzept zufolge darin überein, daß für sie das Prinzip der Philosophie das Unbedingte sein muß und ist, und daß sie monistisch verfaßte Konzeptionen sind, in denen das Absolute zugleich auch das All-eine sein soll. Für Schelling tritt in den *Briefen* ein Gegensatz allererst dann auf, wenn es darum geht, wie das jeweils als das Absolute Angesehene in Bezug auf das praktische Vermögen des Menschen zu denken ist. Weil der Dogmatismus ein absolutes Objekt oder Nicht-Ich zum Prinzip hat, was - ohne es mit dem absoluten Ich identisch zu sehen - gar nicht veranschlagt werden könnte, wären wir selbst nicht endliche, freie Wesen, so entsteht das Problem, daß in der Realisierung der vom Dogmatismus gestellten praktischen Aufgabe einer

¹⁰ Vgl. J.G. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. GA I,4,209f.

¹¹ AA I,3,47-112/SW 1,281-341.

'Selbstvernichtung' des Ich just die eigene Voraussetzung eliminiert wird, nämlich Freiheit, während der Kritizismus eine solche Selbstpreisgabe des freien Ich im Absoluten nicht verlangt: denn endliche Freiheit vollendet sich hier in der absoluten. Bekanntlich hat sich Schelling Hegel gegenüber derart geäußert: »Das A und O aller Philosophie ist Freiheit«,¹² und darin seine eigene Entscheidung bekräftigt. Im übrigen enthält die Schrift auch Kritikpunkte an Kant und den Kantianern, wobei sowohl Dualismus wie auch Moralismus in der Philosophie kritisiert werden.

Dogmatismus und Kritizismus, oder mit anderen Begriffen: Realismus und Idealismus werden als die beiden einzigen möglichen Theorieformen einer spekulativen Philosophie vorgestellt, von denen allerdings in praktischer Hinsicht (der Freiheit als Wesensbestimmung des Menschen und auch des Absoluten) der Dogmatismus nicht geeignet ist, obgleich ihn mit dem Kritizismus dasselbe Problem beschäftigt und er es gleichfalls als praktisch zu lösende Aufgabe ansieht.

Der von Fichte in den *Einleitungen zur Wissenschaftslehre* hervorgehobene Streitpunkt orientiert sich daran, daß Schelling bei der Charakterisierung der beiden inhaltlich möglichen philosophischen Systeme die Kantische Kritik ausdrücklich, Fichtes Wissenschaftslehre einschlußweise, zu einer bloß formalen und methodischen Grundlegung für mögliche philosophische Systeme herabstufte. Demnach gibt es zwei gleichmögliche Systeme, zwischen denen man wählen kann, je nachdem - mit Fichte zu reden - was für ein Mensch man ist: ob man die Freiheit oder das Sichvergessen im Absoluten will; die *Kritik der reinen Vernunft* wie die *Wissenschaftslehre* aber kommen als philosophische Systeme nur insofern in Betracht, als sie die Grundlegung für den Aufriß beider Systeme bilden. Fichtes Kritik bezieht sich nun auf das Konzept des Dogmatismus, wobei er interessanterweise herausstellt - und manche Interpreten verfallen dann auf den Fehler, daß Fichte wirklich zwei gleich mögliche Systeme akzeptiert hätte -, daß zu *Beginn* des Philosophierens durchaus zwei solcher Systeme möglich sind, nicht aber in der Durchführung, wo der Dogmatismus vielmehr an einem Selbstwiderspruch zugrundegeht. Auf den gegen Schelling erhobenen Vorwurf einer bloßen Formularphilosophie, der sich auf die *Philosophischen Briefe* bezieht, war oben bereits hingewiesen worden. Da Schelling auf die Unterscheidung der beiden Systeme Dogmatismus und Kritizismus nicht wieder zurückkommt, kann man annehmen, daß die Kritik offensichtlich gewirkt hat. Schelling ist in einer gewissen Weise zu einem Neubeginn gezwungen, den er in der Auseinandersetzung mit neueren zeitgenössischen philosophischen Veröffentlichungen in einer kritischen Übersicht über die neuere Literatur (1797/98)¹³ auch andeutet.

4. Sehen wir auf die Chronologie der Werke, so zeigt sich, daß bereits in der Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797),¹⁴ ein modifizierter Ansatz erkennbar wird, der später im *System des transzendentalen Idealismus* auch die systematischen Eröffnungszüge des Schellingschen Konzepts der Transzendentalphilosophie bestimmt. Hierbei steht nicht mehr die Frage im Mittelpunkt, ob unser

12 G.L. Plitt: *Aus Schellings Leben*. In Briefen, a.a.O. 76 (Brief an Hegel vom 4.2.1795).

13 Vgl. unten Abschnitt 5.

14 SW 2,3-343; Einleitung: 3-56.

Wissen Realität habe, und wie es möglich ist, daß unser Wissen Realität habe, sondern: wie Erkenntnis möglich sei. Man könnte konzedieren, daß darin die Realitätsfrage in einem gewissen Sinne eingeschlossen ist,¹⁵ aber die Grundlegungsstrategie gewinnt im Rückgang auf die Wahrheitsproblematik, auf den Anspruch auf Wahrheit, einen zugleich bestimmteren und umfassenden Ausgangspunkt. Zudem ist dieser Ausgangspunkt strategisch deshalb wichtig, weil Schelling Wahrheit und Erkenntnis als wahres Wissen sogleich in eine Perspektive der Übereinstimmung verlegt: Die Frage, wie Erkenntnis möglich sei, zielt auf ein zwischen dem vorstellenden Geist und der Wirklichkeit, auf ein zwischen Vorstellung und Gegenstand vermittelndes Moment. Wahre Erkenntnis, Wahrheit weist auf den Zusammenhang zwischen der reellen Reihe der (stufenförmig aufgebauten) wirklichen Welt und der ideellen Reihe der Sätze eines Bewußtseins über sie. Vom Theorem der Vermittlung zwischen vorstellendem Geist und der Wirklichkeit her leuchtet ein, daß dies kein zufälliges Zusammentreffen sein kann; im Blick auf die organische Natur, die - von Kant her - als zweckmäßig zu beurteilen ist, ohne daß die Zweckmäßigkeit als an sich in der organischen Natur liegend begreifbar wäre, stellt sich die kritisch gegen Kant gerichtete Frage, in welchem Verhältnis eine solche fiktionale Als-ob-Rede zu dem, was der Organismus als eigenes Naturwesen ist, steht. Schelling interpretiert dieses Problem der Erkenntnis von Organismen sogleich dahingehend, daß er von der Idee einer sich selbst organisierenden Materie spricht, die den Naturdingen zu unterstellen sei, und daß mit Bezug auf die Erkenntnis der Organismen eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen organischen Dingen gedacht werden müßte. Näherhin läßt sich die Lösung des Problems mit Schellings eigenen Worten so formulieren: Die Natur muß - soll sie erkannt werden können - sichtbarer Geist und der Geist - soll er in der Lage sein, zu erkennen - unsichtbare Natur sein, und er fährt fort: »Hier also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen.« (SW 2,56)

5. Ähnliche Überlegungen finden sich auch in der *Allgemeinen Übersicht über die neueste philosophische Literatur* (1796/97), bekannt unter dem späteren Titel *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*.¹⁶ Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis erscheint hier als gleichbedeutend mit der Frage nach der Identität als Übereinstimmungsgrund von Vorstellung und Gegenstand. Die einzige Bedingung dafür ist, daß es ein Wesen gibt, das sich selbst anschaut, weil in der Selbstanschauung eben die geforderte Vermittlung als vorhanden erfahren wird. Schelling gebraucht hierfür variierende Formulierungen: Einmal spricht er von 'uns selbst', ein anderesmal verwendet er das bekannte 'das Ich' und führt schließlich einen neuen Terminus ein, der bis dahin bei ihm noch keine Relevanz hatte: Geist.¹⁷ Geist wäre dann etwas, was sich sowohl in der Natur wie im konkreten, erkennenden Ich zum Ausdruck bringt. Mit der Einführung des Geist-Begriffs eröffnet sich für Schelling die Möglichkeit, vom Ich und seiner

15 Vgl. SW 2,16.

16 AA I,4,57-190/SW 1,343-473.

17 Vgl. AA I,4,82-92, v.a. 85ff/SW 1,363-374, v.a. 365ff.

Selbstanschauung auf der Stufe ausgebildeter, konstituierter Ichheit an einen 'Ort' zurückzutreten, von dem her sowohl die Natur, wie der menschliche Geist, die Intelligenz, verständlich gemacht werden können als Ausdrucksweisen eben desselben Geistes, der tätige, produktive, erzeugende Anschauung ist. Beide, Vorstellung und Ding wären damit als Produkte ein und desselben Geistes zu verstehen: Die Vorstellung »ist zugleich Vorstellung und Ding« (AA I,4,80/SW 1,362), »zugleich Original und Copie« (AA I,4,106/SW 1,379). Diese Formulierung wie etwa auch die den Überlegungsgang der Sache nach abschließende Wendung: »Die unendliche Welt [...] ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproduktionen« (AA I,4, 78/SW 1,360), kann zwar noch den transzendentalen Ansatz implizieren; es ist aber nicht zu übersehen, daß der Begriff der Vorstellung als solcher nur noch analoge Bedeutung besitzt und daß es Passagen gibt, in denen Natur nicht bloß als das selbst angeschaute Produkt meiner eigenen Vorstellungstätigkeiten, des Geistes in diesen, gefaßt wird, sondern jenes (umfassenden) Geistes, an dem auch das menschliche Ich teilhat. Damit ist die Naturphilosophie - in möglichem Gegensatz zur Transzendentalphilosophie - als Theorie der Entwicklung des Geistes, als (Natur-)Geschichte des Selbstbewußtseins, grundgelegt. Das Handeln des Geistes zeigt sich sowohl in bewußtloser Produktion und wird Natur, als auch in einer zu sich selbst kommenden Produktion, die sich zu einem Objektbewußtsein bildet, also Objekte entwirft, die im Bewußtsein aufgenommen und im Selbstbewußtsein als (Bedingungs-)Momente seiner selbst gefaßt werden können: »Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen«, so Schelling, »um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden.« (AA I,4, 110/SW 1, 383) Damit ist er bereits auf dem Weg von einer transzendental-genetischen Theorie des Geistes zu einer genetischen Theorie der Natur. Dieser Weg kann, von Fichte her gesehen, ein Stück weit mitgegangen werden; in dem Moment aber, wo die Natur als Produktion eines allgemeinen Geistes den Status der Selbständigkeit gewinnt, ist die Trennung von Fichte vorprogrammiert.

II.

Auch die Eröffnungszüge des *System des transzendentalen Idealismus* (1800),¹⁸ die dem eben Skizzierten analog sind, bewegen sich in den ersten Überlegungsschritten weg vom Problem des Grundes der Realität hin zur Frage nach dem Grund der Wahrheit im Wissen. Den Zweck dieses Werkes bestimmt Schelling in der Vorrede dahingehend, gegenüber den Fichteschen Entwürfen den transzendentalen Idealismus »zu einem System des gesamten Wissens« zu erweitern, »d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens [durchzuführen], welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden sind.« (SW 3,330) Im Hinblick auf die grundlegenden Untersuchungen dieser Schrift räumt er ein, nichts Neues zu sagen, jedenfalls nicht

¹⁸ SW 3,327-634.

viel anderes, »was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre« (SW 3,330f). Allerdings beansprucht die gegenwärtige Bearbeitung »in Ansehung einiger Punkte eine größere Deutlichkeit« (SW 3, 331), wobei man fragen kann, ob dies nicht ein wenig untertrieben ist.

Der entscheidende Punkt, auf den er sogleich selber kommt, betrifft das Mittel der Durchführung einer wirklichen Ausdehnung der Prinzipien auf das gesamte Wissen, sofern »alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie [...] als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins« (SW 3,331) dargestellt werden sollen. Assoziiert man hierbei Fichtes 'pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes' in der Wissenschaftslehre von 1794,¹⁹ so stößt man auf das Problem, daß Schelling unter einer Geschichte des Selbstbewußtseins doch (auch) etwas anderes versteht als eine Rekonstruktion von Handlungen des Ich, die nach Fichte zwar für uns in eine Art Abfolge gebracht werden müssen, aber doch gleichsam in einem Schlage das Bewußtsein und Selbstbewußtsein bestimmen. Die Stufenfolge von Anschauungen, die in dieser Continuität und fortgehenden Geschichte des Selbstbewußtseins dargelegt werden, reichen von der niedrigsten Stufe des Ich in der Natur, in seiner Anschauung von Etwas bis zum höchsten Bewußtsein des menschlichen Ichs, »zum Bewußtsein in der höchsten Potenz« (SW 3,331). Schellings Hinweis, warum er auf diese Idee gekommen sei, ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig: nämlich aufgrund des »Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transzendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur *beiden Wissenschaften* möglich ist [...]« (SW 3,331) Der Rückgriff auf Überlegungen, die in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* und in der *Allgemeinen Übersicht* bereits konzipiert waren, deutet darauf hin, daß es zwei Reihen der Produktion des Geistes gibt: die Reihe der Naturprodukte und die Reihe der Stadien der Selbstanschauung des Ichs. Ebenso wird eine Überlegung erneut aufgegriffen, die bereits in der *Allgemeinen Übersicht* angedeutet war und später auch noch in der Schrift *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* (1800)²⁰ ausgeführt wird, daß nämlich der Idealismus, wie ihn Fichte in der Wissenschaftslehre dargestellt hat, aber auch in der Form, die er im *System des transzendentalen Idealismus* erhalten soll, »kein rein theoretisches Fundament hat« (SW 3, 332). Eine Auslegung im Sinne Fichtes könnte bestätigen, daß natürlich zur Rekonstruktion der Handlungen des Bewußtseins in der Wissenschaftslehre das Moment des Praktischen, das Moment des Sollens eine konstitutive Rolle spielt, was aber in diesem Fall gar nicht gemeint ist; Schelling hebt vielmehr darauf ab, daß der Idealismus selber durch die Wissenschaftslehre nur in formeller Weise begründet werden, und nur eine Naturphilosophie den eigentlichen 'materiellen Beweis' für den Idealismus des Bewußtseins erbringen kann. Weil der Idealismus kein rein theoretisches Fundament hat, kann er »niemals die [theoretische] Evidenz haben [...], welcher die Naturwissenschaft fähig ist [...]« (SW 3,332)

¹⁹ J.G. Fichte: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*. GA 1,2,249-451; 365.

²⁰ SW 4,1-78.

Soweit ein erster Vorbegriff. Nun aber zu dem Sachverhalt, der für die Eröffnungspartie im 'System des transzendentalen Idealismus' von wesentlicher Bedeutung zu sein scheint. Es beginnt lapidar: »Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven und eines Subjektiven - Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.« (SW 3,339) Bei diesem ersten Schritt geht es nicht um Realität, sondern um das bereits in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* neu Eingeführte: »Nun können wir den Inbegriff alles Objektiven Natur nennen, der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das *Ich* oder die Intelligenz. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose.« (SW 3,339) Natürlich stellen sich auch hier sofort kritische Fragen ein: Während die Präzision der Disjunktionen nicht zu bezweifeln ist, wird die Frage der Berechtigung derselben hier nicht gestellt. Nach dieser Definition ist in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen von Natur und Intelligenz anzutreffen. Nach Maßgabe der zu klärenden Grundfrage, wie Wahrheit möglich ist, muß dargelegt werden, wie dieses Zusammentreffen möglich ist. Im Wissen ist Subjektives und Objektives derart vereinigt, daß man nicht sagen kann, welches den Vorrang vor dem anderen hat; es gibt keine Priorität, kein erstes und zweites, weil beide gleichzeitig und eins sind. Für eine Erklärung muß notwendig entweder das eine oder das andere, entweder das Subjektive oder das Objektive, die Intelligenz oder die Natur vorausgesetzt werden. Daher sind nur zwei Fälle der Erklärung des Zusammentreffens oder der Identität im Wissen, also der möglichen Wahrheit, denkbar: »Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt« (SW 3,340); »Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.« (SW 3,341) Entscheidend bei dieser solcherart veränderten Fragestellung ist, daß die Natur als ein eigenständiges Element und das Bewußtsein - darauf bezogen - nur als ein anderes erscheinen kann. Die Folgesätze, die Schelling selber daraus zieht, können an dieser Stelle ebenso wie auch die Einteilung der Transzendentalphilosophie überschlagen werden, nicht aber die Einteilung der dadurch möglichen zwei philosophischen Zugangsweisen zum Problem der Wahrheit. Die erste Frage, die ein Objektives voraussetzt, ist die zentrale Fragestellung in der Naturwissenschaft und schließlich in der Naturphilosophie; die Frage, wie zu einem gegebenen Subjektiven ein Objektives so hinzukomme, daß es mit ihm übereinstimme, ist die unabhängige Frage der anderen Philosophie, der Transzendentalphilosophie: Damit werden zwei voneinander unabhängige philosophische Wissenschaften etabliert, die im Blick auf dieselbe (Wahrheits-)Frage zwei verschiedene Perspektiven explizieren. Natur und Intelligenz haben damit unversehens eigenständige Realität gewonnen.

Schließlich wird in dieser Vorüberlegung von Schelling bereits ausführlich deutlich gemacht, daß die Idee einer prästabilierten Harmonie, einer vorherbestimmten Harmonie zwischen den beiden Welten Natur und Intelligenz, der reellen und der ideellen Welt, gedacht werden müsse, ein Begriff, der vor allem in späteren Teilen des Systems noch einmal wesentliche Bedeutung erhalten wird. Diese

vorherbestimmte Harmonie selbst ist aber nicht denkbar, wenn nicht die Tätigkeit, durch welche die objektive Welt (der Natur) produziert ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche sich einerseits im Erkennen, andererseits im Wollen (und damit in der Geschichte) äußert. Die sich in der einen und in der anderen Reihe äußernde Tätigkeit, die selber der Grund für die Harmonie der beiden Reihen ist, wird je nach Perspektive unterschiedlich bestimmt: Auf der Ebene der Transzendentalphilosophie kann dies Prinzip nur das Selbstbewußtsein sein, das in einer Geschichte des Selbstbewußtseins expliziert wird; in der Naturphilosophie - worauf im *System des transzendentalen Idealismus* nicht eingegangen wird -, wird es als absolute produktive Tätigkeit gefaßt: eben als dasjenige, was einige Jahre zuvor (1797/98) als 'der Geist' beschrieben worden war.

Schelling stellt zunächst das Selbstbewußtsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie auf und rechtfertigt es, wobei verwandte Überlegungen wieder ins Spiel kommen, die bereits in der Schrift *Vom Ich* vorliegen, diesmal gleichsam in Fichtescher Perfektion: 'Von der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens' (SW 3,353-361), sodann 'Deduktion des Prinzips' und 'Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus' (SW 3,361-387) und schließlich der Durchgang durch das 'System der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus' (SW 3,388-531) und das 'System der praktischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus' (SW 3,532-606). Dabei wird deutlich, daß die theoretische Philosophie in einem Stadium der Selbstanschauung des endlichen Ich endet, in dem das Bewußtsein allererst anfängt, sich seiner selbst bewußt zu werden, nämlich mit der absoluten Abstraktion, womit überhaupt ein Gegenstandsbewußtsein möglich wird. An dieser Stelle bricht die naturphilosophische Reihe bzw. der Parallelismus gleichsam ab und wird in die Reihe der Freiheit, des selbstbewußt handelnden Geistes überführt. Am Schluß der Reihe derjenigen Stufen, in denen das uns bekannte menschliche Selbstbewußtsein durch den Philosophen rekonstruiert wird, am Schluß der praktischen Philosophie, kann es sich selber als ein freies, in der Geschichte handelndes Wesen begreifen. Das System der praktischen Philosophie bestimmt den Akt der Selbstbestimmung der Intelligenz als das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst, und da ein solches freies Handeln der Intelligenz auf sich selbst ohne eine Intelligenz außer der Intelligenz nicht möglich ist - eine Anspielung auch auf Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796)²¹ -, wird eine objektive Welt wesentlich allererst im Wollen präsent. Die Begriffe: Kategorischer Imperativ, Willkür, Recht, Staat, Völkerbund und Geschichte i.e.S. beschreiben den Rahmen für das Handeln eines sich so verstehenden Ichs. Nun könnte man annehmen, mit der gewonnenen Geschichte und dem Problem, wie denn ihre Einheit, vor allem, wie Freiheit und Notwendigkeit im Blick auf die prästabilierte Harmonie zu denken seien, wäre das *System des transzendentalen Idealismus* beschlossen, sofern die philosophische Theorie die konkreten Menschen erreicht hat, die frei in einer Welt mit anderen Wesen zusammenleben und angesichts der Welt der Natur und angesichts historischer Institutionen (Völkerbund, Völkerrecht etc.) handeln können.

²¹ J.G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I,3, 311-460.

Weshalb muß eigentlich im *System des transzendentalen Idealismus* noch ein Schritt weiter gegangen werden? Diese systematische Frage kann man nur so beantworten, daß Schelling für die Geschichte eine prästabilisierte Harmonie unterstellen muß, von der aber der Handelnde noch nicht weiß, ob sie denn überhaupt vorhanden bzw. irgendwie belegbar ist. Der Handelnde ist frei und das Individuum auf dem Wege der Rekonstruktion in den Stand versetzt, wo es sich als freies und handelndes Individuum wissen, noch nicht aber die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit begreifen kann, da ihm die ursprüngliche Harmonie als solche noch nicht bewußt ist. Das Bewußtwerden der ursprünglichen Harmonie, das für das Begreifen von Geschichte und damit für das vollständige Sich-objektiv-werden des Selbstbewußtseins gefordert ist, gelingt nur über den Nachweis der Zweckmäßigkeit der Natur einerseits (philosophische Teleologie der Natur, die in Hauptsätzen erörtert wird) und andererseits, im Hinblick auf die hierin nur in einer äußerlichen Weise sichtbar gewordene Harmonie, die als ursprüngliche Identität ja auch im Menschen deutlich werden soll, nur in der Kunst. Dies ist die Bedeutung der Kunst bzw. der Philosophie der Kunst; sie hat nicht den systematischen Rang, der ihr gelegentlich zugewiesen wird. Die Philosophie der Kunst hat nicht den Sinn, daß Philosophie sich schließlich in Poesie aufzuheben, zur Transzendentalpoesie zu werden habe; sie hat vielmehr im System der Philosophie eine abschließende und wesentliche epistemologische Bedeutung.²² Sie gibt darüber Auskunft, wie die prästabilisierte Harmonie überhaupt für das Ich zur Erscheinung und der Begründungsgang des *Systems des transzendentalen Idealismus* damit zum Abschluß kommen kann, bezeichnet aber vor allem keinen grundsätzlich neuen Status des menschlichen Daseins: Über den frei Handelnden hinaus gibt es keinen anderen (höheren) Menschen; wengleich jener dann auch Künstler sein kann, es aber nicht sein muß, um wahrhaft Mensch zu sein. Dem steht nicht entgegen, daß in dieser über die Kunstanschauung bewußtgewordenen ursprünglichen Harmonie erst der letzte Grund der Harmonie dem Ich selbst objektiv wird. In der Interpretation wird man abwägen, wie hoch Schellings eigenes Vokabular zu veranschlagen ist: Zweifelsohne sind Wendungen wie 'Öffnung des Allerheiligsten' (vgl. SW 3,628) pathetische Formulierungen, die nahelegen, hiermit wäre sei es das Höchste des Menschseins sei es das Ende der menschlichen Geschichte selbst bezeichnet. Die Geschichte indessen geht weiter: Zugleich steht die Erfahrung der Kunst dafür ein, daß alles Geschehen in einem umfassenden Sinn geborgen ist. An der Stellung des erkennenden und handelnden Subjekts ändert sich dadurch jedoch nichts.

Vergegenwärtigen wir uns abschließend Schellings eigene Einschätzung des Transzendentalystems: In seiner Münchner Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1836)²³ empfiehlt Schelling seinen Zuhörern in philosophiegeschichtlicher Hinsicht das System zum Studium und charakterisiert es dahingehend, daß »unter der Hülle des Fichteschen Gedankens schon das neue System [zu] erkennen [sei]« (SW 10,96). Aufschlußreich ist insbesondere die Aufgabenbestimmung: die

²² Zu einer analogen Einschätzung des Entwicklungsgangs des 'Systems' sowie der Rolle der Philosophie der Kunst in ihm vgl. G. Römpf: *Sich-Wissen als Argument. Zum Problem der Theozentizität des Selbstbewußtseins in Schellings 'System des transzendentalen Idealismus'*. In: *Kant-Studien* 80/3 (1989), 303-323.

²³ SW 10,1-200.

Notwendigkeit in der Produktion der Vorstellungen zu erklären, und »die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte [...]«. Vor allem galt es zu »sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichteschen Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe« (SW 10,93). »Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtsein vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte.« (SW 10,93f) Zugleich markiert Schelling die Priorität seiner 'historischen Methode' gegenüber Hegels Phänomenologie. Die Philosophie hat anamnetische Funktion, indem sie »jenes Ich des Bewußtseins *mit Bewußtsey*n zu sich selbst, d.h. ins Bewußtsey, kommen [...]« lasse (SW 10,95). Schelling resümiert: »Dieß war also der Weg, den ich zuerst und noch eben von Fichte herkommend, einschlug, um meinerseits wieder ins Objektive zu kommen, und leicht begreiflich konnte es dieser Wendung des Fichteschen Begriffs, wodurch dieser eigentlich erst verständlich und die Haupteinwendung gegen denselben entfernt wurde, bei ihrem ersten Hervortreten nicht an Beifall fehlen. Es war der Versuch, den Fichteschen Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen, oder zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur *durch* das Ich und *für* das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey.« (SW 10,95) Der unzerreißbare Zusammenhang von Ich und Welt, oder die Aussöhnung des Idealismus Fichtes mit der Wirklichkeit: das war die Streitsache mit Fichte - in der Sicht Schellings.

III.

Im dritten Abschnitt werden in gebotener Kürze jene sei es virtuellen sei es tatsächlichen Streitpunkte vorgestellt, denen Schellings frühe systematische Argumentationen in der Perspektive der von ihm übernommenen Transzendentalphilosophie sich ausgesetzt sehen mußten. Außerdem wird abschließend der Frage nachgegangen, wie Schellings philosophischer Ansatz bis 1800 systematisch verortet werden kann.

Die beiden ersten, in den Ausführungen bereits angesprochenen virtuellen Streitpunkte betreffen die zwei systemeröffnenden Fragestellungen Schellings: die Frage nach dem Grund der Realität und die Frage nach der Erklärung der Möglichkeit von Wahrheit, vor allem Schellings Übergang von der ersten zur zweiten.

Vergegenwärtigen wir uns mit dem sachlichen Zusammenhang die systematischen Konsequenzen der beiden Ansatzpunkte. Wer vom Realgrund des Wissens ausgeht, gelangt nicht eo ipso zu einem Absoluten, das sich in einer doppelten Perspektive erschließt und offenbart: Das in dieser Linie konzipierte absolute Ich ist kein Grund einer irgendwie bestimmten Harmonie, vielmehr ist es selbst existierender Grund der Gewißheit von Dasein, Einheit, Unveränderlichkeit und Sachhaltigkeit (realitas) im Wissen. Die Sache (res) ist nicht von sich selbst her sich erschließend, sie wird offenbar nur durch die Gewißheit des Wissens von ihr.

Anders verhält es sich, wenn von der Definition der Wahrheit als Übereinstimmung ausgegangen wird. In diesem Falle stehen sogleich zwei Relata zu Gebote: Objekt und Subjekt, Natur und Intelligenz, also der Inbegriff der Reihe des Objektiven und der Inbegriff der Reihe des Subjektiven, die beide unter der Voraussetzung, daß es (wahres) Wissen gibt, je für sich, und d.h. von sich her, zur Übereinstimmung mit dem anderen bestimmt sind bzw. danach 'streben'. Beiden kommt daher eine eigenständige Aktivität zu, die als Prozeß gefaßt werden kann, dessen Ziel im je anderen, in der Übereinstimmung mit dem je anderen, bzw. in der je verschiedenen Einholung des anderen besteht.

So zeigt sich, daß mit dem spekulativen Ansatz Schellings beim Wahrheitsbegriff die Begründung von zwei gleichrangigen philosophischen Wissenschaften, der Transzendentalphilosophie und der Naturphilosophie, und schließlich deren Aufhebung in einer vom Absoluten selbst ausgehenden Identitätsphilosophie vorprogrammiert ist.

Obgleich Schellings *System des transzendentalen Idealismus* - sieht man auf gewisse Details - sich noch in einer offenkundigen Nähe zu Fichtes Wissenschaftslehre hält, ist die grundsätzliche Abkehr von Fichte doch schon in den Eröffnungspartien vollzogen. Nach Fichte nämlich kann die Transzendentalphilosophie nicht nur als ein wie immer wesentlicher Teil der Philosophie begriffen werden: sie ist für ihn die Philosophie selbst. Durchaus mit Recht konnte Fichte daraufhin sagen, es sei nicht verstanden worden, was er meinte; gleichwohl ist einzuräumen, daß der Kritisierte eine andere Idee von Philosophie hatte und deshalb eine andere Perspektive zur Geltung zu bringen suchte. Allerdings muß sich Schelling in der Konsequenz seines eigenen Ansatzes im *System* der Frage stellen, wie die Natur als Korrelat des transzendental-idealistischen Entwicklungsganges, als Korrelat des Bewußtseins also, mit jener Natur zu vermitteln ist, die in der Naturphilosophie als eine selbständig sich entfaltende Größe betrachtet werden soll?

Die soeben skizzierten systematischen Probleme leiten über zu den historischen Streitpunkten im Wortsinn: zu den kritischen Äußerungen Fichtes zum *System des transzendentalen Idealismus* in verschiedenen seiner neben Briefen (meist unveröffentlichten) Texte, die Reinhard Lauth übersichtlich zusammengestellt, ausführlich zitiert und kommentiert hat.²⁴ Von besonderer Bedeutung sind davon: der Kommentar *Bei der Lectüre von Schellings tr. Idealismus* (GA II,5,403-415);²⁵ die *Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere* (GA II,5, 421-430); die 4.-6. Lehrstunde im *Sonnenklaren Bericht* (GA I,7,165-268; 234ff) und schließlich zwei Briefe Fichtes an Schelling vom 15.11. und 27.12.1800 (GA III,4, Nrn. 577 u. 584).²⁶ Faßt man die zentralen Gesichtspunkte zusammen, so läßt sich die einheitliche Streitsache 'Natur' in drei spezielle Aspekte der Kritik unterscheiden: in die kritischen Äußerungen a) zum allgemeinen Naturbegriff, b) zum Begriff der intellektuellen Anschauung bzw. zum Problem der Subjektivität der Natur und c) zum Verhältnis von Transzendental- und Naturphilosophie.

²⁴ Vgl. R. Lauth: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre 1795-1801*. Freiburg/München 1975, 91.

²⁵ S. auch den Quellenband, 185f.

²⁶ S. auch den Quellenband, 187-189 bzw. 194f.

a) Fichtes Kritik setzt beim Naturbegriff mit der Frage ein, wie denn die Natur im Wissen überhaupt zu denken sei. Vom transzendentalen Standpunkt seiner Überlegungen aus ist die Natur unableitbar und beruht auf einer faktischen Notwendigkeit eines Anstoßes, der erst zur Bildung des Begriffs des Nicht-Ich führt, nicht aber schon das Nicht-Ich *ist*; dem gesamten Entwicklungsgang und Aufbau dessen, was sich als Natur darstellt, liegt etwas zugrunde, das vom Bewußtsein nicht einholbar ist. Fichte betont die Unableitbarkeit des Gehemmt-werdens und die faktische Notwendigkeit der Natur, er verneint aber ihre genetische Auflösbarkeit. Der Satz, Natur »ist sonach von aller Geistigkeit, allem Selbstbewußtseyen durchaus leer«,²⁵ steht dem Schellingschen Konzept einer produktiven Natur unvermittelbar und unversöhnlich entgegen. Der Versuch, menschliche Intelligenz im Blick auf diese Natur und von ihr her begreifen zu wollen, schlägt fehl, denn wir können uns zur Vernunft nicht durch einen Übergang erheben, sondern nur durch absolute Freiheit oder durch einen Sprung.²⁶ Der suggerierte Übergang vom Organischen zum Bewußtsein kann in einer Philosophie der Natur à la Schelling nicht gelingen - und Schelling selbst spricht gelegentlich vom 'einschlagenden Blitz des Ideellen'. Wenn man der Rede, die Intelligenz sei die höhere Potenz (aus) der Natur, eine gewisse Berechtigung nicht absprechen will, dann ist das nach Fichte gleichwohl in sich falsch und vor allem keine philosophische, sondern lediglich eine enzyklopädische Ansicht der Dinge; alle Erfahrungen dieser Welt zusammengenommen, kann man natürlich sagen, der Mensch ist ein höheres Produkt der Natur, aber dies ist für ihn kein philosophischer Satz²⁷ - eine interessante Variante der Kritik, die man auch an der modisch gewordenen Evolutionären Erkenntnistheorie üben könnte. »Die Natur ist Produkt der Intelligenz; wie kann denn hier wiederum [außer] durch einen offenbaren Cirkel die Intelligenz Produkt der Natur seyn?«²⁸

b) Die am allgemeinen Begriff der Natur formulierte Kritik spezifiziert sich in der kritischen Frage an Schelling, wie die intellektuelle Anschauung auf Natur übertragbar sein soll, wenn nicht das subjektive Moment des Anschauens aus der Anschauung ausgesondert würde, was aber unmöglich sei. Der Versuch, die intellektuelle Anschauung zu depotenzieren zur intellektuellen (Selbst-)Anschauung eines objektiven Subjekt-Objekts, ist zum Scheitern verurteilt.

Denn für Fichte kann eine intellektuelle Anschauung - wenn man sich dieser Termini bedient - nur subjektives Subjekt-Objekt bzw. eine Einheit von subjektivem und objektivem Subjekt-Objekt sein. Die Depotenzierung ist deshalb für Fichte undurchführbar, weil hier gleichsam ein Geist außerhalb des Geistes installiert und ein Moment, das nachweislich jedermann nur im Wissen deutlich gemacht werden kann, plötzlich zu einem objektiven Bestandteil von Natur gemacht würde. Damit fällt auch die für Schellings Naturphilosophie notwendige Forderung einer Selbstkonstruktion der Natur; eine solcherart gedachte 'Subjektivität der Natur' ist

²⁵ J.G. Fichte: *Nachschrift an Reinhold*. GA II,5,457-473,459; vgl. R. Lauth, a.a.O. 104.

²⁶ Vgl. J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I,2,427; vgl. auch ders.: *Bei der Lectüre von Schellings tr. Idealismus*. GA II,5,415 (s. auch den Quellenband, 185f).

²⁷ Vgl. J.G. Fichte: *Sätze zur Erläuterung des Wesens der Thiere*. GA II,5,421f.

²⁸ Ebd.

insofern abwegig, als hierbei Elemente des sich-konstruierenden Wissens verobjektiviert und in den Konstruktionsvorgang der Natur selber hineingedeutet werden.²⁹

c) Schließlich setzt sich Fichte mit Schelling auch über das grundsätzliche Verhältnis von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie auseinander: »*Ueber Ihren Gegensatz der Transscendental = und der Naturphilosophie bin ich mit Ihnen noch nicht einig. Alles scheint auf eine[r] Verwechslung zwischen idealer und realer Thätigkeit zu beruhen, die wir beide hier und da gemacht haben; [...] Die Sache kommt nach mir nicht zum Bewußtseyn hinzu, noch das Bewußtseyn zur Sache, sondern beide sind im Ich, dem ideal = realen, realidealen, unmittelbar vereinigt. - Etwas anderes ist die Realität der Natur. Die letztere erscheint in der Transscendentalphilosophie als durchaus gefunden, und zwar fertig und vollendet; und dies zwar (gefunden nemlich) nicht nach eignen Gesetzen, sondern nach immanenten der Intelligenz (als ideal = realem). [...] Die Wissenschaft, die durch eine feine Abstraktion die Natur allein sich zum Objekt macht, muß freilich (eben weil sie von der Intelligenz abstrahirt) die Natur, als absolutes setzen, und dieselbe durch eine Fiction sich selbst construiren lassen; eben so wie die Transscendentalphilosophie durch eine gleiche Fiction, das Bewußtseyn sich selbst construiren läßt.*« (GA III, 4, 360f) Fichte, der sich hier ausdrücklich auf Schellings Unterscheidung einläßt, ist sonach der Auffassung, daß die Naturphilosophie durch eine methodische Abstraktion aus der Wissenschaftslehre entspringt, aber ebendeshalb, wie auch Schellings Konzept der Transzendentalphilosophie eine ihrer Disziplinen, ihr also untergeordnet bleibt. Keineswegs kann sie ihr neben- oder gar vorgeordnet werden. So widerspricht Fichte ausdrücklich der Auffassung Schellings, daß die Naturphilosophie »der materielle Beweis des Idealismus« sei,³⁰ daß sie »eine physikalische Erklärung des Idealismus« gebe³¹ und daß sie »den Standpunkt des transzendentalen Idealismus selbst erst entstehen« lasse, »ihm dadurch eine sichere, rein theoretische Grundlage«³² zu geben vermöge.

Schelling kann freilich mit einer gewissen Berechtigung darauf verweisen, daß die Wissenschaftslehre, in der Form, in der sie zum damaligen Zeitpunkt (um 1800) vorlag, eigentlich (noch) nicht das geleistet habe, was sie zu beanspruchen vorgibt; obzwar »vollendet«, sei sie aber »noch nicht Philosophie selbst«.³³ Fichte seinerseits hat eine weitere Entwicklung durchgemacht und dabei eine Reihe von Überlegungen Schellings, bis in die Wortwahl, aufgegriffen, freilich wiederum in anderer Weise, als es von Schelling im Blick auf Philosophie der Natur und transzendentalen Idealismus gedacht war.

Bei aller Berechtigung der Fichteschen Kritik stellt sich die Frage, ob man Schelling damit wirklich gerecht wird. Denn in der Durchmusterung der Schriften

²⁹ Vgl. J.G. Fichte: *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*. GA I, 7, 165-268.

³⁰ Brief Schellings an Fichte vom 19.11.1800, GA III, 4, 363 (s. auch den Quellenband, 189-193).

³¹ F.W.J. Schelling: *Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*. SW 4, 76.

³² F.W.J. Schelling: *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*. SW 4, 79-103, 91f.

³³ Brief Schellings an Fichte vom 19.11.1800, GA III, 4, 363 (s. auch den Quellenband, 189-193).

Schellings bis 1800 (siehe I.) zeigte sich, daß er in einer bestimmten Weise transzendentalphilosophische Begriffe und Gedanken aufgenommen und an ein Programm assimiliert hat, das im Ausgriff auf eine Theorie des Unbedingten eine ganz andere Intention verfolgte. Die abschließende systemrelevante Frage, ob Schelling wirklich als Transzendentalphilosoph im Sinne des Kantischen Ansatzes und/oder der Fichteschen Wissenschaftslehre gelten könne, ist deshalb dahingehend zu beantworten: Schelling ist kein Transzendentalphilosoph in einem strikten Sinne, sondern nutzt lediglich begriffliche Mittel und Argumentationsstrategien der Transzendentalphilosophie - die als solche seiner Intention nicht genügen konnten -, um etwas von Anfang an und im Kern wesentlich anderes zur Sprache zu bringen: die Absolutheit des Absoluten (deus sive natura) als einer »letzten Einheit, in der als dem Ganzen alles beschlossen ist.«³⁴ Kann man ihm dies grundsätzlich verwehren? Die Kritik Fichtes ist daher nur insofern wirklich zwingend, als Schelling Fichtes Prinzipien in ihrer ganzen Tragweite übernommen zu haben schien und im transzendentalen Stil zu begründen suchte, was auf diese Weise in der Tat nicht begründet werden konnte.

³⁴ W. Schulz, Einleitung, in: F.W.J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Hrsg. v. R.E. Schulz (Philosophische Bibliothek 254). Hamburg 21962, IX-XLIV, XI; vgl. auch vom Verf.: »Das Unbedingte im Wissen: Ich - Identität - Freiheit«, in ders. (Hrsg.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, 45-57, 51f.