



Zur Frage des spekulativen Empirismus bei Schelling

Author(s): Joachim Christian Horn

Reviewed work(s):

Source: *Studia Leibnitiana*, Bd. 3, H. 3 (1971), pp. 213-223

Published by: [Franz Steiner Verlag](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40693638>

Accessed: 15/11/2011 07:33

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Franz Steiner Verlag is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Studia Leibnitiana*.

<http://www.jstor.org>

hat, nur Formeln synthetisch bilden lassen, deren Ableitbarkeit durch den eformalen Charakter des Systems selbst garantiert wird. Die synthetische Herleitung neuer Formeln der Charakteristik versichert uns gleichzeitig auch, daß jede neu gebildete Formel aus dem System ableitbar ist³¹. Seit wenigen Jahrzehnten erst wissen wir auf Grund der Gödelschen Untersuchungen, daß eine kalkülmäßige Herleitung aller möglichen Folgerungen eines Axiomensystems in einem erweiterten Prädikatenkalkül unmöglich ist.

Diese kurze Betrachtung, die sich weiter stützen ließe durch eine Bezugnahme auf die indessen schon anderweitig dargestellte Leibnizsche Urteilstheorie, seine Idee der Charakteristik, auf die Kombinatorik und Theorie der Begriffszusammensetzung, versuchte darzulegen, daß sich in Leibniz Auffassung von Analyse und Synthese im Hinblick auf eine *ars iudicandi* und zum anderen auf eine *ars inveniendi* nicht nur eine Verschiebung des Gesichtspunktes ergibt, sondern daß Analyse und Synthese bei ihrer Anwendung in jeder dieser Artes jeweils *als Methoden* verschieden sind, wohingegen in Leibniz' Unterscheidung von *ars iudicandi* und *ars inveniendi* eine für alle Entfaltungsstadien der Logik verbindliche Aufgabenteilung zum Ausdruck kommt, durch die auch ihre heutige Auffassung geprägt ist: die Frage nach der Entscheidbarkeit einer Aussage, d. h. ihrer Ableitbarkeit aus einem vorgegebenen Axiomensystem und die Frage nach einem Verfahren, welches gestattet, aus einem vorgegebenen Axiomensystem seine möglichen Folgerungen mittels Beweisen zu finden.

Zur Frage des spekulativen Empirismus bei Schelling

Von

JOACHIM CHRISTIAN HORN (REGENSBURG)

I.

Der geschichtlichen Emanzipation des Menschen von der Natur entspricht die des Bewußtseins von Bewußtwerden, zwar nicht faktisch, wohl aber fürs Problembewußtsein. Diesen theoretischen Notstand möchte Schelling beheben. Ich möchte das Thema daher nicht nach dem jungen, mittleren und alten Schelling spezifizieren, weil ich meine, hier seinen zentralen Gedanken zu finden, der ihn von seiner Jugend bis ins Alter beschäftigt.

³¹ Vgl. die Auffassung von Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, S. 195: „on ne peut séparer analyse et synthèse: car s'il est vrai que l'analyse prépare la synthèse, il faut aussi que la synthèse soit menée assez loin pour se pouvoir changer en analyse.“

Zum Thema ist vorweg zu sagen: spekulativer Empirismus meint zweierlei: einmal naturphilosophische Spekulationen, also das, was man die Selbsteinengung durch „Festhalten an der Methode systematischer Deduktion auf dem Boden der positiven Wissenschaft“¹ genannt hat. Hiervon soll im folgenden nicht die Rede sein. Zum anderen aber meint spekulativer Empirismus Ansätze zu einer methodischen (!) Erweiterung des Bewußtseins selbst, im Sinne einer möglichen Theorie, nicht des Bewußtseins, sondern des *Bewußtwerdens*. Nur in diesem zweiten Sinne möchte ich das Thema angehen.

Die Thematik hat seit Fichte — im weiteren Sinne aber bereits seit Leibniz — ihre besonderen Darstellungsschwierigkeiten; sie liegen vor allem darin, daß wir gewohnt sind, wohl ein in Raum und Zeit Seiendes, nicht aber ein Werdendes denken zu können.

Die Theorie des Bewußtwerdens, um die es m. E. nach Schelling im Prinzip geht, ist nun so konzipiert, daß ihre mögliche formale Darstellung, ihre Strukturformel sozusagen, sich entwickelnde Logizität im Bereich der Natur ebenso wie in dem des Geistes umfassen soll.

Wenn hier von Natur die Rede ist, dann ist nicht der Naturbegriff der Naturwissenschaften gemeint, sondern ein solcher, der menschliches Bewußtsein — die Sphäre „des Wissens, der Geschichte und des . . . Geschlechts“, wie Schelling sagt (400) konkret — und hier müßten wir wohl sagen konkret-allgemein — ermöglicht. Die naturphilosophischen Probleme, die sich aus der Anwendung *solchen* Prinzips im *Diesem* bei Schelling ergeben, lasse ich beiseite. Prinzip ist hier jedenfalls nicht im kantischen Sinne mißzuverstehen. Thematisch wird damit eine sozusagen ins Ontologische erweiterte apriorische Struktur von natura naturans und Ich, von Substanz als Subjektum und als Subjekt, d. h. eine Struktur jenseits raum-zeitlicher Existenz, die aber dennoch durch dreierlei ausgezeichnet sein soll: sie soll nicht metaphysisch im alten Sinne sein, sie soll im Prinzip nicht geschichtstranszendent sein, und sie soll im Prinzip raumzeitliche Existenz fundieren. Das Paradox, nach dem zu fragen ist, könnte auch so umschrieben werden: die Struktur soll gleichsam organologisch sein und dennoch der Freiheit nicht nur nicht widerstreiten, sondern sie ermöglichen.

Bereits in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 wird — freilich etwas naiv — der Bezug zu Leibniz hergestellt. Es heißt dort: „Ich kann nicht anders denken, als daß Leibniz unter der substanziellen Form sich einen den organisierten Wesen inwohnenden Geist dachte“ (ed. Schröter, I, 696). Solchen suchte Schelling als gleichsam ‚vorbeußtes‘ Prinzip zur „Vereinigung von Natur und Freiheit“ zu fassen. „Denn wir wollen nicht, daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig . . . zusammentreffe, sondern daß sie selbst notwendig und ur-

¹ JUSTUS SCHWARZ, *Der alte Schelling und das Vermächtnis der deutschen idealistischen Philosophie*, in: *Bl. f. Dtsch. Philos.*, Bd. 9, Berlin 1935/36, S. 166.

sprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere, und daß sie nur insofern Natur sei, als sie dies tut“ (a. a. O. S. 705f.). Hätte er die *Vorarbeiten* des 23jährigen Leibniz zu den *Elementa de mente et corpore* gekannt, wie uns dies seit kurzem möglich ist, er wäre auf den dort behandelten Zusammenhang von *Erkennen* und (in zeitlichem Ablauf erfolgendem) *Fühlen* einerseits, *Sichverändern* und *Tun* andererseits, gestoßen (A VI, 2, S. 283), wobei angesichts der dort behaupteten Strukturidentität von *cogitare* und *nos sentire* letzteres jedoch nicht im herkömmlichen Sinne mit „sinnlicher Wahrnehmung“ zu übersetzen ist. Jedenfalls liegen beim jungen Leibniz Ansätze zu unserem Thema vor, auf die hinzuweisen wichtig erscheint, da sich der junge Schelling — im Gegensatz zum alten — vehement auf Leibniz beruft.

In Schellings *Abhandlung zur Erläuterung der Wissenschaftslehre* (1797) ist — wie später von einer „nicht bloß menschlichen Erkenntnis“ (465) — von einer „neuen Bestimmung des geistigen Charakters“ die Rede (I, 291). Und in der *Darstellung des philosophischen Empirismus*, noch 1836 vorgetragen, wird gesagt: „denn so lange als nicht die innere Identität von Natur und Geist erkannt und aufgestellt war, drohte der Idealismus noch immer“ (V, 281). Nun, „aufgestellt“ hat Schelling jene Identität zweifellos von Anfang an; wieweit sie als verbindlich zu nehmen sei, wird uns beschäftigen.

Ich beziehe mich im folgenden auf die ersten beiden Bücher der *Philosophie der Mythologie*, d. h. im Besonderen auf die *Darstellung der reinrationalen Philosophie*², welche Manfred Schröter in seiner Ausgabe unglücklicherweise aus dem Zusammenhang herausgenommen hat.

II.

Schellings Darstellung kann insofern eine historische genannt werden, wie er die allgemeine geschichtliche Entwicklung vom Mythos zur Offenbarung und von dort zur Vernunft als Verstand, oder wie er sagt zur „natürlichen Vernunft“ (260) verfolgt. Hierbei kommt Kant eine Schlüsselposition zu, da er „zum ersten Mal die *rein rationale Wissenschaft* errungen“ habe (375), wobei rein rational soviel wie „rein logische Notwendigkeit“ in „bloß natürlicher“ Einstellung des Gedankens zur Objektivität meint. Auf solcher Erkenntnis der „natürlichen Vernunft“ baut rationale Wissenschaft — basierend auf „natürlichen Voraussetzungen“ auf. Gleichwohl nennt Schelling diese Erkenntnis „unfrei“, weil sie die entscheidende Entdeckung der *nachkantischen* Philosophie, die *Selbsterfahrung und Selbstproduktion der wirklichen Vernunft*, der es in Wahrheit nicht freisteht zu denken oder nicht zu denken, sondern welche

² Zitiert nur durch Seitenzahl nach der Ausgabe von 1856, reprograf. Nachdruck der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft 1966. Alle anderen Schelling-Zitate sind der Ausgabe von M. SCHRÖTER entnommen.

nicht nicht denken kann, d. h. welche nicht denken *kann*, sondern Denken *ist*, nicht berücksichtigt habe.

Die natürliche Vernunft hatte indes nicht nötig, auf die Lossagung von der Kirche im Verlauf der französischen Revolution zu warten, sie setzte schon mit Descartes ein. Und sie konnte das deswegen, weil — nach Schelling — die dazugehörige Metaphysik „keinen Anspruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als einen begriffenen zu besitzen“ (261). Dies setzte tatsächlich erst mit Schelling und Hegel ein. Erst mit den Nachkantianern wurde die Scholastik, soweit sie Ontologie war, abgelöst. Daraus ist nicht zu folgern, daß seither keine Ontologie mehr existiere, sondern nur, daß der *neue* Sinn von Ontologie, der mit Fichte, Schelling und Hegel auftrat, noch nicht rezipiert worden ist³.

Nennen wir die wahre Vernunft im Gegensatz zum diskursiven Bewußtsein die Theorie des Selbstbewußtseins oder — wie hier vorgeschlagen — die Theorie des Bewußtwerdens, dann wird insbesondere vor dem skizzierten historischen Hintergrund klar, warum Schelling diese „gesuchte“ und „nie aufzugebende“ Theorie mit dem Problem der Religion zusammenbringt. Er spricht von der „philosophischen Religion“, welche „die begreifende der vorangehenden“ (255) sei. Dies sei zusätzlich durch zwei Argumente erläutert. Erstens, Schelling hält es für ein falsches Axiom, daß die Menschheit jemals „sine numine . . . ihren Weg gesucht habe“ (VI, 241). Das läuft auf die Behauptung hinaus, die Menschheit habe niemals ohne Sinnbezug gelebt. Folglich müsse der Philosoph sein Interesse dem Problem des *Sinnwandels* widmen. Einen solchen sieht er im Wandel vom Mythos als „natürliche Religion“ (VI, 247/48) über die „geoffenbarte Religion“ zur „natürlichen Erkenntnis“ (268). Der Ausdruck Religion braucht hier nicht zu stören, denn er kann gleichnamig mit Bewußtseinshaltung (Einstellung des Gedankens zum apriorisch Seienden) genommen werden.

Die These Schellings ist nun, daß in diesem historischen Prozeß „Prinzipien, allgemeine und ewige Begriffe“ am Werke seien, wovon „die Philosophie (— gemeint ist die nachkantische —) erst die Möglichkeit zu zeigen . . .“ habe (VI, 244). Solche gleichsam lebenden Begriffe können insoweit als ontologische gedacht werden, wie sie bewußtseinsbildend sind. Man kann alles unter sie Befafte wegnehmen, nur nicht sie selbst, eben weil sie Faktoren des Bewußtseins selbst sind. Zu denken wäre also sowohl an die Monade wie an „den Begriff“ bei Hegel. Von entscheidender Wichtigkeit aber ist die Nichtumkehrbarkeit solchen Prozesses als Dieser. Schelling sagt, er „ist nicht was wir wollen“, er „ist das Seyende nur in *einem* Sinne“ (289). Wenn er also geschichtliche Irreversibilität

³ Hierzu seien die drei Habilitationsschriften von HERBERT MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), GOTTHARD GÜNTHER, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (1933) und JOSEF KÖNIG, *Sein und Denken* (1937) als Ausnahmen angeführt.

mit prinzipieller Allgemeinheit soll verbinden können, dann kann er nur *Struktur* sein. Für das 2. Argument ziehen wir eine Hilfslinie von Leibniz her: Sein Begriff der individuellen Substanz meint einen zeitlich-überzeitlichen Bewußtseinsstrom, der alles wirklich Seiende — und nur dieses — in gleicher Struktur integriert. Und dieser Begriff des Individuellen „involviert“, wie Leibniz sagt, den Begriff des Unendlichen. Dazu eine Briefstelle (GP II, 277): „Singularia involvunt infinitum . . . Itaque in singulari tantum notio completa est, adeoque ea et mutationes involvit“. D.h. das Individuell-Einzelne in seinem prozessualen Ablauf unterliegt einer — nicht kantischen — Regelanweisung, einer offenen Unendlichkeitsstruktur. Dies setzt voraus, daß das alte Individuationsprinzip durch ein unkörperliches abgelöst ist. Andernfalls entstehen die beiden berühmten Labyrinth — das des kontinuierlichen Raumes und das der freien Spontaneität — die dann nur aporetisch zu beschreiben, keineswegs aber zu vermitteln sind, wie dies das jüngst erschienen Buch von Erich Heintel zeigt⁴.

Wenn es zutrifft, daß nach Durchschauen der Aporien des 1. Labyrinths mit seiner schlechten Unendlichkeit nur die wahre Unendlichkeit naturischer Spontaneität und menschlicher Freiheit übrig bleibt, dann kann Wahrheit nur dem strukturgebundenen (!) Seinkönnen zukommen; sie ist konkrete Möglichkeit oder, wie Schelling sagt, „reines Können“ (288), welche Formulierung er für das 1. Moment seiner Strukturformel ($-A + A \pm A$) benutzt. Solch „reines Können“ ist hier kein abstraktes, weil Schelling den Aporien des 1. Labyrinths im Wesentlichen nicht erliegt, wenngleich er in der gelehrten Auseinandersetzung doch gelegentlich wieder auf kantische Vorstellungen zurückkommt (z.B. S. 370). Seine Struktur, deren Formel im übrigen nur Chiffre sein kann, ist ausdrücklich jenseits zeiträumlicher Existenz angesiedelt.

Die Methode, das Prinzip zu finden, ist für Schelling die fichtesche (369): „durch *reine Analysis* des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen . . .“ (300) müssen die „Principe“ gefunden werden. Fichte wird dafür gepriesen, „daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emanzipiert und den Gedanken der frei durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft gefaßt“ habe. Denn das Prinzip sei wohl „im menschlichen [Ich], doch darum nicht im empirischen“ (369) aufzufinden. Allein, Fichte habe durch seine transzendente Analyse von Ich „der Natur kein selbsteigenes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht“ (371). Ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht, lassen wir dahingestellt. Ich meine nicht. Schelling jedenfalls glaubt seine Methode unter Berufung auf das platonische *νοητόν* und die aristotelische *οὐσία* erweitern zu können, allerdings nachdem er bereits vorher das Bewußtsein mit seinen subjekthaft

⁴ ERICH HEINTEL, *Die beiden Labyrinth der Philosophie*, Wien und München 1968.

schaffenden Potenzen nicht als etwas schlechthin anderes, sondern „nur [als] das Ende der Natur“ (VI, 209) gesetzt hatte. Der Bewußtseinsprozeß wird damit zum „absoluten“ (VI 219), weil „zwischen dem Bewußtsein in seiner bloßen Wesentlichkeit und dem Bewußtseyn in seiner Verwirklichung, zwischen der in ihm bloß wesentlich gesetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Processes ist, . . . die Welt in der Mitte [liegt]“ (VI, 218). Der Prozeß ist also, wie Hegel vom Selbstbewußtsein in der *Phänomenologie* sagt, ein „gedoppelter“ (Ph. 158), bei Schelling einmal der unmittelbare sozusagen ontische und dann der angeeignete, dialektisch-logisch vermittelte. Nur als dieser wird er „erzeugend“ genannt. M. a. W., die Struktur des Bewußtwerdens in ihrer Ganzheit, die Schelling auch „die Figur des Seyenden, nicht Es selbst“ (313 u. 291) nennt, ist „welterzeugend“ (215). Werden nun einzelne Momente des Processes aus dem, wie Schelling sagt, „Innern des Bewußtseins“ verabsolutierend herausgesetzt, so können sie wie zu Zeiten des Mythos „aufs Neue die Eigenschaft äußerer *kosmischer* Mächte annehmen“ (VI, 216), wie heute etwa der Positivismus, der in seiner Unwahrheit philosophisch gesehen umgekehrte Mythologie ist. Dies wird weniger aus der philosophischen Begründung, da er nämlich seine eigenen Voraussetzungen nicht reflektieren, weder Ich noch Individuelles denken kann, sondern mehr aus den Folgen, der offenbar in keiner Weise herabzusetzenden Blutopferate, deutlich.

Das alle Existenz Fundierende, das konkrete „Absolute . . . außer dem nichts möglich ist“ (291), welches „nicht nicht gedacht werden“ kann (304), gleichwohl nicht-seiend in zeitlich-räumlicher Existenz ist, manifestiert sich so, daß es die Erzeugung seiner Inhalte als immanent *Dieser* nur gemäß seiner Formgesetzlichkeit vollbringen kann. Sich produzierendes Bewußtsein qua wahre Vernunft ist also nicht Erkennen von Etwas, sondern derjenige Vollzug, wo Denken und wirkliches Erkennen im *Erfahren* zusammenfallen, d. h. im Bewußwerden. Die „Principe“ oder die Potenzen sind „das Denken selbst“ (325), aber als „reine Wirklichkeiten“ (351). Als „Subjekte“, für deren Handlungen Begriffe fehlen, denken sie auch jenseits prädikativer Sätze. Darum ist hier Irrtum unmöglich (350f.), es gibt nur *Denken* oder *nicht Denken* (ἢ νοεῖν ἢ μὴ) (350). Von daher kann Schelling sagen: „Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung“ (315). Es handelt sich eben nicht um die Potenzen der Handlungen, sondern um den Actus der Potenzen: — des reinen Subjekts als *Substanz* (prima hypothesis u. ὑποκειμενον), des reinen Objekts als *Etwas* (Antithesis) und des reinen Subjekt-Objekts als gewordenen *Subjekts* (Synthesis), $-A + A \pm A$; „es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen, gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt“ (311). Letzteres ist eine von Fichte her kommende und bei Hegel wiederkehrende Kategorie, die Josef König in seinem Buch *Der Begriff der Intuition* (1926) stets für seine „immanente Synthesis“ verwendet.

Der terminologische Unterschied zwischen Erfahrung und Empirie ist für unser Thema entscheidend. Die Struktur des Bewußtwerdens ist die der Erfahrung (!) des Denkens, und es ist daher auch von der Sache her nur allzu begreiflich, wenn Schelling den Autor der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ — Hegel — gefissentlich übergeht. Die Erfahrung des Denkens ist nicht die sinnlich empirische, auf Empfindungsdaten aufbauende Erfahrung, sondern diejenige, die das Bewußtsein aus sich heraus macht, wozu neben den angeborenen Trieben und dem verarbeiteten Wissen auch die Traumgedanken gehören. Sie macht als Erwerbung des Denkens, d. h. im Verein mit dem jeweils erworbenen Stand des Bewußtseins, deutlich, „was möglich und was unmöglich ist“ (326). Schelling nennt sie auch „einfache geistige *Wahrnehmung*“ (355). Die Methode wird damit zur begriffenen Struktur der „Principe“ oder der Potenzen, welche Schelling, ausgehend von der Natur „nach gleichem Gesetz in die geistige Welt“ fortgesetzt (334) denkt. Heintel deutet solchen Sachverhalt als Einheit von „Assimilation“ und „Interpretation“ (Heintel a. a. O. S. 330) zweifellos zu gering.

Stellen wir nach diesen Andeutungen über die Natur des „unmittelbaren Denkens“ (364)⁵ die Frage, wie sich die Struktur des „reinen Denkens“ zum intendierten Fortschritt „wissenschaftlichen Denkens“ (364) verhalte, so involviert diese Frage das Problem der Methexis bzw. das der Vermittlung zwischen jener konkret-allgemeinen Identitätsstruktur und der empirischen Realität. Um es gleich zu sagen: dies Problem bleibt m. E. beim alten Schelling ebenso offen wie anderwärts auch; infolge spekulativer Konstruktionen, versetzt mit seiner Aristoteles-Interpretation, in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* vielleicht noch mehr im Argen als in der „Freiheitsschrift“ und in den *Weltaltern*. Dies muß gesagt werden, auch wenn damit der Text der Vorlesungen, etwa von der 16. bis zur 22. — von speziellen Fragen der Aristoteles-Forschung abgesehen — nicht mehr in Betracht kommen kann. Diese kritische Feststellung mag merkwürdig scheinen, da der systematisch-historische Identitätsansatz innerhalb der Geschichte des Bewußtseins doch bestimmten historischen Gestalten die Vermittlungsfunktion nicht nur faktisch, sondern auch im Prinzip so zuerkennt, als ob sie nun für jenen Fortschritt der philosophischen Wissenschaft gleichsam vorbuchstabiert werden könnten. Solche Argumentation übersieht den Unterschied zwischen der Form und dem Inhalt, der auch in der forminhaltlichen Identitätsstruktur stets unterscheidbar bleibt; sie übersieht weiter, daß das „reine Denken“, gerade in bezug auf neue Erfahrungen, diese zunächst eben nur unmittelbar hervorbringt (VI, 242), so daß das

⁵ Unmittelbares Denken in Gestalt des „unmittelbaren Bewußtseins“ macht bei FICHTE in der *Bestimmung des Menschen* die „Bedingung alles andern Bewußtseins“ (ed. MEDICUS, III, 297) aus. Damit wird eben das, was für Kant ein Nonsens wäre, zu einer Erweiterung auch der transzendentalen Synthesis.

Prinzip, wie Schelling sagt, „nur *berührt* werden . . . kann“ (διγγύεται) (355). Begnügen wir uns damit, daß das „reine Denken“, als „unmittelbares“ die konkret-allgemeine Potenz des Vermittelten sei (364), so verwandelt sich der alte, besonders von Hegel erhobene Vorwurf gegen Schelling in eine bedeutende Entdeckung. Denn was sollte das „unmittelbare Denken“ anderes sein als jenes „unbewußte Denken und ungewußte Wollen“, von dem Freud spricht (WW XI [Imago], 15), und welches dem Bewußtwerden als inhaltliche Potenz dient. Hier liegt Übereinstimmung vor⁶.

Die Frage nach dem spekulativen Empirismus ist nicht die Frage nach der Methexis, sondern einfach die, welche erfahrbaren Kriterien für die Schellingsche Philosophie, die ausdrücklich als „Philosophie nach der Metaphysik“ (267) gesetzt ist, sprechen. Hierbei ist zu fragen, ob das Bewußtsein in seiner „Genesis“ einer angebbaren Gesetzmäßigkeit unterliege, die von einer Theorie des Bewußtwerdens einholbar ist oder ob dafür keinerlei Erfahrungen sprechen. Nur von solcher theoretisch angebbaren „Genesis“ her hätte es Sinn, von einer „Wissenschaft“ zu sprechen, „die über allen Wissenschaften ist, und [die] ehe sie für sich selbst da ist, für die anderen da ist“ (295). Nur Bewußtsein in seinem *Werden* produziert seinen Gegenstand selbst. Alle anderen Wissenschaften setzen ihren Gegenstand voraus, keine von diesen „rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes“ (295); „eben darum geht auch [dort] die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das [vorgestellte] Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Überzeugung“ (296).

Das Thema einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins mit seinem eigentümlichen Doppelansatz, von geschichtlicher Genese und Entwicklung des Bewußtseins, macht es, wie gesagt, notwendig, bestimmten historischen Gestalten und Fakten bewußtseinsbildende Kraft allgemeiner Relevanz zuzuerkennen. Das gilt für Schelling nicht weniger wie für Hegel. Die methodisch mögliche — aufs Prinzip beschränkte — Vermittlung von Natur und Geist, der, wie Schelling sagt, „immer noch einzige . . . Fund der nachkantischen Philosophie“ (334) ist ein, wenn nicht *das* spezifisch christliche Thema. Die Krise der gegenwärtigen evangelischen Theologie, ihr rationaler Fehlbestand, steckt nicht zufällig im unbewältigten christologischen Problem. Eben weil ihr Bewußtsein nicht, wie Schelling fordert, „wieder von der Offenbarung frei geworden“ ist (258). Wie mit Christus als „kosmischer Potenz“ (VI, 251) (nicht als kosmischer Macht) der Inhalt der Offenbarung im Prinzip offenbar ist, — Schelling nennt ihn daher „das Ende der Offenbarung“

⁶ Übereinstimmung liegt aber auch darin, daß die konkrete Potenzstruktur des „reinen Könnens“ bei Schelling Notwendigkeitscharakter besitzt, genauso wie das psychische (!) Leben bei Freud (XI, 104), welches dort auch die Bedingung für die — relative — Freiheit des Ich hergibt.

(VI, 252) —, so ist mit dem menschlichen Bewußtsein die natürliche Schöpfung im Prinzip abgeschlossen; Schelling nennt es daher „das Ende der Schöpfung“ (VI, 215). Aber, was im Prinzip fürs Bewußtsein da ist, muß nicht zwangsläufig expliziert werden, es kann auch — und hier liegt ein Unterschied zu Hegel vor — wieder verloren gehen. Es muß daher — soll das nicht geschehen — aus seinem, wie Schelling sagt, „seit Descartes' Versuchen“ offenbar gewordenen „Stillstand“ (281) heraus und weiter getrieben, aus der gleichsam natürlichen Erkenntnisstufe befreit und für die Theorie und Praxis des Selbstbewußtseins, qua Bewußtwerden eingeholt werden. Das ist die Aufgabe der „philosophischen Religion“, der „freien Religion“, der „Religion des Geistes“, die mit der Ausführung der bis zu Kant hin nur erst im Prinzip vorhandenen Theorie der Vermittlung zusammenfällt.

Zur möglichen Lösung dieser Aufgabe haben, neben den Erfahrungen im Freundeskreis des Tübinger Stifts, insbesondere die geschichtlichen Erfahrungen der *Reformation* und der französischen *Revolution* beigetragen. Mit der Reformation ist das individuelle Bewußtsein sozusagen zum Produktionsmittel der Geschichte geworden, und zwar auch dann, wenn es den Epochen zunächst bloß den Stempel seiner Verwirrungen aufdrückt. An diesen Verwirrungen haben die seit der Aufklärung ungelöst gebliebenen Probleme der Theologie ihr gut Teil. Denn der Inhalt der Offenbarung muß sich nach Schelling den Kriterien der Aufklärung stellen, sofern er als bewußtseinsbildender Faktor nicht in den Untergrund gehen soll, welche Situation die gegenwärtige negativ auszeichnet.

Anfang und Ende der reinrationalen Philosophie ist Kant; denn das, was er Erfahrung nennt, ist nur die Theorie der Empirie, niemals die Erfahrung des Bewußtwerdens. Das Prinzip der Reformation, nach welchem dem selbstbewußten Individuum die Last der Vermittlung zufällt, bleibt hier aufs „formelle“ Prinzip beschränkt. So konnte sich die alte Metaphysik immerhin Spielräume erhalten. Der Standpunkt des „erkenntnislosen Denkens“ und der „inhaltslosen Freiheit“ (260) — und damit meint Schelling in Übereinstimmung mit Hegel auch das Kantsche Resultat — ließ sie unbehelligt. Erst Fichte gelang der Schritt aus dem natürlichen Denken, indem er das Prinzip der Reformation aufnahm und sich keiner Autorität unterwarf (!). Seither bildet die Dialektik des Gewissens in ihrer seit Hegel nicht mehr übertroffenen Differenzierung das Grundproblem einer neuen Ethik. In der philosophischen Problematik des Gewissens sieht daher Heintel die entscheidende Gegenposition gegen den aristotelisch-mittelalterlichen Ordo-Gedanken, freilich ohne die Problematik von Hegel und der Gegenwart her voll zu entfalten.

III.

Versuchen wir, das Ergebnis der Schellingschen Philosophie im Rahmen des nachkantischen Neuansatzes, der Konzeptualisierung einer

Vernunft, die nicht nur formal, sondern gemäß ihrer Formgesetzlichkeit ihre erfahrbaren (!) Inhalte selbst erzeugt, zusammenzufassen, so ließe sich sagen:

1. Die abstrakt-allgemeine Wissenschaft, deren Prototyp die Mathematik, in der gegenwärtigen Philosophie aber der Neopositivismus ist, „kennt kein Dieses“ (378).

2. Die reinrationale Wissenschaft gelangt nicht zum Dieses. Wenngleich sie es als vorbewußtes Prinzip enthält, so fehlt ihr doch die methodische Berücksichtigung des unmittelbaren Denkens, der nicht-empirischen Erfahrung.

3. Die Vermittlung zwischen der nicht-empirischen Erfahrung und dem reflexiven Denken kann bei Schelling (ebenso wie bei Fichte) nur dialektisch erfolgen.

4. Wissenschaft gibt es nicht nur vom Allgemeinen schlechthin, sondern auch vom Konkret-Allgemeinen, womit — seit Leibniz und Hegel — das Individuelle zum Formproblem wird.

5. Die möglichen Inhalte dieses neu entdeckten Formproblems werden heute von den Einzelwissenschaften beschrieben; damit kann von einer Verifizierung auch jener Form gesprochen werden.

Am Ende der historisch-kritischen Einleitung steht der Satz: „Reelle Fortschritte . . . hat die Philosophie nie gemacht, als in Folge einer erweiterten Erfahrung; nicht immer, daß neue Tatsachen sich hervorgetan haben, sondern daß man genötigt war, in den bekannten etwas anderes zu sehen, als man in ihnen zu sehen gewohnt war“ (VI, 260f.). Gut 100 Jahre später schrieb W. Schulz in seinem Schelling-Buch von „diesem letzten Idealisten“⁷. Aber 20 Jahre früher, zu Beginn der hoch konzentrierten 30er Jahre, hatte Justus Schwarz gesagt: „Es bleibt das Problem, ob die geschichtliche Philosophie des alten Schelling noch als ‚idealistisch‘ . . . zu bezeichnen sei, oder ob nicht in ihr ein ganz neuartiger philosophischer Ansatz vollzogen ist“ (a. a. O., S. 145). Sicher ist zweierlei: Da Schelling die nicht-empirische Erfahrung des unmittelbaren Bewußtseins nicht begrifflich ins Bewußtsein einbringen konnte, blieb nur übrig, diese ebenso gewissen wie ungewiß gebliebenen Erfahrungen als Wissen zu deklarieren, worauf seine Verurteilung seitens der offiziellen Geschichte folgte. Zweitens, um Schellings „Intention“, d. h. der Form der „immanenten Dialektik“ (436)⁸ sachgerecht nähertreten zu können, ist „eine völlige Umbildung und Erweiterung des eigenen neuzeitlichen Bewußt-

⁷ W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart u. Köln 1955, S. 77.

⁸ Eine solche immanente oder geheime Dialektik findet auch bei der Vermittlung vom Unbewußten zum Bewußten statt, worauf in Frankreich u. a. J. LACAN Ricœur und G. PANKOW aufmerksam gemacht haben.

seins erforderlich“ (J. Schwarz a.a.O., S. 171). Als sicherlich nicht idealistischen Versuch nenne ich nur als Beispiel das Problem des „Sein-Denkens“ bei Josef König⁹, welches mit Heidegger nichts zu tun hat.

Das — wie wir jetzt sagen können — nachkantische Problem einer absoluten dialektischen Form ist mit dem Problem der „absoluten Reflexion“ nur unzureichend gekennzeichnet. Die Tatsache, daß der also aufgerissene Boden zur offiziellen ratio unseres verabsolutierten Wissenschaftstyps — ich erinnere an den 16. Soziologentag in Frankfurt — „quer“ steht, kann angesichts des hier anstehenden Problems einer Erweiterung von Rationalität und Erfahrung nicht Einwand, sondern nur Ansporn sein. Zu dieser möglichen Erweiterung herkömmlicher Rationalität hat außer den Nachkantianern auch Freud beigetragen. Denn er nahm — in Übereinstimmung mit Schelling — die naive Gleichsetzung von verabsolutiertem Bewußtsein mit Denken überhaupt zurück, indem er die „Entfremdung vom Unbewußten“ (Erich Neumann) als selbstzerstörerisch gerade fürs Bewußtsein erkannte. Nehmen wir Schellings Argumente für einen erweiterten Sinn von Erfahrung — als Anweisung zur Theorie von deren Ermöglichung — an, so hätten wir damit Einsichten in die Bedingungen der Regenerationsmöglichkeiten von Bewußtsein — und damit zugleich die theoretische Begründung der Kriterien zur Diagnose eines falschen Bewußtseins — gewonnen. Soviel zur Frage der Bedeutung jener nicht veralteten, sondern — wie mir scheint — erst noch zu gewinnenden spekulativen Philosophie.

Zum Abschluß sei noch eine mehr historisch gemeinte Anmerkung erlaubt: Wenn 1957 die beiden gebürtigen Chinesen Lee und Yang/USA den Nobelpreis für Physik erhielten, so dafür, weil sie die Ungültigkeit des Satzes von der Parität, d.h. die Nicht-Erhaltung der Parität, nachgewiesen hatten. Es war seitdem physikalisch erwiesen, daß es auch in der naturwissenschaftlichen Natur eine Bevorzugung der Rechts- *oder* der Linksbewegung gäbe. Das Daß einer Richtung überhaupt war indes von Schelling in seiner Kritik der reinrationalen Philosophie bereits gedacht worden, wenn er meinte, „daß am meisten rechts und links das Ansehen von“ — zwar materiellen nicht aber körperlichen, wir dürfen jetzt vielleicht sagen spekulativen — „Prinzipien“ habe (439f.; 424). Genauer hatte dies Daß freilich schon Leibniz gezeigt, nämlich mit dem Nachweis, warum reine Quantität und damit die abstrakte Möglichkeit der Dinge und Formen philosophisch keine Relevanz besitzen können. Berücksichtigt man diese Gründe nicht, dann allerdings läuft es auf dasselbe hinaus, ob man mit Josef König das, wie er sagt, „Rätsel der Unsinnlichkeit“ zum Hauptproblem der Philosophie macht, oder mit Leibniz meint, daß es gerade „die Sinnen-Dinge“ seien, „die wir am allerwenigsten verstehen“ (GP VI, 499 ff.).

⁹ JOSEF KÖNIG, *Sein und Denken — Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle/Saale 1937.