

STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE
UND PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben

von

Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, Günter Zöllner

BAND 1

ERGON VERLAG

Die Ethik Arthur Schopenhauers
im Ausgang vom Deutschen Idealismus
(Fichte/Schelling)

Beiträge des Internationalen Kongresses
der Schopenhauer-Gesellschaft e.V. (Frankfurt a.M.)

In Verbindung mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft
(Leonberg) und der Internationalen
Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Halle)

Freiburg im Breisgau

5. bis 8. Mai 2005

Herausgegeben

von

Lore Hühn

in redaktioneller Zusammenarbeit mit

Philipp Schwab

ERGON VERLAG

Die Differenz des Absoluten von sich in seiner Darstellung

Jörg Jantzen (München)

I.

Zu den Unterscheidungen, die zu treffen Philosophie ausmacht, gehört wesentlich die von intuitiver und diskursiver Erkenntnis. Sie markiert den griechischen Anfang der Philosophie selbst. Im 5. vorchristlichen Jahrhundert unterscheidet Parmenides zwei Reden über die Wirklichkeit (deren Begriff in eben dieser Unterscheidung erst erscheint). Die erste Rede ist die, welche Wirklichkeit gegenständlich und pluralisch vorfindet und so ausspricht: als mannigfaltig bestimmt und als übergängig. Dies ist die Rede der *Erfahrung*. Die zweite Rede geht über die erste. Sie erkennt, dass in dieser schon immer *Sein* und *Nichtsein*, *Wahrheit* und *Nichtwahrheit* miteinander verknüpft sind. Denn eben als erkennende, das heißt bestimmende und differenzierende Rede ist die Rede der Erfahrung immer paradoxe Einheit von *Identität* und *Differenz*. Die spätere Formel *omnis determinatio est negatio* drückt diesen Einschluss der Differenz, der Negation, in die Aussage sehr präzise aus. Parmenideisch bedeutet Negation *Nichtsein*, und parmenideisch gilt, dass *Nichtsein* nicht zu denken ist. *Denken* heißt *Sein denken*, und eben dieser Gedanke bedeutet *Einheit* oder *Einssein* von *Denken* und *Sein*, das ist der Ausschluss einer prinzipiellen und dem Denken unverständlichen Differenz. »Denn dasselbe ist Denken und Sein«¹. Die parmenideische Rede über die Rede der Erfahrung ist Reflexion und zugleich ist sie intuitive und unmittelbare, nicht gegenständliche Rede. Parmenides macht ihre grundlegende Besonderheit deutlich, indem er sie aus göttlichem Mund gesagt sein lässt.

Mit dem Verlust der göttlichen Rede ist die parmenideische Unterscheidung dem endlichen Subjekt als seine eigene überantwortet. Es ist Platon, der (nach der sokratischen Entdeckung von endlicher Subjektivität als Sorge um die Seele) die Verantwortung grundlegend übernimmt, indem er das Verhältnis der beiden

¹ Parmenides, Fr. 3. In: Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Nach der von Walther Kranz hg. 8. Aufl. Mit Einführungen und Bibliographien von Gert Plamböck. Hamburg 1957. Die Übersetzung nicht umumstritten; vgl. Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. 1. ²Tübingen 1856, S. 398: »denn dasselbe kann gedacht werden und sein«; William A. Heidel: On Certain Fragments of the Pre-Socratic: Critical Notes and Elucidations. In: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences 48 (1913), S. 679-734, hier S. 720: »For it is one and the same thing to think and to think that it is« (so auch Verf.: Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit. München 1976 (= Zetemata 63), S. 119 f.).

Reden nicht als Ausschluss, sondern als Verschränkung denkt. Platon denkt die empirische Wirklichkeit als Wirklichkeit der Idee. Der platonische Gedanke ist ein zweifach Weg: Aufstieg (*anabodos*) und Abstieg (*kathodos*). Er führt von der empirischen Wirklichkeit und ihrer Auffassung durch den *Verstand* (*dianoia*) hinauf zu den Ideen und ihrer Auffassung durch die Vernunft. Und er führt von ihr, die sich als bedingt erkennt, hinab zur Empirie.

Bis zu Kant ist Philosophie Austrag der von Platon unter dem Begriff einer unverfügbaren Bedingung gedachten Verschränkung von *Idee* und *Erscheinung*, von *Vernunft* und *Anschauung*, von *Subjekt* und *Objekt*. Descartes und Leibniz sichern deren Übereinkunft in der Erkenntnis durch einen philosophisch gedachten *Gott*, der Subjekt und Objekt vermittelt. Das hält der Skepsis eines Hume nicht Stand: Die göttliche Erkenntnisgarantie ist schon immer auf Seiten des Subjekts gedacht. Kant bringt die Problematik systematisch zur Sprache, indem er nach der Möglichkeit einer spezifischen Vernunftkenntnis fragt, das heißt nach der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis a priori, die nicht auf Mathematik beschränkt ist. Kants Antwort ist *zunächst* negativ: Es gibt kein synthetisches a priori außerhalb der Mathematik und der Naturwissenschaft, es gibt keine eigene theoretische Vernunftkenntnis. Erkenntnis hat immer und prinzipiell die *Erfahrung* eines als *Objekt* Unterschiedenen zur Voraussetzung und zum Grund. Aber: Das *Objekt* ist auch nie anders zu denken als ein *für* das *Subjekt* gegebenes. Es *ist* nicht anders als in den Anschauungs- und Urteilsformen des *Subjekts*, genauer des *Verstands*. Seine Formen konstituieren Objektivität, denn anders als in ihnen ist ein Objekt nie gegeben. Die Rede von einem *Ding an sich* wird damit hinfällig.

1801, schreibt Schelling einmal, sei ihm das »*Licht in der Philosophie*« aufgegangen. Es ist parmenideisches Licht, das ist: Einsicht in die Einheit von Denken und Sein: »*Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.*«² Der Satz in *Darstellung meines Systems der Philosophie* eröffnet Schellings *Identitätsphilosophie* und versammelt zugleich sein bisheriges Denken.

Der junge Schelling schließt sich Kant an. Aber er verschärft die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sogleich zur Frage nach einem letzten *Grund* allen Erkennens. Darin liegt keine Willkür; denn Kant weist systematisch über sich hinaus (dies ist Schellings Einsicht um 1795): Indem die transzendente Erkenntnisbegründung den Gedanken eines Dings an sich nicht zulässt, macht sie die Implikation eines *unbedingten* Ich. Aber sie muss das erkennende Ich als ein prinzipiell *Bedingtes* darstellen: Das erkennende Ich ist ein empirisches Ich – aber dies ist nicht das »ganze« Ich. Denn es gibt offenkundig einen Blick auf das empirische Ich, der diesem selbst nicht angehört, der es vielmehr erst konstituiert. Die Erkenntnisbegründung gerät in die Problematik der *Einheit* des Ich; Kant spricht gelegentlich von einem höchsten Punkt, an den al-

les zu heften ist. Schelling spricht ihn im Begriff des *unbedingten, absoluten Ich* aus – als unmittelbare Implikation des transzendentalen Ansatzes.

Das absolute Ich ist dem empirischen Ich logisch vorausgesetzt. Das bedeutet durchaus eine Restitution von *Vernunft*. Schelling restituiert sie als die Einsicht, dass alle Erkenntnis synthetisch a priori bzw. als solche rekonstruierbar ist. Das heißt zunächst: Das empirische Ich ist als solches, d.h. als erkennendes aus dem absoluten Ich formal zu entwickeln bzw. zu konstruieren. Die Konstruktion setzt das absolute Ich in einer ganz bestimmten Weise voraus – nämlich als prinzipielle Übereinstimmung von Subjekt und Objekt (Ich und Nicht-Ich). Schelling denkt diese Übereinstimmung als *intellektuelle Anschauung*. Das ist in ganz bestimmten Sinn eine *Selbstanschauung* (nichts Äußeres wird angeschaut); sie ist nicht so zu denken, als sei gleichsam zuerst das Selbst, das sich dann anschaut. Sondern: Das Selbst ist als Selbstanschauung.

Schelling lässt die Philosophie mit der intellektuellen Anschauung beginnen; Philosophie beginnt mit ihrer Wiederholung, um im Ausgang von ihr – dem prinzipiellen *Zugleich* von Subjekt und Objekt – das empirische Ich mit seinen mannigfachen, auf Gegenständlichkeit gerichteten Verstandes- und Anschauungs-Formen darzustellen. Es ist diese Darstellung, die die erste Linie von Schellings früher Philosophie ausmacht. (Sie bringt die kantischen Bestimmungen der Bedingungen bzw. Formen von Erkenntnis in die genetische Bewegung einer transzendentalen Vorgeschichte des empirischen Ich bzw. des empirischen Bewusstseins). Sie kulminiert 1800 im *System des transzendentalen Idealismus* (in dem das empirische Ich weitergehend auch als ein geschichtliches, d.h. als ein handelndes und produzierendes Ich entworfen wird).

Das empirische Ich ist ein erkennendes, genauer: ein *Natur* erkennendes Ich. Erkenntnis konstituiert die Wissenschaft von der Natur. Nimmt man indessen einen transzendentalen Ansatz der Philosophie ernst, der den Gedanken eines Dings an sich nicht zulässt, dann muss man die Natur als das Andere des Subjektes begreifen. Dies ist Schellings zweite philosophische Einsicht. Sie stellt die Philosophie der Natur an die Seite der Philosophie des Subjekts, und wie diese geht sie von einem Unbedingten aus. Wie zuvor das Subjekt als reine, d.h. unbedingte Tätigkeit prinzipiell gedacht wurde, so wird nun auch die Natur als reine Tätigkeit gedacht – als ein *objektives* Unbedingtes, dessen erscheinende Wirklichkeit als Wechselspiel von Hemmung der Tätigkeit und Aufhebung der Hemmung zu denken und in den Erscheinungen zu zeigen ist. Die sichtbare Natur ist *natura naturans* und *natura naturata*. Natur ist alles andere als (letztlich toter) »Gegen-stand« zum Subjekt; sondern in ihr – und zwar in allen ihren (anorganischen wie organischen) Formen – erkennt das Subjekt sich selbst wieder, sieht es sich selbst als wirkliches an. Erkenntnis der Natur ist nichts anderes als Selbsterkenntnis. Ausgesprochen wird sie durch die Naturphilosophie, die eben darum Philosophie in einem strengen, transzendentalen Sinn ist. Sie ist Konstruktion, d.h. Darstellung der Natur als die Wirklichkeit eines Absoluten. Schel-

² Schelling, SW IV, S. 115.

lings Vorgaben kommen von Platon und Kant: die Konstruktion der *Mater* zum einen, die des *Lebendigen* zum anderen machen den Kern der Naturphilosophie aus, dazu kommt die seit Plotin kanonische Vorstellung von der Verknüpfung alles Seienden, der Stufenleiter der Natur (eine Vorstellung, die das 18. Jahrhundert naturwissenschaftlich neu formuliert).

In Schellings Philosophieentwurf von 1800 sind absolutes Ich (das die Transzendentalphilosophie als empirisches Ich entwickelt) und absolute Natur (die die Naturphilosophie als das lebendige Ganze der Naturerscheinungen entwickelt) noch gedacht in der Differenz von Subjekt und Objekt. 1801 lässt Schelling ebendiese *Differenz*, die Vernunft auf das erkennende Subjekt einschränkt, zurück. Vom Denken muss abstrahiert werden, sagt er und fügt sogleich verdeutlichend hinzu:

Dem, welcher diese Abstraktion macht, hört die Vernunft unmittelbar auf etwas Subjektives zu seyn, wie sie von den meisten vorgestellt wird, ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objektives gedacht werden, da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird[.]³

Die so durch Abstraktion gedachte Vernunft ist *absolute Vernunft*, das ist Vernunft, »insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.«⁴

Mit dem Gedanken der *absoluten Vernunft* holt Schelling endgültig die prinzipielle Einsicht *transzendentalen* Denkens ein: dass die Annahme eines Dings an sich, eines bloß Objektiven, unverträglich ist mit einem strengen Subjektbegriff. (Kant verfolgt dieselbe Einsicht in der *Kritik der Urteilskraft* § 76, wenn er die dem menschlichen Verstand unumgänglich notwendige Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge durch die »unablässliche[n] Forderung der Vernunft« transzendiert, »irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen«⁵). Daraus folgt, dass *Subjekt* und *Objekt* in bestimmter Hinsicht als *indifferent* gedacht werden müssen: *Das Wesen des Subjekts, die Vernunft, muss auch gedacht werden als das Wesen des Objekts*. Diese *Indifferenz* des gleichen (und insofern durch keine Differenz getrüben) Wesens ist *absolute Vernunft*. Mit ihrem Begriff (: der Indifferenz – nämlich dessen, was das Subjektive, und dessen, was das Objektive ist) geht Schelling hinter den Begriff der intellektuellen Anschauung zurück: in ihm war das Subjekt *zugleich* als Objekt und umgekehrt war dieses als jenes begriffen (und in diesem *Zugleich* war das Subjekt erst wirklich und war das Objekt erst wirklich). Subjekt und Objekt waren ebensowohl ununterschieden wie auch unterschieden. Jetzt denkt Schelling ein der *Relation* Vorgängiges. Er denkt Indifferenz als etwas, das gegenüber

den Relata ein *Eigenes* und sie freilich auch als Relata erst Konstituierendes ist (es kann sie beide sein). In *Darstellung meines Systems* § 6 erläutert Schelling den Gedanken, indem er den Satz $A = A$ heranzieht: er ist Ausdruck von Identität, aber sie »selbst« geht diesem, d.h. ihrem Ausdruck zuvor.

Die Einsicht in eine *systematische* Indifferenz ist das Licht, das Schelling 1801 aufgeht. Sie macht ihm sein eigenes Denken deutlich, und zugleich ist sie Programm: Sie fordert, die Indifferenz zu denken. Sie stellt die Philosophie auf den Standpunkt der absoluten Vernunft. Philosophie erkennt (bzw. soll erkennen) die »Dinge, wie sie an sich, d.h. wie sie in der Vernunft sind.«⁶ Der Ausschluss des Dings an sich, den der transzendente Grundgedanke forderte, erweist sich endlich als sein Einschluss in die Vernunft. Die Arbeit der Philosophie besteht »mit Einem Wort« darin, »in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.«⁷

Philosophie ist *Konstruktion*. Schelling nimmt den Begriff aus der Mathematik: Sie erkennt, indem sie ihren »Gegenstand« hervorbringt, konstruiert. Schon Platon und dann natürlich Kant haben auf die Besonderheit der Mathematik hingewiesen, weder ein Allgemeines, einen Begriff, noch ein Besonderes, ein Ding zu erkennen, sondern die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, die Einheit von Begriff und Ding – eine *Idee*. Philosophie verfährt ganz analog zur Mathematik. Aber sie ist nicht Konstruktion bzw. Darstellung in räumlicher bzw. zeitlicher Anschauung, sondern in *intellektueller* Anschauung. Philosophie ist – schärfer gesagt – selbst ebendiese intellektuelle Anschauung, sie selbst ist jenes *Zugleichsein* von Subjekt und Objekt. Philosophie ist, indem sie in den Ideen (z.B. der Schönheit) die *Indifferenz* (von Subjekt und Objekt, von Begriff und Ding, d.h. das *Absolute*) darstellt (: konstruiert), selbst *Darstellung* (: *Ausdruck*) der *Indifferenz*.

Philosophie nimmt als Ausdruck des Absoluten ein Höchstes in Anspruch und ist eben damit selbst in Anspruch genommen.

Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt *Kant*. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott. Gottes Daseyn ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dieß gefaßt hat und in-nig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie.⁸

Schelling setzt die Einsicht von 1801 zweifach in Bewegung – als Philosophie der Kunst und eben als Naturphilosophie. Jene verfolgt die Ausfaltung der Indifferenz in den Gattungen und Formen der Kunst und ihrer geschichtlichen Entwicklung.

³ Ebd., S. 114 f.

⁴ Ebd.

⁵ Kant: AA, Bd. 5, S. 402

⁶ Schelling: SW IV, S. 115.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Kant: AA, Bd. 5, S. 402

Eine der tiefsten und weitreichendsten Einsichten von Schellings Philosophie der Kunst liegt in der Erkenntnis, daß die Kunst ebenso in sich geschlossene und in sich vollendete Welt bedeutet, als es die Natur ist. »Der ist noch sehr weit zurück, dem die Kunst nicht als ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen seinen Teilen notwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist. Fühlen wir uns unaufhaltsam gedrungen, das innere Wesen der Natur zu schauen, und jenen fruchtbaren Quell zu ergründen, der so viele große Erscheinungen mit ewiger Gleichförmigkeit und Gesetzmäßigkeit aus sich ausschüttet, wie viel mehr muß es uns interessieren, den Organismus der Kunst zu durchdringen, in der aus der absoluten Freiheit sich die höchste Einheit und Gesetzmäßigkeit herstellt, die uns die Wunder unseres eigenen Geistes weit unmittelbarer als die Natur erkennen läßt. Interessiert es uns, den Bau, die innere Anlage, die Beziehungen und Verwickelungen eines Gewächses oder eines organischen Wesens überhaupt so weit wie möglich zu verfolgen, wie viel mehr müßte es uns reizen, dieselben Verwickelungen und Beziehungen in den noch viel höher organisierten und in sich verschlungeneren Gewächsen zu erkennen, die man Kunstwerke nennt.«⁹

Diese verfolgt die systematische Ausfaltung der Natur. In der hier bedeutsamen Epoche der Identitätsphilosophie (1801–1809) spielt die Konstruktion der Natur eine besondere Rolle – nicht ohne Grund: denn Natur stellt das *primum existens* der Materie dar.

Für sie gilt:

Alle Veränderungen und Bewegungen der Natur sind nur Momente des ewigen und durchaus identischen und in sich selbst stetigen Lebens der Substanz, vom Standpunkt der Einzelheit erblickt, alle Quellen gleicherweise aus der absoluten Identität, nach ewiger Folge.¹⁰

Naturphilosophie sieht die prinzipielle Zufälligkeit der empirischen Erkenntnis, die sich immer einer – eben zufälligen – Kausalität zwischen Objekt und Subjekt verdankt. Hier – in der Selbstbestimmung der Erkenntnis durch Kausalität – liegt der Grund für den, wie Schelling gelegentlich sagt, »Jammer der Cartesianischen Zeit, welche [...] die lebende [Natur], in das Reich der reinen Mechanik heruntersetzte«¹¹. Für die Naturphilosophie dagegen gilt, »daß aber in der Natur lebendige Begriffe seyn können, die nichts weiter sind als eben diese Begriffe selbst, die nicht *gehabt* werden, sondern für sich bestehen, und als für sich bestehend, ohne Reflexion, wirken«¹². Das sind die *Ideen*, die die Natur »hat«.

⁹ Hans Jantzen: Die Kunstgelehrten: Schelling. In: Friedrich Baethgen (Hg.): Geist und Gestalt. Biographische Beiträge zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vornehmlich im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens. Bearb. von Ulrich Thürauf. München 1959, Bd. 1, S. 279–286, hier S. 281 f. Vgl. Schelling: SW V, S. 358 f.

¹⁰ Schelling: SW VII, S. 220.

¹¹ Ebd., S. 215 Anm.

¹² Ebd.

II.

Philosophie bestimmt sich in einer Gegenstellung:

Es gibt eine doppelte Betrachtungsart der Dinge. Entweder wird auf das Ding, das Bejahte als solches, in der Abstraktion von der Bejahung [...] gesehen [...], oder es wird auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dings, d.h. auf die Substanz selbst gesehen, sofern sie es ist. Dieses nennen wir die Vernunftbetrachtung.¹³

Es ist das empirische Wissen, das in der Abstraktion von der Bejahung erkennt: Es erkennt immer bloß Dinge in bloß kausaler Verknüpfung, und wenn es ihnen Leben und Selbstorganisation zuspricht, dann tut es dies immer unter dem Kantischen Vorbehalt eben der Subjektivität dieses Zusprechens. Dagegen das Ding als Bejahtes sehen heißt im endlichen Ding die Position, die Setzung des göttlichen, des unendlichen Seins sehen. Dies ist die Sicht der Vernunftbetrachtung, die im Ding die wirkende, die lebendige Idee erkennt.

Die Unterscheidung der *Betrachtungsarten*¹⁴ gehört der Identitätsphilosophie, wie diese in der »Darstellung« 1801 entworfen wird, durchaus systematisch an:

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie [...] in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.¹⁵

Die rigide Unterscheidung der Standpunkte ergibt sich aus dem Ansatz einer durchgängigen Deduktion bzw. Konstruktion der Wirklichkeit von Natur und der Vollendung ihres Prozesses im Menschen, d.h. den in ihm geschichtlich produzierten Potenzen der anfänglichen absoluten Identität. Das *System* von 1800 unterscheidet sich davon grundlegend (unbeschadet der Übereinstimmungen in sachlicher Hinsicht, etwa der Konstruktion der Materie): Es kontrastiert die philosophische Betrachtung nicht mit der empirischen, sondern gibt ihr – in der Doppeltheit von Transzendental- und Naturphilosophie – die Aufgabe, die Vorgeschichte des Empirischen darzustellen (als Geschichte des Selbstbewusstseins, deren Epochen mit der (Vor-) Geschichte der Natur von der Konstruktion der Materie bis hin zum Organismus genau korreliert sind). Problematisch ist hier die Fortführung des systematischen Entwurfs in die Wirklichkeit der Geschichte bzw. anders gesagt die Integration von praktischer Philosophie und Urteilskraft in die Systematik von Entwicklung oder Ausfaltung eines – eben – vorgängigen »Prinzips«. Im *System* von 1800 bezeichnet der 4. Hauptabschnitt eine *Bruchstelle*;¹⁶ er postuliert einen grundlosen Akt der Selbstbestimmung (»Wol-

¹³ Ebd., S. 220.

¹⁴ Vgl. auch Schelling: SW V, S. 140.

¹⁵ Schelling: SW IV, S. 115.

¹⁶ Schelling: SW IV, S. 220–206 (SW III, S. 532–606).

len») der – bis dahin sozusagen ort- und zeitlosen – Intelligenz auf sich selbst. Und ebenso markieren wieder der (ganz kurze) 5. und der 6. Hauptabschnitt zur Teleologie und zur Philosophie der Kunst eine Bruchstelle.¹⁸ Oder besser gesagt: Sie stellen keine Entwicklung des ursprünglichen Standpunkts eines Übereinkommens von Objekt und Subjekt dar, das den Begriff des Wissens betrachtet. Vielmehr stellen sie dies (anfänglich erkenntnistheoretisch beanspruchte) Übereinkommen in der anderen (durch die *Kritik der Urteilskraft* durchaus vorgegebenen) Perspektive von Teleologie und eben von Kunst dar (so wie der 4. Hauptabschnitt die praktische Philosophie sozusagen »einbaut«). – Das *System* von 1800 bedeutet – jedenfalls »entwicklungstheoretisch« gesehen – keine Einheit; anders die *Darstellung* von 1801, die allerdings den Preis der rigiden Unterscheidung der Betrachtungsarten zahlen muss.

Die Vernunftbetrachtung sieht die Wirklichkeit in bzw. aus der Perspektive der Identität. Sie sieht die Wirklichkeit als Differenzierung der Identität, und das heißt zugleich, dass sie die Identität in den Differenzierungen bzw. Vielheiten und Veränderungen, als welche die Wirklichkeit sich zeigt, wieder erkennt und aufweist, d.h. zeigt: Subjektives und Objektives (: Ideales und Reales) sind immer zusammen. Die Vernunftbetrachtung hält damit eine tiefe (und wohl auch beruhigende) *Zweideutigkeit* alles Wirklichen und zumal alles Lebendigen fest: Sie sieht das (empirisch) Wirkliche unhintergebar als Wirklichkeit eines Anderen (das indessen nicht anders wirklich ist) – der Idee, die ihrerseits Wirklichkeit der Identität selbst bzw. des Absoluten ist.

Aber die sozusagen »platonisch« festgestellte Zweideutigkeit alles Wirklichen hat eine weitere bzw. andere Zweideutigkeit zur Voraussetzung, welche nun die Feststellung selbst betrifft. Denn die Behauptung bzw. Einsicht, dass die Wirklichkeit (etwa der Kunst oder der Natur) die Wirklichkeit eines Anderen (der Idee und des über sie vermittelten Absoluten) ist, betrifft die Behauptung bzw. Einsicht selbst, d.h. ihre eigene Wirklichkeit als Behauptung bzw. Einsicht. Sie ist es, die sich ausweisen muss oder die ausgewiesen werden muss (um die beiden Grundfiguren der Zirkularität und des infiniten Regresses zu erinnern) eben als Wirklichkeit eines Anderen, als Repräsentanz, Darstellung. Mit anderen Worten: Die Vernunftbetrachtung selbst ist zweideutig, nämlich inwiefern sie selbst als Wirklichkeit eines Anderen, d.h. der Vernunft bzw. eines Vor-Vernünftigen (eines sich gegen Subjekt und Objekt gleichermaßen indifferent Verhaltenden)²⁰ aufzufassen ist (von wem auch immer).

Fraglich ist also, inwiefern die Vernunftbetrachtung ausgewiesen ist in der Doppeltheit des Anspruchs auf das Andere (das Absolute) und des Inanspruch-

genommenseins durch das Absolute. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Die Vernunftbetrachtung, d.h. die Philosophie, will – gerade in der Gegenstellung der beiden Betrachtungsarten – Darstellung des Anderen sein. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs »Darstellung« ist genau zu beachten. Darstellung (so übersetzt Schleiermacher *mimesis* bei Platon) ist immer auch und wesentlich die Wirklichkeit des Dargestellten. Sie ist das Dargestellte. Die *visio Dei*, von der der Cusaner spricht, ist beides: Der Blick auf Gott und das Erblicktsein durch Gott. Das ist der in sich gedoppelte Blick Gottes selbst.

Jedenfalls bringt Schellings (gegen Kant unternommene) Rehabilitierung der Vernunft²¹ als Einführung oder Legitimation einer »doppelten Betrachtungsart der Dinge« die anfängliche parmenideische Unterscheidung von empirischer und wahrer Rede, von *doxa* und *aletheia* wieder ins Spiel. Aber die »platonische« Lösung (s. o.) greift nicht mehr, nachdem Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in den Formen des Verstandes und nicht in den Ideen der Vernunft lokalisiert hat (s. o.). In den Vorlesungen über die *Methode des akademischen Studiums* von 1802 versucht Schelling (im Blick auf die universitäre Wirklichkeit) eine Systematisierung der »doppelten Betrachtungsart«.

Er konzipiert Philosophie und Mathematik als Vernunftbetrachtung bzw. Vernunftanschauung, d.h. als die Entfaltung der anfänglichen Indifferenz von Subjekt und Objekt in ideale Wissenschaft (die im Fall der Mathematik als in Raum und Zeit reflektierte Anschauung wieder (nach Schellings Schema) dem Realen zuneigt); auf der anderen Seite stehen die realen Wissenschaften als Wissenschaften jener Realität, in die sich – von ihnen indessen nicht reflektiert – die Indifferenz schon immer entfaltet hat.

Philosophie bestimmt Schelling hier als »Wissenschaft des Urwissens« (d.h. die Indifferenz von Subjekt und Objekt), genauer als »unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist«²² und etwas später: »Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst«²³. Schelling fügt sogleich hinzu: »aber sie ist es nur *ideal*, nicht *real*«²⁴, aber diese Einschränkung (wenn es denn eine ist) ändert nichts an der grundlegenden (Selbst-) Bestimmung der Philosophie, *Darstellung* des Urwissens (der Indifferenz, des Absoluten usw.) zu sein.

Natürlich verbindet Schelling mit der Thematisierung eines absoluten Indifferenzpunkts, der von der Philosophie ideal (als Wissenschaft der Ideen)²⁵ dargestellt wird, die andere These, dass mit der Darstellung des absoluten Indifferenzpunkts auch der Punkt aufgefasst ist, »von dem alle Wissenschaft und Erkennt-

¹⁷ Vgl. Schelling: AA, Abt. I, Bd. 9/1, S. 230–238 (SW III, S. 532–540).

¹⁸ Vgl. Schelling: AA, Abt. I, Bd. 9/1, S. 307–311, S. 312–329 (SW III, S. 607–611, S. 612–629).

¹⁹ Vgl. Schelling: AA, Abt. I, Bd. 9/1, S. 29–32 (SW III, S. 339 f.).

²⁰ Vgl. SW IV, S. 114.

²¹ »Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.« (Ebd., S. 115)

²² Schelling: SW V, S. 255.

²³ Ebd., S. 280.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

niß ausfließt«²⁶. Und in der Tat gibt Schelling dementsprechende Bestimmung der positiven Wissenschaften – der Theologie, der Jurisprudenz und Historie, der Naturwissenschaft, also der Medizin, Physik und Chemie. Die prinzipielle Differenz der Betrachtungsarten wird indessen nur verfestigt; das philosophische Wesen geht in die Wissenschaften nicht ein, so dass endlich Philosophie selbst anders konzipiert wird – als Philosophie bzw. Wissenschaft der Kunst.²⁷

III.

»Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut«²⁸.

Der Blick impliziert einen Gegenblick, ist zugleich ein Erblicktsein.²⁹

Der Blick ist derjenige Rilkes im *Archaischen Torso Apollos*, den Josef König und Maurice Merleau-Ponty zitieren:

[...] denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.³⁰

Hegel beruft sich davor auf Platon, der

in jenem bekannten Distichon an den Aster ausruft:
Wenn zu den Sternen du blickst, mein Stern, o wär ich der Himmel,
Tausendäugig sodann auf dich herniederzuschauen!,
so umgekehrt macht die Kunst jedes ihrer Gebilde zu einem tausendäugigen Argus,
damit die innere Seele und Geistigkeit an allen Punkten gesehen werde.³¹

Der Blick, von dem wir sprechen, ist nicht von Nirgendwo, sondern immer auch Blick des Gesehenen – ein Rück- oder Gegenblick im wahrsten, doppelten Wort-sinn (der Schellings Begriff des »Gegenbilds«, etwa in *Philosophie und Religion* in Erinnerung ruft. Schopenhauer spricht übrigens einmal davon, dass die Blume nicht sieht, aber doch gesehen werden will). Der Blick, in dem das Wirkliche (sei

²⁶ Ebd., S. 281.

²⁷ Vgl. ebd., S. 344-352.

²⁸ Ebd., S. 351.

²⁹ Hermann Krings hat die spezifische Relationalität des Erkennens, genauer: der philosophischen Reflexion, als »reflexe Transzendenz« gedeutet (vgl. Hermann Krings: *Transzendente Logik*. München 1964, S. 49-79).

³⁰ Rainer Maria Rilke: *Der Neuen Gedichte Anderer Teil* (1908). In: ders.: *Werke in 6 Bänden*. Frankfurt a.M. 1986, Bd. 2, S. 313; vgl. ebd., S. 492: »Mag auch die Spiegung im Teich / oft uns verschwimmen: / Wisse das Bild«; Josef König: *Die Natur der ästhetischen Wirkung*. In: ders.: *Vorträge und Aufsätze*. Hg. von Günther Patzig. Freiburg/München 1978, S. 256-337, hier S. 256 f.; Maurice Merleau-Ponty: *L'Oeil et l'Esprit*. Paris 1964.

³¹ G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: ders.: *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M. 1969-71, Bd. 12, S. 222.

es Kunst, sei es Natur) als Wirklichkeit eines Anderen erscheint, gehört selbst zum Wirklichen und macht dieses wesentlich aus. Es erblickt sich und steht insofern in jener »reflexen Transzendenz« (s. Anm. 29).

Im Menschen, sagt Schelling einmal, schlägt die Natur die Augen auf.³² Sie sieht, um erblickt zu werden. Philosophie als Vernunftbetrachtung nimmt diesen doppelten Blick in Anspruch, und insofern beansprucht sie, etwas anders gesagt, Medium jenes Anderen zu sein, als dessen Wirklichkeit sie Natur und zumal die Kunst erkennt. In den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus* von 1795 bestimmt Schelling die griechische Tragödie (die für Kunst generell steht) als Ort der (philosophisch bloß projektierten) Übereinstimmung von Freiheit und Notwendigkeit. Peter Szondi hat die epochale Bedeutung der Schellingschen Tragödienauffassung als einer Medienästhetik hervorgehoben.³³ Im 6. Hauptabschnitt des *Systems* von 1800 und dann in den Vorlesungen über *Philosophie der Kunst* von 1802/3 wird sie systematisch entfaltet.

Aber schon früh fragt Schelling gerade auch nach dem Status der *philosophischen Rede*. In den frühen Tübinger Texten spielen die Prophetenrede des Alten Testaments, die Seher- und die göttlich inspirierte Sängerede der Griechen, die mythische Rede Platons und überhaupt der Mythos eine bemerkenswerte Rolle, bei der es um den Ausdruck des (kurz gesagt) Absoluten geht.

Solcher Ausdruck muss auch die philosophische Rede sein, wenn sie eine – wie es in *Vom Ich* (1795) heißt – hinter die Kantischen Resultate zurückgehende »materiale Urform des Ichs« bestimmen und eben auch darstellen will.

Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. – Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur *immanente* Behauptungen zulässt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen.³⁴

Wenig später fährt Schelling fort:

... [sic!] Ich wünschte mir *Platon's* Sprache oder die seines Geistesverwandten, *Jacobi's*, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften – und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein blosses Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungnes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stükwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt. [...] [D]as Unbedingte in uns ist zerstört durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare [...]³⁵

³² Vgl. Schelling: SW V, S. 608; vgl. auch SW VII, S. 363 f. »Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen.«

³³ Vgl. Peter Szondi: *Schellings Gattungspoetik*. In: ders.: *Poetik und Geschichtsphilosophie*. Bd. 2. Hg. von Wolfgang Fietkau. Frankfurt a.M. 1974.

³⁴ Schelling: AA, Abt. I, Bd. 2, S. 145 (SW I, S. 215).

»Selbsterrungenes Anschauen«³⁶ muss dann heißen, »daß das Bedingte *dir selbst* das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform des Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, *darstellen* werden. Und noch ein drittes Mal benutzt Schelling den Terminus darstellen: Die Störung der anfänglichen intellektualen Anschauung, die Bindung des Erkennens an Objekte, die Bestimmung des Daseins in der Zeit – mit einem Wort: die Endlichkeit macht den Grund des Daseins (»das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist«³⁸) schließlich zum Gegenstand des Glaubens, d.h. zu einem »von dir selbst verschiedene[n] Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst«³⁹.

Darstellung hat hier immer die doppelte Bedeutung von Vorführen, Zeigen und das *Vorgeführte sein* (also die doppelte Bedeutung, die auch *Re-präsentieren* besitzt).

Die Problematik der Darstellung wird im *System* von 1800 evident.

Im Gang der systematisch zentralen »Deduktion der absoluten im Akt des Selbstbewußtseyns enthaltenen Synthesis«⁴⁰ etabliert Schelling die Philosophie als *freie Nachahmung* bzw. *Wiederholung* des ursprünglichen, absoluten Aktes des Selbstbewusstseins.

Die Einzelheiten der Argumentation müssen uns hier nicht weiter beschäftigen; entscheidend ist, dass die Philosophie sich selbst als Darstellung des ursprünglichen, absoluten Aktes begreift und so (und nur so!) *legitimiert*.

Ein Jahr später, in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), wird die Nachahmung bzw. Wiederholung im Stil einer Erklärung des Ausnahmezustands verkündet:

§. 1. *Erklärung*. Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort [...]. Das Denken der Vernunft ist jedem anzumühen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden [...]. Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind.⁴¹

Der Text der *Darstellung* versteht sich als Rede der absoluten Vernunft; sie beginnt mit dem Satz, *daß außer ihr nichts, und in ihr alles ist*.⁴²

Schelling hat daran festgehalten, dass die Philosophie – und d.h. ihr Text – Darstellung ist. 1821 reflektiert er in Erlangen noch einmal und gleichsam

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. (Hervorhebung v. Verf.).

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Schelling: AA, Abt. I, Bd. 9/1, S. 79-86 (SW III, S. 388-394).

⁴¹ Schelling: SW IV, S. 114 f.

⁴² Vgl. Jantzen, S. 115.

grundsätzlich (nach den Konvulsionen der *Weltalter*-Jahre, auf die gleich und abschließend ein Blick zu werfen ist), was Philosophie ist. Schellings Gedanke (den wir hier in seinen einzelnen Schritten nicht verfolgen müssen) treibt auf die Einsicht hin, dass eine ewige Freiheit (wie sie theoretisch angesetzt wird) nur sich selbst erkennen kann, dass es also für den Menschen keine Erkenntnis der ewigen Freiheit (mit anderen Worten: des absoluten Subjekts) geben kann.

Nun fordern wir aber doch eine solche, und zwar unmittelbare Erkenntniß. Die einzige Möglichkeit einer solchen wäre, wenn jenes Selbsterkennen der ewigen Freiheit *unser Bewußtseyn*, also umgekehrt *unser Bewußtseyn ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit wäre* [...] wenn wir selbst die aus dem Objekt ins Subjekt wiederhergestellte ewige Freiheit wären. Vor diesem Gedanken dürfen wir nicht erschrecken.⁴³

Auf die Frage, wessen Ort die Philosophie ist, können wir jetzt die Antwort geben: das Absolute. Philosophie – genauer: der philosophische Text – ist sein Medium.

(Soll es sein, ist sogleich hinzuzufügen; denn Schelling hat tiefe, fast resignative Zweifel an der Kraft des philosophischen Textes, wünscht sich – Högrebe⁴⁴ hat darüber gehandelt – die philosophische Rede als Rede der Kunst; Schelling hat Dante vor Augen).

Aber hier ist auf ein anderes hinzuweisen (also nicht auf das mit dem *System* von 1800 virulente Problem der Philosophie als Kunst).

Hier steht gleichsam die Formalität der Darstellung in Frage.

Die philosophische Darstellung (etwa im *System*) stellt einen ursprünglichen Akt von Identität und Differenz vor. Diese Vorstellung ist – nun im Sinn von Darstellung – allerdings auch die Wirklichkeit jenes Aktes, und zwar die einzige (es gibt keine andere).

Mit anderen Worten: Das Absolute (jetzt sehr verkürzt gesagt) ist nicht anders wirklich als in der Weise der Differenz. Die Weise der Differenz ist die *Philosophie*. Und zwar als solche (nicht oder nur sekundär, insofern sie Differenz bedenkt).

Der philosophische Text ist Darstellung des Absoluten (paradigmatisch dafür ist Schellings *Darstellung meines Systems* von 1801). Er repräsentiert es in gewisser Weise so, wie ein Botschafter sein Land vertritt: Anwesend stellt er rechtswirksam das Abwesende dar. Solche Verhältnisse sind zahlreich, ja konstitutiv für ein geregelttes öffentliches Leben. Der Vormund vertritt das Mündel; der Geistliche, der die Sakramente (in Taufe und Abendmahl zumal) spendet, vertritt eine höhere Gnade; der Richter spricht Recht »im Namen des Volkes«; Scheck und Wechsel stehen für Geld, so wie dieses (vor Zeiten über das Metall Gold definiert) einmal für einen sächlichen, einen Tauschwert stand.

⁴³ Schelling: SW IX, S. 227.

⁴⁴ Vgl. Wolfram Högrebe: Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im

Repräsentations- bzw. Stellvertreterverhältnisse sind wesentlich Rechtsverhältnisse; Wahrheit spielt nur insoweit eine Rolle, als z.B. der Botschafter aufgrund eines Beglaubigungsschreibens akkreditiert werden muss: Er ist Botschafter und gibt sich nicht bloß als solcher aus.

Der philosophische Text dagegen hat es sowohl leichter als auch schwerer, er muss kein Beglaubigungsschreiben vorweisen, aber andererseits muss er sich selbst – als Vertretung, als Darstellung – beglaubigen (bei wem lassen wir offen). Schelling sagt dafür *konstruieren*. Philosophie bzw. ihr Text ist Konstruktion (nicht anders als Geometrie und Arithmetik, auf die Kant Konstruktion einschränken möchte). Philosophie konstruiert das Absolute. Sie geht zurück auf einen Punkt, »wo das Construierende und Construierte – Denkende und Gedachte – schlechthin in eins zusammenfällt. Nur dieser Punkt kann *Princip* der Konstruktion heißen.«⁴⁵

Der »Rückgang im Construiere – oder, weil dieß nicht zugegeben ist – im Denken überhaupt«⁴⁶ erschließt das Prinzip, um es in den Ideen zu konstruieren, gleichsam auszuführen.⁴⁷ Schellings Gedanke ruft den methodischen Aufstieg und Abstieg in der *Politeia*⁴⁸ in Erinnerung. Aber hier führt der Weg zu einem nicht mehr von der Vernunft im dialektischen Gang Vorausgesetzten; die Vernunft erkennt sich als bedingt, erkennt einen Anfang (arche), der nicht mehr ihre Setzung (hypothesis) ist.⁴⁹ Schelling hingegen konzipiert nicht eine Bedingung bzw. Bedingtheit der Vernunft, sondern eine höchste Vernunft, in der (im Blick auf die griechische Vorgeschichte gesagt) Sein und Denken schlechthin zusammenfallen.

In der *Darstellung* von 1801 macht Schelling im § 1 den Unterschied deutlich:

Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere [sic!], muß vom Denkenden abstrahirt werden.⁵⁰

Die Abstraktion, die den absoluten Indifferenzpunkt selbst einnehmen soll, will nicht gelingen. Das Denken vermag nicht, sich zu hintergehen (das ist Eschenmeyers Einwand, dass Schelling spätestens 1801 zu einer »Nicht-Philosophie«, und zwar in Eschenmeyers Augen richtigerweise, übergegangen sei). Vielleicht kann eine Göttin sagen: »denn dasselbe ist Denken und Sein« (wenn denn Fr. 3 DK so übersetzt werden soll). Aber der philosophische Text (gerade auch der frühe parmenideische Text, der die göttliche Rede zitiert) ist immer »diesseits«

⁴⁵ Schelling: SW V, S. 125-151, hier S. 134.

⁴⁶ Ebd., S. 134.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 135; vgl. S. 255: Philosophie als »Wissenschaft der Ideen«.

⁴⁸ Platon: *Politeia* 511b-e.

⁴⁹ Vgl. Verf.: Die Platonische Grundfigur der Metaphysik. In: Theologische Realenzyklopädie 22 (1992), S. 638-644.

⁵⁰ Schelling: SW III, S. 111.

(oder bedeutet, wie bei Parmenides, einen radikalen Bruch – den von *aletheia* und *doxa*).

Er stellt das Absolute dar, indem er es (das sich gleichsam verschließt) zugleich auch nicht darstellt. Er stellt es dar in dessen Differenz von sich »selbst«. Aber ein solches »selbst« kann tatsächlich nicht ausgesagt werden; es gibt kein »Selbst«. Es gibt nur die beiden – mit dem Text gegebenen – Seiten von Darstellung und Nicht-Darstellung, d.h. Negation.⁵¹ Jede Seite will sein, d.h. für sich sein. Die Einheit des Wesens ist in seiner Darstellung zerrissen.⁵² Sie wird auch nicht eigentlich dort restituert, wo in einem Dritten die beiden ersten gegensätzlichen Potenzen zu einer Übereinstimmung, einer Einheit kommen, die sie in ihrer gegenseitigen Bedingtheit begreift und so »über« ihnen steht.⁵³ Aber die drei Potenzen haben jeweils »gleiches Recht, das Seyende zu seyn«; »ihre existentielle Gleichheit« ist in jener Gleichgültigkeit nicht aufgehoben.⁵⁴ Daraus ergibt sich die anfängliche, sich durchhaltende Struktur des ewig in sich selbst kreisenden Lebens, des Zirkels, der Rotation, die zu keinem Ende kommt, sondern im Tiefsten Sucht bedeutet – Hunger nach Sein.⁵⁵

Der philosophische Text stellt das Absolute in seiner Differenz von sich dar. Er ist diese Differenz selbst, und insofern ist seine Darstellung anfänglich. Es gibt kein Zurück hinter den Text. Er stellt den Anfang dar – d.h.: Der Text ist seinem Wesen nach Urteil, Aussage. Er besteht darin, Satz zu sein, bzw. hat den Satz zu seiner Grundlage. Aber im Satz, der prädikativen Aussage, sind die anfänglichen Potenzen, von denen der *Weltalter*-Text spricht, schon immer, apriorisch gleichsam, gegeben.

Der Anfang, den der *Weltalter*-Text darstellt, vollzieht sich in der Struktur von Prädikation bzw. der eigentümlichen Konstruktion von Prädikation als Identitätsaussage bei Schelling.⁵⁶ Wir beschränken uns hier auf die logische Grundsi-

⁵¹ Schelling: SW VIII, S. 225.

⁵² Vgl. ebd., S. 227.

⁵³ »So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag« (ebd.).

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. Verf.: Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person. In: Thomas Buchheim/Friedrich Hermann (Hg.): »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grundes«: Schellings Philosophie der Personalität. Berlin 2004, S. 215-225.

⁵⁶ Vgl. hierzu Hogrebe, S. 81-83; die Ursprünge der Konstruktion u.a. bei Gottfried Ploucquet: Untersuchung und Abänderung der logikalischen Konstruktionen des Herrn Professor Lambert, Mitglied der Königlich-Preuß. Akademie der Wissenschaften, nebst einigen Anmerkungen über den logikalischen Calcul. Tübingen 1765. In: August Friedrich Bök (Hg.): Sammlung der Schriften welche den logischen Calcul Herrn Prof. Ploucquets betreffen, mit neuen Zusätzen. Nachdruck der Ausgabe Frankfurt/Leipzig 1766. Stuttgart/Bad

tuation im *Weltalter*-Text, ohne auf die anderen Texte zumal der identitätsphilosophischen Phase eingehen zu können.⁵⁷

Schelling konstruiert das Urteil »A ist B« (in dieser Formulierung liegt natürlich eine Vorentscheidung etwa gegenüber x(F)) als die Aussage »das, was A ist, das, was B ist, oder das, was A, und das was B ist, ist einerlei.«⁵⁸ Das Urteil »A ist B« enthält also, wie Schelling bemerkt, eigentlich drei Sätze, nämlich »A ist = x«, »B ist = x« und daraus folgt der dritte Satz »A und B sind eins und dasselbe, beide nämlich x.«⁵⁹

Die (in aller Kürze gesagt) identitätslogische Konstruktion der prädikativen Aussage begreift diese also als Aussage einer Identität im Blick auf ein der Aussage Zuvorliegendes x. »A ist B« bedeutet: Es gibt ein x, so dass x A ist und so dass x B ist. Unhintergebar bedeutet die Aussage Identität und Differenz, sie stellt die Potenzen *wirklich* dar. Hier liegt der Anfang jeglicher philosophischer Erzählung. Der *Weltalter*-Text ist nicht ohne Grund eine Erzählung; sie erschließt das kleingeschriebene x. In dieser Erschließung oder auch Wiederholung kommt natürlich das alte Interesse an der Vorgeschichte zum Vorschein: »Was war ich, ehe ich zu Bewußtsein kam?«, und dieser Frage liegt mit Recht das Bewusstsein nicht enden wollender Vergangenheit zu Grunde.

Die Erzählung (die sich systematisch aus der Logik der Aussage ergibt) führt zurück auf ein ältestes Wesen, auf Gott, – in dem Notwendigkeit und Freiheit, in dem zwei Prinzipien schon immer zusammen sind, so dass er lebendig ist.⁶⁰ Die Erzählung erschließt, führt zurück auf ein, wie Schelling sagt, »Urlebendige[s]«⁶¹. Die Erzählung bedeutet – mit einem Schellingschen Wort – »Rapport« zum Anfang, stellt ihn her. »Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist«, durch das er »eine Mitwissenschaft der Schöpfung [hat].«⁶²

Der philosophische Text, zumal derjenige Schellings, will solche Mitwissenschaft sein, also wesentlich eine nicht enden wollende bzw. nicht enden könnende Vergangenheit bezeugen. Das Schreckliche, Nächtige, Süchtige und Depressive, Verschließende bleibt.⁶³ Es bleibt auch – als »Unterlage«, als Natur – in einem von dem rotatorischen Umtrieb der Potenzen erlösten Leben.⁶⁴ Die Erlösung – »frei seyn von aller Begierde, völlig sucht- und naturlos«⁶⁵, »der Wille, der

⁵⁷ Insbesondere wichtig sind die *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809, SW VII, S. 341-347, S. 357-360; die konstitutiven Unterscheidungen von Grund und Existenz des Wesens, von realer und idealer Wirklichkeit ihrer Indifferenz.

⁵⁸ Schelling: SW VIII, S. 213.

⁵⁹ Ebd., S. 213 f.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 209-239.

⁶¹ Ebd., S. 212.

⁶² Ebd., S. 200.

⁶³ Vgl. ebd., S. 225.

⁶⁴ Ebd., S. 232-234.

⁶⁵ Ebd., S. 234.

nichts will«⁶⁶ – will nicht gelingen, soweit sie textgebunden bleibt. Aber anders als so, textgebunden, ist sie auch nicht.

Schellings Begriff der »Mitwissenschaft« führt in gewisser Weise zurück zum zentralen Problem idealistischer Philosophie, d.h. zur Frage nach dem Übergang aus der »Vorgeschichte« zur Geschichte und Wirklichkeit des bewussten Ich. Schopenhauer schreibt einmal:

Wir sehen schon hier, daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.⁶⁷

Schelling ist, um bei Schopenhauers Metaphorik zu bleiben, in das Schloss wohl eingedrungen (gleichsam als Vorgänger Schopenhauers – und dessen Blick in das Herz der Finsternis, um Joseph Conrads gerade auch in der Sache einschlägigen Roman von 1899/1902 zu zitieren. Er hat es erschlossen.

Im Blick auf Büchners *Lenz* sagt Paul Celan einmal:

Das ist ein Hinaustreten aus dem Menschlichen, ein Sichhinausbegeben in einen dem Menschlichen zugewandten und unheimlichen Bereich – denselben, in dem die Affen-gestalt, die Automaten und damit... ach, auch die Kunst zuhause zu sein scheinen⁶⁸.

Das ist (auf andere Weise) auch Schellings Gang (zumal in den *Weltalter*-Jahren): »mit einem selbstvergessenen Ich«, um noch einmal Celan zu zitieren, geht die Dichtung, vielleicht und wohl auch die Philosophie, »zu jenem Unheimlichen und Fremden, und setzt sich – doch wo? doch an welchem Ort? doch womit? doch als was? – wieder frei?«⁶⁹.

Wir sind von einem Anfang – wie ihn der *Weltalter*-Text zur Sprache bringt – zu einem Ende gekommen: »wieder frei« heißt es bei Celan.

1821 in Erlangen benennt Schelling ebendieses »wieder frei« als alles lassen, Kind, Frau und Gut, selbst Gott.⁷⁰ Dies »alles lassen« wiederholt die 1801 geforderte Abstraktion vom Denkenden. Sie beansprucht den interesselosen, gleichsam detachierten Blick. Das ist natürlich ein Rückblick – ein Rückblick, in dem wir nicht vorkommen, ein Blick unter die Großhirnrinde. »Leben heißt eitem können«⁷¹.

⁶⁶ Ebd., S. 235.

⁶⁷ Schopenhauer: Werke, W I, S. 118; vgl. David E. Wellbery: Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur. München 1998.

⁶⁸ Paul Celan: Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises Darmstadt, am 22. Oktober 1960. In: ders.: Der Meridian und andere Prosa. Frankfurt a.M. 1988, S. 40-62, hier S. 47.

⁶⁹ Ebd., S. 49.

⁷⁰ Schelling: SW IX, S. 217.

⁷¹ Gottfrieds Benns, sicher von Schopenhauer inspirierter, Text *Unter der Großhirnrinde*, ist einschlägig: »man muß doch schließlich nicht immer sagen: leben heißt denken und eine

Aber wir erkennen uns doch in diesem Rückblick (den uns zumal die Dichtung eröffnet).

Jedoch
 von der Fülle des Reichtums Torheit Macht und Entzücken daß man nichts über das
 Evangelium sagen oder denken oder ihm vergleichen kann reden wir nicht mehr
 es ist uns egal daß Markion den
 guten Gott vom schlechten unterschied sein guter Gott
 hat mit dem Gesetz überhaupt nichts zu tun so Lindemann und so ist seine
 Erlösungstat letztlich gar kein Akt der Gnade auch Luther wird
 vergessen von uns Der gute Gott darf unsere Selbstübergabe als Antwort
 auf seinen Anspruch als Angleichung an ihn gemäß der Intention einer gegenseitigen
 Liebe
 nicht verlangen wir sehen uns
 wie Schelling vom Augenblick der Geburt an
 ausgesetzt in der Natur Gottes in welcher der Terrorismus im Grunde herrscht und
 nicht das Gute so und nicht anders ist es

Paul Würh

Metaphysik und Anthropologie des Willens Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur *Welt als Wille und Vorstellung*

Jochem Hennigfeld (Landau)

Die im Vortragstitel genannten Begriffe sind kurz zu bestimmen. Die Bezeichnung *Metaphysik* soll darauf hinweisen, dass das Denken sich zur Klärung eines bestimmten Problems genötigt sieht, den Bereich empirisch ausweisbarer Tatsachen zu transzendieren, um zu einer meta-physischen Hypothese zu gelangen, deren Wahrheit sich an der Erklärungskraft ›natürlicher‹ Probleme bemisst. (In diesem Sinne gilt auch die griffige Formel vom ›Beginn der Metaphysik bei Platon und Aristoteles‹). Darüber hinaus ist für die idealistische Metaphysik zu beachten, dass sie unter der strikten Systemforderung steht. Inwiefern dies für Schelling und auch für Schopenhauer gilt, werde ich im ersten Abschnitt darlegen.

Der Name *Anthropologie* soll hier nicht für einen eigenständig durchgeführten Teilbereich der Philosophie beansprucht werden. Ebenso wenig werden spezielle Varianten dieser philosophischen Disziplin favorisiert: etwa empirisch oder existenzphilosophisch orientierte, biologisch, medizinisch oder naturphilosophisch fundierte Anthropologie.¹ Vielmehr soll der Begriff ›Anthropologie‹ anzeigen, dass menschliche Selbsterfahrungen und Erfahrungsmöglichkeiten zum Dreh- und Angelpunkt philosophischer Argumentation werden.

Im Folgenden gehe ich der Frage nach, in welcher Weise der Wille bzw. ein spezifischer Willensbegriff gleichsam das *missing link* zwischen Metaphysik und Anthropologie sein kann. Dabei halte ich mich an Schellings Freiheitsschrift und an Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, und zwar konzentriere ich mich auf wenige Textstellen, welche die Grundlegung (2. Abschnitt) und den Abschluss (3. Abschnitt) der jeweiligen Entwürfe markieren.

Einheit herstellen; man kann doch auch einmal sagen: leben heißt eiern können« (Gottfried Benn: Unter der Großhirnrinde. Briefe vom Meer. In: ders.: Sämtliche Werke. Hg. von Gerhard Schuster. Stuttgarter Ausgabe. Bd. VII/1. Stuttgart 2003, S. 355-364, hier S. 358; zuerst wiederabgedruckt in FAZ 22.8.2003, S. 31). Vgl. auch die frühen »Dr. Rönne« Texte (In: Sämtliche Werke, Bd. III. Stuttgart 1987, S. 29-71), hier z.B. *Die Insel* mit der Bemerkung: »Wußte er denn, was es bedeutete, wenn die Gefühle nicht mehr vom Reiz abhängen wie er Bäume gelernt [...]« (ebd. S. 70).

¹ Zur Entwicklung der neuzeitlichen Anthropologie vgl. man die aufschlussreichen Hinweise bei Odo Marquard: Art. Anthropologie. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd 1. Basel 1971. Sp. 362-374.