

stalteten Ausgabe der *Werke*. Auf der Grundlage der *Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, Frankfurt ²1991 (Siglum ThWA).

Die Vortragsreihe wurde unterstützt durch die Friedrich-Schiller-Universität Jena sowie die *Gustav-Prietsch-Stiftung Hamburg*. Ihnen gebührt unser Dank.

Zu danken haben wir der Thüringischen Gesellschaft für Philosophie und ihrem Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. Klaus Michael Kodalle, für das freundliche Angebot, die Beiträge der Ringvorlesung im *Kritischen Jahrbuch der Philosophie* zu veröffentlichen.

Alexandra Lewendoski, Andreas Grimm, Ben Schlingelhof und Florian Weber danken wir für das große Engagement, mit dem sie die Redaktionsarbeit bewältigt haben.

Jena, im Juli 2001

Die Herausgeber

JÖRG JANTZEN

GRUND UND GRUNDLEGUNG DER PHILOSOPHIE

0.

„Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d.h. sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form.“ (AA I/1, 268) Damit setzt Schellings frühe Abhandlung *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* von 1794 ein. Im selben Jahr, etwas früher, schreibt Fichte: „Die Philosophie ist eine Wissenschaft; darüber kommen alle Beschreibungen derselben so überein, wie sie über das Objekt dieser Wissenschaft sich voneinander trennen.“¹

Die beiden, programmatisch zu verstehenden Sätze beschreiben das Thema der Vorlesung unter dem Aspekt der ‚Grundlegung‘ der Philosophie als einer ‚Wissenschaft‘. Aber ehe wir auf dies um 1800 geradezu obsessiv verfolgte Unternehmen eingehen, soll das sogenannte ‚Objekt‘ noch nicht der geforderten Wissenschaft, aber der ihr vorangehenden Philosophie wenigstens umrissen werden. Hier geht es um den im Vorlesungs-Titel genannten ‚Grund‘ von Philosophie. Drittens und endlich soll ein Blick geworfen werden auf den Fortgang, den das Projekt von Philosophie als Wissenschaft nach 1800 bei Schelling nimmt.

1.

Philosophie – das zeigt nicht zuletzt der Sprachgebrauch im 17. und 18. Jahrhundert, der ‚philosophical‘ mit ‚scientific‘ gleichsetzt – Philosophie bestimmt sich nicht so durch einen besonderen Gegenstand, wie es die anderen Wissenschaften tun. Philosophie kann man nicht lernen (SW V, 266), zitiert Schelling Kant,² woraus freilich nicht folgt, daß man sie ohne Übung und von Natur besitzt.

Was es heißt, ohne besonderen Gegenstand zu sein, läßt sich erläutern am Begriff ‚Glück‘. Es scheint Aristoteles (und uns) „das Wünschenswerteste von allem“, aber sogleich spüren wir (philosophisch, denn wir sorgen uns um uns selbst), daß nicht eins der vielen irdischen Güter noch alle diese zusammen gemeint sein können. Die Vorstellung ‚Glück‘ (eudaimonie) ist verbunden mit einer Vorstellung von uns ‚selbst‘ und bringt ebendies in einen reflexiv zu nenn-

¹ Johann Gottlieb Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, GA I/2, 112.

² Vgl. Immanuel Kant, KrV B 867.

den Blick.³ Philosophie bedeutet ‚Reflexion‘ und deren Ausdruck. Dies ist auch der Grund, warum Philosophie einerseits als Sache weniger und kaum verständlich redender Spezialisten gilt, andererseits aber doch allgemein beansprucht werden kann.

„Philosophie ist das, was kein Mensch versteht“, hat Hermann Krings einmal gesagt, „es sei denn, er ist Philosoph. Wer aber ist Philosoph? Prinzipiell jeder!“⁴ Philosophie besteht – in älterer Ausdrucksweise gesagt (an die Josef König erinnert hat) – in dem Zugleich von ‚intentio recta‘ und ‚intentio obliqua‘. Der gerade Blick auf die Sache ist zugleich der gebrochene Blick auf sich selbst, und nur so ist er sachhaltig.⁵

Das ‚Göttliche‘ oder ‚das Seiende als solches‘ (bzw. ‚überhaupt‘) oder ‚Ideen‘, um an das antike Denken zu erinnern, sehen wir nicht so wie die Gestirne und die handfesten Dinge hienieden. Wir sehen sie durch die Reflexion auf unsere Erkenntnis und deren Logik vermittelt. Auch dies vorausgesetzte ‚wir‘ entsteht durch Reflexion; es generiert sich selbst. Zum ‚Göttlichen‘ und zum ‚Seienden als solchem‘ kommt drittens das hinzu, was die Griechen seit Platon ‚Seele‘ nennen.

Wir sind uns selbst nicht Gegenstand, sondern wir sind ‚wir selbst‘ in der Brechung des Empfindens, des Wahrnehmens und Anschauens, des Erkennens. Ebendies Gebrochen-Sein ist wohl der Grund für das Verlangen nach Glück, nach einer Wirklichkeit sozusagen jenseits aller Brechung, auf die uns unsere Vernunft einen Fingerzeig gibt.

Die Trias von ‚Göttlichem‘, ‚Seiendem als solchen‘ (bzw. ‚überhaupt‘) und ‚Seele‘ skizziert, was als ‚Grund‘ von Philosophie zu verstehen ist bzw. einmal verstanden werden konnte. Platon gibt in den *Nomoi* eine einprägsame Kurzformel für das Gemeinte: „Die Gottheit nun dürfte für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein, und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgend so ein Mensch.“⁶ Das Problem von ‚Grund‘ und Grundlegung betrifft nicht zuletzt die Frage nach einem Maß auf Erden, wobei ‚Maß‘ jene Kategorie meint, durch die philosophisch die Bedingung von Realität gedacht wird; denn das Ungemessene ist nicht.

2.

Auch neuzeitlich wird die Rede vom ‚Göttlichen‘, ‚Seienden‘ und von der ‚Seele‘ geführt. Aber der Duktus ist ein anderer. Die Legitimation von Erkenntnis, die Bestimmung ihrer Gegenstände und des erkennenden Subjekts rücken in das

³ Vgl. Jörg Jantzen, *Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff*, in: Rupert Hofmann/Jörg Jantzen (Hrsg.), *ANODOS. Festschrift Helmut Kuhn*, Weinheim 1989, S. 95-114.

⁴ Hermann Krings, *Über Esoterik und Exoterik der Philosophie*, in: Hermann Lübke (Hrsg.), *Wozu Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises*, Berlin 1978, S. 148-162.

⁵ Josef König, *Das spezifische Können der Philosophie als eu legein*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Günther Patzig, Freiburg/München 1978, S. 15-26.

⁶ Platon, *Nomoi* 716c.

Zentrum ein. Dieser Neueinsatz hängt wesentlich mit dem Geschehen der Glaubensspaltung zusammen. Jenseits einer auf Offenbarung bezogenen und sich deswegen ganz verschieden explizierenden Vernunft wird eine auf Erkenntnis bezogene und Erkenntnis begründende Vernunft benötigt.

Aber die neuzeitliche Philosophie hat auch ihre eigene Geschichte. Cusanus‘ Einsicht, daß die Vernunft unter der Bedingung eines Anderen ihrer selbst steht – wer Gott schaut, sieht kein ihm gegenüber Anderes, sondern sieht seine eigene Wahrheit –, bereitet den Weg zu einer Struktur der Immanenz. Die Vernunft wird das Andere ihrer selbst in sich zurücknehmen und ihre eigene Wirklichkeit derart als Wissen generieren.

Kant destruiert im Nachgang zu Hume ein für allemal den Rekurs auf Gott bzw. eine prästabilisierte Harmonie von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt als Garantie von Erkenntnis. Er leistet nicht, was er leisten soll, und dort, wo wir Wissen par excellence besitzen, in der Mathematik, brauchen wir ihn nicht. Was eine Linie ist, wissen wir, indem wir sie ziehen, d.h. konstruieren.⁷

Der Begriff der ‚Konstruktion‘ (der Sache nach seit Platons Liniengleichnis bekannt) gewinnt in dem Zusammenhang zweifach Bedeutung. Denn er enthält zum einen eine Wahrheitskonzeption, die allen Theorien zugeht, die Wahrheit als ‚adaequatio‘ begreifen. Aber er ist zum anderen auf die Mathematik beschränkt und gilt allein als Konstruktion in der ‚Anschauung‘ und nicht als Konstruktion aus ‚Begriffen‘. So verfährt die Schulmetaphysik, die indessen an Prädikaten aus einem Begriff nur das herausholt, was sie zuvor hineingelegt hat – wie z.B. die ‚Existenz‘ Gottes. Und wo sie meint, synthetisch zu sein hinsichtlich der Substantialität der Seele bzw. der Welt als ganzer, gerät sie in ‚Paralogismen‘ und ‚Antinomien‘.

Kant verlagert – dieser eine Satz muß genügen – die Garantiebedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in das erkennende Subjekt selbst. Die Transzendentalphilosophie zeigt mit den kategorialen Verstandesformen „Handlungsweisen [auf], durch die uns die Objekte erst entstehen [...]“. (SW III, 139)

3.

Die Kantische Revolution hat zwei Seiten. Einerseits ist sie Kritik an einem falschen dogmatischen Vernunftgebrauch, um Erkenntnis unabdingbar an Anschauung und Erfahrung zu binden. Andererseits ist sie auch richtig verstandener Gebrauch von Vernunft, d.h. Rekonstruktion eines Ganzen von objektiver Realität. Mit Kant auf sich selbst gestellt bzw. auf eine bloß regulative Funktion eingeschränkt, soll die Vernunft nun ihre neue Wirklichkeit in der besonderen Form des ‚Systems‘ finden.

Natürlich wird auch vor Kant von ‚System‘ philosophisch gesprochen. *Système nouveau de la nature – Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt* lautet der Ti-

⁷ Vgl. Kant, KrV B 154.

tel von Leibniz' bedeutender Schrift von 1695, der einzigen übrigens, die er selbst publiziert hat. Aber schon der Titel macht deutlich, daß ‚System‘ hier anderes bedeutet als bei und nach Kant. Bei Leibniz gründet die Systematizität im verhandelten Sachverhalt. Seele und Körper sind ein System (übrigens das bis weit ins 18. Jahrhundert gängige Wort für ‚Organismus‘). Kantisch dagegen ist die Systematizität eine Leistung der Vernunft, d.h. ihrer Organisation der mannigfaltigen Erkenntnis.

Kant unterscheidet Verstand und Vernunft. Hat der eine es damit zu tun, Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs zu bringen, so sind der anderen (der Vernunft) eben die „Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d.i. des Zusammenhanges in einem Prinzip gegeben“ (KrV B 708). Systematische Einheit ist subjektive Maxime und regulativer Grundsatz der Vernunft, „um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstände zu verbreiten“ (ebd.) und so neue Wege zu eröffnen, die der Verstand nicht kennt; „denn Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit“ (KrV B 709). Kant präzisiert im übrigen, welche Erfahrungsgegenstände es sind, die die Vernunft im Sinne hat, wenn sie sich – in Kants merkwürdig aufschlußreicher Formulierung gesagt – „mit sich selbst beschäftigt“ (KrV B 708): mit Seele, Welt und Gott. (Unter dem Titel der Vernunftidee erinnert die kritische Philosophie an den antiken Anfang.)

Im Blick auf die sogenannte reine, d.h. mit sich selbst beschäftigte, Vernunft ergibt sich das Programm von System sogleich als Programm dieses Blicks selbst, d.h. von Philosophie. Kant deutet es gegen Ende der *Kritik der reinen Vernunft* in einer berühmten Formulierung an: „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird. Der szientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruiert“ (KrV B 860).⁸ Das ist das Programm einer „Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft“ (KrV B 863).

4.

Mit der Architektonik kommt ‚Spekulation‘ ins Spiel. Sie transformiert den Blick auf die Vernunft zu deren eigenem Blick und beruft sich dabei auf den ‚Geist der Kantischen Philosophie‘. Sie findet ihn insbesondere in dem Kernstück der ‚Deduktion der Verstandesformen‘ (Kategorien); hier herrscht, wird Hegel 1801 sagen, „echter Idealismus [...] diese Theorie des Verstands ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden“.⁹

⁸ Vgl. ebd.: „Die systematische Einheit ist dasjenige, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft macht“.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW 4, 6.

Hegel erinnert damit an das frühidealistische Unternehmen Fichtes und Schellings, eine prinzipientheoretische Begründung für die von Kant vollzogene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile zu geben, um damit zugleich die bei Kant nebeneinander stehenden besonderen Urteilsformen, d.h. die Kategorien, in den festen Zusammenhang der Ableitung aus einem Prinzip bringen zu können. Als solches Prinzip vor allen besonderen Unterscheidungen und Trennungen kann allein Identität gedacht werden, genauer gesagt Identität von Subjekt und Objekt. Ausgesprochen in der Form des „Ich = Ich“ ist damit nun das „echte Prinzip der Spekulation“ (Hegel) genannt,¹⁰ und nichts hindert mehr, das System des Wissens aufzuführen und jenen Bau in Angriff zu nehmen, der unter dem Stichwort ‚Architektonik‘ angesprochen war.

Man muß, mit Eichendorff gesprochen, nur das ‚Zauberwort‘ haben, d.i. philosophisch gesagt: Einen ‚Grundsatz‘, der die logische Banalität $A = A$ synthetisch, wie der Philosoph sagt, als die Einsicht „Ich bin Ich“ (AA I/1, 280) ausdrückt und damit jenes alte „Ich bin, der ich bin“ aus dem Alten Testament (Exodus 3, 14) wiederholt (das richtigerweise übersetzt lautet „Ich werde sein, der ich sein werde“).

Philosophie setzt sich damit als Grundlegung ins Werk. Mit jugendlich bewegten und auch bewegenden Worten schreibt Schelling 1794, daß die Philosophie aus einem Prinzip bzw. Grundsatz „die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens“ (AA I/1, 299f) eröffne. Das spielt natürlich an auf das berühmte Diktum Kants: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen?, 2. Was soll ich tun?, 3. Was darf ich hoffen?“ (KrV B 832f).

Bemerkenswert übrigens, daß Schelling für „Sollen“ und „Hoffen“ „Wollen“ und „Glauben“ einschmuggelt.

Philosophie ist indessen nicht allein in diesem umfassenden Sinn Grundlegung, sondern auch in dem besonderen Sinn einer Grundlegung ihrer selbst. Und auf ihn kommt es hier an. Auf den Sinn also einer Selbstkonstruktion und Selbstbegründung.

5.

So wenig wie der Mathematiker die Linie vorfindet, um sie zu bestimmen – sie vielmehr zieht, d.h. konstruiert und insofern bestimmt –, so wenig findet auch der Philosoph einen Gegenstand des Bestimmens vor. Auch er bestimmt, indem er konstruiert. Er entwickelt das Prinzip (der Identität von Subjekt und Objekt), und es ist wirklich in eben dieser Entwicklung. Sie ist Konstruktion der Genese von Wissen, genauer: von Wissen überhaupt. Die Konstruktion ‚ist‘ also eben diese Genese. Sie ‚reflektiert‘ sie. Als eine „freie Wiederholung“, wie Schelling sagen wird, um anzudeuten, daß wir uns selbst einholen können.

¹⁰ Ebd.

Etwas anders gesagt: Die transzendente Methode transformiert sich, insofern sie Reflexion wird, zu einem Selbstverhältnis und zu einer Selbstbewegung. Sie fängt bei sich selbst und mit sich selbst an. Sie ist anders gesagt, frei. Oder etwas allgemeiner:

Der Gedanke der Grundlegung läßt Anfang denken und damit Freiheit. Frei sein heißt: etwas anfangen zu können.

Der Ausgang von der radikalen Identität von Subjekt und Objekt bringt Autonomie in den Blick.

Das ist deswegen von großer Bedeutung, weil theoretische und praktische Philosophie in eben diesem Blick überein- und zusammenkommen, und die praktische Philosophie keinen Vorrang mehr beanspruchen muß.

„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“ (AA I/2, 101), so Schelling 1795.

Kennt Euch selbst (1789) überschreibt Klopstock bezeichnenderweise ein Gedicht, das so beginnt: „Frankreich schuf sich frei. Des Jahrhunderts edelste Tat hub / Da sich zu dem Olympus empor./ [...] Unsere Brüder, die Franken; und wir? / Ach, ich frag' umsonst: ihr verstummet, Deutsche!“¹¹

Nein muß man sagen, das stimmt nicht ganz: In Kant sind auch die Deutschen nicht stumm geblieben. Und, wenn Klopstock wenig später, 1790, unter dem Titel *Sie und nicht wir* schreibt: „Hätt ich hundert Stimmen, ich feierte Galliens Freiheit“,¹² dann wird man sagen können, daß es die ‚jungen Wilden‘ in Tübingen sind, die eben diese Feier inszenieren.

6.

Freiheit ist also das Prinzip aller, der theoretischen wie der praktischen Philosophie. Aber natürlich unterscheiden sie sich. Hat die eine es mit dem zu tun, „was da ist“, so die andere mit dem, „was da sein soll“.¹³

„Da ist“ zumal die Natur. Metaphysik der Natur oder allgemeiner gesagt: Philosophie der Natur wird also Teil des projektierten Systems sein. Sie handelt, mit Kant gesagt, von den Gesetzen „der Notwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört“ (MA A VIII f). Zum Dasein gehört nun wesentlich Materie, so daß Philosophie der Natur deren Begriff zu konstruieren hat. Aber das ist ein ebenso notwendiges wie bedenkliches Unternehmen. Notwendig, weil der Sachverhalt Materie (im Sinne von Raumerfüllung) offensichtlich aller Naturwissenschaft (gleichsam) apriorisch vorausgesetzt ist. Bedenklich, weil – so haben wir oben gesehen – Dasein gerade nicht zu konstruieren, sondern immer aposteriorisch in der Erfahrung gegeben ist (so wenig wie einen ontologischen Gottesbe-

weis kann es einen ontologischen Materiebeweis geben). Der Materie-Begriff changiert m.a.W. bedrohlich zwischen a priori und a posteriori.¹⁴

Die Problematik macht Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (einer, wenn man so will, Grundlegung der Newtonschen Physik) von 1786 deutlich genug. Er gibt mit den Grundkräften von Attraktion und Repulsion zwar eine Gesetzmäßigkeit von Materie, aber eine hinreichende Erklärung der Möglichkeit von Materie und ihrer spezifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften vermag er – mit seinen eigenen Worten gesagt – nicht zu leisten.¹⁵

Schelling sieht wohl als einziger Zeitgenosse Kants die Problematik. In den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 unternimmt er den Versuch einer Lösung durch die Konstruktion von Materie (aus den Grundkräften) und von spezifischer Materie (durch das Verhältnis der Kräfte) – wir würden heutzutage eher von einer ‚Theorie der Materie‘ sprechen (und hier fusionieren, so scheint mir, nach wie vor Physik und Philosophie).

Schellings Versuch ist im übrigen undenkbar ohne die andere ‚Große Französische Revolution‘ von 1789. Zelebriert wird sie in den Tuileries: Monsieur und Madame Lavoisier übergeben vor großem Publikum die ‚Metaphysik‘ dem Autodafé; genauer gesagt, handelt es sich um ‚Phlogiston‘, das ist ein obskurer ‚Brennstoff‘, ausgedacht, um Verbrennungs-, d.h. Oxydationsprozesse zu erklären. Lavoisiers *Traité de Chimie*, dessen Erscheinen man feiert, bedeutet (mit der Entdeckung von Oxygène [die nicht ihm allein zukommt]) das Ende der alten, der ‚metaphysischen‘ Elementenlehre und begründet Chemie als Wissenschaft. Und zwar als eine Wissenschaft, die nicht dem „Newtonschen Traum einer mathematischen Quantifizierung“ verpflichtet ist (Isabelle Stengers).¹⁶ Kants Bindung von Wissenschaft an Mathematik verliert damit paradigmatisch Allgemeingültigkeit. Und Schelling kann seine Theorie der Materie (mit dem zentralen Begriff der intensiven Größe) als Theorie der Möglichkeit von Chemie als Wissenschaft begreifen.

7.

Hegel beklagt in seiner *Differenzschrift* von 1801, auf welcher untergeordneter Stufe die Identität des Subjekts und Objekts von Kant aufgefaßt worden sei – nämlich beschränkt auf die zwölf oder vielmehr nur neun kategorialen Urteilsformen: „[...] es bleibt ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche [bei Kant] keine Aprio-

¹⁴ Kant, KrV B 869ff; MA A XVIII ff Anm.

¹⁵ Vgl. Kant, MA A 85.

¹⁶ Vgl. Isabelle Stengers, *Die doppelsinnige Affinität: Der newtonsche Traum der Chemie im achtzehnten Jahrhundert*, in: Michel Serres (Hrsg.), *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*, Frankfurt/Main 1998, S. 527-568. – Das Geschehen in den Tuileries wird berichtet in: Lorenz von Crell (Hrsg.), *Chemische Annalen für die Freunde der Naturlehre, Arzneygelahrtheit, Haushaltungskunst und Manufakturen. 1. Teil*, Helmstädt/Leipzig 1789, S. 519.

¹¹ Friedrich Gottlieb Klopstock, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, Leipzig 1854-55, S. 313f.

¹² Ebd., S. 320f.

¹³ Kant, KrV B 868.

rität als nur eine subjektive Maxime der reflektierenden Urteilskraft aufgezeigt ist“.¹⁷

Dies scheint mir ein Kernsatz, um das idealistische Unternehmen zu charakterisieren: das Ganze der Wirklichkeit soll ein im strengen Sinn Gewußtes sein. Hier zielt er darauf, daß unsere Erkenntnis von Natur ‚schon immer‘ über die kategorial geleistete Gegenstandskonstitution hinausgeht: Wir sehen die Natur ‚schon immer‘ als eine in aller Mannigfaltigkeit einheitliche und zweckmäßige, wir sehen sie so, ‚als ob‘ ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) am Werke sei.¹⁸ Es ist dieses ‚als ob‘, das idealistisch Anstoß erregt. Es trennt Vernunft und Verstand. Die Trennung bedeutet Verarmung und überdies Paradoxie.

Daß in der Natur organische Zweckmäßigkeit und eine nicht bloß mechanische, sondern ‚frei‘ zu nennende Kausalität herrschen, ist mit Kant zum einen ein notwendiger Begriff, nämlich notwendiges Prinzip der Vernunft. Aber dies Prinzip soll zum anderen die ‚Objekte selbst‘ nicht bestimmen; denn wir kennen die ‚Objekte selbst‘ nicht.

Aber, wendet Schelling ein, wir kennen uns, und zwar als „organisierende Natur“. „Insofern sie [d.i. die Seele] ihre eignen Vorstellungen produziert, insofern ist sie von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung. Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung ist, oder, was dasselbe ist, als eine sich selbst organisierende Natur.“ (AA I/4, 113)

Kants ‚als ob‘ ist damit obsolet: Weil wir selbst Natur sind, schauen wir uns selbst in der Natur an, wenn wir sie anschauen. Schelling sieht eine bei der ursprünglich spezifischen, d.h. ‚chemischen‘ Materie beginnende und schließlich in die Wirklichkeit unserer Subjektivität führende Stufenfolge von Organisation und Leben. Sie ist ebenso materiell wie immateriell, bzw. wie Schelling sagt: reell und ideell.

„Der Gegenstand ist nichts anders, als unsre selbst-eigene Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein eignes Produkt“ (AA I/4, 106). Er schaut Natur, will Schelling sagen, nicht anders denn als in der Form des Organismus an, und zwar deswegen, weil er selbst als Organismus und nicht anders verfaßt ist. „Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde Natur [...] Die äußre Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden“. (AA I/4, 110)¹⁹

8.

Schellings Entwurf von Philosophie ist zweifach: (1) Grundlegung im Sinne der Konstruktion von Wissen und (2) Naturphilosophie. Sehen wir zunächst auf sie.

¹⁷ Hegel, *Differenz*, GW 4, 6.

¹⁸ Kant, KU B XXVIII f.

¹⁹ Vgl. Jörg Jantzen, *Die Philosophie der Natur*, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart/Weimar 1998, S. 82-108.

1799 erscheint Schellings *Erster Entwurf zu einem System der Naturphilosophie* (das Skript zu seiner ersten Vorlesung in Jena). Die beiden ebengenannten Themen der Naturphilosophie – die Theorie der Materie und die Theorie des Organischen – sollen hier zur Einheit gebracht werden, nachdem sie zuvor in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* von 1797 bzw. in *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik* von 1798 getrennt entwickelt worden waren.

Der *Erste Entwurf* nimmt für die Natur insgesamt einen spekulativen Ansatz in Anspruch: „Der Naturphilosoph behandelt die Natur wie der Transzendentalphilosoph das Ich behandelt. Also die Natur selbst ist ihm ein Unbedingtes“. (SW III, 12 Anm. 2) Das ist in gewisser Weise ein Glückswort der deutschen Sprache, insofern als es ‚Ding‘ enthält und nicht mit ‚condicio‘, das der römischen Vertragssprache entstammt, arbeiten muß: „Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann“ (AA I/2, 89), so Schelling. Er denkt das Unbedingte als eine bloße Tätigkeit, als Prozeß, als einen Fluß. Damit etwas (gleichsam ein Ding) entsteht, muß der Fluß aufgehalten und gehemmt werden; so kommt es zu einem Wirbel, zu einer beweglich dauernden Form und Gestalt, die dem Fließen keinen Eintrag tut, es vielmehr sozusagen wirklich werden, das Fließen sehen läßt.²⁰ Realität wird durch Limitation erzeugt.

Die Metapher deutet hin auf die alte Vorstellung der Natur als ‚natura naturata‘ und ‚natura naturans‘, und sie läßt den weiteren Fortgang der Konstruktion erahnen: Das Netzwerk der Hemmungen, um es einmal so zu sagen, wird dichter und komplexer, so daß die Differenzierungen immer komplexer werden – von Krystallisierung bis hin zum organischen Stoffwechsel. Die Naturphilosophie erzählt den ‚Stufenbau‘ der Natur, dessen Gedanke das 18. Jahrhundert so fasziniert und in dem die Überzeugung von der „great chain of being“ (Lovejoy) einen letzten Höhepunkt findet. Schelling fügt ihr eine bedeutende Variante hinzu, indem er sozusagen eine Vorgeschichte an den Anfang der Kette setzen will. Aber wie ist – die Frage hat eine lange Vergangenheit – der Übergang zu denken von der Möglichkeit, d.i. vom Kontinuum ununterbrochener Sukzession, zur – wie Whitehead gesagt hat (der im übrigen an Schelling erinnert) – „unheilbar atomaren Wirklichkeit“? Wie kommt, um bei der Metapher zu bleiben, der Felsen in den Fluß?²¹

9.

Werfen wir den Blick kurz auf die andere, im engeren Sinn transzendentalphilosophische Linie von Schellings Philosophie-Entwurf. Das ist das *System des*

²⁰ Vgl. Schelling, *Von der Weltseele*, AA I/6, 69; *Erster Entwurf*, AA I/7, 276; *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW III, 289.

²¹ Vgl. Jörg Jantzen, „Jenes Übertreten des Subjekts ins Objekt“. Zum Problem des Übergangs bei Schelling, in: Arturo Leyte (Hrsg.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, 1999, S. 39-64.

transzendentalen Idealismus, dessen Erscheinen vor 200 Jahren den Anlaß zu dieser Vorlesungsreihe gegeben hat.

Schellings These ist, daß Wissen ein Ganzes ist, das sich selber trägt, insofern es in sich selbst zusammenstimmt. Es ist also ein System, und dies heißt wiederum, daß es den Grund seines Bestehens nicht außer sich haben kann, sondern in sich selbst haben muß. Das Prinzip des Wissens ist mithin im Wissen selbst aufzusuchen und festzumachen. Indirekt ist es Prinzip jeder Wissenschaft, direkt ist es Prinzip der Wissenschaft alles Wissens, d.h. der Transzendental-Philosophie.

Schelling bestimmt und rechtfertigt es als Selbstbewußtsein. Es stellt ebene Identität von Subjekt und Objekt dar, von der oben als Prinzip der Spekulation die Rede war. Stellen wir es uns einmal bloß als Bewußtsein vor, wie jenen Fluß als eine reine, unendliche oder auch in sich identische Tätigkeit: dann stellen wir es als Möglichkeit vor. Nehmen wir andererseits das „Selbst“ ernst: Selbstbewußtsein als Bewußtsein von sich selbst, dann stellen wir gleichsam einen ersten Wirbel vor und mithin Wirklichkeit.

Dafür sagt Schelling ‚intellektuelle Anschauung‘. Kantisch ist dergleichen perhorresziert, trotz oder besser: wegen der Tradition des Begriffs, die hier nur mit den Ausdrücken ‚visio intellectualis‘ (Cusanus) oder ‚intuitus gnosticus‘ (Eriugena) angedeutet sei und im schwäbischen Pietismus der Zeit als ‚Zentraleinsicht‘ ganz gegenwärtig ist.

Bei Schelling meint der Begriff zunächst den ganz formal zu denkenden Sachverhalt, daß allem Wissen als dessen Bedingung ein Subjekt vorausgesetzt ist – ein Ich, das sich als solches anschaut: „*durch den Akt des Selbstbewußtseyns wird das Ich sich selbst zum Objekt*“ (SW III, 380). Die intellektuelle Anschauung (bzw. ihre Voraussetzung) macht die Konstruktion des Ich möglich, sie ist „Organon“ der Philosophie (SW III, 351).

So fängt gleichsam alles an. Ich zitiere – nicht zuletzt auch um an ihn, der im letzten Jahr viel zu früh gestorben ist, zu erinnern – Hans Michael Baumgartner:

[...] aus der damit [mit diesem Akt] verbundenen Selbstentzweiung geht die gesamte Prinzipienstruktur des Wissens selbst hervor. Im Moment der Selbstanschauung ist für Schelling der Grund der Realität all unseres Erkennens und Wissens fundiert und begründet. In der ursprünglichen Identität von Subjekt und Objekt sind demnach zwei Tätigkeiten zu unterscheiden, eine unendliche und eine gegenläufig begrenzende, näherhin eine ideale unbegrenzte und eine reale begrenzte. Die ideale Tätigkeit erscheint in jeder neuen Gestalt und Form des Bewußtseins gesteigert, d.h. potenziert, bis sich das Ich über diese vermittelnden Stufen seiner selbst als Subjekt-Objekt bewußt geworden ist.²²

Schellings *System* ist vor allem eine „Geschichte des Selbstbewußtseyns“. Oder besser: Vorgeschichte; denn erzählt werden die logischen Konstitutionsmomente, durch die – mit Kant – das Ich als ein solches begriffen werden kann, das sich zur Welt erkennend verhält. ‚Empfindung‘, ‚(produktive) Anschauung‘, ‚Reflexion‘ (hier kommen die Urteilsformen ins Spiel) sind die einzelnen Epo-

²² Hans Michael Baumgartner/Harald Korten, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München 1996, S. 72.

chen überschrieben. Mit der letzten Epoche beginnt eine neue Ära; die Vorgeschichte ist an ihr Ende und das Ich zu sich als einem urteilenden gekommen. Als ein erkennendes bleibt es nun zurück und mit ihm die Natur als dasjenige, das erkannt wird.

Diesseits ist nun das Ich als ein handelndes zu bestimmen. Die praktische Philosophie löst die theoretische ab, um die Grundbestimmungen der Praxis darzulegen als einer moralischen Sphäre einerseits und einer Rechtssphäre andererseits. Materialiter bedeuten beide – die Rechtssphäre zumal – ‚Geschichte‘. Und auf eine Philosophie der Geschichte (Baumgartner hat darauf hingewiesen) läuft Schellings Gedanke schließlich hinaus (mit W. Jacobs könnte man auch sagen: hier fängt er an): Geschichte ist „für die praktische Philosophie eben das [...], was die Natur für die theoretische ist“ (SW III, 590).

Aber werfen wir einen Blick zurück: Auch eine Vorgeschichte muß einen Anfang haben. Und in gewisser Weise einen Anfang schlechthin. Und dafür steht kein anderer Begriff als derjenige der ‚Freiheit‘ zur Verfügung. Das ist eine Freiheit vor der Unterscheidung von willkürlich und unwillkürlich und eine Freiheit „vor der Zeit“ (vgl. SW III, 395f). Denn es ist die Freiheit, etwas anfangen zu können oder nicht. Darauf ist noch zurückzukommen.

Halten wir fest: Schellings Philosophie hat zwei Anfänge (archai). Sie ist ‚Naturphilosophie‘ (d.h. Konstruktion von Materie und Organismus) und sie ist ‚theoretische Philosophie‘ (d.h. Konstruktion des erkennenden Ich = Grundlegung). Daran fügen sich nun ‚praktische Philosophie‘ einerseits und ‚Philosophie der Geschichte‘ andererseits, die einmünden soll in eine Philosophie der Kunst.

10.

Im *System* unterbricht Schelling einmal den Gang der Konstruktion, um zu fragen, „wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Akts [d.i. des Selbstbewußtseins] versichere, oder um ihn wisse?“ (SW III, 395), und er antwortet darauf, daß Philosophie nichts anderes sei als die „freie Nachahmung“ bzw. „Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Akt des Selbstbewußtseyns sich evolviert“ (SW III, 397). Die ursprüngliche Reihe ist in Bezug auf ihre Wiederholung „reell“ und diese in Bezug auf jene „ideell“ (ebd.). So läßt sich die theoretische Philosophie in der Tat als ‚Reflexion‘, wie wir eingangs gesagt hatten, konzipieren. Und diese Konzeption läßt wiederum die praktische Philosophie begründen.

Philosophie der Natur und Philosophie der Geschichte – die Gegenstücke – können indessen so, d.h. als „freie Wiederholung“ und Reflexion nicht begriffen werden. Schelling begreift im *System* Geschichte als ‚Weltgeschichte‘ und expliziert diese als eine fortlaufende Offenbarung des Absoluten, die in einer dritten (sic!) Periode endet, die eine sein wird, „wo das, was in den früheren als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird [...] Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein“ (SW III, 604).

Gott ‚ist‘ mit anderen Worten nicht bzw. noch nicht. Denn: „wäre er, so wären wir nicht“; etwas anders gesagt: ‚wäre‘ er, dann müßte die objektive Welt – d.i. Natur und Geschichte – seine vollkommene Darstellung sein und nichts könnte anders sein, als es ist. Aber, fragt Schelling, ist die „objektive Welt etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes?“ (ebd.).

Die Frage ist rhetorisch. Die Arbeit an der Offenbarung leistet tatsächlich auch nicht Gott, sondern der Mensch: Er „führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann“ (ebd.). Das ist ein aufregender, sozusagen Lessing verpflichteter Satz. Ich vermute, daß Schelling Kants Postulat der praktischen Vernunft im Sinne hat: Wirkliche Moralität postuliert das Dasein Gottes.

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 faßt Schelling wiederum (und nicht zum letzten Mal) eine ‚letzte Periode‘ ins Auge: Er nennt sie die „völlige Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit“ (SW VII, 484). Das heißt: Der Pantheismus ist ans Ziel gekommen. Das freilich entwirft eine ganz andere als eine aus der Gegenwart zu extrapolierende Zukunft.

Das *System* von 1800 macht auf eine grundlegende Problematik aufmerksam: Wie kann man denken, was noch nicht zu Ende ist? Daß man es denken muß, liegt auf der Hand: Wer das, was ist, das Sein, begreifen will, muß das, was vor dem Sein ist, begreifen. Er muß, wie Schelling gelegentlich sagt, ‚hinter das Sein kommen‘. So wie man hinter eine Sache kommt, gleichsam den Trick erkennend.

„Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige: es ist also unsere Aufgabe, in die Wesenheit des absolut Zukünftigen einzudringen.“²³ Alles was ist oder auch war oder sein wird, muß als Zukunft eines Anderen gesehen und begriffen werden. Oder umgekehrt: als die ganz eigene Wirklichkeit eines radikal vom Sein unterschiedenen ‚Sein-Könnens‘. Das ist nicht nur die Problematik einer, wie man sagt, ‚offenen‘ Zukunft. Aber natürlich ist sie auch das: „Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet?“ wendet Schelling in seiner späten Polemik gegen Hegel ein. Aber das Ganze ist auch nicht zu überblicken und das heißt: „[...] in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte“. Und Schelling fügt hinzu: „Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang“ (SW XI, 232).

Die Vernunft, die sich architektonisch als System, d.h. als ein sich selbst Tragendes, exponierte, vermag sich tatsächlich nicht zu erkennen. Weder sieht sie ein Ende noch einen Anfang und insofern ist sie selbst kein Ganzes – kein, so könnte man sagen, wirkliches ‚Bild‘ der ursprünglich spekulativ gesetzten Iden-

²³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, hrsg. v. Walter E. Ehrhardt, Bd. 1, Hamburg 1992, S. 24.

tität. Sich selbst nicht überblickend, ist die Vernunft nicht ‚wirklich‘ (um es einmal so zu sagen).

Die Rede vom fehlenden Anfang – gleichsam die umgekehrte Frage: wie kann man denken, was noch nicht angefangen hat? Die Frage nach dem Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit –: diese Rede spielt nicht zuletzt an auf die Philosophie der Natur und auf ihr bzw. ‚das‘ Grundproblem der Konstruktion von Materie, d.h. des Übergangs eben in ein „primum existens“ (SW IV, 144), wie Schelling 1801 sagt.

Es beschäftigt ihn ein ganzes Leben. 1795 kommentiert er jene Passage des *Timaios*, in der Platon das Denken von ‚Materie‘ als illegitimes Denken kennzeichnet; Schleiermacher übersetzt mit ‚Afterdenken‘. Und noch 1843 wird Schelling in seiner *Darstellung des Naturprozesses* fragen: „Wie kann es zu einem Sein außer der Idee kommen?“ (SW X, 306)

„Sein außer der Idee“ ist prinzipiell zweideutig. Zweierlei klammert sich aneinander, um einen Ausdruck Plotins zu nehmen, und läßt sich durch alle Potenzen hindurch nicht wieder los. Und überdies: Wir kennen das Eine der beiden Verklammerten radikal nicht: „Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkle selbst nach einigen, ist die Materie. Dennoch ist es ebendiese unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und Erscheinungen der Natur hervorgehen.“ (SW II, 359)

„Dort“ heißt es mehr als zweitausend Jahre früher bei Hesiod, „dort im Tartaros, den Göttern selber ein Greuel, leerer, gewaltiger Schlund, dort sind der Reihe nach die Wurzeln und Grenzen von allen“.²⁴

Aber wir kennen auch das Andere der Verklammerten nicht. Die Idee ist beweglich geworden, konstituiert nicht mehr jenen Kosmos, den das alte Denken des Grundes vor Augen hatte. Anfang und Ende entziehen sich unserem Wissen und vor allem jener Konstruktion von Wissen, die sich als Grundlegung ‚systematisch‘ an die Stelle jenes Absoluten setzt, das neuzeitlich die Möglichkeit von Wissen garantieren soll. Die Konstruktion ist beschränkt auf die „Geschichte des Selbstbewußtseyns“, die keine ‚echte‘ Geschichte ist, nicht in der Zeit ist, sondern vor der Zeit (und damit allerdings das Modell eines Vor-der-Zeit-Seins, d.h. Sein-Könnens gibt).

Schelling denkt den Entzug einigermaßen radikal: Als Verzeitlichung bzw. Zeitlichkeit des Absoluten. Der ‚Herr des Seins‘ ist in Zeit verwickelt. Denn Gott – in sich nicht eindeutig, sondern nach Grund und Existenz, Realem und Idealen, Natur und Geist unterschieden, beides zweideutig genug und paradigmatisch seiend – Gott ‚will‘ sich und ‚wird‘ sich erst hervorbringen. Er ist ein werdender und ein leidender Gott – ein ewig werdender und ewig leidender Gott.²⁵ Er hat seinen Ort ‚endlich‘ in der Geschichte gefunden; zwischen dem Anfang und dem Ende. Das Absolute verliert die Dignität seiner Einmaligkeit. Es wiederholt sich.

²⁴ Hesiod, *Theogonie* vv. 806ff.

²⁵ Hier sind vor allem Bruno und die *Stuttgarter Privatvorlesungen* heranzuziehen.

„Wir haben das, was sein wird, als in sich beschlossen, als das Absolute gewonnen“,²⁶ sagt Schelling und meint das, was Platon das ‚metaxy atopon‘ nennt: Das ort- und zeitlose Zwischen, das kategorial nicht zu fassen ist, aber irgendwie (‚pos‘) gedacht werden muß, wenn Geschichte und Übergang gedacht werden sollen.

Schellings Denken hat (wie Platons *Timaios*) zwei Anfänge. Die Identität, die es in den Jahren von 1800 bis etwa 1809 denken will, ist sozusagen Identität von Differenz. Aber das muß nicht kränken. Und Schellings Denken wird nach 1809, sich seiner selbst bewußt werdend, das Denken von zwei ‚gleich-gültigen Anfängen‘ sein. Es ist Grundlegung zugleich und, dies dann vor allem, Denken eines Grundes. Es betrifft – nach Kant (dem Schellings Entwurf von Philosophie letztlich verpflichtet bleibt) – kein Göttliches mehr, auch kein Seiendes als solches (oder insgesamt) oder eine substantiale Seele, sondern Natur und Geschichte.

Dieses Denken des Grundes ist ein endliches; es fällt nicht zusammen mit der Grundlegung von Erkenntnis überhaupt. Dem endlichen Denken bleibt es versagt, Anfang und Ende in einem strikten Sinn wirklich zu denken. Anfang und Ende sind – um einen berühmt gewordenen Ausdruck Schellings aufzugreifen – ‚unvordenklich‘. So und nur so bleibt das endliche Denken dem Absoluten verpflichtet. Die Verpflichtung schließt eine Schnittstelle zur ‚Grundlegung‘ ein, die mit ‚Autonomie‘ wohl richtig benannt ist.

Wir müssen uns schließlich und endlich selbst – und nichts und niemanden sonst – als das ‚metaxy atopon‘ begreifen. Denn wir sind es, die Anfang und Ende nicht begreifen können und doch wirklich sind.

SIEGBERT PEETZ

VORAUSSSETZUNGEN UND STATUS DER INTELLEKTUELLEN ANSCHAUUNG IN SCHELLINGS SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS

Der Idealismus betrachtet die Natur wie ein Kunstwerk,
wie ein Gedicht. Der Mensch dichtet gleichsam die Welt,
nur weiß er es nicht gleich. Friedrich Schlegel

VORBEMERKUNG

Über intellektuelle Anschauung im allgemeinen, über ihren Status innerhalb von Schellings *System des transzendentalen Idealismus*, zweihundert Jahre nach seinem Erscheinen, im besonderen zu sprechen, ist keine leichte Aufgabe. Dies in zweifacher Hinsicht: Zum einen deswegen, weil über intellektuelle Anschauung sprechen bedeutet, über etwas zu sprechen, das unaussprechlich ist. Schon ihren Verfechtern war sie zwar Angelpunkt ihrer Philosophie, nichtsdestoweniger war ihnen aber klar, daß sie einem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Von einer Anmutung ist daher bei Fichte und Schelling die Rede. Zum zweiten deswegen, weil sie im Kontext der gegenwärtigen philosophischen Diskussion sich eher wie ein Fremdkörper ausnimmt, der aufgrund seiner diskursiven Unausweisbarkeit irrelevant zu sein scheint.

Insofern könnte aus der Anmutung, von der die Urheber dieses Konzepts in Bezug auf ihre Zeitgenossen sprachen, heute leicht eine Zumutung werden. Ein wichtiger Grund dafür, daß es nach zweihundert Jahren dennoch der Mühe wert ist, sich auf eine Auseinandersetzung mit diesem Konzept einzulassen, scheint mir die Tatsache zu sein, daß dem Begriff der intellektuellen Anschauung ein Problem zugrundeliegt, das weniger eine Zumutung ist als eine nach wie vor wichtige Aufgabe systematischen Philosophierens benennt: Es ist die Aufgabe, das Verhältnis von zwei grundlegenden Formen des Wissens zu bestimmen: von intuitivem und diskursivem Wissen. Kant hatte der Philosophie einen intuitiven Vernunftgebrauch rundweg abgesprochen und damit dem Selbstverständnis einer Moderne vorgearbeitet, das ganz entschieden von dem Ideal der Diskursivität bestimmt ist. Fichtes und Schellings Philosophieren besteht hingegen in dem Experiment, gegen Kant dem intuitiven Vernunftgebrauch in der Philosophie einen systematisch relevanten Platz zu sichern, ohne den diskursiven zu verabschieden. Und in diesem Experiment spielt das Theorem der intellektuellen Anschauung die zentrale Rolle.

Meine nachfolgenden Überlegungen zum Problem der intellektuellen Anschauung thematisieren insbesondere den Beitrag, den Schelling in seiner Früh-

²⁶ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 51; S. 62.