

»MAN WIRD VON DER PHILOSOPHIE
DEN WIRKLICHEN GOTT FORDERN, NICHT DIE
BLOSSE IDEE GOTTES«

Zur Kritik des späten Schelling an Kants Religionsphilosophie

von Rudolf Langthaler

1. Vorbemerkung: Zu leitenden Motiven der Kant-Kritik
beim späten Schelling

Schellings berühmtes Bekenntnis: »Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden« (aus seiner Berliner Antrittsvorlesung 1841) und die daran geknüpfte Forderung, nichts könne »aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreiß« (EPO 634),¹ sind auch mit Blick auf seine späte, religionsphilosophisch so bedeutsame Unterscheidung zwischen »negativer« und »positiver Philosophie« besonders relevant. Obgleich er die philosophische Theologie Kants in mancher Hinsicht als problematisch ansah (und vor allem auch Kants Kritik das Verfehlete der traditionellen Gottesbeweise eigentlich gar nicht getroffen habe), anerkannte Schelling stets – als das positive Resultat der Kantischen Kritik der rationalen Theologie – deren Einsicht, mit dem Begriff des »Ideals der Vernunft: »Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntnis notwendigen Begriff bestimmt« (EPO 674), d. h. die Gottesidee als den »nicht zufällige[n], sondern [...] notwendige[n] Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee« ausgewiesen zu haben. Deshalb markiere das Lehrstück

¹ Schelling wird (mit den angezeigten Abkürzungen) zitiert nach F.W.J. Schelling: *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*. Frankfurt/Main 1985: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (EPO, in: Bd. 5); *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (GNP, in: Bd. 4); *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (EPM, in: Bd. 5).

vom transzendentalen Ideal nicht nur die entscheidende Stelle im »Gebäude des Kantischen Criticismus [...], an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge anschloß« (EPM 293 Anm. 1), sondern stelle auch in der »negativen Philosophie« den »höchsten Punkt« ihrer immanenten Denkbewegung dar, an dem die ganze »rein rationale Philosophie« festzumachen sei.

Jedoch darf solche Anerkennung nicht über das Zwiespältige von Schellings Anknüpfung an Kant hinwegsehen lassen;² habe doch dessen »Kritik« eben das der »negativen Philosophie« aufgegeben »rationale System lediglich vorbereitet«, sei indes die eigentliche Vernunftwissenschaft noch schuldig geblieben. Desgleichen vermisse man bei Kant die der »rationalen Philosophie« aufgegeben systematische Vermittlung und Explikation des Begriffs des »Absoluten« und somit auch den daran geknüpften, von der eigentlichen »Vernunftwissenschaft« zu erbringenden Aufweis desselben als »eine[r] aus der Natur der Vernunft selbst folgende[n] [...] Idee«³ – nicht zuletzt fehle

² Zu Schellings Spätphilosophie als einer »Weiterführung« der Kantischen Vernunftkritik vgl. Axel Hutter: *Geschichtliche Vernunft*. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings. Frankfurt/Main 1996; daß Schellings Spätphilosophie als »eine durchaus konsequente Fortführung Kants«, jedoch ebenso als ein – gewiß fragwürdiger – »Versuch, Kant zu überwinden« angesehen werden muß, hat Franz betont; vgl. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W. J. Schellings*.

³ Jedoch treten in Schellings Bezugnahmen auf das transzendente Ideal durchaus widersprüchliche Einschätzungen dieses Lehrstücks zutage: Einerseits billigt Schelling Kant ja den Aufweis zu, daß diese »aus der Natur der Vernunft selbst [als deren »notwendigem Inhalt«] folgende Idee [...] sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen [vollkommensten] Wesens [d.i. des »Vernunftideals«] fortbestimmt« (EPM 294); dagegen macht er wiederum geltend, »daß der Begriff als der höchste und letzte erkannt, nicht bloß, wie bei Kant, angenommen oder vorausgesetzt war«, zumal Kants Kritik »Gott nur als notwendige Vernunftidee nachgewiesen hatte, was bei Kant allerdings nur versichert war« (EPO 675); vgl. auch ebd. 674: »Kant hatte Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntnis notwendigen Begriff bestimmt. Er hatte aber auch diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten.« Dem widerspricht schon Kants Hinweis auf die Vernunft-Notwendigkeit, sich einen Begriff von Gott selbst zu machen (vgl. VTP A 415 Anm. = AA 8,401); vielleicht noch deutlicher – jedenfalls auch gegenüber einem »subtilen Anthropomorphismus« noch energischer als in der *Kritik der reinen Vernunft* – hat Kant in dieser späten Schrift betont (VTP A 412 ff. = AA 8,400), daß, »so abstract er auch ist«, der »transscendentale Begriff von Gott, als dem *allerrealsten Wesen*, [...] in der Philosophie nicht umgangen werden« kann.

freilich auch eine Erklärung darüber, wie denn jene beiden Vernunftbegriffe »ens realissimum« und »ens necessarium« »aneinander grenzen« (EPO 770). Damit geht der Vorwurf Schellings einher, Kant habe unkritischerweise den Begriff der *omnitudo realitatis* mit dem Gottesbegriff identifiziert und es nicht zuletzt auch verabsäumt, eine nähere Differenzierung des »Ding an sich« (im Sinne der Unterscheidung des »Übersinnlichen vor« und »über« aller Erfahrung) zu leisten.

Ebensowenig habe das kritische Programm Kants die Grenzen der »negativen Philosophie« in Sicht gebracht oder diese etwa gar überschritten – auch hier müsse gelten: »er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte« (EPM 378). Erst seiner systematischen Explikation der »negativen Philosophie« traute Schelling es offenbar zu, gleichermaßen der »Ohnmacht der Vernunft« inne zu werden und sich in diesem Aufweis auch als »negative Philosophie« zu bestimmen bzw. als solche begreifen zu können. Aufgrund dieser erheblichen Defizite⁴ ist nach dem Urteil Schellings jedoch nicht nur die Ausbildung der »rein-rationalen Philosophie« ein von Kant unbewältigtes Problem geblieben. Zudem habe sein kritisches Programm die Philosophie – ungeachtet der ihm von Schelling zugebilligten Einsicht in die notwendige Scheidung von »negativer« und »positiver Philosophie« – auch lediglich »auf den Weg gebracht, sich als negative oder rein rationale abzuschließen und zu vollenden; aber zu einer positiven Philosophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben« (EPO 686),⁵ vielmehr werde von Kant (in der »praktischen Freiheit«) das »Positive« doch lediglich »durch die Hintertüre wieder eingeführt« (ebd.). Mit der von ihm vorgenommenen »Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft«, die sich in Wahrheit ohnehin schon mit einer

⁴ Diese (hier lediglich aufgezählten) vielschichtigen Einwände Schellings gegen Kants »Kritik« und deren »philosophische Theologie« können in diesem Aufsatz nicht näher verfolgt werden. Die folgenden Überlegungen müssen sich auf die Hauptaspekte von Schellings Kritik an Kants »Ethiktheologie« (»Postulatenlehre«) beschränken.

⁵ In einer gewissen Spannung zu dieser Argumentation Schellings steht die von ihm noch in seinen Vorlesungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie« Kant zugestandene (auch dem »praktisch-dogmatischen Überschritt zum Übersinnlichen« zugrunde liegende) Auffassung: »Wenn es eine wahre Metaphysik gäbe (diese Meinung gibt Kant überall zu erkennen), so müßte sie Gott als freien Urheber der Welt, sie müßte die moralische Freiheit des Menschen neben dem unverbrüchlichen Causalnexus in der Natur und die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens dartun.« (GNP 501) Eben daran orientiert sich die von Kant angezeigte (vgl. Anm. 13) Korrelation dieser Vernunftideen.

bloßen ›Grenzbestimmung des Verstandes‹ begnügte, bleibe hingegen die allein über den Aufweis der ›Ohnmacht der Vernunft‹ zu leistende (rechtsens erst so zu nennende) ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ gleichermaßen uneingelöst.⁶ Damit mußte Kants kritisches Resultat erst recht das unabweisliche Problem der ›absoluten Transzendenz‹ Gottes verfehlen, das allein über jenen Erweis der ›Ohnmacht der Vernunft‹ zu vermitteln ist. Jener die ›negative Philosophie‹ *abschließende* Gottesbegriff demonstrierte mit solchem ›Gott am Ende‹ – und zwar unbeschadet des in Kants Lehre vom ›Ideal der Vernunft‹ so eindrucksvoll bekundeten »tiefe[n] Gefühl[s] für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seins« – den wahren »Abgrund der Vernunft« – recht verstanden zugleich die Überforderung der Vernunft – und führe so unausweichlich auf die »Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft [als ›Gott am Ende‹] mit Notwendigkeit folgt«, und demjenigen, was »wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen« (GNP 437).

Freilich, noch in der über Kants ›Kritizismus‹ hinausweisenden Vernunftwissenschaft und den daran geknüpften unabweislichen Aufgaben sah Schelling einen »Abkömmling der sogenannten kritischen« (EPO 670f.): »Sobald aber die erste Philosophie das Prinzip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Prinzip nur erzeugen, nicht auch realisieren; daher sie auch die *negative* Philosophie zu nennen [ist], indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerte und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß; denn sie setzt das Prinzip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im *Begriff*, als bloße *Idee*. Da sie, als das Prinzip suchend, erst die Möglichkeit einer Philosophie untersucht, ist sie die *kritische*, die Aufgabe Kants« (EPM 572). Letztendlich habe sich das kritizistische Resultat eben doch schon mit der bloßen Entlarvung einer ›dogmatischen Metaphysik‹ begnügt, ohne über das Motiv der ›kritischen Transzendenz‹ hinaus zur Anerkennung des diesem ›apriorischen Vernunftbegriff‹ ›unvordenklich‹ (als ›bloß Existierendem‹) Vorausliegenden (und damit zur ›absoluten Transzendenz‹ Gottes) zu einer wahrhaft ›dogmatischen Philosophie‹ zu gelangen. Damit, so Schelling, sei eben auch dem von Kant zwar intendierten eigentlichen ›Endzweck der Metaphysik‹, d.i. »von der Erkenntniß des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten« (FM A 11 = AA 20,260), noch

⁶ In der ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ sah bekanntlich Walter Schulz das Zentralmotiv des späten Schelling.

keineswegs in angemessener Weise entsprochen.⁷ Dies gelte freilich ebenso für die »auf dem *Kriticism* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre« Kants (SF A 94 = AA 7,59); auch sie war deshalb der unnachgiebigen Kritik Schellings ausgesetzt, bleibe der seiner Postulatenlehre zugrunde liegende Anspruch eines ›praktisch-dogmatischen Überschritts zum Übersinnlichen‹ (vgl. dazu FM A 100 ff. = AA 20,292 ff.) doch ebenfalls noch dem Denkraum der ›negativen Philosophie‹ verhaftet, ohne damit die Eigenart und den spezifischen Anspruch derselben im Verhältnis zur ›positiven Philosophie‹ begreifen zu können.

Für das Verständnis und für eine angemessene Beurteilung von Schellings besonderen Einwänden gegen Kants Religionsphilosophie (Postulatenlehre, Ethiktheologie) scheint es gleichermaßen zweckmäßig, sich zunächst ein von Schelling aufgenommenes Grundanliegen der Kantischen Konzeption einer Vernunftreligion kurz zu vergegenwärtigen.

2. Kants ›Aufhebung‹ der Wissensansprüche im Vorblick auf Schellings Kritik an der Kantischen Religionsphilosophie

Schon der berühmte programmatische Satz: »Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (K_rV B XXX), läßt Kants Absicht erkennen, zunächst einmal, in einer kritischen Sondierung und Differenzierung menschlicher Vernunftansprüche, den Ort der Gottesfrage bzw. der Religion in einer für den modernen Menschen angemessenen Weise zu bestimmen. Im Ausgang von der Frage, was es denn mit Blick auf die besondere Weltstellung des Menschen als ›vernünftiges Weltwesen‹ (so z.B.

⁷ Der »Endzweck der Metaphysik« setzt die »Ausmessung des Verstandesvermögens und seiner Principien« gemäß der zu wahrenen ›kritischen Transzendenz‹ voraus, »um zu wissen, von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenständen zu denen, die es nicht sind, ihren Überschritt wagen könne.« (FM A 12 = AA 20,260) – Eine genaue Explikation dieser Kantischen Idee des »Endzweck der Metaphysik« wäre wohl im Ausgang von der Idee des ›höchsten metaphysischen Guts‹ (ens realissimum); vgl. FM A 126 = AA 20,301 f.; zu dessen Realisierung, Hypostasierung und Personifizierung vgl. jedoch K_rV B 611 Anm.) über diejenige des ›höchsten ursprünglichen Guts‹ (und dessen Explikation als »Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck«; FM A 115 = AA 20,298) zu derjenigen des ›höchsten abgeleiteten Guts‹ (vgl. K_pV A 226) und schließlich des ›obersten Guts‹ (K_pV A 198 f.) zu leisten.

KU B 414; 421) näherhin bedeute, sich im Denken und Handeln den differenzierten Rationalitätsansprüchen und dem ›Primat des Praktischen‹ gemäß zu ›orientieren‹, werde deutlich, daß jener im theoretischen Vernunftgebrauch zwar notwendig resultierende (weil auf ›Totalität‹ und somit auf den ›Gedanken des Abschlusses‹ abzielende) Begriff Gottes als ›fehlerfreies Ideal der Vernunft‹, der zwar (als *omnitude realitatis*) »die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt« (KrV B 669), keinesfalls schon das letzte Wort bleiben kann.⁸ Das prinzipielle Ungenügen eines traditionellen metaphysischen Gottesbegriffes schlägt nach Kant jedoch insofern auf das menschliche Selbstverständnis zurück, als in solcher Beschränkung auf den bloß theoretischen Vernunfthorizont zweifellos auch die besondere Weltstellung des Menschen als ›copula von Endlichem und Unendlichem‹ – im Sinne der wichtigen Kantischen Unterscheidung zwischen ›Vernunftwesen‹ und bloß ›vernünftigen Wesen‹ (MST A 65 = AA 6,418) – nicht zureichend auszuweisen ist. Vor allem in solcher Absicht, d. h. mit Blick auf die *moralisch-praktische* Bestimmung des Menschen, kritisierte Kant auch die prinzipielle Unangemessenheit – weil Bedeutungslosigkeit – jenes »Begriffs von einem metaphysischen Gott«, bleibt doch der »Begriff von diesem metaphysischen Gott«, ungeachtet seiner spekulativen Unverzichtbarkeit als ›Gedanke des Abschlusses‹, noch »immer ein leerer Begriff« (FM A 131 = AA 20,304) und somit als »Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, [...] kümmerlich genug, und weit unter der Würde seines Gegenstandes« (KrV B 658). Dieser (mit Schelling gesprochen) zwar »letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft« war auch für Kant ein bloßer »Gott am Ende« und macht so seine ausdrückliche Weigerung verständlich, an den Begriff eines letztlich doch bloß deistisch gedachten ›höchsten Wesens‹ den Begriff eines Gottes zu *verschwenden* (vgl. KU B 403); dies veranlaßte ihn sodann, über diesen bloß ›deistischen Begriff‹,

⁸ Die von Kant bezüglich dieses Begriffs des *ens realissimum* ausdrücklich gestellte Frage: »soll ich mir Gott als Inbegriff [...] aller Realitäten, oder als obersten Grund derselben, denken?«, wird von ihm selbst sodann – entschiedener noch als in der *Kritik der reinen Vernunft* – dahingehend beantwortet, daß doch lediglich das als ›Grund aller Realität‹ verstandene *ens realissimum* einen unkritischen Anthropomorphismus vermeiden läßt, überdies – und vor allem – der Vernunftbestimmung des Menschen ›in praktischer Rücksicht‹ allein angemessen ist und so auch eine bloß deistische Konzeption des *ens realissimum* zu überwinden vermag. – Zu dem von Kant wiederholt angesprochenen Unterschied zwischen einem bloß deistischen und einem ›theistischen‹ Gottesbegriff vgl. KrV B 660.

d. i. die »Idee eines höchsten Wesens«, hinaus zur Idee »einer intelligibelen Welt« fortzuschreiten (Prol A 182 = AA 4,361).

Eben in solcher Absicht ist Kants kritisches Vorhaben einer »auf dem Criticism der praktischen Vernunft gegründete[n] wahre[n] Religionslehre« (SF A 94 = AA 7,59) zunächst als der Versuch zu verstehen, dem durch die Herausforderungen der Moderne in mannigfacher Hinsicht zu einem neuen Selbstverständnis gelangten Menschen die Gottesfrage als ein unabweisliches Vernunftproblem verständlich zu machen. Kants diesbezügliches Anliegen, das sich hierbei an einer Differenzierung der den Begriff des Menschen als eines ›vernünftigen Weltwesens‹ (dies ist offenbar Kants Charakterisierung des Menschen als *animal rationale*) definierenden ›Rangordnung der wesentlichen Zwecke‹ orientierte, zielte so primär darauf ab, die Hoffnungsfrage als eine ›vernunftgemäße‹ zu rechtfertigen und den ›postulatorisch verankerten ›Hoffnungsglauben‹ – solche Kennzeichnung dürfte auch der Kantischen Bestimmung von ›fides‹ (Log A 105 Anm. = AA 9,69 Anm.) entsprechen – darin als einen unabweislichen Sinnanspruch menschlichen Daseins auszuweisen. Solche umfassende Daseinsorientierung liegt auch dem Kantischen ›Weltbegriff der Philosophie‹ als der »Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft« zugrunde.⁹ Soll der Mensch – eben nicht dem bloß theoretischen »Bedürfnis der forschenden Vernunft«, sondern dem seiner »praktischen Bestimmung« entsprechenden »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (d. h. keineswegs von bloßem ›Wunschdenken‹ geleitet!; vgl. KpV A 259 Anm.) gemäß – sich in der Gottesthematik tatsächlich ›wiederfinden‹ können, so ist diese nach Kant zunächst einmal über eine entsprechende Differenzierung unabweislicher praktischer Vernunftansprüche, d. i. im Sinnhorizont der Freiheit, zu legitimieren. Allein im *Bedürfnis der fragenden Vernunft* dieses ›vernünftigen Weltwesens‹ und seiner Weltstellung sah Kant die Idee des ›höchsten Gutes‹ und damit die Gottesfrage verankert (vgl. RGV B 63 Anm. = AA 6,52); dergestalt resultiert der ›moralische

⁹ Schon hier sei darauf hingewiesen, daß Schelling – ganz im Sinne von Kants Unterscheidung zwischen dem ›Schul- und ›Weltbegriff der Philosophie‹ – die ›negative Philosophie‹ vorzugsweise als eine »Philosophie für die Schule [...], die positive [als] die Philosophie für das Leben« (so z. B. EPO 605) gekennzeichnet hat; ihm zufolge sollten in der Philosophie »jene großen, das menschliche Bewußtsein aufrecht erhaltenden Überzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbständigkeit entbehren würde« (ebd.). Erst die ›positive Philosophie‹ entspricht dem ›Weltbegriff der Philosophie‹.

Vernunftglaube« und die ihm korrespondierende Gottesidee bekanntlich aus der Hoffnung auf das ›höchste Gut‹ als unseren praktischen Endzweck, garantiert doch allein dieses Gottespostulat die Sinnhaftigkeit dieser in einem praktischen Vernunftbedürfnis verankerten Hoffnung, weshalb »Moral [...] unumgänglich zur Religion« führe (RGV BAIX=AA 6,6). Dahin weist auch die der Kantischen Postulatenlehre zugrunde liegende Auskunft, daß der für die Religion taugliche Gottesbegriff eben ausschließlich »ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen« sei: »Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns *selbst zu machen* die praktische reine Vernunft *nöthigt*« (VTP A 415 Anm. = AA 8,401 Anm.) – obgleich dieser Gottesbegriff nicht zur *Begründung* der Moral mißbraucht werden darf.

Von solcher Absicht war offenbar auch Kants Kennzeichnung des »Endzwecks der Metaphysik«, d. i. deren »praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen«, geleitet; darauf zielte ebenso sein bemerkenswerter Hinweis auf die in der ›Geschichte der menschlichen Vernunft‹ aufweisbare Korrelation des praktisch-sittlichen Selbstverständnisses des Menschen mit dem je bestimmten Gottesverständnis. Ausdrücklich insistierte Kant ja auf der unauflösbaren Korrespondenz der Bestimmung des Begriffs der Gottheit und »selbst unser[es] eigenen Dasein[s]« (KU B 474) in dem bestimmten Sinne, daß dem »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« ein »Fortschritt im Bewußtsein der Gottheit« entspricht;¹⁰ noch Kants später Rekurs auf die durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« (vgl. EaD A 515 = AA 8,336) ist wohl in solchem Sinne zu verstehen. Dies verdeutlicht, daß der metaphysische Gottesbegriff als ›fehlerfreies Ideal der Vernunft‹ für sich genommen nicht nur unbestimmt bleiben müsse, son-

¹⁰ Dies macht auch die von Kant konstruierte Kontroverse deutlich (SF A 66 = AA 7,46): »*Einwurf*: Als Offenbarung muß die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnisquell selbst liegt anderswo als in der Vernunft. *Antwort*: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß sie nicht bloß nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammen zu stimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig [!] erklärt.«

dern überhaupt erst der über den ›Primat des Praktischen‹¹¹ und im Sinnhorizont einer ›Freiheit im Lichte der Hoffnung‹ (Paul Ricœur) vermittelte ›praktisch-dogmatische Überschritt‹ einen der Weltstellung des Menschen angemessenen »genau bestimmten Begriff Gottes« eröffne, weshalb es auch unumgänglich sei, »die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen« (KU B 404). Gemäß dem »Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen« verbietet die Unbedingtheit der ›praktischen Vernunftansprüche‹ jedwede Unterordnung der praktischen Vernunft (KpV A 219), zumal dies, gemäß jenem zweifachen Vernunftbedürfnis, der offenbar auch Kant bewußten Antinomie zwischen dem, »was die Vernunft mit Notwendigkeit denkt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen« (GNP 21), zuwider liefe – in Kants Worten: »Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert« (KrV B 660 f.).

Schellings Einwand, daß »der bloße Begriff des notwendig Seienden [...] also nicht auf den lebendigen, sondern auf den toten Gott führen« würde (GNP 438), sowie sein Zweifel, »ob der Begriff des notwendig existierenden Wesens mit dem Begriff Gottes identisch sei« (GNP 438), hätte demnach durchaus Kants Zustimmung gefunden – denn nach dem ›lebendigen Gott‹ selbst verlangt der Mensch auch laut Kant, wenn es eben nicht »um bloß speculative Vernunft zu thun ist« (KrV B 729) –, soll doch gelten, daß »alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur be-

¹¹ Schon hier ist an den höchst bedeutsamen – die Lehre »Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft« und die unterschiedlichen ›Vernunftinteressen‹ (KpV A 215 ff.) begründenden – Sachverhalt zu erinnern, daß dieses ›Ideal der Vernunft‹ nach Kant lediglich am weitesten »von der objektiven Realität entfernt zu sein« *scheint* (KrV B 596 f.); dieses ›Übersinnliche in uns‹ offenbart sich nach Kant in dem »positiven Begriffe der Freiheit« (KpV A 52), worin ›reine praktische Vernunft‹ »ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That beweiset« (KpV A 3). Vgl. dazu Kants (vor allem auch bezüglich des Status des ›Ideals‹ interessanten) Hinweis auf diese »moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns« als dem »Gegenstand der höchsten *Bewunderung*, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte [!]) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt« (SF A 92 = AA 7,58 f.). Zu Kants Begründung des ›Primats der praktischen Vernunft‹ vgl. Fischer: *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Zu ihrer Interpretation im Anschluß an Gedanken von Emmanuel Levinas*.

dingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist« (*KpV* A 219)! Erst solche Unterscheidung läßt auch die unzureichende Bestimmung des Begriffs des ›transscendentalen Ideals‹ als eines »bloßen Aggregats von abgeleiteten Wesen« vermeiden und eröffne dagegen die Möglichkeit, auf kritische Weise (d. h. ohne Rückfall in einen vorkritischen ›Anthropomorphismus‹) die Idee eines ›Welturhebers‹ als eines Wesens zu denken, »das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte« (*KrV* B 659). Von jenem unabweislichen ›Bedürfnis der fragenden Vernunft‹ ausgehend, bestimmte Kant bekanntlich das Dasein Gottes als ein unverzichtbares ›Postulat der praktischen Vernunft‹ – als »einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt« (*KpV* A 220), zumal das ›höchste Gut‹ als Gegenstand menschlichen Hoffens (das ›ganze Objekt der praktischen Vernunft‹) doch allein unter der Voraussetzung des Daseins Gottes, einer ›Voraussetzung in notwendig praktischer Rücksicht‹ (vgl. *KpV* A 238), begründbar ist. Daß letzteres als *ratio essendi* des ›höchsten abgeleiteten Guts‹ verstanden wird, jenes hingegen als *ratio cognoscendi* der Kennzeichnung Gottes als ›höchstem ursprünglichen Gut‹ fungiert – diese Gedankenfigur hat Kant in seiner Lehre vom ›symbolischen Anthropomorphismus‹ näher expliziert.

a) Die daran geknüpfte kritische Konzeption eines
›symbolischen Anthropomorphismus‹

Kant hat bekanntlich die in seiner ›Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft‹ leitende Absicht, Gottes Transzendenz vor den ›Spießen und Stangen‹ des endlichen Verstandes zu bewahren und die daran geknüpfte Distanzierung einer unhaltbaren ›*suppositio absoluta*‹ (als dem überschwenglichen Versuch einer ›dogmatischen Metaphysik‹, erforschen zu wollen, was Gott »an sich für ein Wesen sei«)¹² mit dem kritischen Motiv eines ›symbolischen

¹² Kant verwirft dies bekanntlich als eine unkritische ›*suppositio absoluta*‹ (*Prol* A 178 = AA 4,359): »Wir gestehen dadurch: daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und *auf bestimmte Weise* [!] sogar undenkbar sei, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermitteltst des Willens) haben, keinen trans-

Anthropomorphismus‹ verbunden. Über jene ›Grenzbestimmung der Vernunft‹ hinaus sollte dies eine kritische Rechtfertigung anthropomorpher Gott-Rede ermöglichen und eine entsprechende Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch begründen (*Prol* A 175 = AA 4,357; erste Hvh. v. Vf.): »Wir halten uns auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil bloß auf das *Verhältniß einschränken, welches die Welt zu einem Wesen* haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den [unkritischen] *dogmatischen* Anthropomorphismus; wir legen sie aber dennoch dem *Verhältnisse desselben zur Welt* bei und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphism, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht«. Solche ›Grenzreflexion‹ ermögliche es, von dieser – als *terminus a quo* (›was nur der Verstand denkt‹) offenbar schon vorausgesetzten (vgl. 3.a) – theologischen Idee eines ›höchsten Wesens‹ als einem bloßen ›Verstandeswesen‹ (Gegenstand der ›natürlichen Theologie‹, als ein ›von der Welt ganz unterschiedenes Wesen‹) in behutsamer Wahrung der ›kritischen Transzendenz‹ eine ›Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu präzisieren‹. So werde vermieden, jenem bloßen ›Verstandeswesen‹ »diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anlebbende Eigenschaft, beizulegen« (*Prol* A 177 = AA 4,358); dies sei nur in dem *relativen* Sinne erlaubt, daß »dieser Ausdruck nur das Verhältniß anzeigt, was die uns unbekannteste oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen« (*Prol* A 178 = AA 4,359) und »zu diesem Behuf sich der Beziehung [...] auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu *erdichten*, sondern, da außer der Sinnenwelt nothwendig Etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu *bestimmen*« (*Prol* A 182 = AA 4,361).

scendenten Gebrauch zu machen.« – Die ›kritische‹ Funktion der transscendentalen Ideen hat Kant besonders deutlich auch in folgendem Passus der *Prolegomena* angesprochen (*Prol* A 186 = AA 4,363): »So dienen die transscendentale Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des *Materialismus*, *Naturalismus*, und *Fatalismus* aufzuheben, und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen.«

Dieserart soll solches ›kritisches‹ Denken von jenem bloß »deistischen Begriff des Urwesens« (*Pröl* A177=AA4,358) zu dem der praktischen Weltstellung des Menschen erst angemessenen Begriff von einem ›lebendigen Gott‹ (vgl. *KrV*. B661) fortschreiten und so vor Augen führen, wie bzw. wodurch »Gott ein Gegenstand der Religion wird« (*KpV* A236 Anm.; Hvh. v. Vf.). In gebotener Rücksicht auf den Menschen als ›vernünftiges Weltwesen‹ sind die daraus resultierenden Gottesprädikate (als ›heiliger Gesetzgeber‹, ›gütiger Regierer‹ und ›gerechter Richter‹) nach Kant allein in kritisch-›anthropomorphistischer Brechung‹ aufzunehmen – also im Sinne einer ›symbolischen Darstellung‹ des ›höchsten metaphysischen Guts‹ (vgl. *FM* A126=AA20,302) als »höchstes ursprüngliches Gut«, d.h. bloß quoad nos, also »gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt, und nicht bloß für dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungsart« (*FM* A136=AA20,306). In der durch diesen ›symbolischen Anthropomorphismus‹ gleichermaßen eröffneten wie auch ›kritisch gebrochenen‹ Gott-Rede ließ sich Kant offenbar von der kritischen Einsicht leiten, daß der von Gott sprechende Mensch recht verstanden eben tatsächlich stets *von sich vor Gott* spricht (*Pröl* A176=AA4,357f.; letzte Hvh. v. Vf.): »Vermittelt dieser Analogie bleibt doch ein *für uns* hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und *an sich selbst bestimmen* könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und *mithin auf uns*, und mehr ist uns auch nicht nöthig.« Seinem kritischen Anspruch zufolge richtet sich dieser »nur die Sprache und nicht das Object selbst« angehende *symbolische* Anthropomorphismus ebenso gegen die ›Gottes Transzendenz‹ nivellierenden ›Hypostasierungen‹ wie auch gegen nicht weniger unkritische und sprachlose Fixierungen einer bloß negativen Theologie – gleichermaßen allerdings gegen pseudo-kritische Entlarvungen des religiösen Bewußtseins.

3. Zu Schellings Kritik an Kants Postulatenlehre

- a) Die ›objektive Realität‹ Gottes – ein von Kant uneingelöstes Versprechen und die grundsätzliche Aporie in Kants ›symbolischem Anthropomorphismus‹

Während Kant also in diesem »nur die Sprache und nicht das Object selbst« angehenden ›symbolischen Anthropomorphismus‹ die Möglichkeit eines kritischen, dem ›Primat der praktischen Vernunft‹ angemessenen Gottesbegriffs begründet sah, blieb auch diese ›postulatorisch‹ vermittelte Hoffnungs- und Gottesfrage der Kritik des späten Schelling ausgesetzt. Denn genauer gesehen übersteige auch die im Sinne der Postulatenlehre eingeholte Gottes-thematik und der daran geknüpfte Anspruch des Aufweises der *objektiven Realität* dieser Vernunftidee keineswegs die bloße *Vernunftwissenschaft*; sie leiste – abgesehen von anderen Defiziten und einer offenkundig äquivoken Bestimmung der *objektiven Realität*¹³ – zuletzt doch nicht mehr als dies, vermittelt der moralischen Prinzipien der Vernunft und auf jenem Weg des ›symbolischen Anthropomorphismus‹ einen bestimmten ›Begriff von Gott‹ hervorzubringen, d.h. den bloß deistischen Begriff des ›höchsten Wesens‹ in die durch den ›symbolischen Anthropomorphismus‹ praktisch-bestimmbar gewordene Gottesidee überzuführen – gar nichts anderes bedeute also deren angebliche ›Realisierung‹. Dies scheint in der Tat jenen Einwand Schellings zu bestätigen, daß Kants kritische Konzeption ihr »Prinzip nur *erzeugen*, nicht auch *realisieren*« könne (*EPM* 572); auch sein anerkennenswertes Bemühen um die Wahrung der ›kritischen Transzendenz‹ Gottes und der darin begrün-

¹³ Dies zeigt sich darin, daß Kant mit ›objektiver Realität‹ immer wieder lediglich meint, »einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens« (*KpV* A251), eben im Sinne einer ›sachhaltigen Bestimmtheit‹, anzugeben und so die Möglichkeit desselben (*KpV* A4f.) zu beweisen. – Unübersehbar korrespondieren Kants Begriff der ›transzendentalen Freiheit‹, der entsprechende ›Person‹ – sowie der Gottesbegriff der ›transzendentalen Theologie‹ auf der ›transzendentalen Begründungsebene‹ der ›negativen Philosophie‹; entsprechend dem (vom bloß ›negativen Begriff‹ unterschiedenen) ›positiven Begriff der Freiheit‹, der ›Freiheit im positiven Verstande‹ (der Freiheit, ›positiv betrachtet‹), – worin »diese Idee [...] sich durchs moralische Gesetz« »offenbart« (*KpV* A5), resultiert die ›objektive Realität‹ dieses Gottesbegriffs – freilich nur im Sinne eines »genau bestimmten Begriffs dieses Urwesens« (ebd.) – und die im praktischen Vernunftbedürfnis verankerte Forderung: »Ich will, daß ein Gott [...] sei« (*KpV* A258).

dete ›symbolische Anthropomorphismus‹ müsse indes – trotz der Unverzichtbarkeit der ›negativen Philosophie‹ – die ›absolute Transzendenz‹ Gottes verfehlen. Was Schelling auch dieser Kantischen Version einer ›negativen Philosophie‹ entgegenhielt, war also vornehmlich dies, daß deren auf dem Weg der kritischen Ausscheidung ›via negationis‹ ›am Ende‹ gleichsam ›zu Tode gereinigter‹ Gottesbegriff in der daraus resultierenden Bestimmungs- und Sprachlosigkeit im Negativen verhallen müsse bzw. jedes ›reale Verhältnis‹ des Menschen zu Gott sich in der Folge in das widersprüchliche Programm einer ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹ verflüchtige – eben deshalb sei diese auch bloße ›Kritik‹, d. h. noch ›nicht Philosophie‹ (EPO 756). Letztendlich bleibe gerade auch jene für eine kritisch-affirmative Gottrede von Kant legitimierte Gedankenfigur des ›symbolischen Anthropomorphismus‹ (sowie die daraus vermittelten Prädikate) hinter der Forderung einer ›positiven Philosophie‹, über die bloße ›Vernunftwissenschaft‹ hinauszugehen, zurück, weshalb das darin (jedenfalls dem Anspruch nach) gedachte ›religiöse Verhältnis‹ wohl eher eine Verlegenheit widerspiegle, keineswegs jedoch als eine angemessene Auflösung des Sachproblems gelten dürfe.

Vielmehr bestätige jener von Kants Postulatenlehre beanspruchte Aufweis, wie »Gott ein Gegenstand der Religion wird«, und die daran geknüpfte kritische Vermittlungsfigur des ›symbolischen Anthropomorphismus‹ auch in dieser Hinsicht recht deutlich (obgleich unfreiwillig), daß die in der Kantischen Gestalt der ›Kritik‹ auftretende ›negative Philosophie‹ sich selbst gerade nicht als *negative* zu begreifen vermag, weshalb die in Kants Postulatenlehre zwar ausdrücklich erhobene »Forderung (dem Postulate, wie er sagte) des wirklich existierenden Gottes« (EPO 748) ein uneingelöstes Versprechen bleiben mußte (EPO 648): »Theoretisch war mit diesem negativen Resultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf diesen nur als Herrn der Wirklichkeit beziehen; denn ein Wesen, das dieses nicht ist, kann nie Gegenstand einer Religion [...] werden. Dies konnte aber nach dem negativen Resultat der Kantischen Kritik nie der Fall sein: denn war Gott als Herr der Wirklichkeit erkennbar, so gab es eine Wissenschaft, für die er Princip war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dies leugnete Kant. – Noch weniger blieb ein mögliches Verhältnis der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion übrig. Die geoffenbarte Religion setzt den sich offenbarenden, also den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als existierend bewiesenen Gott, den die alte Metaphysik zu haben glaubte, war

ein Übergang zu dem sich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, könnte nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er dem Bewußtsein sich offenbare, in einem ganz andern, als in dem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung spricht«.

Mehr noch: Dem späten Schelling zufolge blieb der von Kant intendierte Aufweis, wie dem ›menschlichen Bewußtsein der Begriff Gottes praktisch entsteht‹ bzw. seine am ›symbolischen Anthropomorphismus‹ orientierte Begründung dafür, »wodurch Gott Gegenstand der Religion wird«, nicht nur einseitig, sondern begünstige geradezu selbst religionskritische Einwände anthropologischer Herkunft. Von der jenen kritischen ›symbolischen Anthropomorphismus‹ bestimmenden These, wonach der von Gott sprechende Mensch doch stets *von sich vor Gott* spricht, schien es Schelling offenbar lediglich ein kleiner Schritt zu der Auffassung, daß dieser in solchem ›Reden *von sich vor Gott*‹ letztendlich nur *von sich selbst* spricht. Schellings geradezu ›linkshegelianisch‹ anmutende Frage ist für diesen Verdacht wohl ein eindeutiges Indiz (EPO 756): »Wird man die andere Art, wie die ausschließlich negative Philosophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, besser finden? Ich meine die Ansicht, daß eben durch die Entwicklung des menschlichen Geistes, durch sein Fortschreiten zu immer höherer Freiheit, d. h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d. h. daß Gott außer dem menschlichen Bewußtsein gar nicht da sey – der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch sey, was man nachher als Menschwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menschen entsprach) sogar bezeichnete.« Auch gegenüber der unüberwindlichen Einseitigkeit jenes »bloß die Sprache und nicht das Objekt selbst angehenden« symbolischen Anthropomorphismus, der eben über ein (im Sinne des bloßen genitivus objectivus) einseitiges Verständnis der ›Darstellung Gottes‹ nicht hinauskomme, insistierte Schelling – gewissermaßen radikaler – geradewegs auf einem ›Anthropomorphismus Gottes‹ selbst: »Was er [Gott] auch ist, das ist er durch sich selbst, nicht durch uns«. ¹⁴

¹⁴ So Schelling in seiner Replik auf die Anthropomorphismus-Kritik Eschenmeyers (aus dem Jahr 1812; Schelling: *Ausgewählte Schriften* Band 4, 346). Schon der frühere Schelling hat demnach in Kants Lehre von dem ›symbolischen Anthropomorphismus‹ jene unüberwindliche Enge der ›Subjektivitätsphilosophie‹ Kants erkannt, die ihm den Zugang zu leitenden Motiven einer ›positiven Philosophie‹ verstellte: »Diese ganze Argumentation ist mit der Kantischen Philosophie zugleich veraltet, und sollte billig nicht mehr gehört werden. Wenn wir sagen: Gott darf nicht nach menschlichen Begriff-

Nicht bloß das Vorläufige, sondern das prinzipiell Unzureichende, ja geradezu Verfehlt dieser spezifischen Ausprägung der Kantischen Religionsphilosophie wurde für Schelling – abgesehen von anderen Schwierigkeiten – demnach vor allem daraus erkennbar, daß die von Kant auf dem Weg seiner Postulatenlehre beanspruchte Möglichkeit »eines genau bestimmten Begriffs Gottes« zwar eine – lediglich äußerlich herangezogene – nähere (moralische) Bestimmung Gottes als »Vernunftidee« ermöglichen mag, d. h. dem andernfalls völlig unbestimmt-»leeren« Gottesbegriff der Metaphysik »objektive Realität« (in dem genannten Sinne) verleihe, jedoch nichts darüber hinaus. Gerade auch der nach Maßgabe praktischer Vernunftprinzipien zwar »genau bestimmte Begriff Gottes« reiche an die Wirklichkeit Gottes selbst nicht heran, zumal sich diese »negative Philosophie« auch in einer solchen praktischen Akzentuierung mit einem »ideellen [d. h. theoretisch-rationalen] Verhältnis zu Gott« (EPM 569) – eben »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« – schon begnüge und auch jene im praktisch-dogmatischen Überschnitt eröffnete *symbolische Darstellung* Gottes die – wahrhaft *not-wendende* – *Wirklichkeit* Gottes vollends verfehle (vgl. 4.a). Besonders deutlich tritt der Vorwurf Schellings, Kants »Vernunftreligion« sei durch ein bloß »einseitig-ideelles« Verhältnis – d. h. in Wahrheit: eine eigentümliche theoretische Verhältnislosigkeit¹⁵ – geprägt, auch in der These zutage, die »negative Philosophie« könne

fen gedacht werden, so machen wir die Beschaffenheit unserer menschlichen Begriffe ebenso – nur zum *negativen* Maß der Gottheit. [...] Wenn also Gott selbstbewußt, selbsterkennend und persönlich ist, so ist dies für ihn ein Afficirtwerden durch die Begriffe unseres irdischen Verstandes [...] und um dieses Afficirtwerden zu verhindern, muß er selbst auf Leben und Persönlichkeit Verzicht tun.« (ebd.)

¹⁵ Den Vorwurf eines bloß »einseitig-subjektiven Tuns« hatte Schelling – allerdings in einem anderen Problemkontext – freilich auch gegen Kants Lehrstück vom »Ideal der Vernunft« gerichtet. Zwar scheint es zunächst so zu sein, daß Kant *zeige*, wie »die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst« vorgehe, wie diese »Idee [...] sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens fortbestimmt« (EPM 294) – jedoch erweise sich dies zuletzt »doch [als] unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisieren, d. h. diesen Inbegriff als existierend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasieren, d. h. zum einzelnen Ding »zuzuspitzen«, endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personifikation bis zur höchsten Intelligenz zu erheben« (EPM 296). (Vgl. dazu den in Anm. 7 angeführten Passus Kants.) Ob Schellings diesbezüglicher Einwurf gegen Kant indes nicht doch dem recht nahe kommt, was dieser gelegentlich (FM A 130 = AA 20,349) einen »Fortschritt der Metaphysik durch die Hintertüre« genannt hat, sei hier nur als Frage angemerkt.

Religion lediglich als »Religion der absoluten Subjektivität« und deshalb »nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten« (EPO 736). Mithin sei Kants Postulatenlehre eben genau dasjenige noch schuldig geblieben, was sie – fälschlicherweise – zu leisten vorgab, sofern »seine Philosophie mit der Forderung [...] des wirklich existierenden Gottes, im Grunde *also* mit der Forderung einer positiven Philosophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwissenschaft endigte« (EPO 748; Hvh. v. Vf.).

In Anknüpfung an jenen kritischen Hinweis Schellings, wonach »von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, [...] nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden« könne, »daß er dem Bewußtsein sich offenbare« (EPO 648), bleibt nun ja tatsächlich zu fragen, ob der von Kants »symbolischem Anthropomorphismus« verfolgte kritische Anspruch, »Gott respektiv auf die Welt und mithin auf uns« zu bestimmen, im Grunde nicht doch an unausgewiesene Voraussetzungen geknüpft ist, die im Rahmen seines Kritizismus auch gar nicht gerechtfertigt werden *können* – schon deshalb nicht, weil, an kritizistischen Maßstäben gemessen, der in solcher »Erkenntnis nach der Analogie« für dieses Verhältnis voraus-gesetzte »terminus a quo«, eben gar nicht in Bestimmtheit zu denken ist. Wie wäre denn nach Kant das »auf *bestimmte Weise so gar undenkbar[e]*« »höchste Wesen« (Prol A 178 = AA 4,359; Hvh. v. Vf.), welches sich freilich bei ihm sogleich als die »uns unbekannt *oberste Ursache*« entpuppt (ebd.; Hvh. v. Vf.) als cogitabile auszuweisen – mit Blick auf Schelling: als »Unvordenkliches« »vor-zustellen«? Tritt diese elementare Schwierigkeit bezeichnenderweise nicht auch in Kants Schwanken zwischen dem zu denkenden »Verhältnisse dieses Wesens [d. i. Gottes] zur Welt« (KU B 451)¹⁶ und dem (dann wiederum stillschwei-

¹⁶ Indes ist es eine andere Frage, ob es denn von Kants Voraussetzungen her erlaubt sein kann, von einem »moralischen Verhalten [!] Gottes zum menschlichen Geschlechte« zu reden (RGV B 211 = AA 6,140), ohne hierfür diesen bloß regulativen Status im Sinne einer bloßen *suppositio relativa* stillschweigend zu relativieren (bzw. relativieren zu müssen); wäre für diesen Fall nicht auch in diesem Punkt ein über Kant hinausweisender Anknüpfungspunkt zur »positiven Philosophie« gegeben? Vgl. Prol A 182 f. = AA 4,361 f.: »daß uns Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre; aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich *der Beziehung* auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im

gend) umgekehrten ›Verhältnis der Welt zu Gott‹ zutage? Auch dies scheint doch das entscheidende Problem zu indizieren, ob dieser für die Denkbarkeit des Verhältnisses ›Gottes zur Welt‹ als ›an sich‹ – nämlich im Sinne seiner ›anfänglichen Bestimmtheit‹ – voraus-gesetzte, d.h. zugleich gedachte und als unbestimmt bewahrte, unverzichtbare terminus a quo als der allein übrig bleibende bestimmungslose ›Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas [...], welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte [!]‹ (KU B 453) innerhalb des kritizistischen Rahmens, d. i. in dem von Kant eingeschlagenen ›praktisch-dogmatischen Überschnitt‹ überhaupt gedacht werden kann? Unübersehbar kommt diese Schwierigkeit überdies in Kants eigenem Hinweis zum Ausdruck: »Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muß ich mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen« (KU B 482; Hvh. v. Vf.). Freilich, für die nähere Bestimmung jenes von Kant vorausgesetzten – d.h. notwendig vor(aus)-gestellten – terminus a quo reicht jener Rekurs auf die für die Denkbarkeit der »größten systematischen Einheit des Weltganzen« vorausgesetzte ›regulative Vernunftidee‹ offenbar gerade nicht aus: »Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekanntes Wesens zur größten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des größtmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen« (KrV B 707). Spiegelt sich dieses Problem bezeichnenderweise nicht auch in dem von Schelling intendierten ›Umkehr‹-Motiv des ontologischen Gottesbeweises wider, dem zufolge eben nicht vom ›Begriff des Absoluten‹ zur ›absoluten Position‹, sondern von dieser – als dem uneinholbar vorausgesetzten ›terminus a quo‹, dem bloß ›Existierenden‹ (dem bloßen ›Daß‹) – erst zum ›transzendentalen Ideal‹ zu gelangen sei, d.h. letzteres also schon als das »immanent gewordene Absolute« aufgefaßt werden müsse, was eben voraussetze bzw. darauf führe, daß »alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird« (EPO 763)?

Schellings diesbezügliches – gewissermaßen meta-kritisches – Anliegen wäre in solcher Rekonstruktion demnach so zu akzentuieren, daß Kants ›symbolischer Anthropomorphismus‹ als Bedingung seiner Möglichkeit einerseits zwar die darin vorausgesetzte *Denkbarkeit* eines Verhältnisses des ›absolut

Felde möglicher Erfahrung, zu lehren.« Dies vermag jedoch jene unverzichtbare Platzhalter-Funktion gerade nicht zu begründen, die für jenes Verhältnis »respective auf die Welt und mithin auf uns« schon vorausgesetzt ist.

transzendenten Gottes‹ zur Welt (als ›weiser Welturheber‹) impliziert; eben dies kann jedoch kritischerweise – aufgrund seiner Bestimmung des als bloß ›regulatives Vernunftprinzip‹ verstandenen ›transzendentalen Ideals‹ (als ›Gedanke des Abschlusses‹) – nicht gedacht werden, zumal Kant »mit dieser Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann« (so EPO 647 f.). Demnach scheint es für eine solche Kantische Perspektive unausweichlich, Schellings These: »Gott, was man wirklich Gott nennt, ist nur der, welcher Urheber sein, der etwas anfangen kann, der also vor allem existiert, der nicht bloße Vernunft-Idee ist«, zu negieren und sie zugleich als unverzichtbar vorauszusetzen, um so das jenem ›symbolischen Anthropomorphismus‹ zugrunde liegende Verhältnis des – darin eben (im Sinne Schellings: vgl. EPO 774) vor-gestellten – »Verstandeswesen[s] zur Welt‹ überhaupt denken zu können.¹⁷ Kant selbst wäre somit paradoxerweise zu Anleihen bei jener ›kosmotheologischen‹ Gedankenfigur genötigt, deren Kritik jedoch gleichermaßen das Fundament seiner einschlägigen Kritik ausmache, soll doch gelten (KrV B 643 f; Hvh. v. Vf.): »Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, daß sein Dasein niemals von mir als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag existiren, was da wolle, das Nichtsein desselben zu denken; mithin ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich nothwendig denken könne. Das heißt: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen; ich kann aber von demselben niemals anfangen.« Indiziert dies nicht tatsächlich ein von Schelling zu Recht angezeigtes, von Kant unbewältigtes Voraussetzungsproblem, über das auch seine kritische Lehre vom ›symbolischen Anthropomorphismus‹ allzu rasch hinweggeht?¹⁸

Wohlgermerkt, unter solchem Gesichtspunkt bleibt Schellings kritischer Einwurf als Problemhinweis aufzunehmen (GPN 504 f.): »Allein es verhält

¹⁷ Indirekt (in der Sache aber besonders klar) ist diese Schwierigkeit auch in Schellings (schon zitiertem) Hinweis auf das nach Kant nicht zu denkende »mögliche Verhältnis der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion« (EPO 648) angesprochen.

¹⁸ Kants Argumentation setzt hier offenbar genau jene von Schelling (in Bezugnahme auf Malebranche und damit indirekt auf ein Motiv des Thomas von Aquin) geltend gemachte ›begriffliche Unterscheidung‹ voraus (EPM 284): »die göttliche Substanz absolut genommen und sofern sie sich auf die Creaturen bezieht und durch sie participabel ist.«

sich mit der Kantischen Kritik wirklich so, wie schon gesagt worden, daß sie alles Denken des Übersinnlichen aufhebt und unmöglich macht, indem sie nämlich [...] alle Anwendung der Verstandesbegriffe auf dasselbe verbietet. Nun führt aber bekanntlich Kant selbst, nachdem er Gott aus der theoretischen Philosophie verwiesen, ihn dennoch durch die praktische wieder zurück, indem er wenigstens den Glauben an die Existenz Gottes als einen durch das Sittengesetz geforderten darstellt. Ist nun dieser Glaube nicht ein völlig gedankenloser, so ist Gott hier wenigstens gedacht. Nun möchte ich wissen, wie es Kant anfängt, Gott zu denken, ohne ihn als Substanz sich zu denken, freilich nicht als Substanz im Sinn des Spinoza, als ›id quod substat rebus‹, aber unstreitig denkt er Gott als absolut geistige und sittliche Persönlichkeit. Nun ist freilich in dem Begriff einer solchen Persönlichkeit mehr enthalten als in dem Begriff der Substanz. Gott ist insofern nicht bloße Substanz; wie z. B. auch ein Mensch dadurch nicht hinlänglich charakterisiert ist, daß man sagt, er sei eine Substanz. Aber ist er darum überall nicht Substanz? Ebenso wenig sehe ich ein, was noch von dem Begriff Gottes übrig bleibt, wenn ich ihn nicht als Ursache denken darf. Kant hat also durch seine Kritik über sein eignes Ziel hinausgeschossen.« Ob Schellings einschlägiger Rekurs auf Platons ›Idee des Guten‹ sowie insbesondere auf die Aristotelische Substanzkategorie indes als ein gangbarer Weg gelten darf, ist freilich noch einmal eine andere Frage.

- b) Das von Kant grundsätzlich verfehlt Problem der ›absoluten Transzendenz‹ bzw. das von ihm ignorierte Problem des ›Positiven‹

Mag es also, wie Kant versicherte, zwar durchaus so sein, daß praktische Vernunft ›dem, was speculative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transcendentales Ideal unbestimmt lassen mußte, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung (in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens) als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben‹ (KpV A240), d. h. ›objective Realität‹, verleiht. Ungeachtet dessen, so Schelling, führe auch die im Sinne der ›praktischen Erweiterung‹ verstandene Postulatenlehre über das lediglich negative – ›transzendenz-sichernde‹ – Resultat und damit

über die ›negative Philosophie‹ keinesfalls hinaus. Im Grunde reduziere sich, wie erwähnt, die über den ›praktisch-dogmatischen Überschritt‹ in Aussicht gestellte ›objektive Realität‹ letztlich doch auf das dürftige Resultat eines ›genau bestimmten Begriff[s] dieses Urwesens‹, das jedoch keinesfalls mit dessen ›Existenz-Aufweis‹ gleichzusetzen sei und somit auch den beanspruchten Nachweis eben gerade nicht zu erbringen vermag, wie bzw. »wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird« (KpV A236 Anm. Hv. v. Vf.). In Wahrheit werde, aufgrund der unaufhebbaren Einseitigkeit dieses bloß ›subjektiv-äußerlichen Tuns‹ des Menschen, einem geschichtslos-abstrakten, d. h. jenseitig fixierten und somit leeren ›Unbedingten‹ nachträglich gleichsam ein Kranz von ›moralischen Prädikaten‹ angeheftet, was lediglich noch einmal das prinzipielle Manko bestätige, daß ein solches ›subjektiv-einseitiges‹ Verhältnis der ›Vernunftreligion‹ gar nicht als ein *Verhältnis* bezeichnet zu werden verdiene, jener kritische Rekurs auf das ›Ideal der Vernunft‹ jedoch nichts anderes erlaube. Trotz seiner Berufung auf den ›lebendigen Gott‹ bleibe die vermeintlich rettende Bestimmung jenes kritischen ›Anthropomorphismus, der bloß die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht‹, auch schon Kants letztes Wort.

Eine eingehende Kritik der über jenen ›praktisch-dogmatischen Überschritt‹ vermittelten Gottesthematik erwies sich für ihn – ungeachtet des Kantischen Rekurses auf den ›lebendigen Gott‹ – also schon deshalb als unverzichtbar, weil Kants Konzeption infolge solcher bloß einseitigen Verhältnisbestimmung, d. i. jenem bloß subjektiven ›Für-uns-sein‹, ein ›Aus-sich-heraustreten‹ Gottes *selbst* gar nicht zu denken erlaubt. Geradezu ein Abgrund trennt dies jedenfalls nach Schelling von dem erst einer ›positiven‹ als einer ›geschichtlichen Philosophie‹ zugeordneten Aufweis, »daß die Gottheit [...] selbst ein Gegenstand des Bewußtseins wird, [...] in das Bewußtsein der Menschheit eingehe« (EPM 581). Das aus dem gewiß anerkennenswerten Bemühen um Sicherung der ›kritischen Transzendenz‹ motivierte Beharren auf dem symbolischen Anthropomorphismus, der bloß »die Sprache und nicht das Objekt angeht«, verfehle dagegen diese ›absolute Transzendenz‹ Gottes und demonstriere so sehr eindrücklich die in der Unmöglichkeit einer ›Vernunftreligion‹ zutage tretende prinzipielle ›Ohnmacht‹ und die ›Überforderung‹ der Vernunft. Freilich war die von Schelling geforderte ›Selbstbegrenzung‹ als Depotenzierung der ›negativen Philosophie‹ demgegenüber von dem besonderen Bestreben geleitet, die Vernunftwissenschaft vor ihrer Überforderung zu bewahren, denn (EPO 756): »Man wird von ihr [der Philosophie, die sich

eben nicht auf bloße ›Kritik‹ reduziert] den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird sie diesen, der ihr als unerkennbar stehen bleibt, sich verschaffen? Sie wird zuerst vielleicht sagen, der Gott, der in der Vernunft, bloß Idee sey, müsse uns durch das Gefühl zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieser Bankrott der Vernunft eben recht ist, weil es ihm recht ist, mit seinen Gedanken auf die Sinnenwelt beschränkt zu werden, wenn dieser die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott sey eben nur ein Geschöpf unseres Gefühles und des Herzens, unserer Einbildungskraft, er sei durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Christentum – jeder religiösen Idee komme höchstens eine psychologische Bedeutung zu?«

Eine naheliegende Folgerung aus Schellings einschlägiger Kant-Kritik war zweifellos dies, daß die jenen kritischen ›Anthropomorphismus‹ leitende These, wonach allein »aus dieser Idee [d. i. der Wirklichkeit der moralischen Freiheit als dem ›Übersinnlichen in uns‹] auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann« (KU B 466), genauer besehen lediglich als eine Aussage über die Endlichkeit unseres Erkennens verstanden werden dürfe, keinesfalls jedoch an die Wirklichkeit und ›Verborgenheit‹ des ›deus absconditus‹ selbst heranreiche.¹⁹ Dafür biete nämlich auch jene Gedankenfigur des ›symbolischen Anthropomorphismus‹ kein tragfähiges religionsphilosophisches Fundament, zumal sich das philosophisch zu vermittelnde Verhältnis zwischen dem, ›was es an sich sei‹ und dem was es ›für uns‹ (›respektiv auf die Welt‹) in der angezeigten Weise doch stillschweigend auf ein äußerlich-nachträgliches – in grundsätzlicher Hinsicht aporetisches – ›Anwendungsverhältnis‹ reduziere. Demzufolge muß das von Kant angekündigte Vorhaben – d. i. zu zeigen, wie über die gebührende Beachtung des ›Primats des Praktischen‹ der Gottesbegriff erst »ein zur Religion tauglicher Begriff wird« – für Schelling als ein uneingelöstes Versprechen erscheinen.

¹⁹ Auf jene Kantischen Bestimmungen der *Prolegomena* geht Schelling freilich nicht ein; eine Kantische Meta-Kritik von Schellings ›positiver Philosophie‹ hätte wohl von dieser ›Grenzbestimmung der reinen Vernunft‹ auszugehen und dabei Kants *Dialektik der Grenze* in Verbindung mit seiner Lehre »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena« (KrV B 294 ff.) zu analysieren und sodann die gewiß notwendige Differenzierung des Kantischen ›Ding an sich‹ und des ›Übersinnlichen‹ zu leisten.

In eine grundsätzlich wohl ganz ähnliche Richtung weist die ebenfalls gegen Kant gerichtete Notiz Schellings (EPM 284): »Man kann gar nicht von Gott überhaupt reden, wenn man wirklich von Gott redet.« Denn »es gibt keinen solchen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, [...] es gibt keine Existenz Gottes überhaupt. Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte; vom unbestimmten Sein Gottes ist nicht fortzuschreiten.« Zweifellos, auch mit solcher Kritik widersetzte sich Schelling »einer Auflösung des religiösen Verhältnisses (und des Verhältnisses der Offenbarung im besonderen) in ein bloß »allgemeines und rationales Verhältnis«, weil, so darf man Schelling im Vorblick auf sein Programm einer ›geschichtlichen Philosophie‹ doch wohl verstehen, der aus der geschichtlich konkreten ›Positivität‹ herausgenommene Gott selbst ein bloßes Abstraktum darstellt, das lediglich und bestenfalls dem aus der ›Welt des Handelns‹ zurückgezogenen ›contemplativen Leben‹ zu genügen vermag. Vor allem bleibe Kants Religionsphilosophie²⁰ – wie jedwede ›Vernunftreligion‹, die Offenbarung als bloße ›sinnliche Einkleidung‹ allgemeiner ›Vernunftwahrheiten‹ mißversteht – in prinzipieller Hinsicht hinter der Einsicht zurück, daß dem allein in konkret-geschichtlicher Religion lebendigen »realen Verhältnis des Menschen zu Gott« ein »reales Verhältnis Gottes zum Menschen« entspricht – und »göttliche Offenbarung«, so Schelling, ist eben ein ›reales Verhältnis‹ Gottes zum menschlichen Bewußtsein. Obgleich die Möglichkeit einer solchen Selbst-Offenbarung das menschliche Bewußtsein als ›gott-setzendes Prinzip‹ notwendig voraussetzt,²¹ ist ein solches »reales Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott« im

²⁰ In Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* sah Schelling »die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus«; sie indiziere besonders deutlich die prinzipielle Verfehlung des ›Geschichtlich-Positiven‹. Gleichwohl ist zu fragen, ob dies nicht das Selbstverständnis Kants wenigstens insofern verfehlt, als er sein Programm einer ›Religion innerhalb der bloßen Vernunft‹ ausdrücklich von einer »Religion aus bloßer Vernunft ohne Offenbarung« (SF A VIII Anm. = AA 7,6 Anm.) abgehoben wissen wolle, erstere also (in Voraussetzung der geschichtlich-positiven Religionen) nur eine ›moralische Auslegung‹ der Religion bzw. des Christentums intendiere (jedoch auch solcherart möglicherweise reduktionistisch verfare). Ob Schelling nicht das kritische Vernunft-Potential dieses ›innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹ gegenüber allem ›Positiven‹ verkennt?

²¹ Schellings Aufweis des ›gottsetzenden Bewußtseins‹ begnügt sich freilich nicht mit dem bloßen ›anthropologischen‹ Rekurs auf den ›äußern Umstand [...], daß allein der Mensch von Gott wisse« (EPM 291), sondern verlangt die Begründung des Gottesgedankens »aus der Natur der Vernunft selbst« (EPM 294).

Rahmen der Kantischen Postulatenlehre schon deshalb nicht begreiflich zu machen, weil in solcher Konzeption einer ›Vernunftreligion‹ nach Schelling eben gar nicht zu begründen sei, daß und wie ein solches ›reales Verhältnis‹ des menschlichen Bewußtseins zu Gott ein ›reales Verhältnis Gottes zum menschlichen Bewußtsein‹ voraus-setzt – d.h. Offenbarung als »einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältnis [...], das die freieste Ursache, Gott, nicht notwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein gibt oder gegeben hat.« Schelling hätte vielmehr das vermeintliche Zugeständnis Kants, daß die »Lehren der Offenbarung« durchaus von »übernatürlich inspirierten Männern« herrühren mögen, als eine recht bezeichnende – obgleich unfreiwillige – Bestätigung dieses prinzipiellen Unvermögens der Kantischen Vernunftreligion gedeutet, worin sich in Wahrheit ein Grunddilemma der ›Vernunftreligion‹ eindrucksvoll verrät.²²

Die dem ›Primat der praktischen Vernunft‹ verpflichtete Postulatenlehre Kants galt Schelling wohl als ein besonders lehrreiches Beispiel dafür, wie weit eine solche ›negative Philosophie‹ hinsichtlich einer ›philosophischen Theologie‹ im Sinne einer bloßen ›Grenzbestimmung der Vernunft‹ zu gelangen vermag. Jener ›praktisch-dogmatische Überschritt zum Übersinnlichen‹ und das darin begründete »rationale Verhältnis« bestätige lediglich, in durchaus unterschiedlichen Nuancen (vgl. 4.), jenen »Widerspruch zwischen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft ist, der eigentlichen, positiven Wissenschaft« (EPO 748). Auch gegen Kants ›Ethiktheologie‹²³ war deshalb der

²² So heißt es auch in der ›Urfassung‹ von Schellings *Philosophie der Offenbarung*: »Ich mache jetzt schon darauf aufmerksam, welchen Kontrast meine Ansichten mit denen des Kant in seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* geben werden. Kant nimmt bloß das Moralische aus dem Christentum und sucht nur dieses unter das Volk zu bringen, und das Geschichtliche gänzlich verschwinden zu lassen. In jenem Werke ist das Christentum als Sache gänzlich verschwunden.« (*Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Band I, 17 f.; vgl. II, 417).

²³ Jene Forderung Kants, »die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen« (KU B 404), nimmt offenbar Schellings Kritik an dem Gottesbegriff eines bloß ›contemplativen Lebens‹ vorweg, worin das Ich sich mit »dem durch die Contemplation erlangten Gut« begnüge: »Allein nur ein ideelles Verhältnis hat es zu diesem Gott, es kann auch kein anderes zu ihm haben. Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actualen. Bei diesem bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dies ist

Vorwurf Schellings gerichtet, daß lediglich ein »contemplatives Leben, das sich aus der Unseligkeit des Handelns in sich zurückgezogen [...], das Praktische aufgegeben hat«, sich mit jenem ideellen-essentiellen Gott einer ›negativen Philosophie‹ begnügen (d.h. beruhigen) könne; macht hingegen »die Wirklichkeit [...] ihr Recht geltend, so muß gehandelt werden und diesem Menschen und seinem tätigen Leben gegenüber genügt dieser ideelle Gott als Prinzip eben nicht.«²⁴ Solcher Wirklichkeitsanspruch und das damit verknüpfte Motiv der ›absoluten Transzendenz‹ verdanke sich freilich der erst in seiner ›positiven Philosophie‹ thematisierten unverzichtbaren ›Umkehr des Ich‹: »Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in der Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich« ist (EPM 576 f). Erst diese – wahrhaft so zu nennende – ›absolute Transzendenz‹ führe demnach auf einen wirklichen, d.h. »persönlichen Gott, [d.i.] ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältnis möglich ist, ein ewiges *Du*, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken ganz aufgeht und mit diesem völlig identisch ist« (GNP 583).

Dagegen überwindet erst die – frei gewordene! – »von sich selbst freie Vernunft« (EPO 767) die »Gefangenschaft des Denkens« (GNP 450) und wird so »ekstatisch« zur Voraussetzung einer erst in der ›positiven Philosophie‹ zu vermittelnden ›philosophischen Religion‹ und deren ›activen Gott‹, worin die Konzeption einer ›Vernunftreligion‹, gewissermaßen als ein hölzernes Eisen, geradewegs verworfen wird (EPM 578 f.): »Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist [...] nichts anderes als das

unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das tätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu« (EPM 569 f.).

²⁴ Freilich erinnert auch diese Argumentation Schellings wiederum an das dem ›Primat des Praktischen‹ verpflichtete Anliegen Kants (*KrV* B 503): »Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen, und die Behauptungen der Vernunft [...] bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er sich zu einer oder andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. [...] Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloß speculativen Vernunft wie Schattenbilder eines Traums verschwinden, und er würde seine Principien bloß nach dem praktischen Interesse wählen.«

lautwerdende Bedürfnis der Religion. [...] Ohne einen activen Gott (der nicht nur Object der Contemplation ist) kann es keine Religion geben – denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältnis des Menschen zu Gott voraus – sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion gibt. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹. Sieht man im Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des echten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus. Mit dem Übertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die philosophische Religion entsteht [...], d. h. die Religion, welche die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat, wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.«

Die sich hierfür offenhaltende (und insofern ›suchende‹) ›positive Philosophie‹ – und schon solches ›Suchen‹ impliziere zweifellos eine Selbstrelativierung bezüglich ihres Wirklichkeitsanspruches – sprengt freilich den engen Rahmen einer sich im Begriff des Absoluten und seiner systematischen Differenzierung immanent vollendenden systematischen ›philosophischen Theologie‹ sowie einer ›Vernunftreligion‹, die doch ein solches »freies Verhältnis Gottes zu der Welt« (EPO 734) gar nicht zu denken erlaube, und hebt damit zuletzt auch jenes Kantische Vernunft-Postulat des ›Daseins Gottes‹ auf. Dieserart indiziert jene – in seiner Entfaltung der ›negativen Philosophie‹ aufgewiesene – ›Ohnmacht der Vernunft‹ zugleich die Entlastung ›von sich selbst‹ und weist so die gewissermaßen von ihren eigenen Fesseln befreite ›reine‹ Vernunft, die (im zweifachen Sinne) nichts ›vernimmt‹ außer sich selbst, erst in Richtung Religion. Daran knüpfte Schelling sodann seine Forderung einer ›positiven Philosophie‹ als derjenigen, »deren erstes Prinzip sich nicht mehr apriori, sondern nur aposteriori erkennen lasse – und zwar deshalb, weil es ganz und gar objektiv und absolut positiv ist.« Erst die solcherart entlastete, weil gewissermaßen »von sich selbst freie Vernunft«, gleicherweise der darin vermittelte freiheits- und geschichts›geladene‹ (und übrigens

gegen Kant gerichtete) »Erfahrungsbegriff« wären demnach imstande, »wirkliche Religion« zu fundieren (EPO 648). Erfahrung, als »eine von der Vernunft unabhängige Quelle«,²⁵ und keinesfalls ein bloß ohnmächtiger »symbolischer Anthropomorphismus«, hätte somit auch die unverzichtbare Aufgabe einer Kontrollinstanz gegenüber der Vernunftwissenschaft wahrzunehmen (EPO 664): »Denn daß das Construierte wirklich existiert, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. – Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Teil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin.«²⁶

Dies setzt nun freilich eine ›Umkehr‹ des Gedankens voraus, wie diese ja bezeichnenderweise auch in Schellings Rekurs auf den umgekehrten ›ontologischen Gottesbeweis‹ und der darin vermittelten ›geschichtlichen

²⁵ Deshalb »ist dieses schlechthin Positive nur durch seine Tat erweisbar.« EPO 716; ebd. 731: »Es ist leicht zu sehen: nur Entschluß und Tat können eine eigentliche Erfahrung begründen. [...] Umgekehrt alles, was nicht durch reines Denken zustande zu bringen ist, d. h. worin ich Erfahrung zulasse, muß ein durch freie Tat Begründetes sein.« Vgl. Schelling EPO 714 ff. »Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich« (EPM 578 Anm. 1).

²⁶ Bekanntlich hat Kant gegen Jacobi betont: »Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen [...], um nur zu urtheilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem *adäquat* sei, sondern bloß ob er ihm nicht *widerspreche* [...] und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen [...] Anlaß zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht oder sich uns *darstellt*, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten« (WDO A 321 f. = AA 8,142 f.; Hvh. v. Vf.). Dagegen zeigt die von Schelling behauptete »Kontrollfunktion der Erfahrung« (EPO 664) eine eigentümliche Umkehr gegenüber jener Kantischen Forderung: »Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft apriori begreift oder construiert, muß ihr daran gelegen sein, eine Controle zu haben, durch welche sie dartut, daß das, was sie apriori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung.« Diese ›positive Philosophie‹ überholt so noch »das letzte Resultat« jener Kritik Kants, »daß keine wirkliche Erkenntnis des Übersinnlichen möglich sei. Die eigentlichen metaphysischen Gegenstände sind ihm bloße Vernunftideen, die wie er sagt, in keiner möglichen Erfahrung vorkommen können. Aber in dieser Allgemeinheit und Unbestimmtheit, wie dies behauptet wird, ist es noch keineswegs ausgemacht, daß Gott kein Gegenstand der Erfahrung sei oder sein könne. Freilich nicht der Erfahrung, der er allein so nennt; allein er selbst statuiert doch außer der Erfahrung durch die äußern Sinne auch eine innere Erfahrung« (GNP 502 f.).

Offenbarung« angesprochen ist, »die wir erkennen müssen als Geschehen quo maius nihil fieri potest«, worin also erst Gott *sich* selbst erweist – und zwar als derjenige, »worüber nichts Höheres mehr ist.«²⁷ Auf dem Weg solcher Depotenzierung erfährt die durch Schellings Programm einer »positiven Philosophie« (als einem recht verstandenen »Empirismus« EPO 715)²⁸ ihrer eigenen Ohnmacht innegewordene bzw. überführte »reine Vernunft« zugleich ihre »Wiederaufrichtung«²⁹ – und zwar derart, daß das in der »negativen Philosophie« uneinholbare »unvordenkliche Sein« eben nicht als eine die Vernunft nütigende anonyme »Seins-Macht«, sondern erst »per posterius« als »Herr des Seins« begreiflich zu machen ist, wenn doch die Bestimmung Gottes als »Herr der Gnade« auch für Schelling immer noch an den unumgänglichen Selbsterweis Gottes als »Herr des Seins« (EPM 581) geknüpft bleibt: »Herr der Gnaden« (und damit auch »Herr der Geschichte«) kann dieser Gott doch nur als derjenige sein, der darin sich selbst als »wirklichen Herrn des Seins« offenbart und auch nur als dieser ein »reales« und wirklich »freies Verhältnis« zu begründen vermag.

Solcherart sah Schelling sich genötigt, auch jene Aufhebung der Wissensansprüche, »um zum Glauben Platz zu bekommen« (der indes keineswegs über die bloß »negative Philosophie« hinausführe), noch einmal um der dieser Vernunft vor-gestellten Wirklichkeit Gottes (vgl. EPO 774 ff.) wie auch um willen der lebendig-konkreten, d.i. geschichtlichen Religion aufzuheben: »Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift – nennen wir diese die positive Philosophie so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Teil von ihr« (EPO 743). Demnach erschöpft sich solche Aufgabe einer »positiven Philosophie« keinesfalls in jenem – von Schelling zwar ausdrücklich geforderten, weil philosophisch unver-

²⁷ Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* I, 78.

²⁸ »Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstande, denn z.B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz [...] fällt als solche, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar nur ein empirisch Erkennbares« (EPO 715).

²⁹ Sie hat laut Theunissen (*Vernunft, Mythos und Moderne*, 53 f.) zugleich die Aufgabe, »Vernunft in Richtung auf Religion zu entlasten«. »Die von Schelling so genannte »Wiederaufrichtung« der Vernunft [...] müssen wir als Befreiung zum eigentlich Gewollten denken. [...] Die »Wiederaufrichtung« ist statt dessen in einer praktischen Restitution zu suchen, in der Vernunft durch ihre Freiheit von sich erst frei wird zu sich.«

zichtbaren – Aufweis, wie jene beiden Vernunftbegriffe »ens realissimum« und »ens necessarium« aneinander grenzen« (vgl. 1.), sondern macht so überhaupt erst das Programm der »positiven Philosophie« als einer wahrhaft »geschichtlichen Philosophie« verständlich. Gleichwohl stellt sich das (von Schelling nicht hinreichend differenzierte) grundsätzliche Problem des Verhältnisses dieser beiden unterschiedlichen Aufgaben (bzw. Teile) in einer »positiven Philosophie« zueinander und verweist damit erneut, innerhalb der »positiven Philosophie«, auf das ungelöste Problem des Verhältnisses von »Metaphysik und Geschichte«. Dieses klingt unüberhörbar auch in Schellings Unterscheidung zwischen »negativen« und »positiven« Gottesprädikaten an (vgl. EPO 774), womit er bemerkenswerterweise selbst ausdrücklich an zentrale Lehrstücke der thomistischen »philosophischen Theologie« (deren Vermittlung des »Daß« und »Was« Gottes) anknüpfte. Über solche Schwierigkeiten kann wohl auch seine Auskunft nicht hinwegsehen lassen, daß durch die »positive Philosophie« »erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden« (EPO 736) werde.

4. Zu Schellings Kritik an dem von Kant geltend gemachten »Bedürfnis der fragenden Vernunft«

Noch in einer anderen Hinsicht war Kants Konzeption des »moralischen Vernunftglaubens« den prinzipiellen Bedenken Schellings ausgesetzt. Zwar anerkannte auch er jene mit Kants »Weltbegriff der Philosophie« verknüpfte Aufgabe, zunächst einmal jenen Freiraum zu ermitteln, in dem die Gottesfrage überhaupt angemessen zu thematisieren ist,³⁰ gleichwohl zog solcher Anspruch ebenso Schellings unnachgiebige Kritik auf sich. Hatte doch Kant in der Tat jenen Rekurs auf Gott als praktisches Vernunftpostulat bisweilen damit begründet, daß *für uns* – und zwar aufgrund der Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens – die Möglichkeit des höchsten Gutes (als »eine für uns wenigstens zufällige Übereinstimmung«; (ÜE BA 125 f. = AA 8, 250 f.) anders gar nicht einzusehen und dieses natürlich erst recht nicht vom »blinden Ungefähr«, von Gnaden und Launen Fortunae, zu erwarten sei, weshalb

³⁰ Vgl. o. Anm. 9. »Wie hat sich die Welt der Philosophie durch Kant erweitert! Wodurch anders als durch die menschliche Freiheit, daß er, eher als sie, alles andere aufgeben zu wollen erklärte«; vgl. *Philosophie der Mythologie*, 204 – dies ist auch in diesem Kontext gut zu verstehen.

allein das Dasein Gottes als ›moralische Weisheit‹ dieses (moralisch zwar zu ›befördernde‹, jedoch eben nicht zu ›verwirklichende‹) höchste Gut als den *praktischen* Endzweck des Menschen gewährleisten könne. Deshalb, so Kant, sei rechtens auch lediglich zu »sagen: daß, nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Objekt bezogenen Zweckmäßigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können« (KU B 434).

Wohl nicht zu Unrecht war solche Argumentation, die genauer besehen doch selbst die Weltstellung des Menschen sowie den Anspruch seines ›praktischen Vernunftinteresses‹ untergräbt, dem Einwand Schellings ausgesetzt (allerdings in einer anderen Hinsicht als Fichtes spöttischer Vorwurf, wonach Gott dieserart zum bloßen ›Diener der Begier‹ verkommen müsse): »Nach Kantischen Begriffen ist Gott überhaupt nur da, um der Vollstrecker – Executor – des moralischen Gesetzes zu sein. Wäre das moralische Gesetz nicht und wäre es nicht Postulat unserer praktischen Vernunft, daß die Glückseligkeit an die Erfüllung des moralischen Gesetzes geknüpft sei, so bedürfte es überall keines Gottes. Nur aus diesem Grunde war nach Kantischen Begriffen Gott selbst Postulat. Einen ändern, als moralischen [...] Zusammenhang zwischen Gott und dem sittlichen Wesen [...] gibt es nach dieser Philosophie gar nicht.«³¹ Obwohl es gewiß ein Mißverständnis wäre, Kant auf jene offensichtlich reduktionistische Argumentation festzulegen, so hätte Schelling doch zu bedenken gegeben, daß das von Kant im Kontext der Bestimmung der Gottesidee geltend gemachte ›Bedürfnis in praktischer Absicht‹ dieserart nicht wirklich ausgewiesen wäre und ein solcher Aufweis im Rahmen der bloßen Postulatenlehre und der darin maßgebenden Vorstellung einer ›objektiven Realität‹ dieser Idee auch gar nicht gelingen könne.

³¹ Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* II, 588.

- a) Schellings Einwand: Die von der Postulatenlehre verfehlt
›Individualität‹ des Menschen und die daraus resultierende
›Existenzvergessenheit‹ der Kantischen Religionsphilosophie

Gegenüber der Einleitung in die *Philosophie der Offenbarung* (und dem darin intendierten Aufweis der ›Ohnmacht der Vernunft‹ bezüglich des ›unvordenklichen Daß‹) läßt Schellings Kant-Kritik in der späten *Philosophie der Mythologie* noch einen anderen Aspekt einer solchen ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ in den Vordergrund treten, der die intendierte Überwindung des ›allgemeinen Vernunftstandpunktes‹ noch einmal auf eine besondere Weise akzentuiert. Damit findet jene gegen den ›abstrakt-allgemeinen Gottesbegriff‹, der auch kein ›reales Verhältnis‹ zu denken erlaubte, geäußerte Kritik Schellings nunmehr auf dem Boden der praktischen Vernunft eine bemerkenswerte Entsprechung. Derart kritisierte Schelling nämlich den von Kant erhobenen Anspruch, zu zeigen, »wie (praktische) Vernunft unumgänglich zur Religion führt«, als zu halbherzig, weil zu wenig radikal. Auch der im Ausgang von unabweislichen praktischen Vernunftansprüchen unternommene Aufweis Kants, wie »Gott ein zur Religion tauglicher Begriff« wird, erweise sich als unzureichend, »denn die Vernunft [im Unterschied zum Verstand] ist etwas bloß Wesentliches, Potentielles, sie ist etwas Allgemeines, Unpersönliches, wie der Instinkt bei den Tieren auch nicht etwas Individuelles, sondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches ist« (EPO 720).³² Schon die an den Menschen aus der »Unpersönlichkeit des Gesetzes« gerichtete moralische Forderung, »sich dem Allgemeinen« zu unterwerfen, verrate ein schwerwiegendes Defizit, verfehle Kant damit doch erneut den »wahren Weg, dahin zu kommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier sein kritischer Sinn« (EPM 564 f.

³² Schellings Einwand scheint hier allerdings Disjunktionen vorauszusetzen, für die es in Kants praktischer Philosophie kaum Anhaltspunkte gibt; diese werden schon durch Kants Rekurs auf das »Gesetz [...], das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen«, relativiert – ein Gesetz, dem »wir unterworfen« sind, »ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt ist es doch eine Folge unseres Willens« (GMS BA 16 Anm. = AA 4,401 Anm.). Vgl. dazu auch Schellings Rekurs auf praktische Vernunft, Gewissen und Autonomie bei Kant (EPM 542) Schon Kants Kennzeichnung und Begründung der Religion als »*Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote* [...], als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst [...], von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen) [...] Willen« (KpVA 233), dürfte Schellings Einwand wohl entkräften.

Anm. 3). Demzufolge verblieb also nicht nur der Gottesbegriff der spekulativen Vernunft (im Sinne des Kantischen ›transzendenten Ideals‹) lediglich ›im Allgemeinen‹ des Vernunftanspruches; ebenso müsse Kants praktische Akzentuierung der Gottesthematik die wahre menschliche ›Individualität‹ ignorieren bzw. verfehlen; auch solcher ›Unpersönlichkeit des Gesetzes‹ hielt Schelling unbeirrt entgegen: »Es spricht zwar zum Individuum, aber die Absicht des Gesetzes geht nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Geschlecht« (ebd.). Dies bestätige erneut und in einer anderen Hinsicht, daß auch Kants Versuch einer ›Realisierung der Vernunftideen‹ im Ausgang vom praktischen Freiheitsgesetz den Grenzen einer bloß ›negativen Philosophie‹ verhaftet bleibe, während »alles wahrhaft Metaphysische aber ganz der [...] positiven Philosophie anheimfällt« (EPO 753 Anm. 1).

Während sich also auch Kants Postulatenlehre mit dem ›Allgemeinen‹ des im ›praktischen Vernunftgesetz‹ verankerten – nach Schelling ›ich-vergessenen‹ – ›praktischen Vernunftglaubens‹ schon begnüge, verlange hingegen »allein das Ich [...] nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgentreten kann, kurz der Herr des Seins ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott der Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut.«³³ In solcher Forderung tritt nun offensichtlich eine radikalisierte Version von Kants praktischer ›Thesis‹ entgegen (KpV A258): »Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt [...] sei«, der Schelling demnach auch allein die Auflösung jener Antinomie »zwischen dem, was aus der Vernunft mit Notwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen«, zutrauen wollte. Unüberhörbar klingt darin das die ›positive Philosophie‹ begleitende späte Bekenntnis nach: »Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge« (EPO 256), und formierte sich so näherhin

³³ EPM 576; vgl. dort weiter: »Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; [...] noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseins, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntnis Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß.« Hier klingen freilich jene religionsphilosophischen Motive an, die Schellings Lehre vom ›Abfall‹ zugrunde liegen; sie sind hier nicht weiter zu verfolgen.

zu dem (auch gegen Kant gerichteten) Vorwurf, die herkömmliche ›negative Philosophie‹ sei nicht so sehr ›seins‹-, sondern vor allem ›freiheitsvergessen‹ geblieben.

Indes, Schellings Anliegen: Zu zeigen, »wie dem Ich das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht« – scheint in nuce schon in dem von Kant ausgewiesenen *praktisch notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens* angesprochen zu sein (KpV A258), jedenfalls fügt dieses sich recht gut zu dem von Kant geforderten Aufweis der Genese des Gottesgedankens. Nun hat ja wiederum Schelling selbst diese Anknüpfung an thematische Vorgaben Kants ausdrücklich angezeigt – vermutlich stand ihm dabei jene *praktische Thesis* Kants: »Ich will, daß ein Gott [...] sei«, d. i. Kants Variante des »Gottsetzenden Vermögens der Vernunft« vor Augen: »Das Ende der negativen Philosophie ist, daß das Ich die Umkehrung verlangt, die also zunächst bloßes Wollen ist (analog mit Kants Postulat der praktischen Vernunft, aber mit dem Unterschied, daß es nicht die Vernunft, sondern (das praktisch gewordene) Ich ist, das als persönliches selbst Persönlichkeit verlangt und sagt: ›Ich will, was über dem Seienden ist‹)«.³⁴ In der Tat spricht einiges auch dafür, daß Schellings Hinweis: »Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: ›Ich will das, was über dem Seyn ist‹, und wir werden sehen, wie der wirkliche Übergang in sie in der Tat durch ein solches Wollen geschieht« (EPM 574), an jene ›praktische Thesis‹ Kants anknüpft, die bei ihm auf das Postulat Gottes, d. i. eines »theoretischen, als solchen nicht erweislichen Satzes« führte. So gesehen darf auch jene »Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft mit Notwendigkeit folgt, und dem, was wir eigentlich wollen, wenn wir Gott wollen«, durchaus als eine besondere Akzentuierung jenes Kantischen Anliegens »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« gelesen werden – obschon dies bei Schelling auf eine Art und Weise geschieht, die den kritischen Sinn solcher postulatorisch vermittelten Gott-Rede letztendlich doch ›aufheben‹ dürfte. Jedenfalls scheint Kants ›praktische Thesis‹: »Ich will, daß ein Gott [...] sei«, auch für Schelling den entscheidenden Punkt zu markieren, an dem Kant selbst den Rahmen seiner ›Kritik‹ – doch wenigstens ›tendenziell‹, wenn auch keineswegs systematisch vermittelt – überschreitet und, entsprechend

³⁴ Schelling: *Übersicht über meinen künftigen Nachlaß*, 671f. (zitiert nach Baumgartner/Korten: *Schelling*, 216).

zur kritischen Unterscheidung von ›transzendentaler‹ und ›positiver Freiheit‹, »das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminiert hatte, durch die Hintertüre der praktischen wieder eingeführt« hat.³⁵

Indes darf Schellings ausdrückliche Bezugnahme auf Kants »Forderung (dem Postulate, wie er sagte) des wirklich existierenden Gottes, im Grunde also [...] der Forderung einer positiven Philosophie«, den – vor allem auch bezüglich Schellings Begründung des Stellenwerts des ›Positiven‹ – wichtigen Hinweis Kants nicht verdrängen, wonach jenes ›Ideal der Vernunft‹ (als ›Gedanke des Abschlusses‹) dem theoretischen Vernunftgebrauch zufolge zwar am weitesten »von der objektiven Realität entfernt zu sein« *scheint*, indes als »unentbehrliches Richtmaß der Vernunft« in der »Idee des vollkommensten Menschen«, »dieses göttlichen Menschen in uns« (K_rV B 596 f.), eben als »Übersinnliches in uns« (FM A 107 = AA 20, 295) – und allein so – auch *wirklich* ist (d. h. nicht bloß, im Sinne Kants, ›objektive Realität‹ hat). Nach Kant gehört es offenbar zur *conditio humana*, ist ihm zufolge also von der besonderen Weltstellung des Menschen unablässig, daß ›das Unbedingte‹ sich für ihn als ›vernünftiges Weltwesen‹ eben ausschließlich darin als wirklich ›offenbart‹ – im Unterschied zum regulativen ›Ideal der Vernunft‹ als ›Gedanke des Abschlusses‹ im theoretischen Vernunftgebrauch. Deshalb hätte Kant den angeführten Vorwurf Schellings wohl selbst noch einmal mit der skeptischen Erwiderung konfrontiert, ob denn jene von Kant angeblich, so Schellings Verdacht, insgeheim benützte ›Hintertür‹ eben nicht doch die *einzig* enge Pforte ins ›Positive‹ darstelle, andere Höhlen- und Notausgänge bzw. Rekurse auf das »allem Denken [...] absolut Vorgestellte« (vgl. EPO 775) hingegen verschlossen bleiben müssen, zumal nicht zuletzt gegenüber Schellings ›Vorstellung‹ noch einmal gelten müsse: »Der kritische Weg ist allein noch offen« (K_rV B 884).

³⁵ EPO 686; vgl. auch EPM 542. Damit nimmt Schelling offenbar den in seiner Freiheitsschrift formulierten kritischen Gedanken auf, daß Kant die »Freiheit«, die »einzig positive Bestimmung des an sich«, nicht weiter fruchtbar gemacht habe. Dabei denkt er vermutlich an Kants Rekurs auf die Freiheit als dem »einzig[n] Begriff des Übersinnlichen [...], welcher seine objective Realität [...] an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset« (KU B 467). Auch erinnert Schellings Hinweis auf den für die ›Umkehr‹ entscheidenden »praktischen Antrieb«: »Von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer Tat weiß das reine Denken nichts« (EPO 775), wohl an jenen Passus aus der Vorrede zur K_pV A 3: »Denn wenn sie [die Vernunft] als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.«

Ungeachtet dieser in der Sache unübersehbaren Bezüge auf religionsphilosophische Motive Kants ist jedoch der von Schelling betonte Unterschied dieses im Sinne Kants begründeten ›Vernunftbedürfnisses‹ von dem »lautwerdenden Bedürfnis der Religion« (EPO 578) nicht zu übersehen, weist doch der von Schelling damit verbundene Anspruch noch in einer anderen wichtigen Hinsicht über die »nicht nur logische, sondern praktische (*ich bin gewiß*)« Überzeugung (Log A 110 = AA 9, 72), welche jenen ›praktischen Vernunftglauben‹ kennzeichnet, hinaus. Diesbezüglich zielte sein Einwand gegen Kants Postulatenlehre nämlich vorrangig darauf ab – und dies markiert nun einen besonderen Aspekt des Motivs der ›Selbstbegrenzung der (praktischen) Vernunft‹, der vor allem in Schellings spätesten Darlegungen seiner ›positiven Philosophie‹ in den Vordergrund tritt –, daß jenem Gottesbegriff der ›negativen Philosophie‹ (und damit *auch* dem unzureichenden moralischen Gottesbegriff Kants) eine ›Existenzvergessenheit‹, d. i. auch ein Verfehlen der ›menschlichen Individualität‹, korreliert, weshalb die ›Forderung des wirklich existierenden Gottes‹ auch jenes im Sinne Kants verstandene ›praktische Vernunftbedürfnis‹ und die darin fundierte ›objektive Realität‹ Gottes noch als halbherzig entlarvt. Solche religionsphilosophische Zuschärfung der Vernunftkritik sei, in einer gewissen Entsprechung zur ›Selbstbegrenzung des theoretischen Vernunfthorizonts‹, der Kantischen ›Kritik der praktischen Vernunft‹ völlig verborgen geblieben – auch hier verlasse Kant offenkundig »sein kritischer Sinn«.

Der von Kant intendierte »praktisch-dogmatische Überschritt zum Übersinnlichen« erlaube es (als ein selbst bloß ›ideelles Verhältnis‹) demzufolge gerade nicht, zu einem »ursprünglich realen Verhältnis des menschlichen Wesens zu Gott« im Sinne eines wirklich »persönlichen Verhältnisses« zu gelangen. Deshalb sah Schelling sich vor allem auch gegen Kants Postulatenlehre zu dem Nachweis veranlaßt, »wie dem *Ich* das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in der Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht« (EPM 579), das so auch erst der ›Sehnsucht‹ Ausdruck verlieh: »Ich will das, was über dem Sein ist, was nicht das bloße Seiende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seins« (EPO 695). Daß jene – in der Idee des ›höchsten ursprünglichen Gutes‹ freilich selbst schon symbolisch dargestellte – Idee des *ens realissimum* die *not-wendende* Wirklichkeit Gottes noch verfehlen muß, ist nach Schelling lediglich eine unvermeidliche Konsequenz aus dem auch in solcher Hinsicht zu wenig selbstkritischen Programm einer ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹, das

somit auch für die menschliche Existenz und deren ›innere Not‹ blind bleiben müsse.

In der Folge sei auf diesen von Kant beschrifteten – eben ›individualitätsvergessenen‹ – Wegen bezeichnenderweise auch die produktive Zweideutigkeit nicht fruchtbar zu machen, die jener Kantischen Version des ›Für-uns-seins‹ Gottes grundsätzlich zwar innewohnt: Gelte es doch, dieses ›Für-uns-sein‹ Gottes gleichermaßen als ein ›pro nobis‹ zu explizieren, das auch nur so das im Individuum begründete ›lautwerdende Bedürfnis nach Religion‹ und die für ein ›reales Verhältnis‹ des Menschen zu Gott konstitutive Forderung ›Person sucht Person‹ rechtfertigen könne. Folglich wäre es, im Bemühen um einen der ›praktischen Bestimmung‹ des Menschen angemessenen Gottesbegriff, nach Schelling wohl naheliegend gewesen, dieses – ihm als ›höchster Weisheit‹ freilich nicht äußerlich bleibende – ›Für-uns-Sein‹ eben nicht bloß in dem kritizistischen Sinne der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens und dem daraus resultierenden ›symbolischen Anthropomorphismus‹ aufzufassen, sondern diesem vielmehr – gegen Kants Verkürzungen! – gewissermaßen noch eine praktisch-existentielle Zuschärfung zu verleihen: »Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes. [...] Wie diese Forderung [...] vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum [...] und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei. Das Ich demnach ist es, welches sagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt.«³⁶

Dergestalt wird von Schellings ›positiver Philosophie‹ gegen Kant überdies das Motiv einer kritischen Depotenzierung der praktischen Vernunft (und somit des Begriffs der ›moralischen Freiheit‹) geltend gemacht – näherhin im Sinne der Befreiung der praktischen Vernunft bzw. der Freiheit von ihrer

³⁶ EPM 579f. So ist es wohl zu verstehen, daß die »Vernunftwissenschaft über sich hinaus« führe und »zur Umkehr« treibe; ein »Wille« sei es, von dem diese »letzte Krisis der Vernunftwissenschaft« ausgehe. Kants Charakterisierung Gottes als des »allein Heilige[n], [...] Selige[n], [...] Weise[n]« (KpV A236 Anm.) bzw. als »Herzenskündiger« dürfte der diesbezüglichen Forderung Schellings doch genügen.

eigenen Selbstverabsolutierung, d. h. gewissermaßen ›von sich selbst zu sich selbst‹. Diese die moralische Dimension des ›unpersönlichen Gesetzes‹ noch transzendierende – also gleichsam trans-moralische – ›existenzielle Dimension‹ des ›tätigen Lebens‹ und der ›wirklichen Religion‹ indiziert offenbar einen besonderen Aspekt jener ›Selbstbegrenzung praktischer Vernunftansprüche‹, worin jene Vernunftforderung nach dem ›außer ihr Liegenden‹ noch einmal eine besondere ›existentielle‹ Zuspitzung erfährt. Gegen die jenen Kantischen Vernunftpostulaten innewohnende ›Ich-und Existenzvergessenheit‹ war ja im Grunde auch schon der Einwand Schellings gerichtet (EPM 577): »Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie und die Proportion, die über das Gesetz hinaus verlangt, nach einer also verdienten Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Äußeres ist und eigentlich bloß sinnliche. Ich verlange aber eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigener enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugnis meines Tuns betrachten müßte. Wenn immer nur proportionierte Seligkeit, so wäre dies ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird also doch nichts anderes bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmut uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zuteil werde, was wir anders nie erlangen können«. Dabei anerkannte Schelling durchaus (und betonte dies offenbar vor allem gegen die auf Kant gemünzte Eudämonismus-Kritik Fichtes), daß nach Kant »Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts [ist], was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene befriedigt nicht« (ebd. Anm. 3).

Aus den voranstehenden Überlegungen sollte deutlich geworden sein: Sowohl bezüglich jener über allen ›Begriff hinausführenden‹ – ›unvordenklichen‹ – Vorstellung des ›absoluten Prius‹ als auch der ›innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹ uneinholbaren ›geschichtlichen Positivität‹ und nicht zuletzt mit besonderem Blick auf die individuell-existentielle Sinndimension des Menschen verfolgte Schelling gegen Kant das Motiv der ›von sich freien Vernunft‹ – in der Absicht bzw. mit dem besonderen Anspruch, dieserart mit dem differenzierten Programm einer ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ über Kants Vernunftkritik sowie über den in dessen Konzeption einer ›Vernunftreligion‹ maßgebenden Rahmen hinauszugelangen. Diese unterschiedlichen Aspekte und Akzente einer ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ bleiben

daher allesamt auch in Schellings ›Forderung nach dem wirklichen Gott‹ zu beachten. Aus der für Schellings ›positive Philosophie‹ zuletzt bestimmenden Verknüpfung dieser existenziellen Sinndimension mit den vernunftkritischen Aspekten des Geschichtlichen resultiert so das Programm einer ›geschichtlichen Philosophie‹, die sich als aposteriorisches ›Nach-denken‹ des sich selbst in der Geschichte frei offenbarenden Gottes in bestimmtem, d. i. geschichtlich-konkretem gläubigen Bewußtsein der Menschheit erweist (EPO 774): »Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine«.

5. Schellings Verkennung wichtiger religionsphilosophischer Motive bei Kant

Indes, daß Kant wichtigen Motiven, die Schelling gegen ihn geltend gemacht hat, wohl kaum widersprochen hätte, dies belegen vor allem die vergleichsweise wenig rezipierten religionsphilosophischen Ausführungen in Kants späteren Schriften. Sie machen deutlich, daß sich auch Kants religionsphilosophische Konzeption aufs Ganze gesehen doch als differenzierter erweist als dies einschlägige Einwände Schellings vermuten lassen. So wird in Kants späteren religionsphilosophischen Bezügen vor allem auch Gott selbst nicht nur als zureichender Grund, sondern auch als eigentlicher ›terminus ad quem‹ menschlichen Hoffens behauptet, d. h. der Rekurs auf das Dasein Gottes wird so – wohl durchaus im Sinne von Schellings: »Person sucht Person« (EPM 576) – auch nicht mehr bloß äußerlich, in der Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens (im Sinne der für uns eben anders nicht zu denkenden Möglichkeit des ›höchsten Gutes‹), verankert. Wäre denn andernfalls bei Kant von einer ›Gottseligkeit‹ (RGV B 282) rechtens zu reden?

Dies relativiert nicht nur Schellings Kritik der Kantischen Idee des ›höchsten Gutes‹, welches sich ja durchaus im Sinne des Schellingschen Motivs der ›Essentifikation‹ verstehen läßt – jedenfalls dann, wenn die Idee des ›höchsten Gutes‹ selbst schon als ›symbolische Darstellung‹ der im Menschen als ›vernünftigen Weltwesen‹ (als unauflöslicher Einheit von homo phaenomenon und homo noumenon) zu denkenden Einheit von ›Natur und Freiheit‹ aufgefaßt wird. Auch Kants Kennzeichnung der Idee der »Glückseligkeit« als des »Zustand[s] eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im *Ganzen*

seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht« (KpV A 224; Hvh. v. Vf.), gewinnt offenbar im Sinne einer solchen ›symbolischen Darstellung‹ einen guten Sinn. Damit verliert vor allem (insbesondere in Erinnerung an den postulatorischen Stellenwert der Idee der ›Heiligkeit‹ bei Kant) auch der gegen ihn gerichtete Einwand an Gewicht, daß eben nicht die »praktische Vernunft [...], wie Kant will, sondern nur das Individuum [...] zu Gott« führt. »Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum«, weil jenes doch »nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen« könne und »nicht ihn, das Individuum« (EPM 579).

Ebensowenig hätte Kant dem auf die prinzipielle – eben auch moralische – Unverfügbarkeit des höchsten Gutes abzielenden Anliegen Schellings seine Zustimmung verweigert; auch ihm zufolge darf das ›höchste Gut‹ als ›terminus ad quem‹ des Hoffens gewiß nicht als ein solches mißverstanden werden, worauf ein (gar einklagbarer) Anspruch abzuleiten wäre – obwohl nicht zu leugnen ist, daß manche diesbezügliche Äußerungen Kants tatsächlich ein solches lohn-orientiertes Mißverständnis begünstigen. Jedenfalls erschöpft sich auch für ihn die ›vernünftige Hoffnung‹ keineswegs in der auf eine proportionierte Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gerichteten ›Erwartung wohlgearteter Seelen‹. Kants ausdrückliche Einsicht, daß solche Hoffnung eben nicht auf göttliche Gerechtigkeit, sondern allein auf göttliche Güte gegründet sein kann, läßt sein klares Bewußtsein von der prinzipiellen Ausweglosigkeit menschlicher Existenz erkennen, was diese letzten Fragen ›Verdienst, Schuld, Erwählung und Verwerfung‹ betrifft: »Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muß ihn jederzeit auf seine Güte gründen: weil der, welcher bloß seine Schuldigkeit tut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohltun Gottes haben kann« (MpVT A 200 Anm.).³⁷ Daß diese späten religionsphilosophischen Motive Kants einschlägigen Anliegen Schellings weithin entgegenkommen,³⁸ gilt wohl in besonderer Weise auch für Kants Einsicht in die notwendige »Entsagung (Resignation)

³⁷ »Die christliche Religion sagt: wir können niemals hoffen, durch eigen Verdienst die Würdigkeit zu erlangen. Sie fordert die größte Reinigkeit des Herzens« (Reflexion 6838; AA 19,175). Auch an Kants Abgrenzung des »höchsten Gutes« von demjenigen der »philosophischen Sekten« ist hier zu erinnern.

³⁸ Damit ist nicht gesagt, daß Kants Position den Rahmen einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (und auch den ›reinen Vernunftglauben‹) überschritten habe; einschlägige Reduktionismen sind gewiß unübersehbar.

in Ansehung des göttlichen Willens« als »unserer Pflicht« (*Moralphilosophie Collins*; AA 27.1,320): »Wir entsagen unserem Willen, und überlassen etwas einem anderen, der es besser versteht und es gut mit uns meint. Folglich haben wir Ursache, Gott alles zu übergeben, und den göttlichen Willen schalten zu lassen; das heißt aber nicht: Wir sollen nichts tun und Gott alles tun lassen, sondern wir sollen das, was nicht in unserer Gewalt stehet, Gott abgeben und das unsrige, was in unserer Gewalt stehet, tun. Und dieses ist die Ergebung in den göttlichen Willen«. Diese Kantische, unüberhörbar »existenz-orientierte« (wohl noch von Leibniz inspirierte) Version des *fatum christianum* – darin ist mit der stoischen Idee des »höchsten Guts« nun auch jenes *fatum stoicum* im Sinne jener durch die »hergebrachten frommen Lehren [...] erleuchteten [gleichsam »getauften«] praktischen Vernunft« (*EaD* A 515 = AA 8,336) aufgehoben – hätte mit Schelling vermutlich auch die Überzeugung geteilt, daß »zwar [...] das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben« kann, »ihn [»den Gott, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann«] zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hilfe entgegenkommen, aber es kann ihn *wollen*, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, *keine verdiente*, also auch keine proportionierte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum *incalculable*, überschwengliche sein kann« (EPM 577; Hvh. v. Vf.).

Indes, bleiben diese »existenziellen Wendungen« Schellings von Kant her gesehen nicht selbst dem Verdacht bzw. dem Zweifel ausgesetzt, ob sie in mancher Hinsicht nicht nur überzogen, sondern überhaupt gegenstandslos sind? So ist doch jener erwähnte Schellingsche Rekurs auf das »Wollen des Geistes« und die daran geknüpfte These, daß jene von ihm explizierte »Krisis der Vernunft« vom »Willen« ausgehe, offenbar selbst ein Gedanke, der auf Kants »praktisch-dogmatischen Überschritt zum Übersinnlichen« zurückverweist; gerade für ihn war dieses »Wollen [...] kein zufälliges«, wenn sich das darin artikulierende Vernunftbedürfnis doch als ein solches erwies, das »aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze« entspringt (*KpV* A 259 Anm.). An diesen Rekurs auf das »Wollen« (einer nicht bloß »logischen«, sondern »moralischen Gewißheit«, vgl. *Log* A 110 = AA 9,72) war freilich bei Kant die unumgängliche Aufgabe geknüpft, den über die theoretische Vernunftperspektive der »transzendenten Theologie« hinausweisenden »praktisch-dogmatischen Überschritt« – der

eben weder »Sprung«, noch ein bloßer »Schritt im fortgesetzten Gange« ist, sondern »um von einem Territorium zum andern zu kommen«³⁹ – als einen solchen zu legitimieren, der in jenem unabweislichen »Bedürfnis der fragenden Vernunft« verankert ist, welches sich in der »Idee der Freiheit«, die »sich durchs moralische Gesetz offenbaret« (*KpV* A 108), begründet erweist, weshalb hierfür dieses allein wirkliche »Übersinnliche *in* uns« als die für jenen »Überschritt« unentbehrliche Brücke fungiert.

Daran knüpft sich sogleich eine kritische Rückfrage an Schellings »Umkehr«-Motiv: Wenn die »negative Philosophie« es doch »nur mit dem Notwendigen zu tun« hat, während es sich in der »positiven Philosophie« »um etwas außer der Notwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt« (EPM 577), dem indes weder Kants »praktisch-dogmatischer Überschritt« noch Jacobis »salto mortale« genüge bzw. entspreche – wie ist denn solcher »Entschluß« bzw. das ihm zugrunde liegende »Wollen des Geistes« näherhin zu verstehen – und vor allem: worin ist dies begründet, wenn es doch als ein *notwendiges* »Wollen des Geistes« gelten soll? Ist dies von Schelling als ein legitimes, gar notwendiges auch zureichend ausgewiesen, oder ist solcher Ausgang von jenem »Entschluß« letztendlich doch bloß »ad hoc« gesetzt – d. h. gleichsam wie »aus der Pistole geschossen«? Erfolgt dies aus einer »Umkehr des Ich« – worin ist letztere eigentlich begründet? –, so müsse es eben ein Wille sein, »der mit *innrer Notwendigkeit* verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey« (EPM 575), wenn es doch der »praktische Antrieb des Wollens« ist, der nach Schelling die Vernunftwissenschaft erst über sie hinausweisen soll. Wohl kaum werden solche Bedenken durch Schellings Rekurs auf den »Vernunft-Entschluß« zerstreut: »Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren wahren Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, *entschließt* sich vom Sein vor allem Denken auszugehen«. ⁴⁰ Ist solcher »Entschluß« zuletzt etwa doch »lediglich« auf jene von Schelling behauptete »erste Voraussetzung der Philosophie [...], daß in dem Sein – in der Welt – Weisheit sei«, gestützt?⁴¹

³⁹ *OP*; AA 21,641.

⁴⁰ Schelling: *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, 787.

⁴¹ »Die Philosophie setzt ein Sein voraus, welches gleich anfangs mit Voraussicht, mit Freiheit, entsteht. Ich verlange Weisheit – heißt soviel – als ich verlange ein absichtlich gesetztes Sein. Die erste Erklärung der Philosophie setzt ein Sein voraus, welches gleich anfangs mit Absicht und Freiheit entstanden ist« (*Urfassung* 23).

Mit nochmaligem Blick auf Kants ›ethiktheologische‹ Konzeption bleibt eine damit zusammenhängende Rückfrage auch an Schellings Kennzeichnung der ›positiven Philosophie‹ zu richten: »Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung usw. will, er dieses alles nur auf dem Weg einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältnis Gottes zu der Welt« (EPO 734). Dagegen erhebt sich nicht nur der Zweifel darüber, ob bzw. wie sich denn solche großzügige ›Freistellung‹ mit der angeführten Kennzeichnung jenes ›Entschlusses‹ als einem *notwendigen* »Wollen des Geistes« (EPM 579) und der von Schelling beanspruchten Anknüpfung an Kants ›Weltbegriff der Philosophie‹ verträgt; ist denn ein solches Zugeständnis mit dem Programm einer praktisch akzentuierten ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ auch wirklich vereinbar? Einer solchen freigestellten Aufnahme der ›positiven Philosophie‹ hätte Kant, am ›Primat der praktischen Vernunft‹ festhaltend, seine Zustimmung doch geradewegs verweigern müssen – und zwar schon aufgrund seiner unbeirrten Orientierung an unabweislichen, jenem ›Weltbegriff der Philosophie‹ immanenten und so über die ›Interessen der forschenden Vernunft‹ hinausweisenden Vernunftansprüchen. Darin war doch ausdrücklich von einem – offenbar in der *conditio humana* verwurzelten – notwendigen ›Interesse-nehmen‹ die Rede, weshalb Kant in dieser Hinsicht jenem ›praktisch-dogmatischen Überschritt‹ zu einer kritisch-theistischen Gottesidee gemäß seiner Idee einer ›moralischen Teleologie‹ offenbar eine ungleich höhere Verbindlichkeit zuerkennen wollte, als dies wenigstens in der im letzten Schelling-Zitat eingeräumten Selbstbescheidung der Fall zu sein scheint. In solchem Sinne war bei Kant ja von der in ›praktischer Beziehung‹ unentbehrlichen »Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz« (KrV B 668), bzw. von »Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht« (KpV A 238) die Rede – und so war es ja wohl zu verstehen, daß »auch dieser Begriff allein uns interessiert« (KrV B 661).

Schellings Kritik, der zufolge die Kantische Ethiktheologie von einer verhängnisvollen ›Ich‹- bzw. ›Existenzvergessenheit‹ geprägt sei, hätte Kant wohl

nicht nur mit dem Hinweis auf seine Leitfragen ›Was soll *ich* tun?‹ und ›Was darf *ich* hoffen?‹ sowie auf das ›eigentliche‹, ›unsichtbare Selbst‹ (z. B. KpV A 289) erwidert; damit wäre sodann noch, eingedenk jenes ›Übersinnliche in uns‹, die Aufforderung zu verknüpfen, Kants denkwürdigen Hinweis auf die »der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessene Proportion seiner Erkenntnißvermögen« (KpV A 263 f.) genauer – d. h. vor allem im Sinne einer jenem ›Primat des Praktischen‹ verpflichteten, selbstbegrenzungs-orientierten ›docta ignorantia‹ – zu lesen: Also nicht als den nüchtern-verdrossenen Befund über die uns bezüglich unseres Erkenntnisvermögens ›stiefmütterlich‹ versorgenden ›Natur‹, die uns als Mängelwesen diesbezüglich *beschränkt* läßt, sondern eher als Ausdruck der durch jenes ›Grenzwissen‹ eröffneten Zuversicht, »daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir [als vernünftige Weltwesen] existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ« (KpV A 266).⁴² Daß Schelling selbst in der ersten Vorlesung seiner *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* den Menschen als das ›Unbegreiflichste‹ bezeichnet hat, bietet für eine solche Erinnerung wohl einen naheliegenden Anknüpfungspunkt.

Ebenso bleibt Schellings ›positive Philosophie‹, durchaus wiederum im Ausgang von Kants kritischem Programm, abschließend noch mit der grundsätzlichen Frage zu konfrontieren, ob die von ihm so genannte ›positive Wissenschaft‹ nicht selbst auf eine zuletzt unausgewiesene ›Selbstbegrenzung der Philosophie‹ gegenüber der geschichtlichen Religion hinausläuft, d. h. zuletzt doch stillschweigend den ›Sprung‹ in letztere vollzogen hat, worin nun auch jene ›Selbstbegrenzung der Vernunft‹ noch einmal (offenbarungs)theologisch ›aufgehoben‹ ist; wird diese ›philosophische Religion‹ so nicht selbst in den Vollzug konkreter gläubiger Existenz transformiert bzw. darin – gemäß jenem ›Umsturz des Ich‹ – aufgehoben? Letzteres – und nicht die ›philosophische Religion‹ – war es doch wohl, dem Schelling seine sehnsuchts-volle Stimme lieh: »*Ich* will das, was über dem Sein ist [...], sondern mehr als dieses, der Herr des Seins« (EPO 695; Hvh. v. Vf.). Hat er damit aber nicht selbst einer unkritischen Einebnung bzw. Vermengung von Problemebenen wenigstens Vorschub geleistet – spiegelt sich diese Schwierigkeit zuletzt nicht auch in der seltsam anmutenden Aufgabe wider, die Schelling der ›philosophischen Religion‹ ausdrücklich zumutete – daß nämlich diese »*Religion* [...] die wirkliche

⁴² Vgl. dazu auch den Schlußsatz aus GMS BA 128 = AA 4, 463.

Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat« (EPM 578 f; Hvh. v. Vf.)? Ist so beim späten Schelling also nicht doch das religiöse Verhältnis, der gläubige Existenzvollzug selbst, zuletzt an die Stelle der reflexiv-theoretischen philosophisch-theologischen Vermittlung getreten?

»MUSS ICH WISSEN WOLLEN?« –
SCHOPENHAUERS KANT-KRITIK

von Margit Ruffing

Der folgende Beitrag befaßt sich im ersten Teil mit Schopenhauers Kant-Kritik in historischer Hinsicht, indem er ihre Rezeption nachzeichnet. Daraus erhellt bereits, welche Aspekte der philosophischen Auseinandersetzung Schopenhauers mit Kant in systematischer Hinsicht in der philosophischen Diskussion eine Rolle spielten und bis heute relevant sind – und daß diese Auseinandersetzung insbesondere für die praktische Philosophie noch zu führen ist. Hiervon handelt der zweite Teil, während der dritte einen Aspekt der Schopenhauerschen Kritik an Kants Ethik aufgreift, nämlich die am kategorischen Imperativ in seiner fundamentalen Funktion als moralphilosophisches Prinzip. Die Reflexion auf innere Zusammenhänge von Pflicht- und Mitleidsethik weist im kritischen Nachvollziehen der Schopenhauerschen Argumente zunächst die unterschiedliche Gewichtung kognitiver und intuitiver Momente der Moralphilosophie Kants und Schopenhauers auf, die sich an den scheinbar unvereinbaren Konzeptionen des Vernunftvermögens und des Gefühls festmachen läßt. Als grundlegende Übereinstimmung aber zeigt sich, daß Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit der Moralität in beiden Fällen nur als Einsicht ins eigene Wesen gedacht werden können, die mit Schopenhauer gesprochen ein »gefühltes Wissen« ist. So kann die Diskrepanz aufgehoben werden in einem beiden Positionen gemeinsamen anthropologischen Moment: im Selbstverständnis des Menschen als eines rational wie emotional zu *Moralität motivierten*, im Sinne eines durch die Erkenntnis seiner selbst zu *moralischem Handeln aufgeforderten* Wesens.

1. Zur Rezeptionsgeschichte der Kant-Kritik Schopenhauers

Bereits in der Vorrede zur ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* setzt sich Schopenhauer auf eine Art und Weise in Beziehung zu Kant, daß es für seine Leser und Interpreten nicht möglich zu sein scheint, diese zu