

# Kann Schellings Philosophie von 1804 als System bestehen?

## Fichtes Kritik

von Reinhard Lauth, München

Im Frühjahr 1804 erschien bekanntlich eine kleine Schrift von Schelling bei Cotta in Tübingen unter dem Titel *Philosophie und Religion* (VI und 80 Seiten), die vor allem eine Stellungnahme zu C. A. Eschenmayers Schrift *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (Erlangen 1803) sein sollte. Eschenmayer, erst seit kurzer Zeit ein Parteigänger Schellings, trat diesem nun entgegen, indem er darzulegen versuche, daß man zu dem, was über die Grenze der Erkenntnis hinausliegt, als dem Höchsten, im Glauben fortgehen müsse (siehe *Philosophie und Religion*, Vorbericht, II). Die neuen Ideen Eschenmayers konnten ebendarum, weil er zuvor Schellings Identitätslehre gutgeheißen hatte, nicht unbeantwortet bleiben; Schelling selbst schreibt, daß Eschenmayers Darlegungen die „Veranlassung“ zur Abfassung von *Philosophie und Religion* in der veröffentlichten Form gewesen sind (III). Nun habe er sowieso vorgehabt, seinem *Bruno*<sup>1</sup> weitere Gespräche folgen zu lassen, deren Thema er schon ebendort S. 35, angegeben habe. Das zunächst anschließende Gespräch, dessen Gegenstand die Bestimmung derjenigen Philosophie sein sollte, die in den Mysterien zu lehren sei (*Bruno* 35), sei von ihm schon „seit längerer Zeit“, abgesehen von der künstlerischen Form, verfaßt worden und habe vor der letzten Vollendung gestanden. „Iene höhere Form [...] wird aber nie gefodert, wo ein Zweck erreicht werden soll: denn sie kann nie als Mittel dienen und hat ihren Werth in sich selbst“ (IV). So habe er angesichts der „Forderungen an ein Ganzes der Wissenschaft“, die Eschenmayer gestellt habe, auf die künstlerische Form verzichtet.

Was Schelling jedoch mit keinem Wort erwähnt, ist der wesentlichere Zweck von *Philosophie und Religion*, nämlich seine ihm eigene Philosophie in einer vollenderen wissenschaftlichen Form darzubieten, um der Transzendentalphilosophie gegenüber den Vorrang und die Oberhand zu behalten. Sowohl die Vergrößerung der Identitätsphilosophie durch „unerbetne Anhänger“ (V) als die Einwände der Gegner (insbesondere der Philosophen, die in der „Oberdeutschen Allgemeinen Litteraturzeitung“ ihr Organ hatten), vor allem aber die allgemein erwartete neue Schrift Fichtes zur Wissenschaftslehre, trieben Schelling in seinem Unternehmen voran. Fichte hatte seit 1801 keine wissenschaftliche Schrift mehr veröffentlicht; doch

<sup>1</sup> *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*. Berlin 1802.

Schelling wußte, daß er in Berlin den höheren Teil der nunmehr im höchsten Prinzip vollendeten Wissenschaftslehre vortrug. Noch in seiner Rezension von Fichtes „*Ueber das Wesen des Gelehrten*“ (Jenaische Allgemeine Literaturzeitung Nu. 150, 26. Juni 1806, Col. 586) führt Schelling aus, daß das „fruchtbare Stillschweigen“ Fichtes, als des „Hauptzeugen“ der Transzendentalphilosophie, überall Erwartungen und Hoffnungen erweckt habe.

Wir wissen nicht, wann genau Fichte von *Philosophie und Religion* Kenntnis genommen hat; aber er hat diese Schrift sehr genau studiert und analysiert, wovon Passagen in dem 1806/07 verfaßten, nur zufällig unveröffentlicht gebliebenen *Bericht*<sup>2</sup>, auch in der *Wissenschaftslehre 1810*<sup>3</sup> Zeugnis ablegen. Schon als Fichte im Sommer 1805 seine philosophischen Vorlesungen in Erlangen, das nicht allzuweit von Würzburg entfernt lag, so daß er mit Studierenden von dort und unter diesen mit Schelling-Anhängern rechnen mußte, begann, richtete er den Vortrag der Wissenschaftslehre so ein, daß er besonders den Unterschied zu Schellings Identitätslehre herausstellte und deren Fehler nachzuweisen bestrebt war. „Durch die Schellingische Lektüre“, merkt er an, „wird mir [...] der weitere Plan [sc. der Ausführungen] genau vorgeschrieben.“ Er wollte zeigen, wie die in Schellings „System“ „*versteckt herrschende Subjektivität*“ zu vernichten sei (6 r/6 v). Schelling übertrage nämlich Gesetze seines Denkens, die er als solche nicht erkenne, in das Absolute.

Es ist ein die Mühe seiner Lösung wertiges Problem, festzustellen, inwieweit Fichte Präzisionen der Wissenschaftslehre von 1805 an insbesondere durch Erwägung Schellingscher Philosopheme vorgenommen hat. Dies soll jedoch im folgenden nicht unser Thema sein. Vielmehr möchte ich in diesem Aufsätze Fichtes kritischer Untersuchung der Frage folgen, ob Schellings System, das nach des Autors eigenem Zeugnis in der *Darstellung meines Systems der Philosophie*<sup>4</sup> die einzige „streng wissenschaftliche“ Darlegung gefunden hatte (*Münchener Vorlesungen*, 147<sup>5</sup>), wirklich haltbar und somit wirklich *das* System der Philosophie sei. Für die *Darstellung* hatte Fichte dies gründlich in seinem Kommentar *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme* (GA<sup>6</sup> II, 5, 487 ff.) besorgt. Die in *Philosophie und Religion* sich offenbarende Veränderung dieses Systems – Vervollkommnung oder Veränderung im Prinzip? – mußte für Fichte Anlaß werden, den systematischen Gehalt dieser Schrift genauestens zu analysieren und auf seine Beständigkeit hin zu prüfen, zumal die *Darstellung* unvollendet geblieben war.

<sup>2</sup> *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806/1807), zitiert nach dem Originalmanuskript (vorgesehene Veröffentlichung in der J. G. Fichte-Gesamtausgabe II, 10).

<sup>3</sup> *Wissenschaftslehre* (1810, Berlin), unveröffentlicht.

<sup>4</sup> In: *Zeitschrift für spekulative Physik*, II, 2, 1801 (im folgenden = *Darstellung*).

<sup>5</sup> *Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie*, hg. von A. Drews, Leipzig (Meiner), o. J.

<sup>6</sup> J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964 ff.

Wir folgen zunächst (I) den Darlegungen Schellings in *Philosophie und Religion*, soweit sich in ihnen der Systemansatz offenbart, mit besonderem Augenmerk auf Veränderungen gegenüber den Ausführungen von 1801, sodann (II) Fichtes Analyse und Kritik, um schließlich in einem dritten Teil (III) die für die Frage des philosophischen Systems grundlegenden Punkte herauszustellen und zu bewerten. Die übrigen Theoreme Schellings in *Philosophie und Religion* lassen wir unbeachtet, falls sie nicht für die hier allein interessierende Frage mittelbar von Bedeutung sind.

## I

Liest man, von der *Darstellung*, den *Ferneren Darstellungen*<sup>7</sup> und *Bruno* herkommend, *Philosophie und Religion*, so muß einem als erstes auffallen, daß Schelling nunmehr vom Absoluten (auch Gott genannt) als dem Wesen ausgeht, dem „kein Seyn zukommen [kann], als das durch seinen Begriff“, das „also überhaupt nicht real, sondern an sich selber nur ideal“ ist (21). Begriff und Sein seien im Absoluten einander „adäquat“ (9).

Dies steht nun, wie immer man es wenden mag, in Widerspruch zu der Sicht des Absoluten in den vorhergehenden Darlegungen der Identitätslehre durch Schelling, wo als grundlegend bestimmt wird, daß das Absolute die völlige „Identität des Ideal-Realen“ sei (*Anhang zu Eschenmayer*<sup>8</sup>, 121), ein „zugleich Ideelles und Reelles“ (ibid.). In *Fernere Darstellungen* heißt es auf S. 52: „Das Innere des Absoluten, oder das Wesen[!] desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte, Identität gedacht werden“ (I, 1, 52). Auch Schellings Ausführungen im *Bruno* widersprechen der neuen Bestimmung des Absoluten. S. 58 schreibt er: „Das Absolute nun haben wir bestimmt als, dem Wesen nach [!], weder ideal noch real, weder als Denken, noch als Seyn“; und S. 87 lesen wir, daß die „Einheit des [...] Reellen und Ideellen [...] das Wesen des Absoluten ist“. Ja, noch in *Philosophie und Religion* wird die Identität des Subjektiven und Objektiven vom „schlechthin-Idealen“ prädiert und sogar „nur“ (25) von ihm. Schelling führt dort aus, nach der dritten Reflexionsform könne Gott ebenso gut als ganz ideal wie als ganz real aufgefaßt werden, weil er „auf völlig gleiche Weise“ beides sei (13). Doch fährt Schelling dort fort: Gott sei eben gerade „deßwegen sn sich weder das eine noch das andere, [...] und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen, die Identität beyder“ (13).

Wollte man interpretieren, daß Schelling also mit der anfangs gegebenen Bestimmung des Absoluten als des „schlechthin-Idealen“ nur bestimme, wie er das Absolute betrachten wolle, so käme man damit nicht durch. Denn es heißt ja S. 21, daß das

<sup>7</sup> *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in: Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1 und I, 2, 1809 (im folgenden = *Fernere Darstellungen*).

<sup>8</sup> *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, in: Zeitschrift für speculative Physik, II, 1, 1801, S. 109 ff.

Absolute „überhaupt nicht real“, „nur ideal“ sei. Im *Bruno* sagt Schelling selbst, daß, wenn das Ideale am Absoluten „betrachtet wird“, Idealismus entstehe (209). „In ihm [sc. dem Absoluten] selber aber ist das Reale auch das Ideale und umgekehrt das Ideale das Reale“ (ibid.), also doch nicht, wie nunmehr in *Philosophie und Religion*, „überhaupt nicht real“. Im *Bruno* folgen übrigens die merkwürdigen Worte: „Unter dem Realen also laß uns in dieser Untersuchung überhaupt das Wesen [!] unter dem Idealen die Form verstehen“ (ibid.) – also ganz anders als in *Philosophie und Religion*! Schließlich finden wir in *Fernere Darstellungen* eine weitere Aussagenvariante: „Im Absoluten ist keine Form getrennt von ihrem Wesen, und alles ist in einander, als Ein Wesen“ (I, 2, 29).

Man könnte noch versucht werden, das „schlechthin-Ideale“ als Identität im höchsten Sinne zu verstehen, von der alle Unterscheidung von Idealem und Realem gänzlich abgehalten werden müsse. Aber wiederum widerspricht dem Schellings ausdrückliche Bestimmung, daß das schlechthin-Ideale „überhaupt nicht [!] real“ sei (21). Diese Aussage ist auch in ihrem Zusammenhange mit dem Folgenden zu sehen, wo die „Identität des Idealen und Realen“ in das sogenannte „Reale“ (das Sein der Ideen) verlegt wird.

In den §§ 6–9 der *Darstellung* hatte Schelling versucht, von dem Gelten der formallogischen Identität ausgehend zu beweisen, daß es zu deren Wesen gehöre, zu sein. „Die absolute Identität kann nicht gedacht werden, als durch den Satz  $A = A$ , aber sie wird durch diesen Satz als *seyend* gesetzt“ (6). Es ist anzunehmen, daß dasjenige in *Philosophie und Religion*, dem durch seinen Begriff schon das Sein zukommt (21), die entsprechende Stelle vertritt. Schelling schließt an seine Aussage über das Absolute, daß es das schlechthin-Ideale und überhaupt nicht real sei, abrupt den Satz: „Aber gleich ewig mit dem schlechthin-Idealen ist die ewige Form“ (21). „Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale [...] ohne [...] aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sey“ (22). Diese gleichewige und vom Wesen unzertrennliche (25) Form wird in der Folge mit dem „Wissen“ (23) und „Selbsterkennen“ (24), nämlich dem „Sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen“ gleichgesetzt (23; 28). Das Absolute wird in dieser Form zum *ideell* Bestimmenden eines Anderen, – so daß dieses von der Einen Seite her von ihm entspringt, – des „Realen“. Die „ewige Form“, d. i. das „Selbsterkennen“ fungiert als *reale* Bestimmung des „Realen“ durch das Ideelle, so daß sie bzw. es als „das Vermittelnde beyder“, des Idealen und des Realen (23) – und zwar so, daß das Ideale mit dem Realen dank dieser Vermittlung „Eins, ohne alle Differenz“ ist (22) – anzusehen ist.

Schelling insistiert darauf, daß Gott dank der Vermittlung der ewigen Form „als ideal unmittelbar real“ sei (15). Seine „Idealität“ sei „als solche absolute Realität“ (16). Es bestehe hier eine „nicht vermittelte, sondern ganz unmittelbare [...] innere Identität des Idealen und Realen“ (14). Dies widerspricht nun freilich der Erklärung, daß die ewige Form das „Vermittelnde beyder“ (23) sei.<sup>9</sup> Es ist anzunehmen, daß

<sup>9</sup> Auch in *Fernere Darstellungen* wird die „ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form“ „der ewige Mittler“ genannt, weil wir in dem durch sie Erkannten die „verborgenen Wunder“, die im Absoluten sind, „begreifen“ (23).

Schelling nur unterstreichen will, daß das schlechthin-Ideale nicht *Realgrund* des Realen (und insofern nicht von sich aus vermittelt) ist. „Ohne mit dem Realen integrit zu werden“ ist das schlechthin-Ideale „an sich selbst, auch absolut-real“ (14).

Hierbei kommt alles auf die Bestimmung der ewigen Form bezüglich des schlechthin-Idealen an. Schelling sagt, sie sei von letzterem „unzertrennlich“ und eben „so ewig als das Wesen“ (25). Das Sichselbsterkennen sei keine „Handlung, oder Thätigkeit“ (25) des Absoluten, sondern „ein ganz unmittelbarer Ausdruck“ (25), „eine stille und ruhige Folge des Idealen“. (Tätigkeit und Ruhe sind *Bruno* zufolge erst Formen *im* Erkennen (175).) Schelling spricht auch davon, daß die ewige Form aus der Fülle der Absolutheit des schlechthin-Idealen „ohne sein Zuthun“ „als ein Selbständiges“ „fließt“ (28).

Ausdruck sein, Fließen, Folge sein sind terminologisch unbestimmte Bezeichnungen. Man erkennt erst, was Schelling will, wenn man erfaßt, was er nicht will. „Folge“ müßte nach der üblichen Verwendung dieses Begriffs in der Philosophie entweder (den Terminus strikt genommen) heißen, Folge aus dem Grunde, somit notwendige Folge (propter hoc; Implikation), oder (in laxerem Sprachgebrauch) Wirkung aus der Ursache. Schließlich kann Folge auch assoziativ (d. i. appositionell) gemeint sein als Nachfolge in einer Reihe (post hoc). Natürlich will Schelling das „Wissen“ nicht als Wirkung der Ursache Gott verstanden wissen – daher: „ohne sein Zuthun“ –, auch nicht als (assoziativ zu verstehende) Folge. Er will aber auch das Implikationsverhältnis Grund – Folge vermeiden, um keine Disjunktion in das Absolute zu tragen. Die Form ist, wie er sagt, kein „Attribut“ oder „Accidens“ des schlechthin-Idealen (24).

Die Folge wird „still“ und „ruhig“ genannt, um alle Handlung bzw. Tätigkeit des schlechthin-Idealen auszuschließen. Dies richtet sich gegen Fichtes Ansatz von 1794 bei der „Tathandlung“ des absoluten Ich. Gott soll überhaupt nicht Akt, auch nicht reiner Akt sein; denn „Akt“ impliziere Veränderung (26).<sup>10</sup> Durch die ewige Form und deren Selbstbestimmung wird das Absolute „ein anderes“; es wird „dargestellt“ (22), und zwar im Produkt der ewigen Form, das Schelling das „Reale“ oder auch das „schlechthin-Reale“ nennt. Dieses ist das Absolute „nur in anderer Gestalt“ (23). Im Realen wird das Ideale in einem selbständigen „Gegenbild objectiv“ (23). Denn „das Absolute kann nicht Idealgrund von irgend etwas seyn, das nicht gleich ihm absolut wäre“ (24).

Die differenzlose Einfachheit des schlechthin-Idealen wird in dem, worin sie objectiv wird, notwendig in einer gewissen Weise Differenz und Nicht-Identität (27). Doch bleibt bei *dieser* Differenz „das An-Sich von aller Differenz frey“ (ibid.). Die Differenz besteht vielmehr hier nur darin, „daß die Eine und gleiche Identität in besonderen Formen objectiv“ wird (ibid.). „Diese Formen aber, da in ihnen das

<sup>10</sup> Er wolle nicht das Mißverständnis eintreten lassen, „daß der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung dessen, von dem sie ausgeht, verknüpft ist“, auf das Verhältnis von Wesen und ewiger Form übertragen werde (26).

Allgemeine [...] mit dem Besondern auf solche Weise Eins wird, daß weder jene durch dieses noch dieses durch jene aufgehoben ist, könnten nur die Ideen<sup>11</sup> seyn. In den Ideen aber sind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz, denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee“ (ibid.). In dieser Einen und höchsten Idee sind alle Ideen, die ihrerseits wieder besondere ideal-reale Einheiten („Universa“) sind, befaßt; in ihnen allen ist keine „wirkliche“ Differenz. Das schlechthin-Ideale „differenziert sich“ nicht durch sich selbst, sondern nur durch die ewige Form, d. i. das Wissen, im „Realen“, d. i. in den Ideen. Schelling beansprucht, daß diese seine Erklärungen „beweisen“, daß das Absolute „in seiner reinen Identität bleibt“ (28).

Die „reale Folge“ (26) des Realen aus der ewigen Form darf nach Schelling nicht als das Resultat einer Tätigkeit angesehen werden, die ja notwendig eine Veränderung wäre (26). Schelling selbst verweist zum Verständnis dieser Behauptung auf *Bruno* S. 175, wo ausgeführt wird, daß der Raum zugleich Anschauen und ruhiges Sein, „höchste Indifferenz von Thätigkeit und Seyn“ sei.<sup>12</sup> So sei die Idee ihrer Natur nach „eine Thätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist“ (26). Das Sichselbsterkennen darf also nicht als Setzen im Sinne der *Grundlage der Wissenschaftslehre*<sup>13</sup> aufgefaßt werden. Ein solches Setzen vollzieht erst die Seele, und es ist der Grund ihres Abfalls. Die der Tätigkeit identische Ruhe des Wissens hat das „Reale“, d. i. die Ideenwelt zur Folge.

Die Ideen, die „Repräsentationen“ des Absoluten im Wissen, sind „real“. Sie werden so auch bestimmt in ihrem Gegensatz zu den Vorstellungen des endlichen Erkennens, die „nur ideal“ sind (28). Die merkwürdige Begründung für diese Bestimmung lautet: „weil sie [sc. die ewige Form] dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist“ (ibid.). Dies läuft nun allerdings auf eine ‚Beweis‘form hinaus, die Fichte zuvor schon an Bardili gerügt hatte: Weil ich gesagt habe, daß A b ist, darum ist A b. Das „Reale“ hat (vom schlechthin-Idealen her) die „Macht“ mitgeteilt erhalten, seine ihm eigene Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektivieren (29). Die Eine Idee differenziert sich in einen Kosmos von Ideen. Dieses Differenzieren, ein zweites „Produciren[,] und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren“ (29). Die Ideen in plurali sind immer nur „in sich selbst“, insoweit sie „zugleich in der Ureinheit, also ideal sind“ (29).

Wir bekommen jedoch nach Schelling noch eine weitere Differenzierung, indem die Ideen (in plurali) ihrerseits „Seelen“ sind. Doch bevor wir dieses Lehrstück referieren, sei nachgetragen, daß die aufgeführte Differenzierung der Form in dem

<sup>11</sup> Vgl. die Bestimmung der „Idee“ im *Bruno*: „Die Idee unterscheidet sich von dem [Verstandes]Begriff [...] dadurch, daß jener bloße Unendlichkeit ist, und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beyde völlig gleich sich verhält“ (52–53).

<sup>12</sup> Vgl. die sehr gute Erläuterung dieses Gedankens in Émile Bréhier: *Schelling*, Paris 1912, S. 94–95.

<sup>13</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig 1794 [195].

Ideenkosmos laut Schelling „die wahre transcendente Theogonie“ im Modus der „Zeugung“ ist, wobei „das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichts destoweniger selbständig ist“ (30). Wir haben in diesem Prozeß eine „fortgesetzte Subject-Objectivierung, welche nach dem Einen ersten Gesetz der Form der Absolutheit ins Unendliche geht“ (30), immer in der Einheit Gottes. Dies ist die „absolute Welt“, die als reale „ganz ideal, ganz Seele“ ist, „natura naturans“ (30). Diese ganze Zeugung im „schlechthin-Realen“ erfolgt – dies sei nicht übersehen! – nach Schellings Aussage „nothwendig“! (27)

An der Grenze dieses Bereichs hat nun Schellings Lehre von der „Seele“ ihren Ort. In der Idee ist stets ineins „der ewige Begriff von ihr“, d. i. „Seele“. Dies nämlich ist „das wahre An-sich oder Wesen der [...] Seele“ (68), der Begriff einer Idee zu sein. So mit der Idee vereinigt ist die Seele „das Princip der ewigen Erkenntnisse“ (68) und als solches ewig. Die andere Seite der Seele, nämlich ihr „zeitliches Daseyn“, wovon sogleich, „ändert in dem Urbild nichts“ (68).

„Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form [sc. des Sichselbsterkennens des schlechthin-Idealen], durch welche die Wesenheit des Absoluten . sich im Object [sc. im schlechthin-Realen] [...] einbildet, ist dieses [Reale] auch, gleich jenem [schlechthin-Idealen], absolut in sich selbst“ (36), eben als Seele. Dieser ist damit Selbständigkeit verliehen. „Dieses In-sich-selbst-seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten [sc. des schlechthin-Realen] ist Freyheit“, bestimmt Schelling (36). „Das Gegenbild [sc. das schlechthin-Reale], als ein Absolutes, [...] wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn“ (37).

Die Seele ist also selbständig, allerdings nur insoweit, als sie als Begriff der Idee im absoluten Wissen und damit im Absoluten selbst ist (29). Aber die Seele ist als selbständige „frei“! Sie kann sich auch in ihrer Selbständigkeit ergreifen und das in der Idee Unendliche verendlichen. Tut sie das, so zerbricht die Einheit der Idealrealität, die allseits in den Ideen ist; Wirklichkeit und Möglichkeit werden getrennt. Die Seele findet sich dann in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen, worin die Wirklichkeit die in der Idee adäquaten Möglichkeiten nicht mehr zu erschöpfen vermag. Nun unterliegt sie nach Schelling der „empirischen Nothwendigkeit“ (56).

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß auch in diesen Aussagen Schelling Spinoza folgt. Unbeschadet der Aufgliederung der Substanz in einen unendlichen Bereich von Modi und Modi der Modi kennt nämlich Spinoza noch einen zweiten Bereich des endlichen mittelbaren Modus und seiner Ausgliederungen, den der unendlichen Reihe der Ursachen und Wirkungen. Beide Bereiche sind reell. In dem letzteren fällt jede Bestimmtheit notwendig in einen Modus des erstern Bereichs, aber sie hat ihre eigene Existenz, deren Ursache unmittelbar eine andere Bestimmtheit, letztendlich jedoch gleichfalls die Substanz ist, die hier die reine Existenz, nicht die Essenz (und deren eigene Existenz) zur Folge hat. Wie hier bei Spinoza erscheint auch bei Schelling der untere Bereich unabgeleitet.

Wir bekommen übrigens damit bei Schelling eine abermals veränderte Bedeutung des „Idealen“ und des „Realen“: Das, was in der Seele, soweit sie der Begriff der

Idee ist, als Idee ist, d. i. die reine Erkenntnis derselben, war nach Schelling „ganz ideal“ (30). Es wird nun in der Empirie zum (Schein-)Realen. Die Verendlichung des Unendlichen ist kein zufälliges Vorkommen. Die Seele ist ihrem Wesen nach „bestimmt“, „Endliches zu produciren, in ihm sich anzuschauen“ (38), indem ihr die Möglichkeit dazu gegeben ist. Es *geschieht* aber *durch sie*. „Der Grund der Wirklichkeit [...] liegt [...] einzig in der Seele selbst“ (55). „Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freyheit, welche [...] nur durch sich selbst bestimmt“ ist (56). Dadurch aber wird „das Positive des in-sich-selbst-Seyns ihr zur Negation“, indem sie nunmehr „nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann“ (56). Der Grund *der Möglichkeit* des Verendlichen liegt in der Freyheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings „in der [ewigen] Form und dadurch in dem Absoluten“. Aber indem der Grund *der Wirklichkeit* in der Seele selbst liegt, muß man sagen, daß sie „nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt“ (38).

Wir haben also einen ersten, „absoluten Zustand der Seelen in den Ideen“, in dem sie anschauend in der „Einheit mit Gott“ sind (77). Und wir haben einen zweiten Stand, wo der „Verlust jenes Zustandes“ und damit der „Abfall von den Ideen“ gegeben ist (77). Im Übergang zu letzterem erfolgt „ein absolutes Abbrechen vom Unendlichen“ (39), das, da es durch die Freiheit der Seele und ihren Gebrauch bedingt ist, als „ein bloßes Accidens“ (40) anzusehen ist, da sein zureichender Grund weder im Absoluten noch in den Ideen liegt. Der Abfall ist ermöglicht durch die Absolutheit der Selbstheit, wenngleich „seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist“ (40).

Der Abfall selbst ist zeitlos, d. i. er erfolgt überzeitlich. Er bewirkt „die Reihe der Ursachen und Wirkungen“, die „selbst endlos ist“. Diese Endlosigkeit bedeutet, „daß [...] kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden kann“ (39). Der Abfall sei genau das, sagt, Schelling, was Fichte (1794) als Tathandlung und als erstes Prinzip seiner *Grundlage der Wissenschaftslehre* angesetzt habe. „Fichte sagt: die Ichheit ist nur ihre eigene That, ihr eignes Handeln [...] und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein [...] lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden“ (43). „Das In-sich-selbst-Seyn getrennt von der [...] Einheit [cf. der Idee] involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit“ (45). Was die Seele „als Idee, ideal war“, erscheint nun als scheinbar Reales, „demnach als Negation des Idealen“ (44). „Von der Seite [cf. des Gebrauchs] ihrer Selbstheit ist die Verwicklung mit der Nothwendigkeit unauflöslich“ (44). Sie und was für sie ist, wird zur „*natura naturata*, [zum] allgemeinen Schauplatz der Geburt der endlichen und sinnlichen Dinge“ (44), denn sie ist nur noch „productiv von besondern und endlichen Dingen“ (44). Sie vollzieht nur noch Synthesen, „worinn die beyden Einheiten, nicht wie im Absoluten [...] als ein und dasselbe Eins, [...] sondern als ein unüberwindliches Zwey stehen“ (47).



Schellings Lehre von dem, was er hier „Freyheit“ nennt, ist die Lehre von etwas, das in Wahrheit gar keine Freiheit ist. Es gehört *zum Wesen* der Seele, d. i. sie ist dem Wesen nach „bestimmt“, Endliches produzieren zu können. Dies ist nicht nur so zu verstehen, als ob es sich um eine *bloße Wesensbestimmung* handelte. Alle Wesensmöglichkeiten werden auch realisiert. Das Wesen realisiert sich im Abfall. Und auch dieser Abfall ist notwendig! Die Seele kann nicht nicht abfallen. „Die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen“ (64). Es ist also das Wesen der Seele, und damit innere Notwendigkeit, das sie abfallen läßt.<sup>14</sup> Freiheit ist aber nach dem Standpunkt der Indifferenzphilosophie Schellings Freisein von aller äußeren und Bestimmtheit nur durch innere Notwendigkeit.<sup>15</sup> Ganz entsprechend ist für Schelling auch Tugend ein „bloß der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß[es]“ Handeln der Seele (61). Schelling kennt nur „ein in der Gesetzmäßigkeit zugleich freyes Leben“ (61). Er wettet lautstark gegen die, die auch dem Bösen und der Möglichkeit des Bösen einen Platz in der Philosophie sichern möchten (61). Eben deshalb spricht er auch von „Abfall“ und nicht von „Sündenfall“.

Auch im *Bruno*, dessen Fortsetzung dem Inhalte nach *Philosophie und Religion* sein soll (III), vertritt Schelling den strikten Determinismus. S. 12 führt er aus: „Da [...] keiner etwas anders hervorbringt, als was theils aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von aussen geschehen sind, nothwendig [!] folgt, so drückt jeder, der eine durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus“. S. 91 werden sogar die „Weltkörper“ als „selige Thiere und, verglichen mit sterblichen Menschen, unsterbliche Götter“ als „frey“ charakterisiert (vgl. auch S. 99).

Die Seele fällt nach Schelling nicht so ab, daß sie sich nicht in ihrer Endlichkeit wieder zum Unendlichen, d. i. zur Idee und zu Gott erheben könnte. Beachtet man, daß auch dies, wenn es erfolgt, mit Notwendigkeit erfolgt, so versteht man, daß Schelling diesen Durchgang als „Theogonie“ ansehen kann. Da dieses Lehrstück für die Beurteilung der Systemkonsistenz in der Schrift von 1804 nicht mehr von unmittelbarer Relevanz ist, lassen wir es weiterhin unerörtert.

<sup>14</sup> Gerade damals schrieb Schelling: „Diess beruhigt uns, dies erhebt uns über alle leere Sehnsucht, Furcht und Hoffnung, zu wissen, dass nicht wir handeln, sondern dass eine göttliche Nothwendigkeit in uns handelt.“ (Vgl. *Schellingiana rariora*, hg. von L. Pareyson, Torino 1977, S. 188).

<sup>15</sup> Vgl. z. B. die klassische Formulierung in Schellings *System des transcendentalen Idealismus* (1800), S. 437: „Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist *selbst* absolut, insofern weder frey, noch unfrey, sondern beydes zugleich, *absolut-frey*, und eben deßwegen auch nothwendig.“ Zu Hegels gleichartiger Auffassung der Freiheit als Notwendigkeit vgl. Lauth, R.: *Hegel vor der Wissenschaftslehre* (Stuttgart 1987, S. 47 f.).

## II

Fichtes Erklärung des Schellingschen „schlechthin-Idealen“ lautet: „Was das heiße erklärt die Sache selbst. Es ist = seinem *Begriffe*, ist nur in diesem Begriff, ist selbst in sich ein *Begriff*“ (*Wissenschaftslehre* 1810, 9r). „= seinem *Begriffe*“ bedeutet nach dem damaligen, von Fichte ebenso wie von Schelling befolgten Sprachgebrauch: „identisch seinem Begriffe“.

Da Schelling selbst in der *Darstellung* den „Beweis“ für seinen Satz, daß die Identität *ist*, in Fichtes *Grundlage der Wissenschaftslehre* geführt sieht, lohnt es sich, auf das, was Fichte dort ausgeführt hatte, zurückzugehen und zugleich Fichtes Kritik von Schellings These in *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme* heranzuziehen. Fichte war in der *Grundlage der Wissenschaftslehre* von dem formallogischen Prinzip als einem solchen, das jedermann zugebe, als *Tatsache* ausgegangen und von dort zum dies bedingenden Sichsetzen des absoluten Ich als *Tathandlung* aufgestiegen. Schon von 1796 an hat Fichte diesen Zugang nicht mehr benutzt. Daß eine Tatsache nichts im strengen Sinne des Worts begründen könne, war auch 1794 schon klar gesagt. Von der Voraussetzung des absoluten Sichsetzens des Ich innerhalb der formalen Identität zur *schlechthinnigen* Geltung desselben aber erfolgte ein Sprung. So nimmt es nicht Wunder, daß Fichte Schellings Beweis für das *Sein* der absoluten Identität nicht gelten läßt. In *Zur Darstellung* führt Fichte aus: „Soll unter *Sein* der Identität weiter nichts verstanden werden, als die unbedingte *Gültigkeit* dieses Gesetzes [...] (ein *ideelles* Sein [...], wobei von der *Wirklichkeit* nicht die Rede ist; so ist obiger Satz zuzugeben“ (490). Schelling wolle aber „implicite damit [...] erschleichen [...] den Satz: *Zum Wesen der absoluten Vernunft gehört das Sein*; der aber [nicht] auf diese Weise erwiesen werden kann“ (492). Fichte verweist an dieser Stelle auf Spinozas *Ethik* Pars I. Propos. VII, wo sich derselbe Fehler finde. (Wie sehr dieser Rückverweis zu Recht erfolgt, zeigt das bei Schelling sogleich Anschließende.) „Logische Formen [...] als solche zu *objektiver* Existenz zu erheben“, bemerkt Fichte, sei „rein sinnlos“ (495).

Fichte zitiert zunächst Schellings „Beweis“ für das Sein des Absoluten in *Philosophie und Religion*: „Wäre dieß icht, so müßte es [sc. das Absolute] durch etwas anders außer sich bestimmt seyn, was unmöglich ist“ (*Philosophie und Religion* 21). Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß Schelling sich diesen „Beweis“ aus Spinozas *Ethik* geborgt hat. Prop. VII, auf die als Quelle Fichte verwiesen hatte, sagt nämlich in der Demonstratio: „Substantia non potest produci ab alio; [...] erit itaque causa sui“ (5). Fichte bemerkt nun zu Schellings Begründung in *Philosophie und Religion*, hiermit setze er voraus, daß das Absolute „überhaupt durch etwas bestimmt seyn müsse“, „wofür der Beweis keinen Grund angeibt“ (*Bericht*, S. 52). „Ich sehe“, fährt Fichte fort, „daß dieser Beweis sein Absolutes, das erst Eins seyn sollte, in zweie, in ein bestimmendes, und ein bestimmtes zerreißt“ (*ibid.*). Außerdem sei es, wenn Schelling apagogisch von der *Unmöglichkeit* des von außen Bestimmtheits spreche, nur „eine Unmöglichkeit des Denkens, [...] deen reale Bedeutung vor allen Dingen hätte gesichert werden müßen“ (*Bericht*, S. 53). Nehme man aber

auch das Absolute als zugleich Bestimmendes und (durch sich) Bestimmtes, so lasse sich nicht einsehen, warum es „als bestimmendes, gerade ein Begriff seyn solle“. Schelling muthe das dem Leser „ohne irgend eine Ausführung des Grundes“ der Behauptung einfach an (*ibid.*, S. 53). Diese Kritik trifft zugleich Spinoza, der seinen apagogischen Beweis (vielleicht nur als Hilfsüberlegung für den Leser gedacht) auch nur darauf gründet, daß der Charakter seiner absoluten Substanz in der Demonstration sich auf den von ihm angesetzten *Begriff* der Substanz gründet. Wollte Spinoza einwenden, es müsse ein Erstes, alles aus sich Begründendes angenommen werden, so bemerkt Fichte, wie wir schon gesehen haben, dazu, daß zuerst die Gültigkeit dieses Denkens und seiner Annahme hätte dargetan werden müssen. (Alle Apodiktizität fußt, so Fichtes an dieser Stelle nicht ausgesprochener Gedanke, auf faktischer und damit letztlich nicht statthafter Annahme, solange sie nicht in Evidenz mittelbar genetisiert worden ist.)

Schellings Absolutes ist durch die Weise seines Ansatzes nunmehr „mit einer innern und materialen Disjunktion“ gedacht. „Sehe ich dieses Verfahren tiefer an, so finde ich, daß der bekannte Begriff vom Absoluten, daß es sey von sich, aus sich, durch sich, hier vollzogen werde, welcher, als bloßer Begriff [...] des Absoluten und bloße Beschreibung seiner Form im Gegensatz mit der Form des NichtAbsoluten, das da nicht ist von sich selbst, keineswegs in daßelbe selber hinein uns zu führen vermag, sondern daßelbe unserm Blike auf ewig verschließt“ (*Bericht*, S. 52–53). Dieser Begriff darf nicht für eine Bestimmung des Absoluten in seinem inneren Sein genommen werden.

Der Fehler Schellings kommt daher, daß er die Reflexion des Philosophen, durch den dieses „schlechthin-Ideale“ gedacht wird, unterschlägt und es infolgedessen von Anfang an objektiv absetzt (*Bericht*, S. 54). Woher weiß der Philosoph, was er vom schlechthin-Idealen selbst sagt? Schelling beruft sich freilich auf „intellektuelle Anschauung“ (21). Soll diese Anschauung die des Philosophen sein, so müßte „die objektive Gültigkeit dieser Anschauung“ nachgewiesen werden (*Wissenschaftslehre 1810*, 9 r). Schelling meint sie; Schelling meint mit dem Worte „schlechthin einfaches „Wesen“ „das *Objekt* der erwähnten Anschauung“, vermeidet aber, dies auszusprechen, um nicht in schlimme Verlegenheiten mit der Transzendentalphilosophie zu geraten (*Bericht*, S. 52). Soll aber die intellektuelle Anschauung *im* Absoluten sein, so fragt Fichte: „wer heißt es ihn“ (*Wissenschaftslehre 1810*, 9 r)? Nach S. 22 von *Philosophie und Religion* ist das schlechthin-Ideale zugleich das „schlechthin-Einfache“. Wie wir bald sehen werden, soll dieses Einfache aber eine „Folge“ in Gestalt der „ewigen Form“ haben und als Absolutes zugleich diese Form sein. Diese Folge kann nun doch wohl nur durch Begreifen gebildet werden, so daß von der intellektuellen Anschauung des Philosophen im Erfassen ihrer nicht gesprochen werden kann.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Nach *Fernere Darstellungen* ist die intellektuelle Anschauung zugleich im Absoluten und in uns: „Nur in der Form aller Formen [sc. der ewigen Form von *Philosophie und Religion*] wird das positive Wesen der Einheit erkannt, jene [Form] aber ist uns als die lebendige Idee des Absoluten einverleibt, so daß unsere Erkenntniß in ihm und es selbst in unsrer Erkenntniß ist“ (I, 2, 22).

Wir ziehen hier, wie auch im folgenden, zum Vergleich die Stellungnahme zeitgenössischer Kritiker heran. Der Rezensent von *Philosophie und Religion* in der Halleschen „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ (ALZ, Nr. 340 vom 29. 2. 1804) fragt: „Ist seine [sc. Schellings] Identität eine andere, als die Identität des Denkens [...]? Da nun kein Denken ohne Reflexion geschieht, so ist der Verf. durch diese Behauptung eines Absoluten, dem sein Sein durch den Begriff zukommt schon im Gebiete der Reflexion eingeschlossen. Aber er meynt es nicht, denn er äußert sich auf das Bestimmteste gegen diejenigen, ‚welche in der Philosophie keinen Schritt thun, [...] als durch Reflexionsbegriffe.‘ Hat denn unser absoluter Philosoph so viel absolute Erkenntniß, und so wenig Selbsterkenntniß“ (Col. 475)? Schellings System werde durch den stillschweigenden Gebrauch des Denkens „zu einer ersten Logik“ in der Art der Bardilischen.<sup>17</sup>

Der Rezensent von *Philosophie und Religion* in der „Neuen Leipziger Literaturzeitung“ (165. Stück vom 24. 12. 1804) sieht das Motiv Schellings für die Konzeption des „schlechthin-Idealen“ darin, daß dessen System „als zurückkehrend zur Wissenschaftslehre erscheint, über die es doch so angelegentlich bestrebt ist sich zu erheben“ (Col. 2627). – Anders Fichte; er schließt seine Analyse dieser Konzeption des Absoluten mit den Worten: „Ich sehe inzwischen sehr wohl ein, warum also verfahren werden mußte; indem es nemlich auf andere Weise nicht zu der begehrten Schlußfolge ‚Das absolute ist also überhaupt nicht *real*‘ [...] kommen könnte“ (*Bericht*, S. 53). Diese brauche Schelling aber, weil er von vornherein von der Existenz des Realen überzeugt sei und dieses nun ableiten wolle.

Was nun Schellings These von der mit dem Wesen gleich ewigen „ewigen Form“ betrifft, so schreibt Fichte, er habe zuerst gedacht, Schelling meine mit dieser „ewigen Form“ den Begriff, in dem das Sein des Absoluten aufgeht. Es stelle sich aber heraus, daß dem nicht so sei. Ernsthaft gedacht, müsse Schellings Absolutes mit seiner Identität von Begriff und Sein „durchaus Ein und dasselbe“ sein, wie Schelling ja übrigens auch selber sage. Es dürfe ihm dann aber kein anderes formales oder materiales Sein zugesprochen werden. Das Absolute ist Eins in der formalen Einheit seines Begriffs. Die angebliche Seite der „realen Bestimmtheit“ falle dann aber notwendig weg. Mit der inneren Form<sup>18</sup> des Absoluten aber ist dessen notwendige Zweiheit „Bestimmendes und Bestimmtes“ auch schon in Anschlag gebracht, und mit dieser wieder zugleich auch die „Fünffachheit“: 2 Relata, 2 Relationen, durcheinander in Einem Mittelpunkt gefaßt, „unabtrennbar“ (*Wissenschaftslehre 1810*, 20 r/20 v). „Daß er schon an dem Begriffe des Absoluten von sich selber eine rechte tüchtige, und haltbare, und sogar fünffache Form habe, ist ihm verborgen geblieben; woraus eben hervorgeht, daß er das oben dem Leser angemuthete Denken [cf. des

<sup>17</sup> Vgl. C. G. Bardili: *Grundriß der Ersten Logik* (Stuttgart 1900, vielmehr: 1799). – Zu der Rolle, die Bardilis System für das Zustandekommen des Schellingschen Identitätssystems gespielt hat, vgl. R. Lauth: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, S. 346 ff.

<sup>18</sup> Bezeichnenderweise sagt Schelling selbst in *Fernere Darstellungen* (I, 2, 24), daß „das Absolute die kategorische, Denken und Seyn gleichsetzende, Form [!] in sich begreift“.

schlechthin-Idealen] selbst nicht vollzogen, und so der oben versprochne Beweis nachgeliefert ist“ (*Bericht*, S. 54). Die neue Form wird von Schelling nur behauptet: „ein Schatten eines Beweises aber erscheint nicht“. Schelling müßte erklären, woher er vom Bestehen dieser „ewigen Form“ weiß und worin der Grund zu ihrer Annahme besteht (22 r). Doch „er setzt eben dies und spricht, ohne einen Schatten vom Beweise“ (*Wissenschaftslehre* 1810, 9 r/9 v).

Schon in der *Darstellung* von § 15 an wurde die Form des Absoluten von seinem Wesen unterschieden. Schelling schreibt: „Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes  $A = A$ , oder, diese Form ist unmittelbar durch ihr Seyn gesetzt.“ „Das unbedingte Seyn kann [...] nur unter der Form jenes Satzes gesetzt werden“ (9). Auch damals schon hatte Fichte angewendet, hier werde „willkürlich Form und Sein unterschieden in dem Einen, Einfachen, Ununterscheidbaren. Beide aber fallen hier [in Wahrheit] schlechthin zusammen, die Identität [...] ist nichts Anderes, als reine *sich selbst gleiche* Existenz; aber dieses *sich Gleichsein* ist nichts Besonderes, als Form *in* der Identität von ihrem Sein zu unterscheidendes“ (*Zur Darstellung* 495). Demnach wird hier die Form des das Absolute von außen fassenden Begriffs als am Absoluten einfach seiende dogmatisch angesetzt.

Ganz abenteuerlich aber ist die Gleichsetzung der „ewigen Form“ mit dem „Wissen“ bzw. „Selbsterkennen“. Auch diese Gleichsetzung finden wir schon in der *Darstellung*. Schelling substituierte dort, vom sprachlichen Ausdruck „ $A = A$ “ fehlgeleitet und zugleich begünstigt, zunächst die Gleichheit von Subjekt und Prädikat und sodann deren Gleichheit mit Subjekt und Objekt. Die Identität jedoch ist kein Satz mit Subjekt und Prädikat, sondern ein Einiges Prinzip. Wenn Schelling von der Identität sagt, „es sey ihr eine *Duplicität* von Subjekt und Prädikat zuzuschreiben: sie in der Einheit sei zugleich Subjekt und Prädikat“, so müsse man dazu sagen: „alles dies hat [...] gar keinen Sinn: es sind logische Formen, die als solche zu *objektiver* Existenz zu erheben rein sinnlos ist.“ „Diese Duplicität ist selbst nur ein Denken und für das Denken; dieses *unterscheidet* Subjekt und Prädikat, die *objektiv* als *Zweiheit* [in der Identität] gar nicht existieren. [...]  $A = A$  kann also in keinem Sinn *objektive Form* von irgend Etwas werden“ (*Zur Darstellung* 495 – 496).

Diese fehlerhafte Interpretation der Identitätsaussage bildet dann die Brücke zu Schellings Behauptung in der *Darstellung* § 16, daß die absolute Identität absolut erkannt sei. § 17 lautet: „Es giebt eine *ursprüngliche Erkenntniß* der absoluten Identität und diese ist unmittelbar mit dem Satze  $A = A$  gesetzt“ (11). Dies aber gerade ist *nicht* der Fall; die reine Identität ist nicht jener Satz „ $A = A$ “, folglich kann sie auch nicht *dessen* Erkenntnis sein. Fichtes Schlußfolgerung lautet: „Die ganze Lehre vom Selbsterkennen der absoluten Identität ist unerwiesen“ (*Zur Darstellung* 498). Wie bei Bardili wird hier „ein *Ur-denken* unvermerkt und ehe man die Hand umwendet in ein *Ur-seyn*“ verwandelt, nachdem zuvor das Sein der „absoluten Identität“ in ein Denken verwandelt worden war (Brief an Reinhold vom 4. 7. 1800).

Trotz Schellings gegenteiliger Behauptung in *Philosophie und Religion*, daß nämlich das schlechthin-Ideale nicht unter dieser (vielmehr außerhalb jeder) Form stehe,

ist dies nach Fichte doch so; so daß man annehmen müsse, daß das Absolute sich in sich selbst „entselbste“, um in diese ewige Form zu kommen (*Wissenschaftslehre* 1810, 9v). Fichte hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß zwischen Schellings schlechthin-Idealem und der ewigen Form dieser Hiatus klaffe. „Eine Form mitbringen, unerkant: – ist Concrecenz“ (*Erlanger Wissenschaftslehre*<sup>19</sup>, S. 265). „Schelling [setzt] das *Wesen* der Form gegenüber“; aber er steckt damit „in der *Form drin*, ohne es zu wissen“ (*Erlanger Wissenschaftslehre*, S. 261 – 262), und zwar in doppelter Weise: zum einen ist sein „Wesen“ bereits in sich in der Begriffsform, wie wir gesehen haben (es ist in sich Bewirkendes und Bewirktes zugleich); zum anderen kann man das Verhältnis der ewigen Form zum schlechthin-Idealen nur durch einen Begriff fassen, wengleich Schelling das nicht will.

Nach der Wissenschaftslehre existiert das Absolute durch einen Existentialakt, von dem wir nur wissen, weil wir ihn faktisch finden, den wir aber zu Recht annehmen, weil Gottes Existenz im Licht ist und sich authentisch bezeugt. Dieser Ansatz oder ein Analogon zu ihm ist bei Schelling nicht zu finden. Es bleibt dabei, daß die Behauptung, das Absolute erkenne sich selbst, unerwiesen ist.

Schelling meint, daß Fichte, wenn er vom göttlichen Akt spreche, die assoziative Folge denken müsse (*Philosophie und Religion* 26). Fichte hat dazu 1805 Stellung genommen: „Bei [Akt]Folge [...] ist nicht etwa an ein erstes, und zweites in der Zeit zu denken. [...] Vielmehr läßt ein wahrhaft spekulativer, und genetischer Begriff der Folge durch das Auseinanderreißen des Grundes, und des begründeten in verschiedene ZeitMomente, sich garnicht erzeugen“ (*Erlanger Wissenschaftslehre*, S. 220).

Andererseits kann es *im Absoluten* eine Folge, das hieße ja immer: eine notwendige Folge aus dem Grunde, nicht geben. Schließlich ist der Existentialakt Gottes, so wie ihn die Wissenschaftslehre ansetzt, auch nicht Bewirktes aus Gott als Ursache, sondern er ist nichts anderes als das göttliche Leben, das sich in diesem Akte uns offenbart. Er darf nicht mit der Selbsterzeugung seines Seins im absoluten Wissen verwechselt werden.

Der Rezensent von Schellings *Philosophie und Religion* in der „Oberdeutschen Allgemeinen Litteraturzeitung“ (OALZ, Nrn. XCVI – XCIX, vom 14. – 21. 8. 1804) stellt mit Recht die Frage, ob denn die ewige Form des Absoluten „etwas anderes hervorbringen [könne], als die absolute Idealität [selbst.]“ (Col. 308). Der Rezensent der ALZ ruft aus: „Wer vermag diese absoluten, d. h. *verhältnißlosen*, Verhältnisse zu fassen?“, und spricht ironisch von einem „Fluxionsproceß“ (Col. 476).

Fichte macht an dieser Stelle auf den fundamentalen Widerspruch aufmerksam: Schelling beteuert, daß das Absolute „selbst außer aller Form“ sei (21). Das Wort „selbst“ ist in Schellings Text „beschwabachert“. „Ich frage:“ schreibt Fichte, „ist es denn dasselbe Eine Absolute, [...] das da seyn soll in der ewigen Form? Es muss wohl; denn sonst hätten wir ein zweites Absolutes [...]. Also ist es doch das Absolute

<sup>19</sup> *Die Wissenschaftslehre* (1805, Erlangen), zitiert nach dem Originalmanuskript, hg. von H. Gliwitzky, Hamburg 1984.

selbst, das in der [ewigen] Form ist. Nun aber soll es doch wiederum nicht *selbst* in der Form seyn. – Also ein Selbst, das zugleich Nichtselbst, eine Identität, die zugleich auch Nichtidentität ist?. [...] ist denn das Absolute in jenem Sichformiren ganz und ungetheilt dabei? oder ist es nicht ganz und ungetheilt dabei? Ist das Erste, so ist es ganz und in ungetheilte Wesenheit in der Form, und es ist nirgends und auf keine andere Weise, ausser in der [ewigen] Form. [...] Nach ihm [sc. Schelling] ist [...] das Letztere; ist aber dies, so theilt in dieser Formirung das Absolute sich in zwei absolute Hälften, mit deren einer es selbst ausser aller Form bleibt, mit deren anderer aber es selbst ist in der Form“ (*Bericht*, S. 56 – 57).

Ganz ähnlich lautet der Einwand des Beurteilers von *Philosophie und Religion* in der ALZ: „Nach S. 25 ist das Selbsterkennen kein Herausgehen der Identität aus sich. Das schlechthin Ideale wird dadurch nicht in seiner reinen Idealität aufgehoben, daß es in einem realen Gegenbilde objectiv wird, da es sich nicht mit ihm vermengt. Es vermengt sich nicht mit dem Gegenbilde, also hält es sich von ihm *geschieden*. Woher diese Scheidung? Das Ideale wird objectiv in einem *Gegenbilde*, sagt Schelling Woher das Gegenbild? [...] Dieß löst ja alles nicht die Frage: wie zum absolut Einen die Differenz komme, entweder in einem andern, oder in sich selbst“ (Col. 476 – 477).

Kurzum, wir stehen wieder vor dem gleichen Problem, das schon in der *Darstellung* ungelöst geblieben war: Woher die Differenz? Fichte sowohl als Hegel<sup>20</sup> hatten darauf hingewiesen, daß Schellings Absolutes nicht Prinzip der Identität sein könne, ohne zugleich auch Prinzip der Differenz zu sein. Woraus jedoch *folgt* der Übergang in die Differenz? 1801 hatte Schelling sie durch eine Einschiebung von der Seite, durch Behauptung des quantitativen Übergewichts, gewonnen – also philosophisch illegitim. Fichte hatte dies wohl bemerkt. Im 3. Kursus der Wissenschaftslehre von 1804 führt er aus: „Im Verhältniße des subjektiven, und des objektiven zu einander, hier mehr von dieser Portion, dort mehr von dieser, sollen nun die Grund-Unterschiede der Dinge liegen.“ Die Konzeption eines solchen Verhältnisses sei aber „lediglich ein Einfall“, „eine Hypothese, die durchaus über ihren Ursprung gar keinen Grund angeben kann“, lediglich erdacht, „weil erklärt werden soll“, was man schon faktisch zu kennen meint. „Geht denn nicht schlechthin beides *durch einander* auf, und sind sie nicht in alle Ewigkeit einander gleich, und keineswegs nach Portionen zu vertheilen?“ (*3ter Cours der Wissenschaftslehre*<sup>21</sup>, GA II, 7, 346.) „Wenn es [sc. das Absolute] sich differenziirt, so differenziirt es sich nicht in sich selbst,“ betont Schelling nun in *Philosophie und Religion*, „sondern in einem andern, welches sein Reales ist, und auch dieses nicht durch sich selbst, sondern durch die [ewige] Form“ (28). Man möchte aber dennoch wissen, woher der gesamte Differenzierungsvorgang, d. i. letztlich gerade *ein solches* Walten der ewigen Form, möglich und wirklich wird. Am schlechthin-Idealen kann das nicht liegen, da dieses rein für sich bleibt. Bei der ewigen Form müßte gezeigt werden, wie sie denn mehr als Identitätsform, wie sie „Wissen“ wird. In der *Darstellung* geschah das durch den

<sup>20</sup> In *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena 1801.

<sup>21</sup> 1804, Berlin.

Quaternio, in dem das „Prädikat“ des „Subjekts“ mit dem „Objekt“ desselben gleichgesetzt wurde. Auch in *Philosophie und Religion* wird „unvermerkt etwas herbeigeschleppt“ (*Wissenschaftslehre 1810*, 11 r). Die ewige Form wird unstatthafterweise in eine „Form der Form, sich wieder reflektierend, und entäußernd“ verwandelt. Aber, fragt Fichte: „Woher denn?“ (*Wissenschaftslehre 1810*, 9 v) „Jene Form des Absoluten“ sei nach Schelling gleichewig mit dem Absoluten, sagt der Rezensent der OALZ und fragt: „was [...] zwang es, die reine Idealität ins Reale zu spielen“ (Col. 308)?

Fichte überlegt dann weiter, was in diesem Zusammenhang „real“ wohl heißen möge. Man komme bei Erwägung dieses Problems zu folgendem paradoxen Resultat: „Real ist dem Verfasser der Gegensatz zum Idealen; das ideale aber ist ihm [...] dasjenige, was keines anderen Seyns bedürftig oder fähig ist, ausser im Begriffe: das Reale muss daher seyn ein Seyn, das keines anderen Seyns fähig ist, als nur des ausser dem Begriffe“; das jedoch wäre notwendig „die absolute Bewusstlosigkeit“. „So, sage ich, müsste nach unserem Philosophen das Reale gedacht werden, obwohl derselbe bei anderen Gelegenheiten wiederum sehr entfernt ist, es also zu denken“ (*Bericht*, S. 57). Konzediere man, daß es sich hier nur um eine mehrdeutige Terminologie handelt, dann bleibe jedoch gleichwohl die Frage, warum Schelling die Ideenwelt „das Reale“ nennt.

Diese Benennung erscheint um so ungerechtfertigter, als Schelling selbst in *Philosophie und Religion* ausführt, daß das Sichselbsterkennen sein Bild und sein Gegenstand ineins sei, und zwar in Identität. Das Subjekt (Bild) „bleibt in seiner ganzen Integrität“; aber auch das Objekt (Gegenstand) „ist das ganze Absolute“ (26–27). Nach S. 29 von *Philosophie und Religion* ist dem „Realen“ die „Macht“ mitgeteilt, „seine Idealität [!] in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objectiviren“. Nach alledem müßte Schelling vom „Ideal-Realen“, nicht aber vom Realen sprechen. Fichte fragt, wieso denn die Bestimmung nicht wechselseitig sei, und eine entsprechende Bestimmung des Idealen durch das Reale *nicht* vorkomme.

Der Kritiker Schellings in der OALZ fragt: „Woher das Reale? Von der Form – seinem Selbsterkennen? Kann diese etwas anderes hervorbringen im Absoluten, als die absolute Idealität? sich selbst? – wie kommt denn das Reale hier im Vorschein [...]? Dies fand ich nicht erklärt. [...] War dieß Reale schon in der Gottheit wo ist d[a]nn die reine Idealität [cf. derselben]; war es nicht darin: so war es mit Gott ewig – [...] warum? etwa weil sonst dieß Selbsterkennen nicht möglich war?“ „Die reine Idealität sollte sich nicht selbst erkennen können, ohne dieses Mittel – ohne dieses Reale“ (Col. 308)?

„Hr. Schelling geht in der That von Duplicität aus“, urteilt der Kritiker der ALZ, „obgleich er es nicht Wort haben will und mit dem Gorgonsschilde der absoluten Identität seine Blöße zu decken meynt“ (Col. 477). Fichte hatte schon in der *Wissenschaftslehre vom Frühjahr 1804*<sup>22</sup> bemerkt, daß Schelling „die absolute Vermittlung von Subjekt und Objekt“ nicht eingesehen habe, und deshalb an ihre Stelle

<sup>22</sup> Die *Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804* (1804, Frühjahr, Berlin), in: GA II, 8.



eine „Synthesis post factum“ setze (GA II, 8, 210). Fichtes Deutung der Bestimmung der Ideenwelt als des „*Realen*“ durch Schelling ist die, daß Schelling sie vornimmt, weil er „die Realität aus dem Absoluten“ erklären will.<sup>23</sup> Aus der Ideenwelt geht hernach durch einen spezifischen Akt der „Seelen“ der Abfall und die durch diesen sich ergebende unendliche Kausalkette der Wirklichkeit hervor. Schelling aber setze voraus: „Die Realität ist eben an sich.“ „Darüber wird gar kein Zweifel rege, und dieses ist der wahre Grundpfeiler seines Systems. Diese kann und muß erklärt werden[, so urteilt er].“ Zum Behuf dieser Erklärung allein kommen die ewige Form und das schlechthin Ideale ins Spiel. „Der Ausgangspunkt [dieses Systems] ist daher der allerblindeste, und stottergläubigste Empirismus, und ein Absolutes wird lediglich der Welt zu Liebe angenommen. Dies ist die wahre Meinung des Mannes vom Absoluten, denn also gebraucht er es; und wenn er ein andermal zur Abwechslung von unmittelbarer Erkenntniß und Anschauung des Absoluten redet, so ist dies [...] purer Scherz, indem er gar nicht aus dieser Prämiße, sondern aus der entgegengesetzten wirklich urtheilt und philosophirt.“ Soviel möge wahr sein, daß Schelling „die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Erkenntniß, falls es jemals zu einer mittelbaren kommen solle, überhaupt einsieht, ohne daß er sie doch an sich zu bringen weiß, noch auf seinem Wege jemals sie an sich bringen wird“ (*Bericht*, S. 56).

Es war, nachdem Schelling das „schlechthin-Reale“ als Erzeugtes der ewigen Form eingeführt hatte, offenbar für ihn das Problem, „wie wir andern zur Mitwißenschaft vom Seyn des Absoluten, und zur Theilnahme an seinem Begriffe von sich selber gelangen“ (*Bericht*, S. 55). Das Wissen von Gott hatten wir schon in der ewigen Form. Woher nun aber dieses zweite Wissen, nämlich das der „Seele“, worin „der blossen Realität“ der „Grund ihres Soseyns [sc. die Freiheit] hinzugefügt [wird] (I/R), und noch obenein eine *Seele*, in welcher diese [Freiheits]Form der Form eintritt? Es scheint ja, dass an diesem Systeme der württembergische Katechismus wohl ebenso viel Antheil habe, als die Speculation“ (*Bericht*, S. 58).

Da wahrhaft transzendental eingesehen die von Schelling angesetzte „innere Grundform des Begriffs des Absoluten von sich selbst die Ichform ist, so könnte ja wohl gerade durch diese Form [nach einer entfaltbaren Folge] jedwedes Ich an dem Absoluten Theil haben“. Zu dieser „kühnern Lösung der Aufgabe“ ist jedoch Schelling nicht fähig (*Bericht*, S. 55). Auch möchte er sich „das Absolute soweit als irgend möglich, [...] vom Leibe [halten]“. In der zweiten Form, derjenigen der Seele,

<sup>23</sup> In *Fernere Darstellungen* wird ausführlich dargetan, daß die Idee als Einheit des Allgemeinen und Besonderen, auch immer „real“ ist (I, 2, 24 ff.): „In der Construction wird das Besondere [sc. die besondere Idee] (die bestimmte Einheit) als absolut, nämlich für sich als absolute Einheit des Idealen und Realen dargestellt“, schreibt Schelling und fährt fort: „Denn da es die Einheit als Einheit ist, die in nichts und auf keine Weise aufgehoben werden kann, so kann keine Construction der Philosophie seyn, in der überhaupt ein Besonderes, als solches, mithin ein rein Endliches oder [rein] Unendliches, und nicht die gleiche Einheit und ungetheilte Vollkommenheit des Absoluten ausgedrückt wäre“ (I, 2, 26–27). Zu dieser Zeit dachte Schelling noch nicht an den „Abfall“, und so ist ihm der Ideenkosmos das ganze „Reale“.

„als weniger vornehm“, ließ sich „mit einem kleinern Maaße von Unbescheidenheit“ das Individuum hineinschieben (*ibid.*). Zugleich erscheint dadurch das Absolute nicht kompromittiert.

Was nun die Lehre vom Abfall angeht, so stellt sie nach Fichte, wie immer man sie auch wendet, einen völligen Bruch mit dem zuvor Ausgeführten dar. „Entweder nemlich ist es das Absolute selbst,“ das abfällt. Dann fällt es von sich selbst ab, was hieße, daß es „sich in sich selber und durch sich selber vernichten müßte“ (*Bericht*, S. 59). „Oder es ist nicht das absolute selbst,“ das abfällt, so ist das Abbrechende in diesem seinem Tun „durch sich selber, und wir haben der Absoluten zwei an der Zahl“ (*ibid.*). Man kann Gott auch nicht damit aus dem Spiel bringen, daß man sagt, er habe nur das Vermögen abzufallen gegeben. Denn schon in der Mitteilung dieses Vermögens wäre „das Absolute in der That von sich abgefallen“ (*ibid.*), weil es dann ein Absolutes außer ihm zum Effekt hätte. Oder das Abfallende hätte auch das Vermögen aus sich, dann aber wäre es „in Absicht dieses Vermögens absolut“ (*ibid.*, S. 60).<sup>24</sup>

Der Rezensent der ALZ sieht dasselbe: „Der Grund der *Möglichkeit* des Abfalls liegt in der Freyheit, in der Form [der Seele], der Grund der *Wirklichkeit* des Abfalls liegt im Abgefallenen selbst.“ „Zugleich aber ist das ‚Wesen der Seele Eins mit dem Absoluten, und es selbst.‘ Das Absolute wäre sonach von sich selbst abgefallen“ (Col. 477). Auch der Beurteiler in der OALZ versteht das Destruieren, so wie Schelling es erklärt, nicht. „Die Seele in ihrer Selbstheit sich ergreifend ist ja noch als Selbstheit vermöge des Systems die Gottheit: und sie soll das Unendliche in sich der Endlichkeit unterordnen können?“ Das hieße: „Die Gottheit kann sündigen, oder sich selbst aufheben“ (Col. 323). „Siehe Israel“, ruft er aus, „diese sind die Götter, die dich aus Ägypten heraus führten“ (Col. 324)!

Was aber noch viel schwerer wiegt: durch die Lehre vom „vollkommenen Abbrechen“ wird auf philosophische Einsicht verzichtet. Schelling selbst sagt ja, daß es hier „keinen stetigen Uebergang“ (34) gebe. Fichte fragt: „Ist denn an dem Objektivwerden d[...]es Absoluten in einer Macht, seine Idealität in Realität umzuwandeln, und sie wiederum in verschiedenen Formen zu objektiviren, ein wahres Wort, oder ist daran kein wahres Wort? Ist das erstere, so ist ja die Wirklichkeit allerdings erklärt, und der stetigte Uebergang vom absoluten zum wirklichen ist gefunden. Wird aber das letztere angenommen, [...] [so] wird alle, sowohl wahre, als die hier herrschende vermeinte Spekulation, aufgehoben“ (*Bericht*, S. 60). „Ich bitte, ist denn die Idee [damit] nicht wirklich, und kann sie denn nicht wirklich werden [...]“ (*ibid.*)? „Das ist alles wohl gut“, denke Schelling, „aber das ist doch nicht das rechte wirkliche, nicht das wirkliche wirkliche; dafür laße ich lediglich und allein die materielle Sinnenwelt gelten“ (*ibid.*).

So lautet auch das Urteil in der ALZ: „Dieser Sprung offenbart sich [...] deutlich genug in dem ganzen Identitätssysteme, es herrscht in allen einzelnen Theilen

<sup>24</sup> Die hier berührte Problematik hat Fichte selbst jahrelang intensiv beschäftigt. Wir gehen aber darauf in unserem Zusammenhange nicht weiter ein.

desselben ein fortdauerndes Springen vom Absoluten zum Nichtabsoluten [...]. Aber ist alsdann im System Einheit? Gewiß keine andere als die *Einheit des Springens*. Man kommt beliebig von Einem zum Andern durch *Abfall* (Sprung) herab, und wird denn auch die Kunst verstehen, wieder hinauf zu fallen“ (Col. 477).

Fichte macht noch auf etwas anderes in diesem Kontext aufmerksam: Es stellt sich nämlich die Frage: „Wie bringt er [sc. Schelling] denn [...] seinen Begriff von der [endlichen] Wirklichkeit zu Stande“ (*Bericht*, S. 60–61)? Er kann ihn nur aus der Empirie aufgegriffen haben. Schelling setzt „ein Seyn der Materie durchaus unabhängig von der Idee, und da doch ohne Zweifel außer der Idee, und der Materie<sup>25</sup> es nicht noch ein drittes wird geben sollen, unabhängig von irgend etwas, also ein wahres Ansich, und innerliches Absolutes, das zweite an der Zahl“ (*ibid.*, S. 61). Man verstehe dies recht! selbst mit der Lehre von der „Freiheit“ der Seele ist noch nicht gegeben, daß es Endliches unter einem Gesetz der [Kausal-]Notwendigkeit gibt oder auch nur geben kann.

Wie will Schelling denn diese seine Annahme einer endlichen Welt stützen? Er wird wie Friedrich Nicolai auf das Zeugnis seiner Sinne hin sagen müssen, „die materiellen Gegenstände müßten aber doch seyn, denn er sehe sie ja, und höre sie, und keiner solle ihn jemals eines andern bereden. Und so fällt denn an dieser Stelle dem Manne die Maske der Spekulation, die er auch sonst loker genug trägt, völlig ab“ (*Bericht*, S. 61). Alle Naturphilosophie gründet zuletzt in diesem blindgläubigen Empirismus.

Es ist noch ein letzter systemrelevanter Punkt zu berühren. Schelling hatte spätestens vom Jahre 1800 an einen absoluten Apriorismus vertreten.<sup>26</sup> Er ist auch in der *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (Tübingen 1806) dabei geblieben – im Gegensatz zur Wissenschaftslehre, nach der das Aposteriorische zwar in seiner prinzipiellen Bedeutung begriffen wird, aber schlechthin nicht konstruiert werden kann. Das, was durch den Abfall der Freiheit in Schellings System allein eintreten könnte, wäre also wiederum ein a priori Bestimmtes, es kann keine wahre Geschichte der Freiheit erfolgen.

Schelling selbst spricht von „Theogonie“. Man hat diese als eine kosmische Geschichte des Werdens Gottes zu verstehen gesucht, die notwendig – d. h. notwendig und „frey“ – abrolle. Aber dies ist im Sinne der Wissenschaftslehre niemals eine echte „Geschichte“, deren Ereignisse ja notwendig unableitbar sind und bleiben. Es wäre also ganz falsch, anzunehmen, Schelling habe sich durch die Lehre vom Abbrechen und Abfall in seinem System die Sphäre der Freiheitsgeschichte eröffnet. Ganz abgesehen davon, daß das Abbrechen nur behauptet wird, aber aus dem

<sup>25</sup> Der Ausdruck „Materie“, dessen sich Fichte bedient, ist nicht präzise. Er müßte von endlicher Wirklichkeit bzw. von Erscheinungswelt sprechen. Die materiellen Objekte gehen in dieser endlichen Wirklichkeit (analog wie in der Wissenschaftslehre) aus dem vorstellenden Ich hervor. Vgl. *Philosophie und Religion*, S. 37): „Die Freyheit in ihrer Lossagung von der [ewigen] Nothwendigkeit [...] kann [...] nichts, als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren.“

<sup>26</sup> Vgl. *Einige allgemeine Betrachtungen*, in: *Zeitschrift für spekulative Physik*, I, 2, 122 ff.

oberen Systemansatz nicht folgt, kann sich auch in Schellings endlicher Welt keine wahre Geschichte ereignen, weil er den Begriff einer solchen Geschichte ebensowenig kennt und zuläßt wie den von wahrer Freiheit.

Die sich in *Philosophie und Religion* anschließenden schillernden Ausführungen über den Status der Seele in der empirischen Welt und die sich eröffnende Möglichkeit einer Rückkehr zu Gott – andersherum: des Durchganges Gottes durch den Abfall und die Rückkehr – können hier beiseite bleiben, da sie für die Frage der Beständigkeit des eigentlichen Systems nicht mehr relevant sind. Wir wollen nunmehr dazu übergehen, das Fazit aus Schellings Gedankengang und aus der kritischen Untersuchung desselben durch Fichte zu ziehen.

### III

Es sei zuvor noch einmal daran erinnert, daß nach Fichte zu einem wissenschaftlichen System die in Einsicht vollziehbare Ableitung aller prinzipiellen Momente aus Einem höchsten Prinzip gehört. Da diese Ableitung stete Erkenntnisfortschritte bringen muß, kann sie nur in erkenntnistheoretisch sich eröffnenden Bahnen verlaufen. Das bedeutet, daß ontologische Aussagen sich nur mitlaufend auf *diesem* Wege ermöglichen lassen. Nichts im System des Bildens darf sich schlußendlich auf nur faktische oder apodiktische Gewißheit stützen, da diese „Gewißheit“ keine sich selbst tragende ist. Was nur faktisch beigebracht werden kann (und dazu kann auch apodiktisch Gewisses gehören, insofern es ein Faktum höherer Art darstellt), muß, um wirklich gelten zu können, vom genetisch Gewissen aus mittelbar genetisiert werden.

Im laxen Sprachgebrauch spricht man – und spricht auch Fichte – freilich von „System“, wengleich nur der Schein einer Systematizität im strengen Sinne gegeben ist. Dieser Schein kann darauf beruhen, daß von einem unevidenten Prinzip ausgegangen wird, oder daß teilweise keine wahre Ableitung erfolgt, sondern nur eine Scheinableitung bzw. nicht einmal das, vielmehr nur eine Einschlebung; ferner darauf, daß die Erkenntnisseite des abgehandelten Gegenstandes unterschlagen und so eine scheinbar rein ontologische Folge dargeboten wird. Endlich begnügen sich die meisten Philosophen mit faktischer oder apodiktischer „Gewißheit“, ohne diese mehr mittelbar zu genetisieren und damit erst zu validisieren.

Die „künstlerische Form“ der Darlegung, von der Schelling so großes Aufheben macht, gehört selbstverständlich nicht zum wissenschaftlich zu Fordernden, sondern könnte im wissenschaftlichen Bereich allenfalls eine gewisse didaktische Rolle spielen. Man kann sie deshalb ganz beiseite lassen. Der größte Teil der Ausführungen in *Philosophie und Religion* kann nun überhaupt nicht als wissenschaftlich angesehen werden und somit auch nicht als zum System gehörend. Hierher sind die Behauptungen über das Verhältnis von Philosophie und Religion und das von exoterischer und esoterischer Religion zu nehmen. „Der bei weitem größte Theil dieser Schrift“, bemerkt Fichte, „hat es gar kein Hehl, daß nur frei und frank hinphantasirt werde,

ohne daß man sich auch nur die Miene des Denkens oder der Untersuchung gäbe: es wird versichert, betheuert, behauptet, entschieden, ohne daß auch nur ein Schatten eines Beweises dazwischen eintritt. Alles also beschaffene spricht schon durch sich selbst sich sein Urtheil, und wir können es übergehen“ (*Bericht*, S. 51).

Natürlich kann es auch keinerlei Eindruck, es sei denn einen schlechten, machen, wenn Schelling „die Profanen an der Schwelle zurückweist“ (*ibid.*), da er kein Hierophant ist und wenn er einer wäre, dem *Philosophen* die freie und rein wissenschaftliche Prüfung nicht zu verwehren hat. Wenn Schelling S. 35 von *Philosophie und Religion* nach Darlegung des Lehrstücks vom Abfall der Seele in die Worte ausbricht: „Diese eben so klare und einfache, als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft Platonische [...]. Es war ein Gegenstand der geheimen Lehre in den griechischen Mysterien [...]“, so darf er sich nicht wundern, wenn er sich von Fichte nur die ironischen Worte einholt: „Nun, wenn Plato und die griechischen Mysterien das annahmen, so werden wir andern wohl Respekt haben, und es uns gleichfalls gefallen lassen müssen; sollte es sich auch finden, daß [...] das angemuthete niemals im wirklichen Denken vollzogen, sondern nur gesagt werden könne“ (*Bericht*, S. 59).

Man kann also, wie Fichte es tut, sich sogleich von den rein behauptenden Partien des Buches ab- und dem – scheinbar oder wirklich – begründenden Teil desselben zuwenden, jenem Teil der Schrift, der „den Anschein des Denkens wirklich an sich nimmt, und über die dermalen höchsten Principien dieses Philosophen Auskunft zu geben verspricht“, d. i. der „Ableitung der endlichen Dinge aus dem Absoluten“ und der „Darstellung ihres Verhältnisses zu ihm“ (*ibid.*, S. 51 – 52). Diese finden sich S. 18 f. von *Philosophie und Religion*.

Gleich am Anfang seiner Prüfung stigmatisiert nun Fichte das Generalübel dieses Systems, „den GrundIrrthum des Objektivirens“ (*ibid.*, S. 52) seines Gegenstandes. „Daß nun durch diesen Ausgangspunkt der Mann gleich von vorn herein die Vernunft [sc. das Absolute] von sich selbst ausscheide, und Verzicht darauf thue, [...] sich ein einziges mal zu besinnen, wie er es denn mache, um zu allen den Behauptungen, die [...] folgen [...], zu kommen; – dieses zu bemerken, konnte dem Publikum, weil dadurch das bekanntermaaßen abgehende Organ der [transzendentalen] Spekulation vorausgesetzt würde, nicht wohl angemuthet werden“ (*Bericht*, S. 46). (N. B. Eine Bemerkung, die auch noch für manche Würdigung von Schellings Philosophie im 20. Jahrhundert ihre Geltung behalten hat!) Wir folgen in unserer Beurteilung von Schellings System in *Philosophie und Religion* dieser Fichteschen Epochê, nicht ohne schon hier anzumerken, daß sich dieser Mangel der eigentlich transzendentalen Sicht als das letztlich alles Weitere bestimmende Moment erweisen wird, wovon am Schluß.

Das erwähnte unkritische Objektivieren des Absoluten<sup>27</sup> findet nun bei Schelling in den S. 18 anhebenden Ableitungen gleich seinen Niederschlag in der unverständ-

<sup>27</sup> Vgl. Fichtes Bemerkung in *Erlanger Wissenschaftslehre* zu Schellings Mangel an transzendentaler Sicht: „Schelling hat den Kopf darauf gesetzt, daß es noch ein andres Seyn, denn das lebendige [cf. Bilden im transzendentalen Verständnis] geben müsse, und dieses nach

lichen und unbegründeten Behauptung, das Absolute sei das schlechthin-Ideale, selbst „überhaupt nicht real“, ein Wesen, dem kein Sein zukomme „als das durch seinen Begriff“. Geht man selbst von der denkbar besten Interpretation dieses Ansatzes aus, daß nämlich das Absolute die Identität jenseits der Aufspaltung in Sein und Begriff sei, so stellt sich immer noch die Frage nach dem Rechtsgrunde gerade *dieser* Bestimmung und nach dem Wege, auf dem Schelling legitim zu ihr gelangt sein will. Das erste hat Schelling selbst bemerkt und darum den „Beweis“ aus Spinozas *Ethik* I, 7 nachgeschoben.

M. Gueroult hat in seinem „Spinoza“ (*I Dieu*; Hildesheim 1986, S. 125) darauf hingewiesen, daß Spinozas Beweis „imparfaitement génétique“ ist, indem er dem Wesen der Substanz den Charakter der *causa sui* nur zuspricht, statt ihn abzuleiten. Fichte macht auf dasselbe aufmerksam, wenn er argumentiert, daß dem Absoluten von Schelling ohne Rechtsgrund, so zu verfahren, das Bestimmtein-durch ... zugeschrieben werde. Der Beweis setzt die *Notwendigkeit* des Bestimmteins an; damit aber ist das vorgeblich Absolute einem Gesetz unterworfen, das dem aufmerksamen Philosophen letztlich als Denkgesetz einleuchtet. Soll Gott nicht selbst determiniert sein, so müßte dieses Gesetz aus seinem Wesen hervorgehen, nicht aber dieses bestimmen. Schelling hat nach Fichte ebenso wie Spinoza den „Begriff des Absoluten“ unbemerkt für das Absolute selbst genommen.

Der nächste Schritt, den es zu durchdenken gilt, ist der vom schlechthin-Idealen zur gleichewigen Form, die eine Folge des ersteren sein soll. Wir haben gesehen: sollte Schelling davon ausgehen, daß die intellektuelle Anschauung, auf die er sich beruft, *im* Absoluten statthabe, so müßte er diese These begründen, was er nicht tut. Als „Folge“ könnte das „verhältnislose Verhältnis“ zwischen dem Idealen und der Form doch immer nur in einem Denken erfaßt werden, von dem aber bei Schelling nicht die Rede ist. Auch müßte dieses Denken von dem dem Sein identischen Begriffe im schlechthin-Idealen verschieden sein, und auch *diese* Verschiedenheit könnte nur im begreifenden Denken konstituiert sein. Da das Absolute „schlechthin-einfach“ ist, können alle diese Verhältnisse – denn das sind sie! – in ihm oder an ihm gar nicht legitim angesetzt werden. Man sieht nirgends, daß Schelling diese Bedingungen bemerkt hätte; andererseits fehlt selbst „der Schatten eines Beweises“ für die neue Behauptung.

Mit dieser unbegründeten Annahme einer ewigen Form, die auf keine Weise aus dem schlechthin-Idealen abgeleitet werden kann, wiederholt sich Schellings Fehler in der *Darstellung* und Spinozas Ansatz der *cogitatio* als Attribut, d. i. als Substanz Einer Wesenheit in der unendlichen Substanz. Dies muß so sein, weil Schelling,

seiner Behauptung den Grund seiner Nullität in sich selber trage: das letztere soll z. B. ich gründl. bewiesen haben, und in der Durchführung dieses Beweises, und der Bahnmachung für die bessere Schellingsche Philosophie soll das Verdienst der W.L. bestehen. Dieses andere einzig wahre Seyn setzt er nun ganz natürlich in den *Tod*: und das nennt er K[an]ten und die W.L. verbessern. [...] wie ungeschickt, und täppisch er sich dabei benehme, werde ich [...] aus seiner neusten Schrift [cf. *Philosophie und Religion*] handgreiflich darthun“ (*Erlanger Wissenschaftslehre*, 12 r).

gleich Spinoza, unmittelbar vom Absoluten ausgeht, als böte es sich ohne Erkenntnis seines Erkennens seinem Zugriff. Daß das Absolute in dem „Satz“ „ $A = A$ “ gedacht werden müsse, kann hier nichts beweisen. Denn es hätte zuvor gezeigt werden müssen, daß die notwendige Weise, wie wir das Absolute denken, nicht nur für unsern *Begriff* des Absoluten, sondern daß das Erkannte auch in diesem Absoluten selbst statthabe. Auch ist die formale Identität kein Satz mit Subjekt und Prädikat, sondern ein vorprädikatives Prinzip. Endlich ist das behauptete Nicht-gedacht-werden-Können resp. Gedacht-werden-Müssen ein nur apodiktisches Moment, das niemals seine Wahrheit aus sich allein zu bezeugen vermag.

Auch der nächste Schritt ist illegitim: die ewige Form, bis dato formale Identität ( $A = A$ ), soll ein Sich-selbst-Erkennen in der durch es erfolgenden Darstellung in einem Gegenbilde, im Realen, sein. Hier treffen wir erneut auf den Quaternio, den sich Schelling schon in der *Darstellung* geleistet hatte. – Dort wurde aus dem Verhältnis des Subjekts zum Prädikat im Handumdrehen und unvermerkt das Verhältnis des Subjekts zum Objekt. Diese Gleichsetzung gelingt aber nicht, weil die formale Identität kein Satz ist; sie würde aber auch dann nicht gelingen, wenn sie ein Satz (eine synthetische Aussage) wäre. Denn die einfachhin ausgesagte formale Identität kann auf keine Weise zum Sichselbst-Erkennen hochstilisiert werden. Schelling hätte dann zuvor erweisen müssen, daß jede einfachhin objektive Behauptung eine Sichselbstbehauptung der Aussage voraussetzt. Hätte er nun selbst dieses (wie Fichte) geleistet, so müßte die *Authentizität* der Sichbehauptung erst erwiesen werden, bevor sie definitiv in den Ansatz eines philosophischen Systems gebracht werden darf. (Dies geschieht bei Fichte durch das Erscheinen des absoluten Soll.)

Noch kommt hinzu, daß das Sich-selbst-Erkennen des Absoluten eine schillernde Bestimmung ist. *Erkennt* das schlechthin-Ideale sich, so kann es doch nur in seinem Begriffe von sich sein. Das schlechthin-Ideale als Identität von (bzw. über) Begriff und Sein soll aber „überhaupt nicht“ real sein, d. h. aber doch, überhaupt kein Ausdruck der ewigen Form. Dann drückt die ewige Form aber auch nicht das Wesen des Absoluten aus, sondern etwas anderes. Wo kommt dieses Andere und die Möglichkeit und Wirklichkeit seines Ausgedrücktwerdens her? Ist es nur die Form der formalen Identität des Absoluten, so kann diese nur die Wesenheit, nicht aber das *Sein* des Absoluten aussagen. Ist diese Form mehr, so müßte die Herkunft dieses „Mehr“ einsichtig gemacht werden. Soll dem schlechthin-Idealen als solchen dieses Sichselbsterkennen zugeschrieben werden, so würde ihm mehr als die Identität seines Seins mit seinem Begriff zugeordnet. Aber quo iure? Wir erhalten ferner auf diese Weise zweierlei Begreifen des Absoluten, das innere seines Wesens und das äußere seiner Darstellung im Realen. Wo ist – dies einmal ohne Nachweis konzidiert – die Einheit beider? Das „Absolute *selbst*“ ist hier zum Einen außer aller Form und zum anderen in der (ewigen) Form seines Sicherkennens. Dies ergibt sich notwendig, weil Schelling unmittelbar vom (objektivierten) Absoluten, statt vom absoluten Bilden ausgeht. Von diesem kommt er nicht weiter. So erging es auch Spinoza; seine Attribute sollten keine *Propria* sein, nicht aus der ewigen Substanz *folgen*, und doch gebündelt die Substanz selbst sein. Der Gedanke der Vollkommenheit der unendli-

chen Substanz, mit dem Spinoza sich als Beweismittel behilft, macht, abgesehen davon, daß er unlegitimiert ins Spiel gebracht wird, das Verhältnis der Einen Substanz zu den unendlich vielen Substanzen je nur Einer Wesenheit, d. i. zu den Attributen, nicht verständlich. Deshalb sagt Fichte zu Recht, daß Spinoza „absolute Einheit will, von ihr aber keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann“ (*Wissenschaftslehre Frühjahr 1804*, 54). Fichte deutet in der Wissenschaftslehre vom Winter 1804 auf Schelling, wenn er von „neuern schwärmerischen Systemen“ schreibt, die „nicht müde werden, es zu wiederholen, und zu versichern“, Alles sei Eins, „welche aber durchaus nicht vermögen, von diesem zu relativ bestimmten, und umgekehrt, zu kommen, und die Brücke zwischen beiden, in ihrer Einsicht nemlich, in der allein sie liegen kann, zu schlagen“ (*Wissenschaftslehre Winter 1804*<sup>28</sup>, 180).

Interessanterweise hatte Schelling 1795 im 3. Bd., 3. Heft des „Philosophischen Journals“ (S. 197) selbst geschrieben: „Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen *realisiren*; – denn bloßes Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur daß damit überall sehr wenig gedient ist; – kein System kann jene Kluft *ausfüllen*, die zwischen beiden befestigt ist.“ Fichte und Hegel hatten nachdrücklich betont, daß das Absolute Schellings nicht nur Prinzip der Identität sein könne, sondern ineins auch Prinzip der Differenz sein müsse. Die ewige Form gibt diese Differenz nicht; sie ist ja die Form der Identität. Schelling konnte sich nur dadurch helfen, daß er Fichtes „absolutes Wissen“ in das (hiermit erweiterte) Absolute hineinschmuggelte.<sup>29</sup> Wahrlich kein Vorschrift über die Wissenschaftslehre hinaus!

An der ewigen Form konnte Schelling nicht einsichtig machen, wie sie denn mehr als Identitätsform, wie sie Wissen wird. Aber selbst wie das schlechthin-Reale zur Ausdifferenzierung kommt, kann von Schelling nicht gezeigt werden. Was in der *Darstellung* das eingeschobene quantitative Übergewicht leisten sollte, soll nunmehr die vom schlechthin-Idealen der Form mitgeteilte Macht leisten, die Realität in besonderen Formen zu objektivieren! Man sollte umgekehrt schließen, das schlechthin-Ideale, kraft seiner schlechthinnigen Einheit, verhindere als ideal Bestimmendes des schlechthin-Realen, daß dieses als sein Ausdruck in Differenzen sich entfalte.

Man kann nicht übersehen, daß Schelling schon unphilosophisch vorweg überzeugt ist, daß es das Reale und seine Differenzen gibt. Fichte hatte dieselbe unstatthafte Voraussetzung schon am § 2 der *Darstellung* gerügt. Schelling sage, „zu allem möglichen Differenten, – ein solches Differentes einmal vorausgesetzt, was nur in Folge faktischer Erfahrung angenommen werden kann – ist die Vernunft das

<sup>28</sup> *Vorlesungen der Wissenschaftslehre. Im Winter 1804* (1904, Berlin), in: GA II, 7, 66 ff.

<sup>29</sup> Wenn Hegel seinerseits mit dem Ansatz bei der Identität der Identität und der Differenz das Prinzip der Differenz nun in sein Absolutes hineinnimmt (*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems* 58, 125, 146, 151), so bezahlt er diesen Fortschritt damit, daß sein „Absolutes“ nur noch das absolute Wissen (im Sinne Fichtes) sein kann.



Indifferente“ (*Zur Darstellung*, 488). Es ist Schelling also schon vorweg ausgemacht, daß es das Differente gibt. Schelling vermag diese Blöße, wie der Kritiker der ALZ schreibt, mit dem Gorgonsschilde der absoluten Identität nicht zu decken. So muß man auch die neue Variante des Systems, die Schelling in *Philosophie und Religion* darbietet, als „Naturphilosophie“ charakterisieren: ihre absolute Voraussetzung ist, daß es eine Welt des Mannigfaltigen gibt, teste sensuum.

Bei der sich hieran anschließenden Lehre von den Seelen leistet der württembergische Katechismus dann ebendas, was in den vorangehenden Lehrstücken die griechischen Mysterien leisten sollen. Nur suggeriert er das Faktum, daß es Seelen gibt, stillschweigend und ohne daß sich Schelling auf ihn beruft, was sich versteht, weil diese Schrift der heruntergekommenen exoterischen Religion keinen Anspruch auf Scheu, ihr zu widersprechen, erheben kann.

Fichte hat den Grund dafür, daß Schelling seine Seelen nur behauptend einführen kann, genannt. Weder bei Schelling noch bei seinen Anhängern (auch bei Hegel nicht) findet sich Interpersonalität *deduziert*; kann sich auch nicht finden, weil Freiheit (im eigentlichen Wortsinne) als solche in der Identitätsphilosophie keinen Platz hat, das Verhältnis zwischen Personen aber Freiheit als theoretisches Konstitutionsmoment voraussetzt, was übrigens auch von Kant nicht erkannt worden war und zum Ausfall der gesellschaftlichen Welt in der *Kr. d. r. V.* geführt hat.<sup>30</sup>

Ein weiterer Grund, warum Schelling das Vorhandensein der „Seelen“ nur abrupte einführen kann, liegt darin, daß er mit seinem Theorem der „stillen Folge“ ja jedes Verständnis der Erkenntnis als freien Aktvollzug abblocken will. Darum auch die Lehre von den „Ideen“, die ja dasein und entfaltet sein sollen, ohne sie konstituierende Tathandlung. Da das „Sichselbsterkennen“ des Absoluten unter Ausschluß der Freiheit statthaben soll, kann so etwas wie „Seele“, d. i. besonderes Ich nie und nimmer abgeleitet werden, da deren Konstitutivum (wahre) Freiheit in theoretischem Gebrauch sein muß.

Die Brücke zur Seite der Freiheit (im Schellingschen Sinne) der Seele bildet in *Philosophie und Religion* die Gleichsetzung von „In-sich-sein“ der Seele und „Selbständigkeit“ bzw. „Selbstheit“. Schelling hätte ausweisen müssen, wieso im „Selbsterkennen“ des Absoluten das In-sich-sein nicht den gleichen Charakter hat. Wieso kann die Seele „frei“ abfallen, die „ewige Form“, d. i. das göttliche „Selbsterkennen“ aber nicht? Daß kein bloß Endliches aus den Ideen als solchen hervorgehen kann, sei zugegeben. Aber wieso gibt es über die Ideen hinaus noch eine weitere Sphäre; warum ist mit ihrer Differenzierung das Erkennen nicht abgeschlossen? Wieso koinzidieren Wirklichkeit und Möglichkeit nicht ausnahmslos? Schelling hatte zuvor immer gelehrt (und Hegel war ihm darin ohne Einschränkung gefolgt), daß alles Mögliche in der Vernunft auch wirklich sei. Auch nach Spinoza ist alles Mögliche wirklich, allerdings aus einem anderen Grunde als bei Schelling; die unendliche

<sup>30</sup> Vgl. Lauth, R.: *Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung*; in: *Perspektiven transzendentaler Reflexion*, hg. von G. Müller und Th. M. Seebohm, Bonn 1989, S. 51 ff.

Reihe der einzelnen Ursachen und Wirkungen durchläuft nämlich nach Spinoza, sub specie aeternitatis betrachtet, insgesamt alle Modi der Substanz. Nicht nur die (wahre) Freiheit, nicht einmal die Schellingsche „Freiheit“ als Vermögen, die stete Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit zu vollziehen oder aufzuheben, wird abgeleitet. Wie kommt zu dem (möglichen) Selbststand in der Idee die (zweite) Möglichkeit hinzu, sich als Selbst zu verendlichen? Wie schlägt der Status, „stille Folge“ zu sein, auf einmal in ein Handeln um? Wir finden auf diese Fragen keine Antwort. Es gibt in der Tat vom einen zum anderen keinerlei „Uebergang“. Aber damit wird, wie Fichte konstatiert, „alle wahre Spekulation aufgehoben“, d. h. auf Philosophie Verzicht getan. Zudem folgt auch nicht, daß nach der Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit eine endlose „Reihe von Ursachen und Wirkungen“ wirklich wird. Spinoza hatte sich damit beholfen, daß er diese endlose Reihe, von der er auch nur faktisch wußte, aus der Substanz als Grund hervorgehen läßt. Dies aber gerade muß Schelling leugnen, damit sein Gott immer unschuldig bleibt. Die Notwendigkeit, nicht das eine sein zu können und zu sein, wenn man das andere einer Disjunktion wirklich ist, ist nicht die faktische Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache.

Es sei auch auf die an dieser Stelle besonders deutlich sichtbaren Anleihen bei der Wissenschaftslehre hingewiesen. Hier auf einmal wird die Fichtesche Lehre ernstgenommen, daß die absolute Identität nicht in Differenz *ist*, sondern *erscheint*. Mit ihrer eigenen Tat und deren Produkten ist die Ichheit in *Philosophie und Religion* „nur für sich selbst, nicht an sich selbst“. Aber dadurch wird die empirische Wirklichkeit zur Erscheinung, und die Natur in dieser Wirklichkeit wird zur schlechten, nichtigen Natur, ganz so, wie es Fichte immer von ihr gesagt hatte. „Gott“, schreibt Schelling, „ist das Ansich der empirischen Natur nur durch Vermittlung der Seele“; das Reale in der Empirie „erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation [...] der unsichtbaren Welt“ (63).

Da Schelling aus der Freiheitstat der Seele den Abfall in die empirische Welt herleitet, müssen wir noch einmal auf diese seine „Freiheit“ zurückkommen, um zu zeigen, daß aus ihr auf keine Weise eine Geschichte (die den Namen Geschichte zu Recht trägt) gefolgert werden kann. Wie schon ausgeführt, ist Schelling in *Philosophie und Religion* gar nicht von seinem schon vorhergehenden Freiheitsbegriff, d. i. dem Begriff der (nur) inneren Notwendigkeit abgegangen. Bei der Verve und dem Nachdruck, mit dem Schelling diesen falschen Freiheitsbegriff vertreten (und vertreten lassen) hatte, hätte er in *Philosophie und Religion* notwendigerweise darauf hinweisen müsse, daß er Freiheit nunmehr fundamental anders als zuvor auffasse.

In *Philosophie und Religion* ist die Seele der Möglichkeit nach auf den Abfall angelegt. Schelling verwendet demnach schon in dem Status des Noch-nicht-Abgefallenseins eine Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit; die Seele ist allein schon dadurch eine endliche! Wird nun andererseits doch die Lehre von der Koinzidenz aller Möglichkeit und Wirklichkeit aufrechterhalten, so ist die Seele, sub specie aeternitatis, schon mit der Möglichkeit des Abfalls auch wirklich abgefallen. Wir haben hierin das von Schelling so bezeichnete „in der Gesetzmäßigkeit zugleich

freie Leben“. Der Abfall ist die notwendige Folge der „Eigentümlichkeit der Natur“ der Seele.

Wollte man aber so interpretieren, daß man sagte, die Seele sei nach Schellings nunmehriger Auffassung nicht innerlich zum Abfall determiniert, sondern nur dazu destiniert, so ändert auch das an der Lage seines Systems nichts. Dann nämlich ist diese Freiheit der Seele nicht abgeleitet, sondern von außerhalb des Systems in dasselbe eingeschoben. Im System ist erneut nicht geleistet, was man von einem System im eigentlichen Wortsinne verlangen muß: die einsichtige Ableitung. Sie konnte auch gar nicht geleistet werden, da Schelling die Freiheit aus der Wurzel der Existenz, aus dem „Sichselbsterkennen“ verbannt hatte. Dies „Sichselbsterkennen“ soll ja gerade keine Tathandlung sein. Folgerichtig kann Freiheit sodann im System auch nicht mehr vorkommen, wie sie in der Wissenschaftslehre allerdings vorkommt und vorkommen muß, weil die von der Freiheitssetzung ausgeht und deren prinzipielle Wirksamkeit als „unabhängige Tätigkeit“ im System einsichtig macht.

Hierzu muß man hinzunehmen, daß Schelling jedes wahre Aposteriori vom Jahre 1800 an gelehrt hatte. Noch in der *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* von 1806 wird der Gegensatz von A priori und A posteriori in der Vernunft gelehrt. Hätte es nun Schelling 1804 plötzlich anders gemeint, so hätte er gerade diese Abwendung vom absoluten Apriorismus bekunden müssen.

In Schellings abgefallener Welt könnte also allenfalls der Schein einer Freiheitsgeschichte zu finden sein, nicht aber eine wahre Geschichte. Inwiefern die „Geschichte“ nach Schelling „ein Durchgebohrenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit“ (72) und Durchgang Gottes durch die endliche Welt ist, kann sie immer nur die gesetzmäßige Projektion der inneren Notwendigkeit Gottes in die Zeit hinein sein. Diese „Geschichte“ ist nur je und je die Verwirklichung einer der Möglichkeiten, die im Wirklichen sub specie aeternitatis notwendig als solche liegen, aber notwendig alle in der empirischen Welt neben allen anderen möglichen Wirklichkeiten wirklich vorkommen. Es bleibt kein Raum für die echte Freiheitstat in ihrer prinzipiellen unableitbaren konkreten Besonderheit.

Das Fazit aus allem Gesagten ist, daß von einem System im strikten Sinne bei Schellings Position von 1804 nicht die Rede sein kann. Ein rein ontologisches System will Schelling selbst nicht erstellen, weil dies nach Kant und Fichte nicht mehr möglich ist. Da Schelling jedoch den transzendentalen Grundpunkt des logologischen Bildens (das Bilden des Bildens in seinen konstitutiven Akten) nicht erreicht, setzt er bei einem, wie Fichte es nennt, „toten“ Absoluten an und kann nun von diesem nicht ableiten. Die Ableitung hätte, wie das transzendente System zeigt, nur aus dem absoluten Bilden, inwiefern dieses die Antwort auf die absolute Forderung darstellt, erfolgen können. Das Absolute offenbart sich im Soll dem absoluten Bilden; in seinem inneren Sein ist es unzugänglich.

Schelling versucht, der ursprünglichen Setzung der Freiheit ein „Sicherkennen“ Gottes vorzuschalten, das aus keinem Freiheitsakt erklärt wird und selbst auch kein Freiheitsakt (Bilden im Sinne Fichtes) sein soll. Setzen wir die beste Interpretation

voraus, so soll damit das benannt sein, was weder bloß subjektives Tun noch bloß objektive Gegebenheit ist, sondern jene Mitte, aus der die beiden hervorgehen. Dieses von ihm sogenannte „Wissen“ mit seinen Ideen kann aber aus Gott nicht abgeleitet werden; was Schelling „stille Folge“ nennt, ist geistig unrealisierbar. Denn wo sollte im „schlechthin-Idealen“, das schlechthin-einfach ist, ein Ansatzpunkt liegen? Die Folge dieser Unableitbarkeit ist eine neue Kalamität: das Prinzip der Differenz muß eingeschoben werden. Da diese erste Differenz im gesamten Reich der Ideen aber noch überall eine ideal-reale sein soll, in der die grundlegende Indifferenz von Allgemeinem und Besonderen bewahrt bleibt, ergibt sich die Frage, wie es denn zur wirklichen Welt kommt, in der diese Indifferenz nicht mehr anzutreffen ist. Daß es überhaupt eine solche empirische Welt gibt,<sup>31</sup> entnimmt Schelling offensichtlich wiederum dem gewöhnlichen Bewußtsein, denn er leitet sie – hier nun schon nach seinem eigenen Geständnis, nicht ab. Doch er kommt zu ihr in seinem „System“ nur durch das Lehrstück von den „Seelen“, mit deren vorgeblicher „Selbständigkeit“ bzw. „Freiheit“ sich jedoch ein profunder Widerspruch kundgibt: die Seele soll, durch Vollzug der Tathandlung, das Prinzip der Endlichkeit und d. i. einer Wirklichkeit sein, die nicht mehr „universal“ ist; eben um dies sein zu können, muß die Seele selbst vor ihrem Abfall (noch) „universal“ sein, d. i. Wirklichkeit aller ihrer Möglichkeiten. Dann aber ist ihre Tathandlung keine freie, sondern (in ihrer Möglichkeit) mit ihrem Sein notwendig (auch) realisiert.

An dieser Stelle rächt sich erneut, daß Schelling es abwie, vom absoluten Bilden auszugehen. Aus einem „Sicherkennen“, das keine Tathandlung ist, sondern eine notwendige „stille“ Entfaltung des Ideenkosmos, kann niemals mehr echte Freiheit hervorgehen. „Freiheit“ im Schellingschen Sinne allerdings – die Möglichkeit der Tathandlung, wie er sie versteht, einmal zugestanden – geht aus der „Seele“ hervor, *aber mit Notwendigkeit!* Und das heißt mit anderen Dingen: hier fällt Gott von sich selbst ab, und zwar notwendig! Wahre Freiheit kommt nirgends zum Vorschein.

Nun selbst die Differenz zwischen empirischer Wirklichkeit und den in ihr ausgeschlossenen Möglichkeiten angenommen, erklärt diese nicht, wie es damit zum unendlichen Nexus von Ursachen und Wirkungen kommt. Schelling muß, wie vor ihm der Determinist Leibniz, vom Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs zu dem des zureichenden Grundes springen. Auch das kann gar nicht anders sein, weil der Ursprungsort unseres Wissens von der Kausalität das Wissen von der eigenen Freiheitsbestimmung ist, echte Freiheit hier aber nirgends vorkommen kann.

Wenn Schelling S. 44 von *Philosophie und Religion* plötzlich schreibt: „Die Seele, ihren Abfall erkennend, *strebt* (Hervorhebung vom Verfasser!) gleichwohl in diesem,

<sup>31</sup> Schelling versucht mit der Erklärung, die erscheinende Welt sei als „das Negative, das Reich des Nichts“ (42) abzukommen. Schon in *Fernere Darstellungen* sagte er: „Es kann [...] von der erscheinenden Welt, als solcher, auch insofern nicht, als ihr An sich im Absoluten ist, die Wirklichkeit, sondern vielmehr nur die absolute Nichtwirklichkeit erkannt werden“ (I, 2, 30). Der Ausdruck „wirkliche Welt“ für diese „erscheinende Welt“ muß immer so verstanden werden, daß in ihr „das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns)“ (45) ausgesagt ist.

ein anderes Absolutes zu seyn“, so setzt er vermutlich, Spinozas Lehre aufnehmend, voraus, daß Gott selbst Potentia ist, daß wir in Gott ut in alio (nämlich als in einem in Gegensatz zu uns Unbeschränkten) sind; daß also unser conatus nichts anderes als die (modifizierte) göttliche Potenz und d. i. die Substanz in actu ist. („Potentia hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei, seu Naturae potentiae, hoc est essentiae“; *Ethik*, IV, prop. IV, Demonstratio.) Wollte hingegen Schelling das Streben, das in *Philosophie und Religion* so unvermittelt dahergeschneit kommt, im Sinne der Wissenschaftslehre verstehen, so müßte er deren Grundidee des freien Aktes teilen; und das tut er nicht. Das „Streben“ der Schellingschen Seele ist und bleibt also *notwendiger* Effekt.

Wo keine Freiheit, da ist auch keine Geschichte (im stringenten Sinne des Wortes); da kann nur ein notwendiger Ablauf sein – und das auch nur, wenn man Ursache und Wirkung als Projektion von Grund und Folge in die Zeit konzipiert. Setzen wir voraus, was viele Schellingforscher tun, Schelling unternehme hier die erste Anstrengung, zu seiner späteren positiven Philosophie zu kommen, so muß man feststellen, daß dieser Anlauf in *Philosophie und Religion* gescheitert ist.

Es gab für Schelling an diesem Punkte seiner Entwicklung drei grundsätzliche Möglichkeiten: er konnte bei der (später sogenannten) negativen Philosophie allein bleiben; das aber hätte bedeutet, daß er dann die Geschichte im Prinzip nicht anders als Hegel hätte fassen können.<sup>32</sup> Das wollte er nicht. Wollte er nun die Identitätslehre als den Einen (später sogenannten „negativen“) Teil seiner Gesamtphilosophie beibehalten, so konnte der andere („positive“) Teil niemals aus dem ersten oder auch mit dem ersten abgeleitet werden; es konnte nicht einmal seine Möglichkeit verständlich gemacht werden. Dann aber ist im Feld des „Positiven“ ein schlechthin Irrationales am Werke, und man darf dann auch nicht mehr von positiver *Philosophie* sprechen, da sich kein gemeinsames Genre beider Seiten mehr aufweisen läßt. (Hier ist der Geburtsort des stringenten Existentialismus!)<sup>33</sup> Endlich, drittens, konnte das Problem auf die Weise gelöst werden, wie es in der Wissenschaftslehre gelöst ist. Aber dann hätte Schelling vom transzendentalen Prinzip ausgehen müssen, das er nie erfaßt hat. Dann freilich wäre er eines aus sich selbst offenen Systems für den *konkret-inhaltlich* unableitbaren Freiheitsakt angesichtig geworden, das die (wahre) Freiheit *in ihrem Prinzip* versteht und *insofern* in allen ihren konkret-konkreten

<sup>32</sup> Vgl. was Schelling nach dem Bericht der „Zeitung des Hamburgischen unpartheischen Correspondenten“ vom 15. Dez. 1841 in seiner Vorlesung vom 8. Dez. 1841, in der er sich erstmalig über Hegels Philosophie äußerte, gesagt haben soll: Er erklärte „von Hegel, dass dieser allein [sc. bloß] den Grundgedanken der Identitätsphilosophie in die spätere Zeit gerettet habe, dass [...] [er] diese [negative] Philosophie über ihre Grenzen auszudehnen suchte“, wodurch freilich das Sein alles Inhaltes beraubt werden mußte. (Vgl. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hg. von X. Tilliette, Torino 1974, S. 445 – 446.)

<sup>33</sup> Vgl. S. Kierkegaards Tagebuchnotiz vom 22. Nov. 1841, nachdem er die zweite Vorlesungsstunde Schellings besucht hatte: „Als er das Wort ‚Wirklichkeit‘ nannte, vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit [redete], da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude“ (*Schelling im Spiegel*, 1974, S. 444).

Manifestationen *umfaßt*, ihr aber zugleich den Raum ihrer einmaligen konkreten Selbstbestimmung, die unableitbar bleibt, eröffnet und beläßt. Neben die Philosophie wäre eine rational faßbare Geschichtsbestimmung getreten. Der von beiden Seiten unüberwindbare Antagonismus der Hegelschen und der späten Schellingschen Philosophie war durch die Konzeptionen, zu denen Hegel und Schelling sich im ersten Jenaer Jahrzehnt entschieden, vorprogrammiert. Die höhere Lösung der angeblich überwundenen Wissenschaftslehre blieb unerkant oder vergessen.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Vgl. R. Lauth: *Filosofia e profezia*; in: *Annuario filosofico* 6, 1990, Mursia, S. 53 – 82.