

MICHAEL MOXTER

FORTSCHRITT ALS RÜCKSCHRITT? TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE UND SYSTEMBEGRIFF

Wer nach dem Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Systembegriff im Rahmen einer Schellingvorlesung fragt, sieht sich mindestens drei Problembereichen konfrontiert. Diese seien einleitend zunächst markiert, auch wenn im Folgenden nur der erste entfaltet werden kann.

Den Begriff der Transzendentalphilosophie hat Kant zwar unter Rückgriff auf ältere Terminologie (KrV B 113) geprägt, mit ihm hat er aber einen Titel für seine eigene Philosophie gefunden,¹ die den Umriss einer „gantz neuen Wissenschaft“² der Öffentlichkeit präsentiert. Dem Siegeszug der kantischen Philosophie folgt ein inflationärer Gebrauch dieses Grundbegriffs, sowohl bei Kant selbst, als auch bei denen, die an ihn anknüpfen wollten oder es heute wollen. Die Inflationierungen bedrohen die Eindeutigkeit des Begriffs. Weil dessen Verwendung kein hinreichendes Indiz für eine sachliche Kontinuität zu Kant mehr sein kann, legt es sich nahe, diese von vornherein nicht am Leitfaden der Begriffsgeschichte, sondern problemgeschichtlich zu bestimmen: ‚gantz neu‘ beanspruchte Kants Transzendentalphilosophie zu sein, weil sie eine Frage aufwarf, mit der das bisherige Geschäft der Philosophie unterbrochen und durch eine bis dahin noch gar nicht wahrgenommene Aufgabe von Grund auf umorganisiert wurde. Die Nähe zu Kant bemißt sich daher an der Kontinuität dieser Fragestellung; erst sie wirft die Alternative von Fortschritt oder Rückschritt allererst auf. Was als Vorwurf eines ‚Rückfalls hinter Kant‘ mitunter laut wird, meint ja immer: Unterschreitung eines erreichten Problemniveaus.

Von solchem Fortschritt oder Rückschritt ist die Aufnahme oder die Vermeidung von inhaltlichen Motiven, Begriffen und Leitthesen zu unterscheiden. Wer einen älteren Ästhetikbegriff oder ein aristotelisches Verständnis von prudentia rehabilitieren will, greift auf eine vorkantische Tradition zurück, ohne daß man den Vorgang als solchen des Rückfalls zeihen könnte. Entsprechend ist auch die Weiterentwicklung über Kant hinaus ein Normalphänomen philosophischer Rezeption. In kritischer Absicht werden Kants Themen aufgenommen, wenn die als monströs begriffene Rede vom Ding-an-sich zurückgewiesen wird, etwa mit dem metakritischen Nachweis, daß Kant die von ihm selbst gezogenen Grenzen übertrat und sogar übertreten mußte, um sie ziehen zu können. In Überbie-

¹ Vgl. die Formel „[...] meine Transscendentalphilosophie [...] welche eigentlich eine Critik der reinen Vernunft ist“ (Brief an Marcus Herz aus dem Jahr 1773). Immanuel Kant, AA X, 138.

² Brief an Marcus Herz, ebd., S. 144; zit. nach Norbert Hinske, *Art. Transzendental, Transzendentalphilosophie V*, in: HWPPh 10, Sp. 1376-1388; hier: Sp. 1380.

tungsabsicht kann aber auch eine noch nicht hinreichend zur Geltung gebrachte Fruchtbarkeit kantischer Begriffe, wie beispielsweise sein Organismusgedanke oder sein Begriff der Einbildungskraft, Anlaß von Weiterentwicklungen sein. Geht es im einen Fall darum, daß Kant *mehr* gesagt hat, als er nach seinen eigenen Voraussetzungen hätte sagen dürfen, so geht es im anderen Fall darum, aus dem immanenten Potential allererst *mehr* zu machen. Beide Strategien, Radikalisierung wie Überbietung, sind Ausdruck eines Überschußphänomens, das philosophische Rezeptionen ausnützen. Die Frage nach Fortschritt oder Rückschritt ist davon nicht berührt. Sie bemißt sich, so meine ich, allein mit Bezug auf die Frage, die Kant erstmals in hinreichender Klarheit zu stellen meinte.

Allerdings war sich Kant bewußt, sie nur in Gestalt einer Vorüberlegung, einer Propädeutik, bearbeitet zu haben, weshalb er seine ‚Kritik‘ vom ‚System der reinen Vernunft‘ unterschied.³ Deshalb wirft nun aber der Buchtitel *System des transzendentalen Idealismus* eine spezifische Frage nach der Kontinuität der Transzendentalphilosophie auf: Löst Schellings System das ein, was bei Kant noch gleichsam im Status der Ankündigung verblieb, oder ist der Fortschritt, der sich hier ankündigt, ein Rückschritt in einen Typ von Metaphysik, den Kant suspendieren wollte?

Anders stellt sich Schellings Verständnis von Transzendentalphilosophie freilich dar, wenn man es im Lichte derjenigen Umgestaltung der kantischen Philosophie betrachtet, die sich in Fichtes Wissenschaftslehre findet. ‚Transzendentalphilosophie‘ wird dann zum Titel eines spezifischen Begründungsprogrammes, das als Darstellung des sich selbst und alles andere setzenden Ichs entfaltet wird. Kontinuität der Transzendentalphilosophie ist folglich Kontinuität zu Kants Philosophie nur insofern, als diese bei Fichte radikalisiert und vollendet oder zumindest (wenn man dem Selbstverständnis Fichtes nicht folgen mag) variiert wird. Damit verkompliziert sich die Ausgangsfrage, ohne sich freilich zu erledigen.

Schließlich aber markiert das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Systembegriff auch eine interne Entwicklung von Schellings Philosophie. Deren ursprüngliche Einsicht (wenn diese Formel erlaubt ist), Fichtes Transzendentalphilosophie müsse um eine Naturphilosophie ergänzt werden, setzt sich nämlich im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 so fort, daß Schelling nun eine eigene Fassung der Transzendentalphilosophie entwickelt, die er zunächst nur mit einem Gegenstück versehen wollte. Die Enttäuschung der Erwartung, Fichte möge in ihr eine verbesserte Fassung seiner eigenen Philosophie erkennen, gehört zur Geschichte des Buches. Der Schritt von der Ergänzung zur Ersetzung führte auf den Weg zu einer Einheit von Philosophie der Natur (Schelling I) und Transzendentalphilosophie (Schelling II) in einem System der Identität (Schelling III). Unter dem Titel *Transzendentalphilosophie und System* ließe sich deshalb auch die werksgeschichtliche Frage nach der Abfolge unterschiedlicher Philosophiekonzeptionen bei Schelling selbst erörtern. Dabei dürfte es sich allerdings zeigen, daß der Schritt der Integration beider Seiten sich bereits dort

³ Wie unten in Erinnerung gerufen wird.

ankündigt, wo Schelling die zweite Seite auszuarbeiten beginnt. Eben deshalb kann man Schellings Ausarbeitung einer Transzendentalphilosophie nicht als direkte Parallele zu Fichte lesen. Der Ausgangspunkt bei der im Akt des Selbstbewußtseins gesetzten Einheit von Subjekt und Objekt ist Etappe eines Weges, der Schelling nicht zu Fichte zurück, sondern zu einer Identitätsphilosophie führt.

Im folgenden konzentriere ich mich auf den ersten der drei hier angedeuteten Fragenkreise.

DAS PROBLEM DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

Kants Konzeption der Transzendentalphilosophie läßt sich in unterschiedlichen Zusammenhängen ermitteln: an expliziten Definitionen, die er verschiedentlich innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* gibt, an den charakteristischen Oppositionen, mit denen er das Wort ‚transzendental‘ verbindet, und an den programmatischen Lehrstücken seiner Philosophie, die diesen Titel tragen. Angesichts dieser Vielfalt ist es m. E. ratsam, sich zu Orientierungszwecken zunächst an den schon genannten Anspruch zu halten, „alle Metaphysiker [...] von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange [zu] suspendier[en], bis sie die Frage [...] genugtuend werden beantwortet haben“ (Prol. A 44f), die Kant erstmals aufzuwerfen behauptete. Sie ist Ausdruck einer zentralen Irritation, die wahrzunehmen die Zurückhaltung Kants verständlich machen kann, die ihn den transzendentalen Idealismus „lieber“ einen „kritischen Idealismus“ nennen läßt (Prol. A 71). Am Verhältnis zur Irritation muß sich die Treffsicherheit von Anknüpfungsversuchen ermitteln lassen. ‚Transzendentalphilosophie‘ ist Kants Titel für eine methodische Einklammerung affirmativer sowohl als skeptischer Behauptungen, die in ihrem einander neutralisierenden Pro und Contra solange „suspendiert“ werden, bis die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit näher bestimmt ist, unter denen dieser Streit befriedet werden kann. Dafür müssen die Bedingungen unterschiedlicher Typen von Erkenntnis geklärt werden.

Die Formel ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ ist dabei geltungs-, nicht konstitutionstheoretisch gemeint.⁴ Zwar ist Kants Philosophie reich an Konstitutionsleistungen des menschlichen Verstandes, an voraussetzenden Vermögen

⁴ Dies sei vor allem gegenüber systematisch-theologischen Verwendungsweisen des Wortes betont. So erfüllt sich bei Wilfried Härle und Eilert Herms der Anspruch einer transzendentalen Fragestellung darin, daß Gott als „Grund des Seienden [...] Bedingung der Möglichkeit von welchhaft Seiendem überhaupt“ ist (Wilfried Härle/Eilert Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1979, S. 11; S. 82). Diese Denkfigur verquickt die transzendentalphilosophische Frage mit einer theistischen Metaphysik und verunklart dadurch die Differenz zwischen ‚transzendental‘ und ‚transzendent‘, also von unterschiedlichen Typen des Transzendierens. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Gegenstand meiner Kritik ist nicht der Anspruch einer metaphysischen Reformulierung des christlichen Schöpfungsglaubens, sondern allein dessen Charakterisierung als transzendental. Der historische Hintergrund des hier nur angezeigten Problems liegt in Schleiermachers Verwendung der Begriffe ‚transzendent‘ und ‚transzendental‘ (vgl. Michael Eckert, *Gott – Glauben und Wissen. Friedrich Schleiermachers philosophische Theologie (= Schleiermacher-Archiv, Bd. 3)*, Berlin/New York 1987, S. 48f).

und zugrundeliegenden Handlungen, aber diese Verwobenheit nimmt der Unterscheidung⁵ nicht ihre Pointe (macht sie vielmehr auch gegen Kants eigene Darstellung der Transzendentalphilosophie anwendbar).

Daß das novum dieser Geltungsfrage einen eigenständigen Titel für eine andere Art des Philosophierens rechtfertigt, bedeutet nun aber auch, daß Kant einen Fortschritt in der Wissenschaft vorschlägt, indem er für einen Rückschritt plädiert: einen Schritt zurück von kontroversen Behauptungen zur Reflexion auf die Verfahren, unter denen diese entschieden werden könnten. Deshalb etabliert die Transzendentalphilosophie eine Differenz zwischen dem, was uns im Denken oder Wissen im direkten Zugriff zum Thema wird, und einer Diskussion der Zugangsweisen, deren wir uns dabei bedienen. Einen Schritt zurück vollzieht Kant insofern als einen Schritt von den Gegenständen zu einer Theorie von Gegenständlichkeit. Diese legt diejenigen Bestimmungen dar, unter denen jedwedes immer schon steht, wenn es als Gegenstand gegeben sein soll.

Mit einem solchen Rückschritt entsteht stets auch ein reflektiertes Selbstverhältnis.⁶ Dies zunächst in dem schon umrissenen Sinn, daß in einer Situation weitergedacht werden soll, in der das selbstverständliche Zutrauen zum Denken irritiert ist. Dann aber auch in dem Sinne, daß die Tätigkeit des Bestimmens nicht nur vollzogen, sondern als vollzogen auch gewußt wird. Bestimmen und Bestimmung werden überhaupt erst dadurch differenziert, daß auf den Vollzug reflektiert wird. In der Folge mag es sich dann nahelegen, daß der reflektierende Schritt zurück auf die Bedingungen von Geltung an sein Ziel nur kommt, wenn die Einheit aller Vollzüge durch die Einheit des Subjektes gestützt wird.

Diese kurze Skizze müßte bei genauerer Betrachtung durch komplexere Nachzeichnungen ersetzt werden, aber auch für diese bleibt die Differenzierung zwischen Vollzug und Reflexion, zwischen selbstverständlicher Geltung und distanzierender Geltungsfrage, die Leitoperation. Ist sie für den Begriff der Transzendentalphilosophie konstitutiv, dann läuft diese nicht direkt und nicht notwendigerweise auf eine Theorie von Subjektivität zu. Es ist zwar, wie gerade schon angedeutet, unübersehbar, daß Kants Durchführung der selbst gestellten Aufgabe auch Subjektivität in den Blick nimmt und dies sogar in Gestalt des Argumentes, ohne Einheit eines Subjektes sei Einheit der Erfahrung nicht zu haben. Mit diesem Argument verbinden sich Beschreibungen, die dasjenige Subjekt näher charakterisieren, das die auszuweisenden Geltungsansprüche erhebt. Aber es läßt sich der Eindruck nicht von der Hand weisen, daß Kant zu einer einheitlichen Theorie dieses Subjektes gerade nicht kommt. Neben der funktionalen Deutung des „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen [muß] begleiten können“ (KrV B 131), steht eine eher phänomenologische Auffassung des inneren Sinnes in seiner Zeitlichkeit, zu der auch die Vorstellung innerer Selbstaffektion gehört (vgl. KrV B 152f mit B 67f), und schließlich verbinden sich das als Prinzip

⁵ Sie läßt sich auf die Differenz von *quid juris/quid facti* (KrV A 84) zurückführen.

⁶ Vgl. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/Main 1981, S. 31.

von Erkenntnis in Anspruch genommene Argument und die gegebene Beschreibung mit der Differenz zwischen empirischem und noumenalem Subjekt.

Angesichts dieser Problemlage legen sich zwei gegenläufige Strategien nahe. Die eine besteht darin, Transzendentalphilosophie von Anfang an als Theorie von Subjektivität zu entwerfen und Selbstbewußtsein als Ausgangspunkt zu wählen, dessen kontinuierliche Entfaltung dann die Bearbeitung des kantischen Problems leisten soll. Die andere Strategie besteht dagegen in einer Entsubjektivierung der Transzendentalphilosophie, die auf den Leitbegriff des Bewußtseins als Träger von Vorstellungen und auf die Konzeption einer Konstitution von Selbstbewußtsein durch Reflexion verzichtet. Nach ihr besteht zwischen den Theorietypen Transzendentalphilosophie und Subjektivitätstheorie zwar eine historische Kontamination, aber keine sachlich notwendige Identifikation. Was dort der alles beherrschende Ausgangspunkt ist, wird hier zu einer *cura posterior*, für die an einem späteren Ort, gleichsam regionalontologisch, aufzukommen ist. Fichte und Schelling nehmen den einen, der Hegel der Logik, der Neukantianismus und solche Transzendentalphilosophien, die auf Distanz zum Mentalismus des einsamen Bewußtseinslebens bestehen, nehmen den anderen Weg. Sie lesen ‚Transzendentalphilosophie‘ als Formel für ein Programm, das allein auf der Differenz zwischen Vollzug und Reflexion aufbaut, explizieren letztere aber nicht im Modell einer Selbstbewußtseinstheorie. Als Rekonstruktion des Phänomens menschlichen Selbstbewußtseins wäre Transzendentalphilosophie jedenfalls keine „ganz neue Wissenschaft“.

Folgt man dieser Interpretationslinie, so sieht man präziser, warum die kantische Bestimmung des Begriffs der Transzendentalphilosophie wesentlich von den beiden Oppositionen ‚transzendental/metaphysisch‘ und ‚transzendental/empirisch‘ abhängig ist. Die erste Opposition meint hier nicht die Differenz zwischen einer metaphysischen und einer transzendentalen Erörterung, wie sie Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* in die Erläuterung der Begriffe Raum und Zeit einfügt (vgl. KrV B 37; 41; 46; 48.), sondern zielt auf den Gegensatz zwischen einem immanenten und einem transzendenten Gebrauch unserer Begriffe. Diejenige Metaphysik, die Kant zurückweist, beschreibt er als Überschreitung derjenigen Grenzen, die unseren Begriffen erst Sinn geben. Sie operiert also unter Bedingungen, unter denen der Begriff „gar nichts bedeutet“ (KrV B 306). Metaphysik ist folglich ein Gebrauch von Begriffen, der nichts als Mißbrauch ist, weil er in einer Extrapolation reiner Bedeutungen besteht. Die Metaphysik gebraucht transzendent, was nur immanent (nämlich mit Bezug auf unsere Erfahrung) Bedeutung haben kann; transzendent ist dagegen die Einsicht in den rechten, einzig legitimen Gebrauch unserer Begriffe.⁷ Transzendentalphilosophie ist insoweit metaphysikkritische Bedeutungstheorie. Andererseits aber erfolgt dieser Bruch mit der Metaphysik – und dafür steht die zweite Opposition – nicht innerhalb des gängigen Gegensatzes von Metaphysik und Empirie und der für ihn konstitutiven Sollbruchstellen zwischen Rationalismus und Empirismus. Sie folgt nicht der positivistischen Maxime ‚statt Metaphysik Empirie‘,

⁷ Vgl. Heinz Röttges, *Dialektik als Grund der Kritik*, Königstein 1981, S. 74f.

sondern weist im Gegenteil auf, daß wir Erfahrung nur haben können, indem wir immer schon mehr als nur empirische Daten voraussetzen. Über bloße Wahrnehmung sind wir schon hinausgegangen, wenn von Erfahrung die Rede sein soll. Gerade die naturwissenschaftlich relevante Erfahrung ist also bereits mit einem Bedeutungsüberschuß versehen, der nicht sensualistisch fundiert und gedeckt werden kann. Nicht erst die mit Bedeutsamkeit aufgeladene Lebenserfahrung ist durch einen Überschuß gegenüber den bloßen Fakten ausgezeichnet. Das Kunstwort ‚transzendental‘ wird also eingeführt, um einen eigenen Typ des Überschreitens zu kennzeichnen, eben denjenigen, der Erfahrung erst möglich macht. Insofern die Transzendentalphilosophie die Differenz von Metaphysik und Empirie in dieser Weise übersteigt, beerbt sie die Metaphysik, die sie kritisiert.⁸

Freilich besagt das auch schon, daß die kantische Einführung der Transzendentalphilosophie abhängig bleibt von Kants Begriffsverständnis. Der Verstandesbegriff hat als Kategorie die Eigenart, immer schon angewandt zu sein, wenn Erfahrung im Spiel ist. Deshalb läßt er sich nicht auf diese zurückführen oder durch sie fundieren. Eine konstitutive Rolle für die Erfahrung erfüllen diese Begriffe nur als Funktionen, also indem so unterschieden wird, wie Kant es tut. Der Anspruch einer kritischen Reflexion impliziter Geltungsansprüche geht mit einer Auffassung begrifflicher Leistungen einher, die ausschließlich auf deren Funktion zugeschnitten ist.

Diese Verbindung zwischen dem transzendentalphilosophischen Problem und einem eigentümlichen Begriffsbegriff zeigt sich an der einen der beiden Stellen, an denen Kant sein Verständnis des Wortes ‚transzendental‘ definiert. Sie zeigt sich an der Formel ‚a priori angewandt‘:

„Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, transzendental heißen müssen.“ (KrV A 56)

Es ergibt sich also, daß wir es einerseits mit einem weit gefaßten Problem der Transzendentalphilosophie, andererseits mit einem eng geschnittenen Begriff des Transzendentalen zugleich zu tun haben. Das bleibt für die Frage nach möglichen Fortsetzungen und Umgestaltungen der Transzendentalphilosophie nicht ohne Folgen. Betont man die zuletzt genannte Definition von ‚transzendental‘, dann hätte ein Recht auf die Selbstbezeichnung als Transzendentalphilosophie im Grunde nur eine solche Theorie, die sich der kantischen Begriffslehre bedient und ihrer Voraussetzung zweier Stämme der Erkenntnis folgt. Die Entwicklung des Deutschen Idealismus besteht aber gerade in der Zurückweisung dieser kantischen Grundkonzeption. Deshalb muß sie die exklusive und enge kantische Selbstbeschreibung der Transzendentalphilosophie auflösen, wenn sie den Titel

⁸ Die Unterscheidung zwischen einer „Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits“ und einer substantiellen Rede vom Transzendenten nimmt dies auf. Vgl. Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/Main 1991, S. 127ff.

übernehmen will. Es ergibt sich dann ein erweiterter Sinn des Wortes, der aber wegen seiner Weite präzisierungsbedürftig ist. Der Bedarf kann nur gedeckt werden, wenn man sich an der von Kant aufgeworfenen Frage orientiert. Daß alternative Lösungsvarianten für dieselbe Fragestellung entwickelt werden, leuchtet vor allem dann ein, wenn sie zu einer schärferen Fassung der geltungstheoretischen Probleme beitragen.

Eine letzte Bemerkung zu Kants Transzendentalphilosophie gilt dem Umstand, daß sich in ihr zwei unterschiedliche Beschreibungen dieser Fragestellung finden. Im Rückblick auf die *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant in den *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* zwei Lehrarten, in denen sich Transzendentalphilosophie präsentieren kann. In Anschluß an einen terminologischen Vorschlag von Klaus Hartmann lassen sich diese als regressiv-rekonstruierendes und als progressiv-deduzierendes Verfahren kennzeichnen.⁹ Bei jenem beginnt die transzendente Reflexion im Ausgang von etwas Gegebenem mit der Frage, unter welchen Bedingungen dieses möglich ist. Sie beginnt bei Wirklichkeit und sucht die Möglichkeit dieser Wirklichkeit aufzuklären. Dies geschieht unter der Voraussetzung, daß es sich beim Gegebenen um einen anerkannten Geltungsanspruch handelt, im Blick auf den zu klären ist, warum wir ihm zustimmen. Kants Beispiel ist die Zustimmungswürdigkeit des Satzes ‚sieben plus fünf ist zwölf‘, die diesbezügliche transzendente Aufgabe besteht in einem Aufweisen der Gründe, die diesen Satz zu einem Gegenstand von Wissen machen. Entsprechend ist der Ausgang beim Faktum der mathematischen Naturwissenschaft und die Rekonstruktion der transzendentalen Bedingungen ihrer Gültigkeit, der Leitgesichtspunkt, unter dem der Marburger Neukantianismus Kant liest. In Kants eigener Terminologie heißt diese Lehrart ‚analytisch‘ und sie besteht darin, „daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich [ist]“ (KrV A 42 Anm.). Die umgekehrte Bewegung besteht dagegen in einer progressiven Ableitung, die ein inhaltliches novum aus einem Anfang, einem Prinzip, gewinnt, beispielsweise indem sie aus einer logischen Struktur Gesetze deduziert, unter denen regionale Bereiche wie Magnetismus oder Chemie organisiert sind – und das besagt dann: organisiert sein müssen. Bei einer solchen Deduktion gewinnt man Wissen hinzu und klärt nicht nur bereits vorhandenes Wissen geltungstheoretisch auf.

Beim regressiven Verfahren handelt es sich also um ein vergleichsweise bescheidenes Vorhaben. Es lebt von vorausgesetzter Zustimmung, also davon, daß etwas als Faktum hingenommen wird. Freilich nimmt es die selbstverständliche Geltung noch nicht für einen hinreichenden Geltungsgrund, vielmehr will es auch einsehen, mit welchem Recht die vorhandene Zustimmung gegebenenfalls eingefordert werden kann. Ein solches Verfahren wird also nicht jeden Versuch, das selbstverständlich Geltende zu bekräftigen, hinreichend nennen. In Überein-

⁹ Klaus Hartmanns Kant- und Hegelinterpretationen, denen meine Darstellung viel verdankt, werden in dieser Hinsicht dargestellt und entfaltet von Reinhold Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie* (= *Deutscher Idealismus*, Bd. 5), Stuttgart 1982, S. 35; S. 108ff.

stimmung mit seiner eigenen Bescheidenheit konkretisiert es sich in einer beständigen Abwehr von dogmatischen Anmaßungen, die zuviel, und von skeptischen Verzichtserklärungen, die zu wenig leisten.

Das klare Bewußtsein Kants über den Gang dieses regressiv-rekonstruierenden Verfahrens und damit über den Abstand, den der eingeschlagene Weg gegenüber unbescheideneren Ansprüchen einhält, läßt sich am Ende der transzendentalen Deduktion mit Händen greifen. Gerade den Erfolg seiner geltungstheoretischen Reflexion markiert Kant durch das Eingeständnis, wozu diese auf keinen Fall zureicht: „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen“ (KrV B 165, vgl. auch A 128).

Schaut man von Kants Auftakt auf Schellings *System des transzendentalen Idealismus* unter dem Gesichtspunkt, wie dort und hier Begriff und Problem einer transzendentalen Erörterung identifiziert werden, so kann die Differenz zwischen einem rekonstruktiven und einem deduktiven Ansatz hilfreich sein. Die Verschiebungen, die dabei wahrzunehmen sind, ergeben sich jedoch erst im Horizont des zweiten Leitbegriffs, der bisher ausgespart wurde und dem ich mich jetzt zuwende.

DIE ROLLE DES SYSTEMBEGRIFFS

Nach Kant stellt die entfaltete Gestalt der Transzendentalphilosophie nicht nur ein, sondern „das System aller Prinzipien der reinen Vernunft“ dar. Von einem solchen System aber unterscheidet er seine *Kritik der reinen Vernunft*, die er „nicht schon selbst Transzendentalphilosophie“ nennt (KrV A 13), weil sie nur deren Idee (diese immerhin vollständig), „aber diese Wissenschaft noch nicht selbst“ (KrV A 14) gibt. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist also nur eine „Propädeutik zum System der reinen Vernunft“, die ihre Funktion durch den negativen Nutzen erfüllt, als „Wissenschaft der bloßen Beurteilung“ jeden möglichen Systembau „von Irrtümern frei [zu] halten“ (KrV A 11). Sie ist also kein Teil eines Systems, sondern „ein Traktat von der Methode“ (KrV B XXII), der einem solchen System vorausgeschickt wird. Damit stiftet Kant die Erwartung eines alsbald zu leistenden Übergangs von der Kritik zum System. Die Frage, ob er diese Erwartung selbst erfüllt hat, könnte durch den Hinweis beantwortet werden, daß sich die vollständige Gestalt seiner Transzendentalphilosophie nur mit Blick auf die drei aufeinander folgenden Kritiken bestimmen läßt und daß diese zusammen mit den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* und mit der *Metaphysik der Sitten* eine Architektur umreißen, die die Bemerkung verdient: „die Philosophie Kants bildet ein System“.¹⁰ Andererseits aber ist unverkennbar, daß Kants Philosophie im Ausblick auf ein System verbleibt, das zustande zu bringen, zur gemeinsamen Leitabsicht des Deutschen Idealismus wird.

¹⁰ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (= *System der Philosophie*, 2. Teil), hrsg. v. Helmut Holzhey, Hildesheim 1981, S. 227.

Kant charakterisiert den Systembegriff zunächst als allgemeine Form der Wissenschaft und zwar als Gegenform zum bloß Rhapsodischen. Während dieses eine Vielfalt von Erkenntnissen nur auflistet oder ansammelt, bringt die Form des Systematischen das Mannigfaltige unter eine Einheit. Wissenschaft kommt nicht zustande, wenn nicht Zusammenhänge hergestellt werden: eine Ordnung des Besonderen unter dem Allgemeinen, eine Erklärung des einzelnen aus einem Gesetz, eine Rückführung spezifischer Gesetze auf generelle usw.

Die Unterscheidung von Definitionen, Axiomen und Folgesätzen ist ein prominentes Beispiel für einen solchen Typ von Wissenschaft. Es gibt aber auch andere Wissenschaftstypen, die die Vielfalt der in ihnen einschlägigen Wissensbestände allein aus einem bestimmten Zweck gewinnen, dem alle ihre Erkenntnisse dienen. Während im einen Fall ein Verhältnis von Voraussetzungen und Folgen der Leitgesichtspunkt ist, unter dem etwas als System erscheint, geht es im anderen Fall eher um eine interne Wohlordnung, wie sie zwischen einem Ganzen und seinen Gliedern herrscht. Dieser zweite Fall kann an den Phänomenen gewonnen werden, die Kant ‚Naturzwecke‘ nennt, Phänomene der Organiertheit des Lebendigen, an einem Tierkörper oder einem Baum etwa, in dem nichts ein abgetrennter Teil, sondern jedwedes ein Glied ist, das seinen eigenen Zweck durch den Zweck des Ganzen erhält. Das mannigfaltig Viele ist hier nicht nur angehäuft, sondern gegliedert (vgl. Prol. A 20).

Der Begriff des Systems ist also mit Leitmetaphern verbunden. Eine dieser Metaphern stammt aus dem Bereich, den wir heute ‚biologische Systeme‘ nennen. In diesem metaphorischen Feld dominiert der Gedanke der Selbsterhaltung durch interne Kräfte, durch lebendiges Wachstum und Ausdifferenzierung. Der geregelte Fortschritt der Wissenschaft, der unter dem Titel ‚System‘ beschrieben wird, ist dann vor allem als organische Entwicklung konzipiert, die sich von bloßer Anhäufung von Information unterscheidet.

Im anderen Fall ist die Metapher der Architektonik einschlägig (vgl. KrV A 832ff). Der Wohlordnungsaspekt meint hier nicht nur Zusammenklang des Vielen zur Einheit und nicht Autopoiesis, sondern ein Fundierungsverhältnis. Es geht um Ableitungszusammenhänge, bei denen Grundlegendes die Last des auf ihm Aufgebauten tragen können soll. Einsicht in die Konstruktion des Aufbaus gewinnt man dabei durch Abbau; auch die kritische Demontage erfolgt in systematischer Absicht: „Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmals schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte.“ (Prol. A 5)

Körperbau und Häuserbau (bei René Descartes sogar: Städtebau¹¹) bilden also das metaphorische Feld, an dem sich ein Selbstverständnis von Vernunft und Wissenschaft bildet. Dabei ergibt sich als minimale Forderung, daß jede Wissenschaft systematisch verfahren soll, und als maximale Forderung, daß die Vielzahl möglicher Wissenschaften zu einem System zusammenfaßbar sein soll, weil nur

¹¹ Vgl. René Descartes, *Discours de la Méthode/Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, hrsg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1960, S. 18ff.

so vollständige und durchgängige Bestimmtheit unter allgemeinen Prinzipien zu haben sei.

Weil das aristotelische Programm einer Ersten Wissenschaft, die das Seiende als solches bestimmt, um den je unterschiedliche Seinsregionen bearbeitenden Einzelwissenschaften ihren Platz anzuweisen,¹² für das Selbstverständnis der Philosophie leitend ist, bleibt es eine vorzügliche Aufgabe, „die Philosophie nach ihren Teilen genau zu bestimmen“¹³ und also als System zu entfalten.

Die Vernunftidee einer durchgängigen und vollständigen Bestimmtheit unter Prinzipien stellt sich natürlich nicht erst ein, wenn es um die Reflexion von Wissenschaft geht. Sie ist in die einfachsten Handlungszusammenhänge eingelagert, insofern es zur Rationalität unseres Handelns gehört, die Einheit eines Zweckes im Durchgang durch eine Vielzahl divergierender Einzelvollzüge zu verwirklichen bzw. eine Reihe von Einzelhandlungen als konstitutive Glieder einer einzigen Handlung zu identifizieren. Die Rationalität einer Handlung bemißt sich an ihrer Integrierbarkeit als Teil in die Einheit eines Zwecks. Insofern ist die systematische Form durch Handeln, also in menschlicher Praxis, fundiert.

Begreift man Wissenschaft als Teil der menschlichen Praxis, dann gilt für sie dieselbe Plausibilität der systematischen Form. Eine solche pragmatische Auszeichnung des Systemansinnens reicht nun allerdings nicht aus, um den philosophischen Systembegriff auf dem hier interessierenden Weg von Kant zu Schelling zu verfolgen. Schon die Einzigkeitsunterstellung, die zum Systemgedanken gehört, läßt sich mit der regulativen Idee der systematischen Form alleine nicht aufbauen. Sie ergibt sich erst, indem die logische Form auch als ontologische Form gesetzt wird, indem also die Wirklichkeit als selbst systematisch verfaßt verstanden wird. Ist nicht die subjektive Funktion der Anordnung des Vielen unter einem gesetzten Zweck, sondern deren innere Verfassung systematisch, so befinden wir uns auf einem anderen Boden. Auch hier steht eine Leitmetapher zur Verfügung, nämlich in Gestalt des Sonnensystems.

Der Integrationsanspruch, der zum Systembegriff gehört, markiert jetzt das Wirkliche selbst als rational. Deshalb leistet das Aufklärungszeitalter die Probe aufs Exempel der Rationalität an einem Phänomen, das über Jahrhunderte Angst und Erschrecken, aber auch diffuse Bedeutsamkeit verbreitet hat: an der Integration der Kometen. Was zuvor als irrationale kontingente Querschläger im Himmelssystem, als Abgänge von anderen Systemen erschien, die es – man weiß nicht wann und wo – zu uns herüberwirbelt, wird nun präzise berechnet, so daß Wiederkehr vorausgesagt werden kann. Rationale Selbstbehauptung vollzieht sich als Integration monströser Fremdheit ins System.¹⁴

Es wundert von daher nicht, daß das Aufweisen eines Systems Kant als „Vollendung aller *Kultur* der menschlichen Vernunft“ (KrV A 850) gilt. Denn an ihm hängt die Fähigkeit, das Mannigfaltige der Anschauung, der Begriffe und Grundsätze auf eine Einheit zu bringen, es aus einem Prinzip abzuleiten und da-

¹² Aristoteles, *Metaphysik* G, 1003 a 20ff.

¹³ Immanuel Kant, *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Erste Fassung, H 3.

¹⁴ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/Main 1997, S. 262ff.

mit die Einteilungen und Differenzierungen, die unser Erkennen vollzieht, als notwendig und als vollständig zu erweisen. „Es kann einem Philosophen nichts erwünschter sein,“ schreibt Kant, als dieser Schritt vom Aggregat zum System, denn „vorher glaubte er nur, [...] jetzt weiß er“ (Prol. A 117).

ZU SCHELLINGS UMGESTALTUNG DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE

Der Systembegriff hat die Konzeption von Transzendentalphilosophie nachhaltig umgestaltet, weil sich durch ihn das Problem der Geltungsreflexion mit einem Begründungsgedanken verbindet, wie er seit Descartes für die Erste Philosophie eigentümlich ist. Dies läßt sich an Fichtes kleiner, aber programmatischer Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* studieren.¹⁵ Nach ihr gelten wissenschaftliche Satzzusammenhänge nur dann als nicht beliebig, wenn sie über interne Kohärenz hinaus ihre Vielzahl auch auf einen obersten oder letzten Grundsatz zurückführen können. Dieser kann entweder ein geliehener Satz (ein Lemma) aus einer anderen Wissenschaft sein, dann muß andernorts für ihn aufgekommen werden. Oder er muß, wenn es sich um die oberste Wissenschaft handelt, als Grundsatz die Eigenschaft haben, nicht schon vom System, das er begründen soll, abhängig zu sein. Folglich muß er in sich selbst gewiß sein. Wäre er es nicht, bedürfte er erst eines Beweises, so hätte sich damit bereits gezeigt, daß er andere Sätze voraussetzt, also selbst nicht oberster Grundsatz sein kann.¹⁶

Daraus resultiert die Einzigkeit des Grundsatzes und mithin Einzigkeit als Bedingung der systematischen Form. Entsprechend folgt aus dem Grundsatzgedanken auch dessen Fähigkeit, alles weitere durchgängig zu bestimmen. Denn ohne diese Voraussetzung müßte im Aufbau des Systems mit irrationalen Einsprengseln von anderswoher gerechnet werden, so daß der Grundsatz nicht länger als einziger Grund erscheinen würde. Schließlich sind Einzigkeit und durchgängige Bestimmtheit zusammen der hinreichende Grund dafür, daß das System den Grundsatz vollständig erschöpft.¹⁷

Gewißheit-durch-sich-selbst, Einzigkeit, durchgängige Bestimmtheit und Vollständigkeit sind folglich Bedingungen eines Systems, das mit dem Anspruch unbedingter Begründung eingeführt wird. (Man darf auch sagen: dessen Beschreibung von der architektonischen Metapher auf den Begriff eines fundamentum inconcussum umstellt.) Diese Bedingungen lassen sich zusammenfassen in der Forderung, daß der einzige in sich selbst gewisse Grundsatz dann ein System trägt, wenn er durch die Vielzahl der von ihm generierten Sätze so hindurch leitet, daß wir zuletzt wieder zu ihm zurückkehren. Auch dies ist erforderlich, weil erst so durchgängige Bestimmtheit und Vollständigkeit erfaßt werden. Wie-

¹⁵ Daß sie auch für Schelling programmatischen Charakter hat, zeigt *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Vgl. AA I/1, 266f.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte, WW I, 38ff.

¹⁷ Ebd., 58ff.

derum gilt, daß die logische Beschreibung sich einer Leitmetapher bedient, indem sie von ‚Rekursivität‘, von ‚Rückgang in sich selbst‘, von ‚Kreislauf‘ oder eben von ‚Fortschritt als Rückschritt‘ spricht.

Vor diesem Hintergrund ist es Schellings Absicht, im *System des transzendentalen Idealismus* „alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen“ und so „den transzendentalen Idealismus [...] zu erweitern [...], nämlich zu einem System des gesammten Wissens“ (SW III, 330). Dieses Ziel soll dadurch erreicht werden, daß „alle Theile der Philosophie in Einer Continuität“ (SW III, 331) vorgetragen werden. Die Einzigkeit des Grundsatzes und die angekündigte Continuität kommen in dem überein, was Schelling die „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns“ (ebd.) nennt. Selbstverständlich gehört zum Systemansinnen eine Erstreckung, also eine Sequenz von Schritten, ohne die das Prinzip gleichsam von dem abgeschnitten wäre, was es als von ihm Unterschiedenes prinzipiieren soll. Im Systemgedanken liegt daher sowohl konsequente Abfolge und Homogenität¹⁸ der Schritte, als auch Verwicklung mit Andersheit. Beides verbürgt der Begriff der *Kontinuität*. Es ergibt sich also eine Kaskade von Schritten, die jeweils zu einem novum führen, sonst wäre kein Fortschritt erreicht, die aber zugleich das jeweils Neue als immer schon mitgesetzt ausweisen müssen, sonst wäre wir nicht im Schreiten, sondern im Springen begriffen. Identität und Andersheit, Konstanz und Veränderung sind nur auf dem Boden einer Geschichte zu schlichten.

Von einer Geschichte wäre aber im Ernst nicht zu sprechen, wenn das Verfahren bloße Konsequenzen aus Prämissen ziehen wollte, die zur Wahrheit und Bestimmtheit des Prinzips nichts beitragen. Vielmehr ist damit zu rechnen, daß früher Proponiertes durch das später Erreichte auch neu qualifiziert wird. Deshalb gewinnt der Ausgangspunkt gleichsam als Matrix nur im Zusammenhang mit den aus ihm entwickelten Schritten seine Deutlichkeit. Und schließlich gilt auch hinsichtlich des Abschlußgedankens, daß „das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten [ist], wenn es in sein Princip zurückkehrt“ (SW III, 349). Diese Forderung Fichtes erfüllt zu haben, bestätigt sich Schelling auf der vorletzten Seite vor der abschließenden ‚Allgemeinen Anmerkung‘: „Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieß ist der Fall mit unserem System“ (SW III, 628).

Es zeigt sich, daß der Titel ‚Fortschritt als Rückschritt‘ nicht nur unsere Leitfrage abdeckt, ob intendierte Fortschritte de facto als Rückschritte hinter Kants Transzendentalphilosophie begriffen werden müssen, sondern daß er zugleich den Sachverhalt markiert, an dem diese Frage diskutiert werden kann: Der gesteigerte Begründungsanspruch, der auch noch herleiten will, was Kant gleichsam ungefragt voraussetzte (z.B. die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Sätzen oder der Dualismus von Anschauung und Begriff), manifestiert sich in der Figur des Rückgangs in den Grund. Der Letztgrund muß zugleich Resultat, das Fundament auch Schlußstein sein, wenn ein System als „ein Ganzes, was sich selbst trägt“ (SW III, 353) zustande kommen soll.

¹⁸ „Kein nothwendiges Mittelglied“ darf „übersprungen“ werden (SW III, 331).

Der Systembegriff verändert das Verständnis von Begründung, indem er diese im Sinne eines unbedingten Prinzips radikalisiert, das nur insoweit in Anspruch genommen werden kann, als es zugleich als Abschlußgedanke tauglich ist. Die Metaphysik des Unbedingten, die auf diese Weise entsteht, unterscheidet sich zwar schon durch ihre Sprengmetaphern von der klassischen Metaphysik, sie bescheinigt aber der bescheidenen, regressiv-rekonstruierenden Transzendentalphilosophie Kants ihr Ungenügen. Läßt sich gleichwohl ein Zusammenhang auszeichnen, der die Interessen und Fragestellungen der einen im Unbedingtheitsgestus der anderen bewahrt sein läßt?

Ich meine, daß die Frage sich positiv beantworten läßt, wenn man – wie oben vorgeschlagen – verschiedene Ebenen der kantischen Transzendentalphilosophie unterscheidet: das Problem, auf das sie reagiert, solche Beschreibungen ihres Programms, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Zwei-Stämme-Theorie der Erkenntnis stehen und schließlich spezifische Lehrstücke, die den Begriff des Transzendentalen im Titel führen. Auf dieser letzten Ebene ist das Bindestück zwischen Kants Anfang und Schellings Fortsetzung angesiedelt, nämlich die Idee einer transzendentalen Deduktion der Kategorien aus der Einheit des Selbstbewußtseins.

Die zentrale Operation der kantischen Transzendentalphilosophie wird radikalisiert, indem auch sie auf Homogenität der Ableitung abgestellt wird. Das betrifft die Abhängigkeit der Kategorien von einer anderenorts aufgestellten Urteilstafel (die Kant als einen Fund präsentiert)¹⁹ und damit den Übergang von einer inhaltlichen Herleitung der Kategorien zu ihrer anschließenden formalen Rechtfertigung im Ausgang von der Einheit des Selbstbewußtseins. Genesis und Geltung werden zu einem einzigen Argumentationsgang verbunden, der sozusagen metaphysische und transzendente Deduktion zugleich vollzieht. Ausschließliche Fundierung im Phänomen des Selbstbewußtseins ist daher die Pointe, die Schellings Geschichte des Selbstbewußtseins zu einer Abfolge proponierter Kategorien macht. Continuität der transzendentalphilosophischen Frage ist Fortschreibung dieses Lehrstücks unter den veränderten Bedingungen radikalierter Begründung.

Ein System des Idealismus „verlangt“ eine einheitliche transzendente Deduktion (SW III, 333), deren Einheitlichkeit nicht zuletzt im Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie darzulegen ist. Es scheint deshalb kein Zufall zu sein, daß Schelling allgemeine Reflexionen über das eigene Verfahren immer dann einstreut, wenn es um eine Anknüpfung an die transzendente Deduktion der Kategorien geht (vgl. SW III, 471). Deduziert wird dabei die Kategorie der Kausalität als eine notwendige Bedingung der Kontraposition von Ich und Objekt, so daß sich das *System des Idealismus*, ohne in eine Paradoxie zu geraten, mit Argumenten stützt, die aus Kants Widerlegung des Idealismus stammen. Daß das Objekt als Objekt nur insoweit gesetzt und anerkannt wird, als Kategorien angewandt werden, skizziert zugleich die notwendige Bedingung dafür, daß das Subjekt überhaupt eine differenzierte Einheit sein kann. Das

¹⁹ Vgl. Kant, KrV A 70.

Selbstbewußtsein erfaßt sich daher nicht, ohne zugleich für Kategorien Platz zu schaffen. Eine Geschichte seiner Selbstexplikation erfolgt daher in Schritten, die von einer Kategorie zur anderen führen. Insoweit faßt sich das Programm einer transzendentalen Deduktion nicht in der Metapher eines höchsten Haftpunktes (KrV B 134 Anm.) zusammen, vielmehr kann, was hier Prinzip ist, nur in geschichtlicher Erstreckung, in aufgestufter Selbstanschauung (SW III, 450), dargetan werden. Daraus ergibt sich – wenn ich recht sehe – eine weitere signifikante Differenz zu Kant: In dem Maße, in dem Kategorien nicht aus einer vorausgesetzten Urteilstafel abgelesen, sondern in einer Geschichte plaziert werden, werden sie auch als auseinander entwickelbar gedacht. Kausalität ist daher einerseits ein Inbegriff einer Einsicht, die für Kategorialität allererst aufkommt, andererseits ist sie nicht rekonstruierbar, ohne auch Wechselwirkung in Anschlag zu bringen (SW III, 475). Es bereitet sich damit der Gedanke einer linearen Abfolge von Kategorien vor, die rein aus sich selbst (also nicht mehr durch eine Geschichte des Selbstbewußtseins gestützt) entwickelt werden – ein Gedanke, den erst Hegels Logik durchführen wird. Die gegenüber Kant veränderte Anlage wird von Schelling natürlich durch die kantische Beobachtung motiviert, daß zwischen den drei Titeln einer Kategoriengruppe Verhältnisse der Entgegensetzung und Vereinigung bestehen (SW III, 477).

Anknüpfung und Weiterentwicklung findet sich auch in dem Hinweis, daß man sich in eine transzendente Denkart erst versetzen muß, weshalb sie keine natürliche Einstellung, sondern durch einen Schritt zurück erst zu gewinnen ist. Hier ist das Motiv zur Stelle, das in Kants Begriffsauffassung durch den Gedanken konturiert ist, *im Gebrauch* der Funktion komme diese gerade nicht in den Blick. Schelling greift dies mit der Bemerkung auf, „daß im gemeinen Wissen *das Wissen selbst* (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet“, so daß der „Mechanismus, in welchem Begriffe herrschen, aber ohne *als* Begriffe unterschieden zu werden“ unterbrochen werden müsse (SW III, 345). Aber Schelling deutet die transzendente Betrachtung als Selbstanschauung unter der Differenz von Bewußtsein und dem, was das Bewußtsein flieht. Er rückt sie damit in ein Verhältnis zum Absoluten.

Und schließlich läuft auch jene bescheidenere Variante der Transzendentalphilosophie, die oben rekonstruktiv-regressiv genannt wurde, bei Schelling mit, wenn er beispielsweise den ‚Ersten Hauptabschnitt‘ mit der Bemerkung beginnt: „Es wird indeß als Hypothese angenommen, daß in unserem Wissen überhaupt *Realität* sey, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seyen“ (SW III, 353). Die Hypothese ist faktisch im Spiel, solange von Wissen die Rede ist und nicht nur von bewährten Meinungen. Ihre Rekonstruktion als Explikation des Impliziten oder als Entselbstverständlichung des Selbstverständlichen zielt auf eine transzendente Geltungsreflexion. Wenn Schelling die Darlegung solcher Rekonstruktionsaufgaben dann um die Bemerkung ergänzt: „Es wird als *Hypothese* angenommen, in unserem Wissen sey ein *System*, das heißt, es sey ein Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt“

(SW III, 353f), so präsentiert er das Problem des Wirklichkeitsbezuges als Zusammenfall von wissenschaftlicher Form und ontologischer Option.

Der Streit um das Verständnis von Transzendentalphilosophie entspringt an dieser Systemunterstellung und zwar daran, daß Schelling meint, alle Einwände gegen ein „*absolut* höchstes Princip des Wissens“ seien „schon durch den Begriff der Transcendental-Philosophie abgeschnitten“ (SW III, 354). Wenn ich recht sehe, gilt dies nur dann, wenn man den Begriff der Transzendentalphilosophie von vorneherein durch den Ausgang vom Subjektiven als einem Ersten und Absoluten markiert, wie Schelling es tut (SW III, 342). Damit aber verschiebt sich das labile Verhältnis von faktischem Zugeständnis und Rekonstruktion, von Befund („Ich finde, daß das Bewußtseyn einer objektiven Welt in jeden Moment meines Bewußtseyns verflochten ist,“) und erschlossener Bedingung der Möglichkeit („ich schliesse also, daß etwas Objektives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewußtseyns mit eingehen [...] muß“, SW III, 396). Dieses ist labil, weil es die Bemühungen des Transzendentalphilosophen dann zum Scheitern bringt, wenn jedwede Zustimmung verweigert werden sollte. Es verschiebt sich zugunsten eines gesteigerten Begründungsanspruches, der von der Wissenschaft verlangt, „ihr erstes Princip“ bzw. „ihr Objekt nicht als schon vorhanden voraus[zu]setzen, sondern es *hervor[zu]bringen*“ (SW III, 371). Hier kommt abkünftig von der Geometrie eine konstruktive Bewegung zum Zug, die an einem Herleitungs- und Ableitungsgedanken orientiert ist, der Produktion und Erzeugung meint. Man kann darin eine Übersteuerung des transzendentalphilosophischen Programmes erkennen, die so problematisch bleibt wie die Annahme unmittelbarer Gewißheiten (vgl. SW III, 344) oder die reflexionstheoretische Beschreibung von Wissen (SW III, 339) und Selbstbewußtsein (SW III, 390). Bleibt man aber hier Schelling gegenüber skeptisch, dann hat man sich von ihm bereits verabschiedet – vielleicht so früh, daß man die vielfältigen Brüche und Verwerfungen nicht mehr zu Gesicht bekommt, die seinen Denkweg auszeichnen.