

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

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

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

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

SIEGBERT PEETZ

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

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

VORBEMERKUNG

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

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

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

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

philosophie und im *System des transzendentalen Idealismus* zur Ausbildung dieses Konzepts geleistet hat. Es erscheint sachlich sinnvoll, vorab die unterschiedlichen Formen der Konzeptualisierung intuitiven Wissens bei Spinoza und Fichte zu skizzieren, um auf diese Weise den Horizont einzugrenzen, in dem Schellings Beitrag zu sehen ist. Ich werde daher in einem ersten Schritt auf Spinozas Konzept der *scientia intuitiva* eingehen, im zweiten Schritt an Fichtes Konzept der intellektuellen Anschauung und dessen Kritik durch Hölderlin erinnern und im dritten Schritt ausführlich den Status der intellektuellen Anschauung in Schellings Frühphilosophie und in seinem *System des transzendentalen Idealismus* erörtern. Die These, die durch die folgenden Überlegungen erhärtet werden soll, lautet: Schelling konzeptualisiert die intellektuelle Anschauung im *System des transzendentalen Idealismus* im Rahmen einer Theorie der Subjektivität nicht mehr wie in seiner Frühphilosophie als Postulat der praktischen Vernunft, sondern als ästhetisches Postulat einer Natur und Freiheit ebenso fundierenden wie vereinigenden Einbildungskraft, des von Schelling sogenannten Dichtungsvermögens.¹ Dieser Statuswandel erklärt sich daraus, daß Schelling zunächst der Sache nach an Spinoza und Fichte anknüpft, sich dann aber nach 1797, bedingt durch die systematische Integration seiner Naturphilosophie in die Transzendentalphilosophie, mit Kants *Kritik der Urteilskraft* auseinandersetzt, von der sich die Architektur des *Systems des transzendentalen Idealismus* als maßgeblich bestimmt erweist.²

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG THEORETISCH: SPINOZA

Spinozas Philosophie besteht bekanntlich in dem Versuch, Descartes' Lehre von den zwei Substanzen Denken und Ausdehnung durch die Voraussetzung einer einzigen Substanz zu überbieten. Es ist der Versuch, eine Einheit des Wissens durch quasideometrische Konstruktion alles Seienden in dem einen unendlichen Anschauungsraum der Substanz zu erreichen. Dieser durch die ewige und göttliche Substanz gegebene Anschauungsraum umfaßt Denken und Ausdehnung gleichermaßen in sich, so daß die cartesischen Substanzen von Spinoza zu Attri-

¹ Der tiefgreifende Wandel von Funktion und Status des Begriffs der intellektuellen Anschauung in der Identitätsphilosophie und dessen Auflösung im Begriff der Freiheit in der Freiheitsschrift werden hier nicht erörtert. Hierfür vgl. Lore Hühn, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 178ff; Thomas Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, S. 80-84; Siegbert Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt/Main 1995, S. 184-196.

² Was die Terminologie betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß Schelling in seinen frühen Schriften den Ausdruck ‚intellektuale Anschauung‘, im *System des transzendentalen Idealismus* den Ausdruck ‚intellektuelle Anschauung‘ verwendet. Trotz identischer Bedeutung beider Ausdrücke scheint Schelling mit der Rede von *intellektueller Anschauung* im Anschluß an Kant den Sinn des Ausdrucks dahingehend präzisieren zu wollen, daß diese Anschauung im Kantischen Sinn nicht intellektuell ist, d.h. nicht auf dem Verstand beruht (vgl. KrV B 150). Ich werde die Ausdrücke, dem jeweiligen Schellingschen Kontext angepaßt, synonym verwenden.

buten der einen Substanz depotenziert werden. Denken und Ausdehnung, Bewußtsein und Materie sind infolgedessen gleichursprüngliche, parallele Ausdrucksformen der Substanz. Entsprechend der Substanz und ihren Attributen gibt es eine Stufenfolge von drei Arten der Erkenntnis (vgl. *Eth.* II, *Propos.* 40, *Schol.* II). Einbildungskraft (*imaginatio*) ist die unterste, auf den Bereich der Ausdehnung bezogene Erkenntnisart, die zwar Sinnesimpressionen bereitstellt, aber gerade deswegen für sich kein zuverlässiges Wahrheitskriterium enthält; es folgt der Verstand (*ratio*) als die auf das Denken bezogene Erkenntnisart, die als Vermögen der Begriffe adäquate, d.h. für Spinoza wahre Erkenntnis in Form diskursiven Wissens gewährleistet. Gleichwohl bleibt diese Erkenntnisart aus Spinozas Sicht deswegen eine defizitäre Perspektive auf die Wirklichkeit, weil sie zwar das Gemeinsame mehrerer Dinge, also das Allgemeine, nicht aber ein singuläres Ding, wie es an sich selbst ist, zu erkennen vermag. Diesen Mangel diskursiver Erkenntnis soll die von Spinoza sogenannte *scientia intuitiva* als die auf die konkrete Substanz selbst bezogene Erkenntnisart kompensieren. Die diskursive Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem soll sie dadurch überwinden, daß sie nach Analogie der Methode der Geometrie dem Begriff die ihm entsprechende nichtsinnliche Anschauung verschafft und ihn damit als eine konkrete zeitlose Gestalt der einen Substanz gleichsam figuriert. Etwas intuitiv erkennen heißt also für Spinoza, dessen Begriff als intelligible Entität in einem nichtsinnlichen Anschauungsraum zu konstruieren. Spinozas *scientia intuitiva* ist somit ein Einspruch gegen den Primat diskursiver Erkenntnis bei Descartes zugunsten intuitiver Gewißheit auf der Grundlage des Begriffs von etwas. Erkennen ist nicht nur Denken im Sinne diskursiv verfahrenender *Begriffsreflexion*, sondern zugleich Anschauen im Sinne intuitiv verfahrenender *Begriffskonstruktion*. Der Akt der Konstruktion des Begriffs von etwas erfolgt gleichsam in einem nichtsinnlichen absoluten Raum, den Spinoza mit *Deus sive natura* identifiziert. Der Begriff wird also im Akt der Konstruktion durch Erzeugung der ihm korrespondierenden Anschauung zu einer konkreten intelligiblen Entität und damit zur Erkenntnis der Substanz selbst. In dieser intuitiv-intellektuellen Erkenntnis der einen Substanz im Einzelnen erschließt sich die Bedingung der Möglichkeit diskursiven Denkens als dessen immanente Ursache; Begriff und Anschauung wirken im Verfahren der Konstruktion zur Bildung einer Entität zusammen, welche das Ding ist, wie es nicht nur für uns (im Bewußtsein), sondern zugleich an sich selbst (in einem intuitiven Wissen) ist. In diese Perspektive intuitiven Wissens gerückt, erhalten die Begriffe im Raum der einen Substanz die Realität von Dingen an sich selbst. Man kann sich den Zusammenhang der drei Erkenntnisarten auch in der Weise klarmachen, daß man den integralen Charakter der *scientia intuitiva* akzentuiert. Es geht Spinoza darum, die isolierten Erkenntnisarten des Realen und des Idealen, des Endlichen und des Unendlichen in einer Erkenntnisart zusammenzuführen. Dies aber ist aus seiner Sicht nur dann möglich, wenn der Begriff konkret und zugleich die sinnliche Anschauung abstrakt wird. Insofern stellen die drei *genera cognitionis* so etwas wie eine Stufenleiter hin zur konkreten intellektuellen Anschauung der Substanz dar. Das intuitive Wissen ist Re-

alisierung des Einzelnen als einer Modifikation der einen Substanz durch Abstraktion von der kontingenten sinnlichen Anschauung einerseits und durch Konkretion des Begriffs andererseits. Die Anschauung wird durch Bezug auf den Begriff ‚sehend‘, der Begriff durch Bezug auf die Anschauung konkret. Dieser konkrete Begriff aber ist das Ding an sich selbst.

Was den menschlichen Geist betrifft, so beruht Spinozas *Ethik* im ganzen auf der Annahme der Wirklichkeit eines solchen substantiellen und zugleich intellektuellen Erkennens *sub specie aeternitatis*. Der menschliche Geist transzendiert in dieser intuitiven Erkenntnis die Grenzen von Denken und Ausdehnung auf die Erkenntnis einer ihnen gemeinsamen Ursache hin, von deren Standpunkt aus die strikte Parallelität beider Attribute erkennbar wird. Intuitive Erkenntnis ist die Erkenntnis, in der das Denken von der ihm gemäßen Anschauung begleitet wird, und umgekehrt: Anschauung begreift sich im Begriff, Begriff sieht sich in der Anschauung. Er wird in der von ihm konkret erkannten Substanz zu deren Selbsterkennen. Der menschliche Geist realisiert so im Akt intuitiven Wissens des Einzelnen das Eine. In der Anschauung der Substanz (gen. subi. und gen. obi.) ist er ebenso selbstverloren wie aufgehoben. Die intellektuelle Liebe Gottes, als die Spinoza diese Erkenntnisart auch bezeichnet, ist ebenso sehr erkennende Liebe zu Gott wie Gottes Liebe zu sich selbst, weil das Einzelne ganz eins mit sich und damit zum Einen selbst wird. Intellektuelle Anschauung bei Spinoza bedeutet folglich das Sich-Anschauen des Einzelnen als vollkommen Einen, oder umgekehrt: die Selbstanschauung des Einen im Einzelnen (Ding an sich selbst). Dies bedeutet: Die Substanz wird im Einzelnen als dessen immanente Ursache präsent und kann als solche im Einzelnen real erkannt werden.

Im Blick auf Schelling ist es wichtig festzuhalten, daß Spinoza die *scientia intuitiva* rein theoretisch konzipiert. Der Zusammenhang von Substanz und Einzelform erscheint in der Perspektive logischer Notwendigkeit. Was dies bedeutet, zeigt sich vor allem an der Konzeptualisierung menschlichen Handelns. Es gibt für Spinoza keine eigenständige Ethik, die einen von der materiellen Natur geschiedenen Bereich menschlicher Freiheit und ihrer Möglichkeiten beträfe. Die menschliche Freiheit ist vielmehr identisch mit dem intuitiv-theoretischen Wissen der Substanz, das sich seinerseits mit deren Sein und Tun identifiziert hat und damit in ihr gleichsam verschwindet. Insofern kann man sagen, daß Spinozas ‚Ethik‘ eigentlich nichts anderes ist als eine theoretische Physik der Substanz, die sich in der konstruktiven intellektuellen Anschauung des Einzelnen als dessen substantieller Erkenntnis vollendet.

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG PRAKTISCH: FICHTE UND HÖLDERLINS FICHTEKRITIK

Betrachtet man Fichtes Frühphilosophie vor dem Hintergrund von Spinozas System, so läßt sie sich dadurch charakterisieren, daß sie ein sicheres Fundament des Wissens nicht im Ausgang vom Attribut der Ausdehnung, sondern vom At-

tribut des Denkens und von der Erfahrung sittlicher Autonomie zu gewinnen versucht. In Spinozas System erkennt Fichte das Resultat eines theoretischen Vernunftgebrauchs, der zu einer vorhandenheitsontologischen Interpretation der Substanz verleitet. Die Substanz wird zum Ding an sich und damit zu einem verabsolutierten Objekt. Damit kann sie die ihr zugeordnete Funktion eines unbedingten Prinzips des menschlichen Wissens nicht erfüllen. Fichtes Antwort auf Spinozas ‚Ding an sich‘ ist gewissermaßen das ‚Ich an sich‘. Sein Ausgangspunkt ist das Kantische ‚ich denke‘, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, also die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption. Er bleibt aber nicht bei dem formalen Charakter stehen, den dieses ‚ich denke‘ bei Kant hat, sondern knüpft vielmehr an Descartes’ ‚cogito‘-Argument an, untersucht also die Frage, ob Descartes’ These vom ‚ich denke‘ als der *ratio cognoscendi* des ‚ich bin‘ zutrifft. Fichte verschärft gegen Descartes das ‚ich denke‘ zur *ratio essendi* des ‚ich bin‘. Als Faktum ist das Denken zugleich der Akt seines Seins und damit Grund der Realität seiner Objekte. Für Fichte ist also hinreichender Grund für die Realität des Wissens der bei Descartes verdeckt gebliebene Sachverhalt, daß das ‚Ich‘ im ‚ich denke‘, wenn es (sich) denkt, *zugleich* von sich selbst hervorgebracht, „gesetzt“ wird und nur deswegen sich mit sich selbst identifizieren kann. An die Stelle von Spinozas kontemplativ geschauter Substanz setzt Fichte also eine nichtobjektive spontane Agilität, ein Tun, in dem, wie Fichte sagt, „das Handeln unmittelbar zur *That* wird“ (W I, 468) und sich zugleich im Selbstbewußtsein diskursiv zur Darstellung bringt. Fichte nennt dieses Ereignis spontan-faktischer Selbsterzeugung bekanntlich ‚Tathandlung‘, das mit ihr entstehende Bewußtsein ‚Tatsache‘. Im sachlichen Zusammenhang hiermit erklärt Fichte intellektuelle Anschauung aus der Perspektive praktischer Vernunft, indem er Kants Erwägung einer möglichen Identität von Sittengesetz und „Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“ (KpV 52) faktisch zu einer affirmativen Aussage verschärft.³

Was die interne Struktur dieser Anschauung betrifft, so ist sie für Fichte die mit der Tathandlung unmittelbar sich ereignende Gewahrung ihres Vollzugs. Im *System der Sittenlehre* (1798) führt er hierzu folgendes aus: „Ein unmittelbares Bewußtsein heißt *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen [...], sondern die Intelligenz unmittelbar als solche und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht *intellektuelle Anschauung*“ (W IV, 47). An anderem Ort, in der *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798/99), spricht Fichte von der intellektuellen Anschauung als von „einem unmittelbaren Selbstbewußtsein“.⁴ Aus beiden Zitaten ergeben sich als wesentliche Merkmale des Begriffs intellekt-

³ Hierzu vgl. Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986, S. 153-161. Zur intellektuellen Anschauung als Interpretament der Tathandlung und ihren systematischen Implikationen siehe Hühn, *Fichte und Schelling*, S. 100-105.

⁴ „Alles Bewusstsein ist begleitet von einem unmittelbaren Selbstbewusstsein, genannt, intellektuelle Anschauung, und nur in Voraussetzung dessen, denkt man.“ (Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift Karl Christian Friedrich Krause 1798/99*, hrsg. v. Erich Fuchs, Hamburg 1982, S. 34).

tuelle Anschauung Unmittelbarkeit (Spontaneität) und (reines) Selbstbewußtsein. Diese Bestimmung der intellektuellen Anschauung als unmittelbares Selbstbewußtsein ist aber ein Oxymoron. Auf der einen Seite enthält sie die Bestimmung der Unmittelbarkeit, identisch mit der Spontaneität und radikaler Anfänglichkeit; auf der anderen Seite enthält sie die Bestimmung der Vermittlung in Form einer reflexiven Selbstbeziehung.

Fichtes philosophische Anstrengung zielt darauf, die im Begriff der intellektuellen Anschauung sichtbar werdende „Anschauung seiner selbst im Vollzug des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht“ (W I, 463), diskursiv zu bewältigen. Bezogen auf das Problem des Selbstbewußtseins, das dieser Begriff klären soll, kann diese Differenz von Intuition und Diskursivität als Spannung zwischen Selbstanschauung (Anschauung des spontanen Sich-selbst-Hervorbringens) und Selbstreflexion charakterisiert werden.

Will man die Rezeption von Fichtes Frühphilosophie durch Hölderlin und Schelling verstehen, auf die nun einzugehen ist, so muß man sich vergegenwärtigen, daß nach Auffassung beider Fichtes Bestimmung des Verhältnisses von Selbstanschauung und Selbstreflexion sich in zwei Aussagen kondensieren läßt:

(1) Selbstreflexion dependiert von Selbstanschauung.

(2) Selbstanschauung ist nur in der Selbstreflexion, also nur im Selbstbewußtsein als dessen unbedingte Voraussetzung gegeben (sonst wären wir ihrer nicht bewußt).

Einerseits wird also in (1) die epistemische Differenz von unbedingter Selbstanschauung und Selbstreflexion betont; andererseits wird in (2) daran festgehalten, daß Selbstanschauung nicht ohne Beziehung auf Bewußtsein ist, oder: nur im Bewußtsein ist.

Hölderlins *Fichtekritik* besteht im wesentlichen darin, daß er die erste These billigt, darin zugleich aber den Grund sieht, die zweite These abzulehnen. Zwei bekannte Äußerungen seien als Beleg angeführt. Die erste ist dem Brief Hölderlins an Hegel vom 26. 1. 1795 entnommen. Hier schreibt Hölderlin u.a.:

[S]ein [Fichtes] absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es giebt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Object bin, so bin ich als solches nothwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit seyn, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtseyn denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.⁵

Die zweite Äußerung Hölderlins zu dem Problem findet sich im Fragment *Urtheil und Seyn*:

Urtheil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur-Theilung [...]

⁵ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, Bd. 6, hrsg. v. Friedrich Beißner, Stuttgart 1946ff, S. 155f.

Seyn – drückt die Verbindung des Subjects und Objects aus. Wo Subject und Object schlechthin, nicht nur zum Theil vereinigt ist [...], da und sonst nirgends kann von einem Seyn *schlechtbin* die Rede seyn, wie es bei der intellectualen Anschauung der Fall ist.⁶

Was in diesen Zitaten zum Ausdruck kommt, ist Hölderlins Bestreben, intellektuale Anschauung und Selbstbewußtsein strikt zu trennen; diese Trennung wird terminologisch noch dadurch verschärft, daß intellektuale Anschauung als „Sein schlechthin“ bzw. „absolutes Seyn“ dem Selbstbewußtsein als Urteilsform entgegengesetzt wird. Als Grundzug von Hölderlins Fichtekritik ergibt sich somit folgendes: Die spontane Agilität des anonymen Grundes von Selbstbewußtsein ist von diesem ontologisch different. Das Bewußtsein dependiert von etwas, das es mit seinen eigenen Mitteln nicht in sich zu integrieren vermag. Die Auseinandersetzung mit dem Fichteschen Ich-Gedanken führt bei Hölderlin zu dem Ergebnis: Wenn These (1) – Selbstreflexion dependiert von Selbstanschauung – wahr ist, muß These (2) – Selbstanschauung ist ausschließlich im Bewußtsein gegeben – falsch sein. Als vom Bewußtsein uneinholbare und unvordenkliche Voraussetzung muß sie anders sein als dieses, etwas außerhalb des Bewußtseins. Für Hölderlin ist Selbstanschauung daher nicht *in*, sondern *mit* dem Bewußtsein gegeben. Ihr Verhältnis ist nicht Immanenz, sondern Koexistenz. Hölderlin opponiert damit gegen eine sich durch Fichtes Form der Darstellung nahelegende Einebnung der Differenz von Bewußtseinsgrund und Bewußtsein.

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG ÄSTHETISCH: SCHELLING

Schellings Konzeptualisierung der intellektuellen Anschauung ist ein komplexer Vorgang. Die nachfolgenden Überlegungen zeichnen diesen Prozeß nur sehr unzulänglich nach. Ich möchte drei Etappen skizzieren: Zunächst gehe ich auf die Rolle ein, die sie in Schellings Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) spielt, und skizziere dann den Status, den sie in der *Allgemeinen Übersicht* (1796/97) hat; schließlich werde ich auf ihre latente Präsenz in der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) verweisen und den Status erörtern, der ihr im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) zukommt.

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG IN DER SCHRIFT VOM ICH (1795)

Schellings erste Konzeptualisierung in der Ichschrift zeigt in ihrem Ausgang von der Kritik des Selbstbewußtseins eine enge Verwandtschaft mit der Kritik Hölderlins, wie folgende Ausführung belegt:

„Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fort-

⁶ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 216f.

reißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt (oder *fühlt* ihr euch wirklich frei beim Selbstbewußtseyn?)“ (SW I, 180f).

Schelling spricht hier dem Selbstbewußtsein Freiheit und damit die Eignung als Prinzip des Wissens deswegen ab, weil es den Bedingungen der Reflexion unterliegt. Selbstbewußtsein, so wird hier deutlich, ist alles andere als eine autarke, sich in sich selbst erfüllende Aktivität. Sie ist eher, wenn man Schellings Metapher vom Bemühen, sich im fortreißenden Strom des Wechsels wieder zu ergreifen, ausdeutet, der Aktivität eines Schiffbrüchigen vergleichbar, der sein Sein angesichts der Gefahr seines Verlustes zu retten versucht. Die rhetorische Nachfrage „*fühlt* ihr euch wirklich frei beim Selbstbewußtseyn?“ betont die Gefangenschaft des Selbstbewußtseins in Verhältnissen der Reflexion und diskreditiert es damit als Kandidaten für das Prinzip des Wissens.

Was aber ist das absolute Ich, das frei machen soll? Schellings Antwort lautet: Es ist nicht das logische Ich, sondern die intellektuale Anschauung:

Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf *logisches* Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtseyn enthaltene Subjekt bezeichnen (SW I, 206).

Schelling ergänzt diese Darlegung, indem er die intellektuale Anschauung mit dem ‚ich bin‘, also mit dem unwandelbaren Sein identifiziert und gegen das ‚ich denke‘ der bloß logischen Einheit des Ichs der Apperzeption scharf abgrenzt. Das ‚ich bin‘ hat eine vom Denken durchaus unabhängige Realität, während die Realität des ‚ich denke‘ ans Denken bzw. an den Begriff gebunden ist und mit diesem verschwindet. Der Sachverhalt aber, daß das ‚ich bin‘ in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt ist, bedeutet, daß es kein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Schelling: „1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisiert es sich selbst“ (SW I, 208). Schellings Bestimmung des absoluten Ich als ewiges Sein und intellektuale Anschauung ist terminologisch ganz an Spinoza orientiert, sachlich scheint sie Fichtes Ich zunächst nur zu erläutern. Dieser selbst hat es so empfunden. In seinem Brief an Reinhold vom 2. 7. 1795 schreibt Fichte: „Schelling’s Schrift ist, so viel ich habe davon lesen können, ganz Kommentar der meinigen [...]. Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza: aus dessen System das meinige am füglichsten erläutert werden kann.“⁷

Fichtes Einschätzung von Schellings Bezugnahme greift indessen zu kurz. Eine genauere Lektüre vermag deutlich zu zeigen, daß Schelling nicht nur in einer anderen Sprache als Fichte, sondern tendenziell auch schon von einer anderen Sache als Fichte spricht. Schon in der Vorrede kündigt er das Projekt an, ein „Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen“, und in der Schrift selbst wünscht er sich „*Platons* Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobis, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können“ (SW I, 216). Doch auch diese hätten angesichts des unwandelbaren Übersinnlichen mit ihrer Sprache kämpfen müssen, und Schelling

⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel*, Bd. 1, hrsg. v. Hans Schulz, Leipzig 1925, S. 481.

fügt hinzu: „ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur *selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns* dem Stückwerk unserer Sprache zur Hülfe kommt“ (ebd.).

Die Verwendung des Begriffs „*absolutes unwandelbares Seyn*“ als Synonym für intellektuelle Anschauung gibt ebenso wie Hölderlins Rede vom „*Sein schlechthin*“ einen deutlichen Hinweis auf die Intention der Fichtekritik beider. Wenn Schelling in den im selben Jahr (1795) erschienenen *Philosophischen Briefen* noch schwankt, ob er die intellektuale Anschauung als Zustand, richtungweisendes Leitziel, bloße Denkmöglichkeit oder als jenseits des Bewußtseins liegendes Prinzip charakterisieren soll,⁸ so geben alle diese Erklärungsvarianten dem Ausdruck eine Bedeutung, die platonisierend die Transzendenz des Wissensprinzips gegenüber dem Wissen akzentuiert und damit die qualitative Differenz von Bewußtseinsgrund und Bewußtsein gegen Fichtes Form der Darstellung herausstreicht. Die Einheit von Denken und Sein soll aus ihrer Verhaftung an die Reflexion durch eine ebenso konträre wie komplementäre Perspektivierung des Prinzips von der Natur her befreit werden.

Schelling ist insbesondere bestrebt, die Grenzziehung zwischen Wissen und Wissensprinzip zu verschärfen, um für letzteres die von Jacobi vertretene und von Fichte abgelehnte ontologische Interpretation offenzuhalten.

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG IN DER ALLGEMEINEN ÜBERSICHT (1796/97)

Unbeschadet dessen aber ist zu konstatieren, daß Schelling in der Bestimmung der intellektuellen Anschauung Fichte folgt, indem er ihn von Kant her liest. Das zeigen seine Überlegungen zum Problem in der III. Abhandlung der *Allgemeinen Übersicht* (1796/97). Hier schreibt Schelling:

Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine *Anschauung* seiner selbst habe, die wir *intellektual* heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewußtseyn *entsteht*, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als *dieses reine Selbstbewußtseyn* ist (SW I, 420).

Im Blick auf das *System des transzendentalen Idealismus* ist vor allem der epistemische Status von Bedeutung, der sich aus Schellings Charakterisierung der intellektuellen Anschauung ergibt. Sie ist für ihn ein *Postulat* (vgl. SW I, 420). Unter Zugrundelegung von Kants Definition des Postulats bedeutet dies: Die intellektuelle Anschauung ist a priori die einzige Bedingung, unter der Selbstbewußtsein als überhaupt nur möglich erkannt werden kann.⁹ Diese Charakterisie-

⁸ Besonders im 8. Brief (SW I, 316-326), vgl. hierzu Wolfgang Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: Manfred Frank/Gerhard Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/Main 1975, S. 237-279; bes. S. 250-254.

⁹ Immanuel Kant, KrV B 662; KpV 22; 220; 238. Siehe hierzu Lewis White Beck, *Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Ein Kommentar*, München 1974, S. 233f.

– ein Bedingungsverhältnis beider. Aus Schellings Transformation der intellektuellen Anschauung zum Postulat der praktischen Vernunft folgt als inhaltliche Konsequenz, daß nunmehr unter ihr Kants Postulate der praktischen Vernunft – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – zusammengefaßt sind: Gott und Freiheit in der Unbedingtheit, Unsterblichkeit in der Zeitlosigkeit der intellektuellen Anschauung.

– ein Bedingungsverhältnis beider. Aus Schellings Transformation der intellektuellen Anschauung zum Postulat der praktischen Vernunft folgt als inhaltliche Konsequenz, daß nunmehr unter ihr Kants Postulate der praktischen Vernunft – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – zusammengefaßt sind: Gott und Freiheit in der Unbedingtheit, Unsterblichkeit in der Zeitlosigkeit der intellektuellen Anschauung.

Hier haben wir also eine *Anschauung*, deren Objekt ein *ursprüngliches Handeln* ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch *Begriffe* in andern zu *erwecken versuchen* dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu *fordern berechtigt* sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das *moralische Gesetz*, d. h. ein *schlechtbin* und *unbedingt an jeden Menschen*, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot, völlig unverständlich seyn würde. (SW I, 420)

Der Postulatscharakter der intellektuellen Anschauung hat eine Verschiebung der Beweislast zur Folge. Nicht die – so Schelling –, denen diese Anschauung klar sei, dürften nach dem Grund dafür gefragt werden, daß so viele die intellektuelle Anschauung „für etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches“ erklärten, sondern vielmehr seien umgekehrt diese berechtigt, von jenen, die solche Fragen stellten, Auskunft darüber zu fordern, „warum ihr jene Anschauung (ohne welche ihr eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewußt seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtseyn erhoben habt. Denn jene Handlung (die ursprünglich außerhalb alles Bewußtseyns liegt) *zum Bewußtseyn erhoben*, erzeugt das, was wir reines *Selbstbewußtseyn* nennen“ (SW I, 421). Für diesen Zusammenhang wichtig ist ferner Schellings Hinweis, daß dieses Selbstbewußtsein in keinem „von selbst oder durch Erleuchtung von oben“ entsteht; es ist vielmehr das selbsterrungene Resultat „unsrer moralischen und intellektuellen Kultur“ (ebd.). Zweierlei wird hier klar:

(1) Schellings Charakterisierung der intellektuellen Anschauung als Postulat der praktischen Vernunft ist vor allem das Produkt seiner Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. In der *Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, auf die Schelling sich bezieht, bestimmt Kant das Verhältnis von Moralgesetz und intellektueller Anschauung allerdings in einer von Schelling deutlich unterschiedenen Weise. Das Moralgesetz hat für ihn in bezug auf „das intelligible Substrat in uns“ (KpV 178) genau diejenige Funktion, die bei rein intelligiblen Wesen der intellektuellen Anschauung zukommt. Menschen verfügen über eine solche Anschauung nicht.¹⁰ Kants Aussage behauptet damit lediglich eine funktionale Äquivalenz, nicht aber – wie Schelling

¹⁰ Kant, KpV 178: „Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird“.

(2) Die Rede davon, daß das reine Selbstbewußtsein sich nicht von selbst oder als „Erleuchtung von oben“ einstellt, sondern das Ergebnis moralischer und intellektueller Kultivierung des Selbst ist, verweist darauf, daß Schelling mit der selbsterrungenen intellektuellen Anschauung eine intuitive Selbstgewißheit intendiert, die zwar mit diskursiven Wissensformen verbunden ist, aber nicht aus ihnen generiert werden kann. Insofern als es sich hier um ein Wissen handelt, mit welchem das Selbst unmittelbar bekannt ist oder welches aus dieser unmittelbaren Bekanntschaft abgeleitet werden kann, ist die intellektuelle Anschauung eine *Form authentischen Wissens*. Aus der Perspektive diskursiven Wissens erscheint sie als Nichtwissen; wird sie aber, wie Schelling fordert, aus freien Stücken realisiert, so kehrt sich die Perspektive um, und es enthüllt sich nunmehr das diskursive Wissen als Buchstabenwissen, als Wissen durch Beschreibung, das eines belebenden Korrekturkontakts mit dem intuitiven Wissen („Geist“) bedarf, um selbst reales, ‚erscheinendes‘ Wissen zu werden.

Es bleibt festzuhalten, daß Schelling in seinen Schriften bis einschließlich 1797 die intellektuelle Anschauung als Realgrund des Wissens aus der Perspektive der praktischen Vernunft konzeptualisiert. Intellektuelle Anschauung erhält den epistemischen Status eines Postulats der praktischen Vernunft. Leitfaden dieser Konzeptualisierung ist, wie insbesondere seine Ausführungen in der III. Abhandlung der *Allgemeinen Übersicht* zeigen, Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG IN DER EINLEITUNG (1799) UND IM SYSTEM DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS (1800)

Hierbei bleibt Schelling aber nicht stehen. Nach 1797 vollzieht sich vielmehr ein Wandel in Schellings Kant-Rezeption, der durch das Problem der Integration der Naturphilosophie in die Transzendentalphilosophie motiviert ist. Wenn nämlich die intellektuelle Anschauung Prinzip der Realität *allen* Wissens sein soll – und diesen Anspruch hatte Schelling mit ihr verbunden –, dann muß dieses Prinzip nicht nur in der Lage sein, die praktische Philosophie, sondern ebensowohl die theoretische Philosophie und damit die Naturphilosophie zu begründen. Konkret: Spinozas selbstverlorene Konstruktion der Anschauung der absoluten Substanz wie Fichtes selbstbewußte Anschauung des absoluten Ich müssen aus demselben Prinzip abgeleitet werden können. Vom Standpunkt absoluter Subjektivität aus ist dies identisch mit der Aufgabe, Natur als Subjekt zu erklären.

Schelling unternimmt zunächst den Versuch (den er in der Freiheitsschrift wieder aufnehmen wird), den Zusammenhang von theoretischer und praktischer Philosophie von der praktischen Philosophie her zu entwickeln. Die intellektuelle Anschauung als „Quelle des Selbstbewußtseins“ ist hier das absolute Wollen. In diesem wird „der Geist seiner selbst unmittelbar inne“ (SW I, 401). Zugleich aber gibt Schelling in einer Anmerkung zu erkennen, daß er einer als Wollen konzipierten intellektuellen Anschauung die Lösung der Aufgabe, auch die theoretische Philosophie zu fundieren, (noch) nicht recht zutraut: „Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die *Asthetik* (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den *Eingang* zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer *Geist* ist“ (SW I, 402 Anm. 2).

Die Stelle ist in zweifacher Weise aufschlußreich. Sie verrät nicht nur Schellings Ungenügen daran, die intellektuelle Anschauung als praktisches Postulat definiert zu haben; zugleich gibt sie die Richtung an, in welcher Schellings Denken sich in der Folgezeit bewegt. An die Stelle der Orientierung an Kants *Kritik der praktischen Vernunft* tritt nunmehr die Orientierung an Kants *Kritik der Urteilskraft*. Es ist diese Schrift, welche zunächst das Strukturgerüst von Schellings Naturphilosophie vorzeichnet und sodann über dessen Vermittlung auch die Architektur des *Systems des transzendentalen Idealismus* von Grund auf bestimmt.

Was Schellings Hinwendung zum Kant der *Kritik der Urteilskraft* offensichtlich bedingt, ist Kants Versuch, einen Brückenschlag zwischen theoretischer und praktischer Philosophie durch die reflektierende Urteilskraft als Mittelglied zwischen theoretischem Verstand und praktischer Vernunft zu ermöglichen. Bekanntlich ist es der Begriff der Zweckmäßigkeit, der für die Erklärung sowohl der Kunst wie der organischen Natur für Kant zentrale Bedeutung gewinnt. So macht die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstands dessen Schönheit aus (vgl. KU 61), so erlaubt es der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, den natürlichen Organismus so zu erklären, als ob er zweckhaft hervorgebracht wäre, ohne damit seine mechanische Erklärbarkeit außer Kraft zu setzen. Methodisch impliziert der Begriff der Zweckmäßigkeit eine Vereinbarkeit von mechanischer und teleologischer Erklärungsart der Natur bzw. – in Kants Terminologie – von „Mechanismus“ und „Technik der Natur“. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß mit dieser Perspektive einer ‚Als-ob-Teleologie‘ eine Erklärung von Kunst und Natur aus dem Prinzip Freiheit bzw. Subjektivität zumindest als denkmöglich erscheint und daß Kant gerade diese Möglichkeit in bezug auf die Natur mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung, in bezug auf die Kunst mit dem Begriff des Genies in Verbindung bringt. Was die intellektuelle Anschauung betrifft, so findet sich in § 77 der *Kritik der Urteilskraft* die folgende Bemerkung:

Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unverkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als

Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten [...] würden (KU 352).

Kant bringt damit die Möglichkeit ins Spiel, die Natur vom Standpunkt der intellektuellen Anschauung als System der Freiheit zu betrachten. Ähnliches gilt für die Kunst im Spiegel der Tätigkeit des Genies: Das Produkt von dessen Tätigkeit, das Kunstwerk, reflektiert sich im Geschmacksurteil des Rezipienten als das Ergebnis eines Zusammenspiels von zweckfrei agierender Einbildungskraft und zweckhaft handelndem Verstand in der Weise, daß die Zweckhaftigkeit des Verstandes durch die Zweckfreiheit der Einbildungskraft dementiert wird und umgekehrt.

Für Schelling eröffnet die Kantische Konzeptualisierung von Natur und Kunst die Möglichkeit, Sinnliches und Übersinnliches, Endliches und Unendliches als Tätigkeiten eines einzigen schöpferischen Prinzips anzusehen.

Epistemologisch ergibt sich hieraus ein Perspektivismus des Wissens. Theoretische und praktische Philosophie werden zu perspektivischen Brechungen einer identischen intellektuellen Anschauung, die selbst aufgrund ihres duplierten Charakters als ästhetisch zu qualifizieren ist. Schelling entfaltet diese Einsicht in zwei Schritten, in der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) und im *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Beide Schriften sind als sich ergänzende Teilentwürfe zu einem ästhetisch verfaßten System des Wissens anzusehen. Dies deswegen, weil in ihnen Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie ihren Gegenstand aus einem Prinzip entwickeln, welches zugleich auf reelle und ideelle Weise tätig ist, aus welchem also Geist und Materie gleichursprünglich hervorgehen.

Was die *Einleitung* betrifft, so wird in ihr das Prinzip eines Systems des Wissens zwar noch nicht explizit als intellektuelle Anschauung charakterisiert, aber der Sache nach handelt es sich schon um ihre ästhetische Variante. Dies wird evident, wenn Schelling von der Produktivität der Intelligenz spricht und davon, daß die Philosophie den Gegensatz von bewußtloser und bewußter Produktivität dadurch aufhebe, daß sie beide als „gleichsam aus derselben Wurzel“ dieser intelligenten Produktivität entsprossen annehme (vgl. SW III, 271). Für den unmittelbaren Nachweis dieser Identität verweist Schelling schon hier auf die Kunstproduktion des Genies, für den mittelbaren Nachweis auf die Produkte der Natur. Terminologisch verdichtet sich dieser Zusammenhang von Kunst und Natur in dem Ausdruck ‚Produzieren‘, unter welchem sowohl natürliches Erzeugen wie künstlerisches Schaffen subsumiert werden können.

Die ästhetisch perspektivierte intellektuelle Anschauung hat für die Naturphilosophie die methodische Konsequenz, Natur nicht mehr wie bisher ausschließlich von ihren Produkten her und damit, wie Schelling sich ausdrückt, „atomistisch“, also einseitig vom Verstand her, sondern zugleich von den in ihr agierenden Kräften her „dynamisch“, d. h. von der Einbildungskraft her zu erklären. Diesen neuen Standpunkt der Betrachtung der Natur bezeichnet er als „Standpunkt der [produktiven] Anschauung“ und setzt diesem den „Standpunkt

der Reflexion“ als die Methode der bisherigen Physik entgegen. Im Horizont Spinozas versteht er seine spekulative Physik als den Versuch, die *natura naturata* durch die Gegenperspektive der *natura naturans* zu ergänzen und ineins damit zu dynamisieren („dynamische Atomistik“).

Das *System des transzendentalen Idealismus*, Schellings formal wie inhaltlich gelungenstes Werk, ist Gegenstück zu und gleichzeitig der Versuch einer Überbietung von Kants *Kritik der Urteilskraft*. Ergänzend zur *Einleitung* entwirft es ein System des Wissens aus der transzendentalphilosophischen Perspektive einer Geschichte des Selbstbewußtseins, für welche die intellektuelle Anschauung den Ausgangs- und den Endpunkt bildet. In ihrem Licht erscheinen theoretische und praktische Philosophie als Durchgangsstationen des Selbstbewußtseins auf seinem produktionsästhetischen Weg von der Natur zur Kunst, wobei Natur die Rolle der Vorgeschichte, Kunst gleichsam die Rolle der ‚Posthistoire‘ des Selbstbewußtseins zugewiesen bekommt. Gleich zu Beginn der Schrift macht Schelling klar, daß der Widerspruch von theoretischer und praktischer Gewißheit, der sich auf dem „Standpunkt der gemeinen Ansicht“ einstelle, weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie für sich, sondern nur in einer höheren, die beides zugleich sei, aufgelöst werden könne (vgl. SW III, 348). Wie in der *Einleitung* benennt er als das Prinzip, das alleine geeignet sei, diesen Widerspruch aufzulösen, „eine produktive Tätigkeit“ (SW III, 348), „welche im freien Handeln mit Bewußtseyn produktiv ist, im Produciren der Welt ohne Bewußtseyn produktiv sey“ (ebd.).

Soll diese produktive Tätigkeit das Prinzip des Wissens sein, so müssen zwei Probleme gelöst werden. Einmal muß die interne Struktur der Tätigkeit aufgeklärt werden, und zum anderen ist mit dem Nachweis ihrer Wirksamkeit im Wissen zugleich der Nachweis zu erbringen, daß sie faktisch der Grund der Realität des Wissens ist. Diese produktive Tätigkeit ist für Schelling identisch mit dem, was er unter intellektueller Anschauung versteht. Somit stellt die Lösung der genannten Probleme zugleich die Antwort auf die Frage nach deren Status innerhalb des *System des transzendentalen Idealismus* dar.

Hinsichtlich der internen Struktur der intellektuellen Anschauung ist zunächst noch einmal darauf zu verweisen, daß sie von Schelling aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie und damit im Ausgang von der Subjektivität qua Selbstbewußtsein analysiert wird. Dies bedeutet, daß die bewußt-unbewußte Tätigkeit des Sich-selbst-Hervorbringens nichtobjektiv in dem Sinn ist, daß sie nicht ein von ihr verschiedenes Objekt hervorbringt, sondern ein Produzieren ist, das sich selbst zum Objekt hat. Dieses Objekt ist der spontane Akt der Selbsterzeugung, der sich zugleich selbst anschaut, also eine sich selbst sehende Aktualität, weder Anschauung noch Reflexion, sondern beides zugleich und deswegen von beiden verschieden: ein „Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objekts ist – eine Anschauung, welche überhaupt frei producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten eins und dasselbe ist“ (SW III, 369). Weil die produktive Tätigkeit somit die Selbstwahrnehmung eines

spontanen Aktes bzw. das Sehen des Sich-selbst-Hervorbringens ist, ist sie eine intuitive Tätigkeit.

Damit ist eine Struktur ins Auge gefaßt, deren Realität nicht logisch-reflexiv bewiesen, sondern nur intuitiv erfahren werden kann. Von demjenigen, der zur Einsicht in die Einheit von Natur und freiem Handeln kommen will, muß dieses produktive Prinzip infolgedessen als zu vollziehender Akt gefordert werden. Dementsprechend weist Schelling der intellektuellen Anschauung im *System des transzendentalen Idealismus* den Status eines Postulats zu (vgl. SW III, 370f), und verdeutlicht diesen Status in Analogie zu der Rolle, die Postulate in der Geometrie spielen:

Dadurch, daß die ursprünglichste Konstruktion in ihr postuliert, und dem Lehrling selbst überlassen wird sie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbstkonstruktion gewiesen. – Ebenso die Transzendental-Philosophie. Ohne die transzendente Denkart schon mitzubringen, muß man sie unverstänglich finden. Es ist daher nothwendig, daß man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetze, und dieß geschieht mittelst des freien Akts, wodurch das Princip entsteht. Wenn Transzendental-Philosophie ihre Objekte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr erstes Objekt, das Princip voraussetzen, sie kann es als ein frei zu construirendes nur postuliren (SW III, 371).

Die Methode freier Selbstkonstruktion, wie sie für Geometrie und Transzendentalphilosophie gleicherweise gilt, hat zur Folge, daß das Produkt der Konstruktion „außer der Konstruktion schlechterdings nichts“ ist (ebd.). Ähnlich wie die Existenz der Linie identisch ist mit dem Akt der Konstruktion, außer dieser Konstruktion aber, etwa als Linie an der Tafel, nicht sie selbst, sondern nur eine Form ihrer Beschreibung ist, gilt auch für das Ich: „Was das Ich sey, ist deßwegen so wenig demonstrabel, als was die Linie sey; man kann nur die Handlung beschreiben, wodurch es entsteht“ (SW III, 372).

Hiermit ist nicht nur die interne Struktur, sondern auch schon der Status beschrieben, den Schelling der intellektuellen Anschauung im *System des transzendentalen Idealismus* zuweist. Die intellektuelle Anschauung wird strukturell bestimmt als eine sich selbst anschauende Selbstproduktion des Ich. Ihr Status ist derjenige eines Postulats, das in Analogie zu geometrischen Postulaten konzeptualisiert wird – mit der Folge, daß die Selbstproduktion als Selbstkonstruktion beschrieben werden kann. Die konstruktivistische Fassung der produktiven Tätigkeit knüpft an Spinozas konstruktive Erkenntnisart der *scientia intuitiva* an und ist von daher theoretisch; gleichzeitig ist sie als *Akt* einer Selbstkonstruktion ebenso sehr praktisch. Das Schellingsche Postulat der intellektuellen Anschauung ist daher weder ein Postulat der theoretischen noch der praktischen Vernunft, sondern ein spezifisch ästhetisches Postulat der Einbildungskraft, die für Schelling Wurzel von und Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist.

Was den Nachweis der Wirklichkeit eines solchermaßen poetisch verfaßten Geistes angeht, so ist das *System des transzendentalen Idealismus* die konsequente Durchführung des Versuchs, unbewußte Natur und freies Handeln aus der Perspektive einer solchen ästhetischen Anschauung zu deuten und ineins damit die in den Kantischen Kritiken thematisierten Gebrauchsweisen der Vernunft – theoretische und praktische Vernunft sowie teleologische und ästhetische Urteils-

kraft – als Verfahrensweisen des poetischen Geistes zu verstehen. Theoretische und praktische Philosophie, teleologische und ästhetische Urteilskraft werden in Epochen der absoluten Produktivität dieses Geistes transformiert, die sich ihrerseits dem Bewußtsein als Realrepugnanz einer reell-produktiven und ideell-reflexiven Tätigkeit darstellt. Das Ziel des ganzen Systems, den Nachweis der Wirkbarkeit der intellektuellen Anschauung im Wissen zu erbringen, ist nach Schelling identisch mit der Aufgabe, im Wissen eine Anschauung aufzuzeigen, durch die „in einer und derselben Erscheinung das Ich *für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich“ ist (SW III, 611).

Schelling kann im VI. Hauptabschnitt des *Systems des transzendentalen Idealismus* zeigen, daß diejenige Anschauung, in der die intellektuelle Anschauung sich dem Ich auf der Ebene des Widerstreits von Anschauung und Reflexion offenbart, die Kunstanschauung ist. Nur in ihr wird das Ich sich seiner selbst als unbewußt produzierend bewußt. Schelling verdeutlicht dies am Vorgang der Kunstproduktion. Ihm zufolge ist es der Widerspruch zwischen Bewußtem und Unbewußtem im freien Handeln, zu dessen Auflösung der Künstler in besonderer Weise getrieben wird. Am Anfang des künstlerischen Schaffensprozesses steht das, was mit Reflexion ausgeübt wird und daher lehr- und lernbar ist (die *ars*); Schelling faßt es im Terminus „Kunst“ zusammen. Im Verlauf des Schaffensprozesses kommt das vom Künstler nicht Intendierte als die an der Entstehung des Kunstwerks mitwirkende unbewußte Tätigkeit ins Spiel (das *ingenium*), von Schelling mit dem Terminus „Poesie“ bezeichnet. Aus dem Widerstreit der beiden entgegengesetzten Tätigkeiten im Produktionsprozeß entsteht die durch freies Handeln allein nicht erreichbare Harmonie, die daher „gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur“ (SW III, 615) vom Künstler erfahren wird. In seinem Schaffen erfährt der Künstler also den Umschlag von bewußter Reflexivität in unbewußte Produktivität. Bewußte Freiheit schlägt in unbewußte Notwendigkeit um, so daß im Kunstwerk Freiheit als Notwendigkeit unmittelbar angeschaut wird. Schellings Charakterisierung des künstlerischen Produktionsprozesses entspricht, wie er selbst betont, dem Handeln des tragischen Helden. Wie in der Tragödie das Schicksal als „dunkle unbekannte Gewalt“ zu dem „Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objektive hinzubringt (SW III, 616), so werde „das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit und gewissermaßen der Freiheit entgegen [...] zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des *Genies* bezeichnet“ (ebd.). Tragischer Held und künstlerisches Genie unterliegen derselben Gesetzmäßigkeit. Ihr bewußtes Handeln und die mit diesem ins Spiel kommende unbewußte Tätigkeit bringen eine Anschauung hervor, in der die entgegengesetzten Tätigkeiten unmittelbar vereinigt erscheinen. Die Kunstanschauung läßt so für das Bewußtsein Bewußtes und Unbewußtes als Sich-selbst-Hervorbringen einer Tätigkeit sehen, was exakt der postulierten Struktur des Wissensprinzips entspricht, die Schelling im Wissen nachweisen wollte. Die postulierte intellektuelle Anschauung wird sich in der ästhetischen Anschauung des Kunstwerks objektiv und offenbart damit in ihrem Produkt sich selbst als produktive Tätigkeit oder, wie Schelling

sagt, als „Dichtungsvermögen“. Dieses erzeugt im Menschen den „anderen Blick“: die Betrachtung der Natur als Kunstwerk.