

CHRISTIAN SEYSEN

SYSTEM UND METHODE.  
PROBLEMGESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN ZUR FORM  
DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE BEI SCHELLING  
UND SCHLEIERMACHER

Schellings im Frühjahr 1800 erschienenes *System des transzendentalen Idealismus* gilt hinsichtlich der Universalität des mit ihm verbundenen Begründungsanspruchs und der in Anschlag gebrachten Methode als paradigmatische Programmschrift des deutschen Idealismus. Mit diesem alle materialen Bereiche der Philosophie umfassenden und sie aus einem einheitlichen Prinzip ableitenden Systementwurf geht es Schelling seinen einleitenden Bemerkungen zufolge darum, das von Kant ausgegangene Projekt einer kritischen Transzendentalphilosophie in eine adäquate prinzipientheoretische Form zu überführen und zu einem „System des gesamten Wissens“ (SW III, 330) auszuarbeiten. Denn es ist „das Eigentümliche des transzendentalen Idealismus, daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Notwendigkeit setzt, alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen“ (ebd.).

Für die prinzipientheoretische Fundierung des Wissens in einer Theorie des Selbstbewußtseins schließt Schelling damit erklärtermaßen an Fichtes Programm der Wissenschaftslehre sowie an seinen eigenen früheren Ausführungen in der *Allgemeinen Übersicht der neueren philosophischen Literatur* von 1797 an (vgl. ebd.).<sup>1</sup> Von Fichte stammt bekanntlich auch bereits der Gedanke, den Systemzusammenhang der transzendentalen Bestimmungen des Wissens in Form einer genetischen Theorie der Bedingungen von Selbstbewußtsein zu explizieren,<sup>2</sup> den Schelling hier als umfassendes Programm durchführt:

Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Teile der Philosophie in Einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient, vorgetragen hat. (SW III, 331)

Signalisiert Schelling damit in der Vorrede seiner Systemschrift selbst noch weitgehende Übereinstimmung mit Fichte, so setzt er im späteren Rückblick der *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* (1827) deutlich andere Akzente. Der Leser könne im *System des transzendentalen Idealismus* „unter der Hülle des Fichteschen Gedankens“ schon „jene Methode in voller Anwendung finden, die

<sup>1</sup> Vgl. den Beitrag von Jürgen Stolzenberg in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I/2, 365: „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.“

später nur in größerem Umfang gebraucht wurde“ und „welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden“ sei (SW X, 96). In der Retrospektive ist es Schelling offensichtlich darum zu tun, gegenüber Hegel Urheberrechte bezüglich einer Form der Philosophie einzuklagen, die sich als genetische Theorie des Geistes darstellt.

Die folgenden Überlegungen gelten jedoch nicht der viel verhandelten Frage des Weges von Fichte über Schelling zu Hegel. Sie sind vielmehr auf einen problemgeschichtlichen Zusammenhang ausgerichtet, der ebenfalls Schellings später philosophiegeschichtlicher Selbsteinordnung zu entnehmen ist. Seine Abweichung von Fichtes Variante des transzendentalen Idealismus charakterisiert er hier nämlich auch hinsichtlich der Ableitung des objektiven Realitätsbewußtseins. Es sei seine Intention gewesen, den „Idealismus mit der Wirklichkeit auszusöhnen“, was für ihn vor allem bedeutet habe, „zu zeigen, wie gleichwohl, auch unter Voraussetzung des Fichteschen Satzes, daß alles nur durch das Ich und für das Ich ist, die objektive Welt begreiflich sey“ (SW X, 95).

Schelling folgt Fichte demnach zwar im grundsätzlichen Programm eines transzendentalen Idealismus, der „die Selbständigkeit oder die Autonomie, welche Kant dem menschlichen Selbst für seine moralische Selbstbestimmung zuschrieb, zur theoretischen erweitert, oder dieselbe Autonomie dem menschlichen Ich auch für seine Vorstellungen von der Außenwelt vindicirt“ (SW X, 92).<sup>3</sup> Aber er sieht dieses Programm mit Fichtes früher Deduktion des gegenständlichen Realitätsbewußtseins als bloßer Schranke von Ich-Tätigkeit nur unzureichend durchgeführt.<sup>4</sup>

Eine idealistische Deduktion der objektiven Realität von Vorstellungen mußte vielmehr – so Schellings Retrospektive – dem Sachverhalt Rechnung tragen, daß das kognitive Gegenstandsbewußtsein seine Gegenstände nicht als schlechthin von ihm hervorgebrachte weiß. Denn es enthält ein Bewußtsein der Notwendigkeit seiner Bestimmungen, in welchem ein Moment der Abhängigkeit mitgesetzt ist: Diese dem natürlichen Gegenstandsbewußtsein eigene „Abhängigkeit“ sei jedoch nicht vom idealistischen Prinzip der absoluten Selbstsetzung und Selbstbestimmung des Ich aus „hinwegzuschelten“, sondern als sein notwendiges inneres Moment zu „erklären“.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. dazu den Beitrag von J. Stolzenberg.

<sup>4</sup> Vgl. SW X, 90f: „Wenn aber Fichte glauben konnte, den Schwierigkeiten, denen der philosophische Geist unter Voraussetzung des objektiven Daseyns der Dinge bei Erklärung der Welt begegnet, dadurch entgangen zu seyn, daß er die ganze Erklärung in das Ich verlegte, so mußte er nur um so mehr sich verbunden erkennen, *ausführlich* zu zeigen, wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze sogenannte Außenwelt mit allen ihren sowohl notwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sey.“ Das Problem der Explikation des Zusammenhangs der Konstitution von Objektivität und der ursprünglichen Selbstbezüglichkeit des Prinzips von Wissen stellt allerdings, wie Jürgen Stolzenberg gezeigt hat, ein durchgängiges Moment auch der inneren Dynamik der Fichteschen Entwürfe zur Wissenschaftslehre selbst dar. Vgl. dazu Jürgen Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart 1986.

<sup>5</sup> Vgl. SW X, 92f: „Der unbedingteste Idealist kann nicht vermeiden, das Ich, was seine Vorstellungen von der Außenwelt betrifft, als abhängig zu denken – wenn auch nicht von einem Ding an

Auch auf die erwähnte methodische Durchführung des Systemgedankens als einer „Geschichte des Selbstbewußtseins“ nimmt Schelling im späteren Rückblick noch einmal Bezug. Er hebt hervor, daß sich in seinem Programm der Ableitung der Formen des kognitiven und praktischen Gegenstandsbewußtseins im Rahmen einer „transzendentalen Geschichte des Ichs“ (SW X, 94) bereits die für seine spätere Philosophie charakteristische „Tendenz zum Geschichtlichen“ verrate. Gilt dies vor allem für das selbstbewußte Ich und seine praktischen Handlungskontexte,<sup>6</sup> so rekonstruiert er doch auch in der Ableitung der theoretischen Philosophie das kognitive Realitätsbewußtsein als eine *transzendente Vergangenheit* des Selbstbewußtseins.

Für dieses Programm ist grundlegend, daß die Tätigkeit des Ich als Prinzip von Bewußtseinstätigkeit im kognitiven Gegenstandsbewußtsein nicht selbst zu Bewußtsein kommt. Darin unterscheidet es sich von den Formen des selbstbewußt tätigen Ich im praktischen, religiösen und ästhetischen Bewußtsein. Die jedoch auch dem kognitiven Bewußtsein zugrundeliegende Tätigkeit des Ich ist nun Schelling zufolge „für alle menschlichen Individuen das gleiche und selbe“ (ebd.), und in dieser durch transzendente Rekonstruktion zu explizierenden invarianten Struktur von Bewußtseinstätigkeit ist die intersubjektive Allgemeinheit der „Vorstellung von der Außenwelt“ begründet (ebd.).<sup>7</sup> Wenn also Schelling später für das *System des transzendentalen Idealismus* als Rekonstruktion einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* die geschichtliche Tendenz hervorhebt, so ist doch festzuhalten, daß die intersubjektive Allgemeinheit des theoretischen Bewußtseins daran hängt, daß hier von Geschichtlichkeit nicht im Sinne der Tätigkeit individuierter Subjekte die Rede ist.

Es ist dieser Aspekt der Ableitung des kognitiven Bewußtseins, der einen vergleichenden Blick auf die transzendentalphilosophische Konzeption Friedrich Schleiermachers motiviert. Denn zum einen hat sich Schleiermacher mit Schellings Systemprogramm vor dem Hintergrund eigener prinzipientheoretischer Fragestellungen auseinandergesetzt, die auf eine einheitliche Grundlegung eines Systems der Philosophie zielten. In diesem Grundmotiv verbindet sich bei Schleiermacher in der Frühphase ähnlich wie bei Schelling die Rezeption der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes mit der Aufnahme prinzipientheoretischer Überlegungen Spinozas.<sup>8</sup>

sich, wie es Kant nannte, oder überhaupt von einer Ursache außer ihm selbst, aber doch wenigstens abhängig von einer innern Nothwendigkeit, und wenn er dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem Willen sondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren seyn.“

<sup>6</sup> Vgl. den Beitrag von Christian Danz in diesem Band.

<sup>7</sup> Vgl. SW X, 94: „Daraus, daß das jenseits des Bewußtseyns gedachte für alle Individuen das selbe ist, daß hier das Individuum noch nicht mitwirkt, daraus erklärt sich alsdann, warum ich für meine Vorstellung von der Außenwelt unbedingt, und ohne selbst erst eine Erfahrung darüber gemacht zu haben, auf die Uebereinstimmung aller menschlichen Individuen zähle“.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, (Schleiermacher-Archiv Bd. 5), Berlin/New York 1988.

Die direkten rezeptionsgeschichtlich und werkgeschichtlich nachweisbaren Verbindungen zwischen Schelling und Schleiermacher liegen in der Frühphase der Systementwürfe Schleiermachers um 1800-1804/05,<sup>9</sup> während die Bedeutung Schellings für ihn in der späteren Zeit zurücktritt. Ein Grund dafür dürfte sein, daß er seit 1811 mit seinen Entwürfen zur *Dialektik* eigene Versuche einer transzendentalen Grundlegung eines Systems der Philosophie unternommen hat.

Es soll im Folgenden zunächst (1.) versucht werden, den Ansatz von Schellings Programm einer Grundlegung der Philosophie als „Geschichte des Selbstbewußtseins“ zu skizzieren. Im Anschluß daran soll Schleiermachers Konzept einer transzendentalen Grundlegung der Wissenskonstruktion vorgestellt werden (2.). Beide Systementwürfe werden dabei vor allem auch hinsichtlich der mit ihnen verbundenen prinzipientheoretischen und explikationslogischen Verschiebungen gegenüber der theoretischen Philosophie Kants in den Blick genommen.

### 1. DAS PRINZIPIENTHEORETISCHE PROGRAMM DES SYSTEMS DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS ALS EINER GESCHICHTE DES SELBSTBEWUßTSEINS

Für seine einleitenden Bestimmungen des Begriffs der Transzendentalphilosophie geht Schelling von der mit Wissen verbundenen Wahrheitsintention aus. Allerdings reformuliert er die klassische Formel für die Übereinstimmungsrelation in der Variante, in der sie in der Transzendentalphilosophie thematisch ist: „Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven“ (SW III, 339). Die Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem verdankt sich dabei der Reflexion des Philosophen, durch welche die im Wissen selbst intendierte Übereinstimmung mit seinem Gegenstand erklärt werden soll. Diese Erklärung muß von einem der Relate als Voraussetzung ausgehen, um das andere abzuleiten, wobei die Begründungsrichtung durch die gestellte Aufgabe einer Erklärung der Übereinstimmungsrelation als solcher noch nicht vorgegeben ist. (vgl. SW III, 340)

Erscheint die Exposition der Problemstellung bis dahin nur als eine Explikation der Momente eines elementaren Vorbegriffs von Wissen, so entnimmt Schelling ihr doch bereits ein Einteilungsprinzip für das gesamte System der Philosophie. Besteht die „Hauptaufgabe der Philosophie“ (SW III, 342) nämlich darin, die „Übereinstimmung zu erklären“, die zwischen dem Subjektiven und Objektiven im Wissen besteht, und sind mit der Möglichkeit des Ausgangs vom Subjektiven oder vom Objektiven zwei gleichberechtigte prinzipielle Lösungen dieser Aufgabe denkbar, so ist das „ganze System der Philosophie“ „durch zwei Grundwissenschaften vollendet“ (SW III, 342). Durch eben diese Parallelität zweier philosophischer Grundwissenschaften, der Naturphilosophie einerseits

<sup>9</sup> Vgl. dazu Hermann Süskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909. Zur Beziehung von Schleiermachers Konzeption der Transzendentalphilosophie zu Schellings ‚System des transzendentalen Idealismus‘ vgl. besonders S. 72-81.

und der Transzendentalphilosophie andererseits, ist bekanntlich die Frühphase der schellingschen Philosophie charakterisiert, deren innere Periodisierung man wiederum unter dem Gesichtspunkt der gedanklichen Zuordnung dieser beiden Disziplinen vornehmen kann.<sup>10</sup> Nicht diese Parallelität, sondern der Status der beiden Aspekte der Philosophie als zweier selbständiger „Grundwissenschaften“ wird mit der Ausarbeitung der Identitätsphilosophie aufgehoben, in der beide dann in einen einheitlichen prinzipientheoretischen Darstellungszusammenhang eingerückt werden.<sup>11</sup>

Als vom „Subjektiven“ ausgehende Grundwissenschaft hat die Transzendentalphilosophie die Gewißheit des allgemeinen Realitätsbewußtseins aus der unmittelbaren Gewißheit des Satzes „Ich bin“ zu erklären. Dafür geht sie so vor, daß sie „die beiden Sätze *Ich bin*, und: *es sind Dinge außer mir*, die im gemeinen Bewußtsein zusammenfließen, trennt, (den einen dem anderen voraussetzt,) eben um ihre Identität zu beweisen, und den unmittelbaren Zusammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können“ (SW III, 344f).

Diese „transzendente Betrachtungsart“ verhält sich damit umgekehrt zum natürlichen Gegenstandsbewußtsein: so wie dieses nur den jeweiligen Gegenstand seines Wissens zum Objekt hat und ihm der Akt des Wissens selbst nicht präsent ist, so macht umgekehrt der Transzendentalphilosoph eben diesen Akt des Wissens als solchen, das Subjektive, zu seinem Thema, während ihm das Objekt des Wissens nur als Produkt des Aktes Thema ist. Die „Natur der transzendentalen Betrachtungsart“ ist es damit, den in allen natürlichen Vollzügen des Bewußtseins, in allem „Denken, Wissen oder Handeln“ nicht selbst zu Bewußtsein kommenden konstruktiven Tätigkeitscharakter des Wissens bzw. des Bewußtseins im weitesten Sinne zu ihrem Gegenstand zu machen. Sie besteht also „in einem beständigen sich-selbst-Objekt-werden des Subjektiven“ (SW III, 345).

Insofern die transzendentalphilosophische Reflexion „das Subjektive“ als das „unmittelbare Objekt der transzendentalen Betrachtung“ zum Ausgangspunkt ihrer Ableitungen macht, bedient sie sich einer spezifischen Art der Anschauung, der *intellektuellen Anschauung*.<sup>12</sup> Denn sie hat die Produkte ihrer Konstruktion nicht – wie der Mathematiker in der geometrischen Konstruktion – in einer äußeren Anschauung vor Augen, sondern beschäftigt sich nur mit dem „Akt der Konstruktion selbst, der ein absolut innerer ist“ (SW III, 350). „Das ganze Objekt dieser Philosophie ist kein anderes, als das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen“, was aber nur zu begreifen ist „durch eigene unmit-

<sup>10</sup> Vgl. dazu Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg/München 1975.

<sup>11</sup> Vgl. Hans-Michael Baumgartner/Harald Korten, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München 1996, S. 78. In dieser Variante einer Synthese von idealistischen und realistischen Motiven innerhalb des nachkantischen Idealismus kann der Ausgang vom Objektiven, der hier der Transzendentalphilosophie entgegengesetzt wird, selbstverständlich nicht eine Position des Realismus in einem vorkritischen Sinne bezeichnen.

<sup>12</sup> Zum problemgeschichtlichen Hintergrund und der systematischen Bedeutung dieses Begriffs bei Schelling vgl. den Beitrag von Siegbert Peetz in diesem Band.

telbare innere Anschauung“ (SW III, 350). Da die Intelligenz in diesem Handeln jedoch zugleich als Subjekt dieser Anschauung anzusetzen ist, so besteht die Transzendentalphilosophie in einem spezifischen Reflexionsverhältnis. Sie ist zum einen „Produzieren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz“, zum anderen „Reflexion auf dieses Produzieren“ (SW III, 350). Insofern damit diese Produktion eine „unmittelbar nach innen“ gerichtete ist, kann sie Schelling zufolge auch nur in einer inneren, „intellektuellen Anschauung“ reflektiert werden (SW III, 351).

Ist damit zunächst der Gegenstand und die epistemische Instanz („das Organ“) der spezifischen Reflexionsform der Transzendentalphilosophie als einer Konstruktion der Geschichte des Selbstbewußtseins angegeben, so skizziert Schelling vor der eigentlichen Durchführung dieses Programms die prinzipientheoretischen Bedingungen, denen es genügen muß. Damit knüpft er an Überlegungen an, die er bereits in seinen frühen Schriften *Über die Form einer Philosophie überhaupt* und *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* ausgeführt hatte und die noch nicht das spezifische Programm der Systemschrift als einer transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins betreffen.

Schon in diesen früheren Überlegungen hatte Schelling in ausdrücklicher Berufung auf Fichtes Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* das Programm einer Philosophie aufgestellt, wonach diese aus einem obersten absoluten Grundsatz sowohl hinsichtlich ihrer Form wie hinsichtlich ihres Gehaltes in sich und aus sich vollständig zu begründen ist. Mit Fichte sieht er ein solches absolut in sich begründetes Prinzip, in dem sich Form und Inhalt wechselseitig bestimmen im Prinzip der sich selbst setzenden und bestimmenden Ichheit, ausgedrückt in dem absolut unbedingten Grundsatz „Ich ist Ich“. Dieses im Anschluß an Fichte ausgearbeitete Programm war bei Schelling jedoch aus einer eigenständigen Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* hervorgegangen.<sup>13</sup>

Schelling nimmt im *System des transzendentalen Idealismus* seine schon früher geäußerte Kritik an der methodischen Trennung der für die Einheit des Selbstbewußtsein konstitutiven Verstandesfunktion des objektiven Realitätsbewußtsein einerseits und der sich auf diese lediglich regulativ beziehenden Vernunftprinzipien systematischer Einheit andererseits in der Systemschrift auf.<sup>14</sup> Zum einen ist Schelling zufolge die kantische Deduktion der Kategorien als Bestimmungen des Objektivitätsbewußtseins unvollständig. Denn setzt die im Wissen beanspruchte Übereinstimmungsrelation zwischen Subjektivem und Objektivem ein „Zusammentreffen von Entgegengesetzten“ voraussetzt, so muß es etwas „allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist“ (SW III, 353). Diese These richtet sich offensichtlich zunächst

<sup>13</sup> Vgl. zum folgenden Michaela Boehnke, *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1989, S. 173ff.

<sup>14</sup> Der Zusammenhang der transzendentalphilosophischen Erklärung des objektiven Realitätsbewußtseins mit der prinzipientheoretischen Form der Transzendentalphilosophie hatte bereits Schellings frühe Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) bestimmt.

gegen die von Kant unabgeleiteten duplizitären Formelemente von Erkenntnis, insbesondere gegen die unhintergehbare Kooperation von sinnlicher Anschauung und Verstand.

Schellings den Realitätsbezug von Wissens betreffendes Einheitspostulat bezieht sich jedoch darüber hinaus auf seinen Systemzusammenhang. Vorausgesetzt ist dabei ein Systembegriff, demzufolge „jedes wahre System [...] den Grund seines Bestehens in sich selbst haben muß“. Dieses allgemeine systemtheoretische Immanenzpostulat korrespondiert der zuvor eingeführten transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise:

Der Transscendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen? sondern: was ist das Letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? - Er sucht das Princip des Wissens *innerhalb des Wissens* (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann). (SW III, 355)

Schelling verbindet damit die Frage nach dem Prinzip der Realität von Wissen mit der Frage nach dem Prinzip seiner systematischen Einheit. Die Realität des Wissens und sein systematischer Zusammenhang müssen aus ein und demselben Prinzip begriffen werden, und dieses Prinzip ist im Wissen selbst aufzusuchen. Eben dieses Programm soll durch die Transzendentalphilosophie, als vom Subjektiven im Wissen ausgehend, eingelöst werden.

Um die Problemperspektive von Schellings prinzipientheoretischen Überlegungen zu profilieren, soll als Gegenfolie zumindest knapp ihr Zusammenhang mit den einschlägigen Ausführungen Kants vergegenwärtigt werde, wie sie sich in der *Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* finden.

## 1.1 DAS PRINZIPIENTHEORETISCHE PROGRAMM

Ist die Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* als Theorie der die invarianten Strukturen der Gegenstandswelt bestimmenden Verstandesfunktionen an der Urteilstheorie der Logik orientiert, so schreibt Kant im zweiten Teil der Kritik, der Dialektik, auch der Vernunft im engeren Sinne eine synthetische Leistung zu. Diese bezieht sich allerdings nicht direkt auf Gegenstände, sondern bringt vielmehr die Regeln und Erkenntnisse unter Prinzipien und stiftet so unter ihnen Einheit (KrV B, 359).<sup>15</sup>

Wie die Synthesisfunktion des Verstandes, so expliziert Kant auch diejenige der Vernunft an ihrem logischen Gebrauch, und zwar in diesem Fall an dem des logischen Schließens.<sup>16</sup> Sind Schlüsse logische Formen, um aus einem allgemeinen Obersatz und einer besonderen Bedingung auf eine Conclusio zu schließen, so erlauben sie es umgekehrt, besondere Fälle als Bedingte auf allgemeinere Bedingungen zurückzuführen. Ist ein bestimmter Fall als gegeben angenommen, so muß die Reihe seiner Bedingungen als erfüllt vorausgesetzt werden. Die Ver-

<sup>15</sup> „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen mittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien“ (KrV B, 359).

<sup>16</sup> Vgl. KrV B, 363.



nunft gebietet es damit, jeweils zum Bedingten das Bedingende zu finden, um schließlich auf das Unbedingte zu kommen.<sup>17</sup>

Nach der Logik der drei Schlußformen entsprechen den jeweiligen Abschlußgedanken Kant zufolge bekanntlich die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sind diese Ideen vom Vernunftbedürfnis nach einem Unbedingten gefordert, so hat die ‚transzendente Dialektik‘ den trügerischen Schein aufzudecken, welcher der Vernunft durch einen die Erfahrung übersteigenden ‚transzendenten‘ Gebrauch dieser Ideen entsteht, insofern ihnen objektive Realität zugeschrieben wird (vgl. KrV B, 350).<sup>18</sup> Denn legitimerweise sind die „Ideen“ nicht von konstitutivem, direkt auf objektive Realität bezogenem Gebrauch, sondern lediglich von regulativem, die systematische Einheit unter den Verstandeserkenntnissen stiftendem Gebrauch.

Auf die systematische Synthesisfunktion der Vernunft und ihren transzendentalphilosophischen Status geht Kant in einem Anhang zur transzendentalen Dialektik noch einmal eigens ein. Ihre Funktion bezüglich der Verstandeserkenntnis läßt sich nämlich dahingehend zusammenfassen, daß sie das „Systematische der Erkenntnis“ hervorbringe, und d.h. den „Zusammenhang derselben aus einem Prinzip“.<sup>19</sup> Die Vernunftbegriffe als das Allgemeine, unter das die Verstandeserkenntnisse gebracht werden, sind nicht „schon an sich gewiß“, sondern zunächst nur „problematisch angenommen“ (KrV B, 674), um als „Probierstein der Wahrheit“ (KrV B, 675) der Verstandeserkenntnis bzw. ihrer Regeln zu dienen.

Es fragt sich nun Kant zufolge jedoch, ob dieser Gedanke systematischer Einheit lediglich ein logisches Prinzip ist, um den Verstandesgebrauch im Sinne seiner Vollständigkeit anzuleiten, oder ob „die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei“ (KrV B, 676). Eine solche systematische Einheit unter den Gegenständen selbst würde ein Prinzip voraussetzen, das nicht nur „subjektiv – und logisch – als Methode“ die Einheit begründen würde, sondern das sie „objektiv notwendig machen würde“ (ebd.). Ein solches Prinzip zu postulieren legt sich deshalb nahe, weil nicht zu erklären wäre, „wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Ein-

<sup>17</sup> Zum ‚Grundsatz‘ der Vernunft vgl. KrV B, 364.

<sup>18</sup> Zum Programm der ‚Transzendentalen Dialektik‘ vgl. Ulrich Barth, *Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie*, in: *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne*, hrsg. v. Ulrich Barth u. Wilhelm Gräß, Gütersloh 1993, S. 11–34.

<sup>19</sup> „Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht das Systematische der Erkenntnis sei, d.i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die eines Ganzen der Erkenntnis, welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.“ (KrV B, 673)

heit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird“ (KrV B, 678f).<sup>20</sup>

Die Frage des transzendentalen Status dieser Vernunftprinzipien hängt den erkenntniskritischen Kautelen Kants nach an der Näherbestimmung ihres Bezugs auf die Gegenstände der Erfahrung. Wie die reinen Verstandesbegriffe ohne sinnliche Schemata unbestimmt bleiben, sind auch die aufgestellten Vernunftprinzipien hinsichtlich ihres möglichen Gebrauchs an sich selbst unbestimmt. Kant führt nun zwar die „Idee des Maximum der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip“ (KrV B, 693) als Analogon eines solchen Schemas für die Vernunftideen an. Doch bekommen sie damit nicht den Status einer „Erkenntnis des Gegenstandes selbst“, wie bei der „Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemata“ (KrV B, 693). Da sich die Vernunftprinzipien nur indirekt auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen, haben sie zwar objektive Realität; aber – so Kant – „nicht um etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmen kann, dadurch, daß er mit dem Prinzip der durchgängigen Einheit, soviel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird“ (KrV B, 694). Die systematischen Einheitsprinzipien haben damit zwar einen nicht bloß logischen Status, sondern beziehen sich auf die systematische Einheit der Gegenstände der Erfahrung; aber diese systematische Synthesisfunktion betrifft eben nicht die Konstitution der Bestimmtheit von Gegenstandserkenntnis als solcher.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Kants zur systematischen Funktion der Vernunft tritt Schellings Ausarbeitung eines transzendentalphilosophischen Systemprogramms deutlich als Metakritik des kantischen Ansatzes hervor. Denn offensichtlich verfolgt Schelling mit seiner Theorie des objektiven Realitätsbewußtseins, noch ganz unabhängig von der näheren Durchführung als einer transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins, die Absicht, die kantischen Zuordnungen von konstitutiven Verstandesfunktionen und die auf diese bezogenen regulativen Vernunftfunktionen einer grundsätzlichen Revision zu unterziehen.

Sind damit die allgemeinen prinzipientheoretischen Vorgaben skizziert, denen Schelling zufolge die Transzendentalphilosophie zu entsprechen hat, so ist nun zu fragen, wie Schelling sie in sein Programm einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* integriert.

<sup>20</sup> Als Vernunftprinzipien in diesem Sinne führt Kant auf a) das „Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen“, b) den „Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten“ sowie c) das „Gesetz der Affinität aller Begriffe“, welches einen „kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet“ (KrV B, 685f). Durch sie wird der systematische Zusammenhang der Erkenntnis im Sinne der „Homogenität“, der „Spezifikation“ und der „Kontinuität“ begründet (KrV B, 686).

## 1.2 DAS SELBSTBEWUßTSEIN ALS GENETISCHES PRINZIP DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

Im Anschluß an diese systemtheoretischen Postulate für ein Prinzip des Wissens geht Schelling über zur Deduktion des Prinzips seiner Transzendentalphilosophie. Dabei kann „Deduktion“, wie Schelling selbst betont, nicht heißen, daß das Prinzip nun seinerseits „aus einem höheren abzuleiten“ wäre. Von „Deduktion des Prinzips“ ist hier lediglich in dem Sinne die Rede, daß es „zu beweisen“ gilt, „es sei das höchste und trage alle jene Charaktere an sich, die einem solchen zukommen“ (SW III, 361).

Diese Deduktion erfolgt in der Weise, daß zunächst das Problem einer Ableitung des Realitätsbewußtseins aus dem bloß subjektiven des Wissens bis zu dem Postulat einer Instanz entfaltet wird, in welcher „der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung eins sind“ (SW III, 364). Sodann versucht Schelling zu zeigen, daß das ursprüngliche Selbstbewußtsein von genau dieser Struktur ist. Die Einsicht in diesen Sachverhalt setzt nun nach Schelling jedoch jene Selbstanschauung voraus, die er schon als intellektuelle Anschauung eingeführt hatte:

„Daß im Selbstbewußtseyn Subjekt und Objekt des Denkens Eins seyn, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich diesen Akt vornehme, und in diesem Akt wieder auf sich reflektire. – Das Selbstbewußtseyn ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist *das* Selbstbewußtseyn.“ (SW III, 365)

Der methodische Status der intellektuellen Anschauung als die Konstruktionen der Transzendentalphilosophie vollziehender Instanz ist nun einerseits dadurch charakterisiert, daß sie nicht andemonstrierbar ist, insofern sie ein Akt ‚absolut freier Handlung‘ ist. Zu dieser kann „angeleitet“, aber nicht „genötigt“ werden. Andererseits wird sie aber als Instanz für die Explikationen der Transzendentalphilosophie vorausgesetzt: „Die Fertigkeit, sich in diesem Akt anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden und in dieser Unterscheidung wieder als identisch anzuerkennen, wird in der Folge beständig vorausgesetzt.“ (SW III, 365)

Das Selbstbewußtsein ist danach also der Akt, „wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird“, sowie auch umgekehrt gilt: nur „dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtseyn“ im ursprünglichen Sinne. Schelling beansprucht also, mit dem Selbstbewußtsein in diesem Sinne jenen Punkt ausgewiesen zu haben, aus dem die Ausgangsfrage nach der Übereinstimmung von Subjektivem und Objektivem einer Lösung zugeführt wird. Denn in ihm liegt „jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts“ (SW III, 366) vor, die für das Prinzip des Wissens gefordert war.

Wird damit das ursprüngliche Selbstbewußtsein als „höchster Punkt“ der Transzendentalphilosophie angesetzt, so doch in einer systematischen Funktion, die weit über die kantische Bestimmung dieser Funktion hinausgeht. Für Schelling ist es die konstruktiv-epistemische Instanz, aus dem als generativem Prinzip

die von der Transzendentalphilosophie darzustellenden kategorialen Bestimmungen des Realitätsbewußtseins abzuleiten sind. Aus der Perspektive Schellings nimmt sich das transzendente Selbstbewußtsein in der ihm von Kant zugeordneten Synthesefunktion nur als untergeordnete Funktion des empirischen Bewußtseins aus: es „ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloß empirischer Art, indem ich dadurch freilich meiner selbst, aber nur als des Vorstellenden bewußt bin“ (SW III, 366f).<sup>21</sup>

In der Tat geht für Kant die Tätigkeit des menschlichen Verstandes in ihrer bloßen Funktion der Verbindung gegebener Vorstellungen zu objektiver Einheit auf. Um diese Struktur des menschlichen Verstandes als seine gegebene Natur zu charakterisieren, die aber nicht die einzig denkmögliche ist, grenzt Kant ihn von dem hypothetischen Gedanken eines intellectus archetypus ab, der sich in intellektueller Anschauung seine mannigfaltigen Vorstellungen selbst gibt. Schelling macht von diesem Gedanken affirmativ Gebrauch, indem er die intellektuelle Anschauung als epistemischen Instanz der Konstruktionen der Transzendentalphilosophie ansetzt. Umgekehrt ist aus Schellings Sicht durch die kantische Restriktion der Funktion des Verstandes bzw. des Selbstbewußtseins die Unmöglichkeit vorprogrammiert, aus dem synthetischen Einheitsprinzip der Transzendentalphilosophie die kategorialen Bestimmungen des Gegenstandsbewußtseins genetisch ableiten zu können.<sup>22</sup> Ein solcher durchgehender

<sup>21</sup> In deutlicher Abgrenzung gegenüber Kant formuliert Schelling: „Man überlasse sich ganz der unwillkürlichen Succession der Vorstellungen, so werden diese Vorstellungen, so mannichfaltig und verschieden sie seyn mögen, doch als zu Einem identischen Subjekt gehörig erscheinen. Reflektire ich auf diese Identität des Subjekts in den Vorstellungen, so entsteht mir der Satz: *Ich denke*. Dieses Ich denke ist es, was alle Vorstellungen begleitet und die Continuität des Bewußtseyns zwischen ihnen unterhält – Macht man aber von allem Vorstellen sich frei, um seiner *ursprünglich* bewußt zu werden, so entsteht – nicht der Satz: *Ich denke*, sondern der Satz: Ich bin, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist. In dem Satz: Ich denke, liegt schon der Ausdruck einer Bestimmung oder Affektion des Ich; der Satz: *Ich bin*, dagegen ist ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein *wirkliches* Prädicat hat, der aber eben deswegen die Position einer Unendlichkeit *möglicher* Prädicate ist.“ (SW III, 367) Deutliche Distanz zu der bloß synthetischen Funktion des Selbstbewußtseins mit Bezug auf die mannigfaltige Bestimmtheit des Bewußtseins durch gegebene Vorstellungen signalisiert schon die Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795): „Das absolute Ich ist [...] ebensowenig gleichbedeutend mit dem *logischen* Ich. 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 intellektuellen 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).

<sup>22</sup> Eine ausführliche Auseinandersetzung Schellings mit dem kantischen Konstruktionsbegriff findet sich in Schellings Schrift *Über die Konstruktion in der Philosophie*. Er kritisiert dort die methodologische Unterscheidung, die Kant zwischen dem mathematischen und dem philosophischen Gebrauch apriorischer Begriffe trifft. Er bezieht sich damit auf Kants Ausführungen im Abschnitt „Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, mit denen dieser die kritischen Kautelen für einen über ihre unvermeidlichen Selbsttäuschungen aufgeklärten und insofern widerspruchsfreien Gebrauch der Vernunft noch einmal untermauern wollte. Die transzendentalen Begriffe der Philosophie können nie wie diejenigen der Mathematik zu einer ihre Intention erfüllenden konkreten Darstellung in einer einzelnen Anschauung gebracht werden,

Ableitungszusammenhang der kategorialen Formen des Bewußtseins, und damit auch der Gegenstandskategorien der theoretischen Philosophie, ist das Ziel des Programms einer transzendentalen „Geschichte des Selbstbewußtseins“, wie Schelling es im *System des transzendentalen Idealismus* verfolgt.

### 1.3 TRANSZENDENTALE GESCHICHTE DES SELBSTBEWUßTSEINS

Dem Programm einer „transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins“ als Ableitung der konstitutiven Bestimmungen des Wissens aus dem absoluten Akt des Selbstbewußtseins liegt der Gedanke zugrunde, daß die Philosophie diese Bestimmungen, wenn sie dem freien Tätigkeitscharakter des Wissens gerecht werden will, nicht als faktizitäre Strukturbestimmungen analysieren kann. Sie hat sie vielmehr in der Sukzession eines internen Entwicklungsgangs des Selbstbewußtseins zu konstruieren.

Diese Konstruktion kann und soll Schelling zufolge nun jedoch keine willkürliche sein, sondern eine „freie Wiederholung“ derjenigen Tätigkeit, die das natürliche Realitätsbewußtsein ohne Bewußtsein eigener Tätigkeit als notwendig vollzieht und die ihm deshalb auch nicht als seine Tätigkeit erscheint, sondern als Wirkung einer ihm äußeren Realität (vgl. SW III, 397f). Die Transzendentalphilosophie verfolgt Schelling zufolge mit diesem Programm jedoch nicht eine von außen an das Wissen herangetragene Metabetrachtung. Sie konstruiert vielmehr lediglich aufgrund der vorauszusetzenden Strukturelemente von Ich-tätigkeit jene Stufen des Sich-selbst-Objektivwerdens des Selbstbewußtseins nach, als deren Resultat sie sich selbst begreifen muß.

Dieser Prozeß der Nachkonstruktion ist ein unabschließbarer, denn er wurzelt in einer doppelten Tätigkeit des Ich im Selbstbewußtsein: das Ich ist nämlich – wie Schelling im Anschluß an Fichte näher ausführt – einerseits ursprünglich reine Tätigkeit und als solche unendlich, andererseits sich selbst begrenzende und nur dadurch bestimmende Tätigkeit. Selbstbewußtsein ist und wird die ursprünglich unendliche Tätigkeit nur durch bestimmende Negation, durch „Aufhebung der absoluten Realität“ (SW III, 381). Die Handlung des Selbstsetzens ist damit gleichursprünglich die Handlung des Setzens von etwas dem Ich Entgegengesetztem. Sie ist darum und nur darum „identisch und synthetisch zugleich“ (ebd.).

Auf dieser hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnenden Tätigkeitsstruktur des Ich als reeller und ideeller Tätigkeit beruht Schelling zufolge zum einen die ursprüngliche Übereinstimmung von Subjektivem und Objektivem im Sinne der exponierten Ausgangsfrage. Zum anderen ist diese doppelte Tätigkeitsstruktur im Ich als „unendliche Tendenz sich anzuschauen“ (SW III, 401) das genetische Prinzip eines Prozesses des „Sichselbstobjektivwerdens des Ichs“ (SW III, 402).

weil die transzendentalen Sätze gar keine Bestimmungsfunktion mit Bezug auf konkrete Objekte haben, sondern lediglich eine Bestimmungsfunktion für Regeln der Synthesis von gegebenen Vorstellungen von Objekten (vgl. KrV B, 748).

Diesen Prozeß, der im Selbstbewußtsein und damit in der auf ihre Möglichkeitsbedingungen reflektierenden Philosophie immer schon vorausgesetzt wird, konstruiert die transzendente Reflexion als „Geschichte des Selbstbewußtseins“ (SW III, 399) nach. Insofern dies ein prinzipiell unendlicher Prozeß ist, kann die Transzendentalphilosophie als darstellende Nachkonstruktion nur „diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen“ (SW III, 398), also die das System der Philosophie ausmachenden Bewußtseinsinformationen und ihre kategorialen Bestimmungen, beschreiben.

Die Ableitung der theoretischen Philosophie wird diesem Programm zufolge als genetische Konstruktion der transzendentalen Vorgeschichte des Selbstbewußtseins durchgeführt. In ihr werden „Empfindung“, „Anschauung“ und „Reflexion“ als erste Formen und Momente des „Sichselbstanschauens“ und damit des „Sichselbstobjektivwerdens“ des Ich expliziert. Den Formen des kognitiv-urteilenden Ich entspricht als Korrelatphäre die Natur als Inbegriff möglicher Gegenstände der theoretischen Erkenntnis. Erst mit dem Übergang zur praktischen Philosophie, welche die Tätigkeit des Ich als eine sich selbst bestimmende thematisiert, ist die „Geschichte des Selbstbewußtseins“ im engeren Sinne erreicht.<sup>23</sup> Sie ist die Grundlage für die Konstruktion der Grundbestimmungen des praktischen Handelns als Sphäre der Moral und des Rechts. Mit dieser genetischen Ableitung der Formen der Selbstobjektivierung von Selbstbewußtsein verbindet sich die des systematischen Zusammenhangs der Gegenstandsbereiche der materialen Philosophie. Denn mit den Formen von Moral und Recht ist der Gegenstandsbereich der Geschichte bezeichnet, die „für die praktische Philosophie eben das ist, was die Natur für die theoretische ist“ (SW III, 590).

## 2. DIE TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE SCHLEIERMACHERS

Es ist diese prinzipientheoretische Grundlegung eines systematischen Zusammenhangs der materialphilosophischen Disziplinen gewesen, die Schleiermacher zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Schelling und einer partiellen Rezeption seines Denkens veranlaßt hat. Vor dem Hintergrund eigener Studien zur Systemgestalt der Philosophie im Ausgang von Kant und Spinoza hat er insbesondere Schellings wissenschaftssystematischen Entwurf in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* zur Kenntnis genommen und mit einer ausführlichen Rezension repliziert.<sup>24</sup> Schleiermacher konnte in seiner Hallenser Zeit geradezu auf die Schellingsche Naturphilosophie, die in Halle von seinem dortigen Kollegen Henrik Steffens vertreten wurde, als systematische Paralleldisziplin für seine als Kulturtheorie konzipierte Ethik verweisen. In der Berliner Zeit seit 1811 traf Schleiermacher auf Fichte als Kollegen in der philosophischen

<sup>23</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Jürgen Stolzenberg in diesem Band.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Jörg Dierken, *Das Absolute und die Wissenschaft. Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher*, in: PhJ 99 (1992), S. 307-328.

Fakultät, zu dessen Form einer Wissenschaftslehre aus einem obersten Grundsatz er schon früh in einem kritischen Verhältnis stand. Diese äußere institutionelle Situation veranlaßte ihn, seit 1811 unter dem Titel *Dialektik* selbst eine formale Grundlagendisziplin der Philosophie auszuarbeiten.

## 2.1 DAS TRANZENDENTALE BEGRÜNDUNGSPROGRAMM

Schleiermacher geht in seiner *Dialektik* von einem bewußtseinstheoretisch eingeführten Vorbegriff von Wissen aus, mit dem er ähnlich wie Schelling das Übereinstimmungsproblem zwischen Subjektivem und Objektivem – bei Schleiermacher heißt es Denken und Sein – seiner Explikation des transzendentalen Begründungsprogramms zugrundelegt: „Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a. vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produciert werde; und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend.“ (DialA 1814, § 87)<sup>25</sup>

Damit charakterisiert Schleiermacher Wissen sowohl durch intersubjektive Allgemeinheit als auch durch die in ihm intendierte Übereinstimmung mit einem Gegenstand. Beide Merkmale werden von ihm in der Folge durch eine Struktur von Bewußtseinstätigkeit expliziert, mit der er offensichtlich die kantische Zweistämmelehre aufnimmt. Denn Wissen ist Schleiermacher zufolge „dasjenige Denken, welches auf gleiche Weise gesetzt werden könne als von der selbstständigen Tätigkeit der organischen oder der intellectuellen Function ausgegangen“ (DialA 1814, § 98). Allerdings modifiziert Schleiermacher die bewußtseinstheoretische Beschreibung von Erkenntnis gegenüber Kant in signifikanter Weise hinsichtlich ihres Begründungszusammenhangs und des formalen Leitfadens.

Kant setzt bekanntlich begründungstechnisch bei der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins an, um daraus am Leitfaden der Urteilsformen die Gültigkeit von Verstandeskategorien als Synthesisformen der sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit zu deduzieren.<sup>26</sup> Die transzendente Begründung möglicher Wahrheit des Wissens ergibt sich aus der für die Einheit des Selbstbewußtseins notwendig voraussetzenden gegenständlichen Synthesis und dem in diesem Sinne transzendental konstituierten Gegenstandsbezug. Für das Schleiermachersche Begründungsprogramm jedoch bildet die Frage nach einem für den Funktionszusammenhang der Bewußtseinsstruktur im Wissen notwendig voraussetzenden Einheitsgrund das Movens einer regressiven Bedingungsanalyse, die erst

<sup>25</sup> Die *Dialektik* Schleiermachers wird zitiert nach: Friedrich Schleiermacher, *Dialektik*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlaß hrsg. v. Ludwig Jonas, Sämtliche Werke Bd. III/4,2, Berlin 1839. Diese Ausgabe enthält nach wie vor als einzige vollständig die Vorlesungsmanuskripte Schleiermachers zu seiner *Dialektik*, die er seit 1811 mehrfach vorgetragen hat. Auf sie wird im Folgenden mit dem Siglum DialJ und der Jahresangabe für das jeweilige Vorlesungsmanuskript verwiesen. Die Zitate aus dem sogenannten „Grundheft“ der Vorlesung von 1814/15 erfolgen nach sowie Friedrich Schleiermacher, *Dialektik (1814/15)*. Einleitung zur *Dialektik (1833)*, hrsg. v. Andreas Arndt, PhB 387, Hamburg 1988 (DialA 1814).

<sup>26</sup> Vgl. dazu Manfred Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein/Taunus 1986

am Schluß des transzendentalen Teils der *Dialektik* zu einer Explikation der Einheit des Selbstbewußtseins und darin zu ihrem Abschluß kommt:

Der Zweifel ob in irgend einem Denken das Gedachte mit dem Sein übereinstimme rührt nur daher, daß man nicht glaubt zu begreifen wie so Einheit und Vielheit in beiden auf gleiche Art müsse vertheilt sein. Allein diese Gleichheit, auf der die materiale Vollkommenheit des Wissens beruht, ist nur durch Approximation zu erreichen; der innere Grund dieser Gleichheit aber ist eben das gesuchte transcendentale. (DialA 1814, § 105)

Schleiermacher expliziert im Sinne einer solchen regressiven Bedingungsanalyse zunächst die Kooperation von intellektueller und organischer Funktion als eine polare Tätigkeitsstruktur von Bewußtsein: „In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit.“ (DialA 1814, § 118). Insofern durch sie Wissen konstituiert sein soll, ist für sie ein Einheitsgrund zu fordern, der sowohl die für alle Subjekte invariante Struktur der Tätigkeitsform des Wissens wie auch seine Übereinstimmung mit seinem intentionalen Korrelat, dem Gegenstand, zu begründen vermag. Aber dieser Einheitsgrund ist im Zuge einer Explikation der Strukturmomente des realen Wissens hinsichtlich seiner Einheitsfunktion und seiner epistemischen Repräsentationsform erst zu bestimmen. Denn die für das Wissen konstitutive Synthesis betrifft nicht nur die Einheit des Bewußtseinsfunktionen, sondern auch die sprachliche Konstitution seiner Bestimmtheit.

Diese sprachliche Konstitution der Bestimmtheit von Wissen läßt sich Schleiermacher zufolge nicht am formalen Leitfaden der Urteilsstruktur erheben. Vielmehr muß mit Bezug auf die sprachlich-logischen Formen von Wissen expliziert werden (vgl. DialA 1814, § 138). Denn Wissen artikuliert sich in der Verbindung von Begriffen zu Urteilen und erhält seine Bestimmtheit deshalb nur durch ein System intensional definierter Begriffe. In der hier nicht im einzelnen vorzuführenden Analyse des Wissensbegriffs hinsichtlich dieses sprachlich-logischen Aufbaus spiegelt sich die bereits angesprochene Orientierung Schleiermachers an einem begrifflichen Aufbau der Kulturtheorie. Denn diese zielt vor allem auf ein System von Verstehenskategorien der geschichtlichen Lebenswelt. Schon die empirische Beschreibung einzelner Phänomene ist ja durch ihren kategorialen Begriffsrahmen mitkonstituiert.

Für die Konzeption seiner Theorie der Begriffsbildung nimmt Schleiermacher neben der Erkenntnistheorie Kants vor allem auf Platon Bezug. An Schleiermachers Platonstudien, speziell seiner Interpretation des *Dialektik*begriffs im Dialog *Sophistes*, läßt sich zeigen, daß er sie ganz im Sinne seiner eigenen Zuordnung spekulativen und empirischen Wissens deutet. Umgekehrt beobachten, daß er die vor allem im *Sophistes* entfaltete Lehre von der *Dihairesis* als sachgemäßer Begriffseinteilung in der Begriffstheorie seiner *Dialektik* übernimmt und mit der Theorie der Zweistämmigkeit des Bewußtseins verbindet. Durch diese Verschränkung kantischer und platonischer Theorieelemente bildet Schleiermacher eine Theorie der Begriffsbildung aus, in der sich ein deduktives Verfahren der Begriffseinteilung vom Allgemeinen zum Besonderen und ein induktives Verfah-



ren der Komplexion empirischer Wahrnehmung des Einzelnen durch allgemeine Begriffe wechselseitig ergänzen.<sup>27</sup>

## 2.2 DER STATUS DER GOTTESIDEE ALS PRINZIP ABSOLUTER EINHEIT

Sind mit den Strukturmomenten des Wissensbegriffs, wie sie durch den problemgeschichtlichen Bezug zu Kant und Platon profiliert werden können, Grundelemente der Erkenntnistheorie Schleiermachers benannt, so ergibt sich daraus zugleich die spezifische Explikationslogik der schleiermacherschen Dialektik in prinzipientheoretischer Hinsicht. Auf der Grundlage der analysierten erkenntnistheoretischen Strukturmomente des Wissens läßt sich der transzendente Grundlegungsteil seiner *Dialektik* als fortschreitende regressive Bedingungsanalyse rekonstruieren. Das postulierte Einheitsprinzip des Wissens ist nämlich nun nicht nur mit Bezug auf die duplizitären Bewußtseinsfunktionen als solche zu explizieren, sondern auch für die Begriffs- und Urteilstruktur des Wissens.

Dieses prinzipientheoretische Programm Schleiermachers kann wiederum durch die skizzierten problemgeschichtlichen Bezüge konturiert werden. Denn im Vergleich zum methodischen Status der kantischen Vernunftprinzipien systematischer Einheit zeigt sich eine grundlegende Differenz, die auch die transzendente Funktion der Gottesidee betrifft. Als die Bestimmtheit des Wissens konstituierende systematische Einheitsprinzipien stellt Schleiermacher nämlich Formeln für oberste Einheit der Sphären des Begriffs und des Urteils auf. Sie bezeichnen die absolute, in keinem Gegensatz mehr stehende Einheit, auf die alle untergeordneten Gegensatzbestimmungen konstitutiv bezogen sind. Diese absolute Einheit kann nicht mehr in der Form des Begriffs oder Urteils gefaßt werden; denn deren Bestimmtheit ist logisch durch eine Differenzbestimmung zu anderem konstituiert. Als notwendig vorauszusetzende oberste Einheitsbedingung sind sie deshalb Schleiermacher zufolge nur als Grenzformeln aufzustellen, welche die „Idee der absoluten Einheit des Seins“ (DialA 1814, § 149) mit Bezug auf die jeweilige Subsumtionsreihe bezeichnen. Ihr Status als Idee absoluter Einheit, mit der Schleiermacher in platonischer Tradition den philosophischen Gottesgedanken faßt,<sup>28</sup> dient nun zugleich als letztbegründendes Prinzip der Einheit des Wissens wie auch als kritisches Prinzip gegenüber metaphysisch-hypostasierenden Fassungen des Gottesgedankens.

<sup>27</sup> Zur Aufnahme der platonischen Dihairesislehre in die Begriffslehre vgl. Gunter Scholtz, *Schleiermacher und die platonische Ideenlehre*, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, hrsg. v. Kurt-Viktor Selge, Bd. 2, Berlin/New York 1985, S. 849-871. Allerdings betont Scholtz die ontologischen Konnotationen der Schleiermacherschen Begriffslehre. Dadurch wird jedoch die Verschränkung der Dihairesislehre mit der modifizierten Zweistämmelehre Kants nicht deutlich.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Ulrich Barth, *Gott - Die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher*, in: *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs*, hrsg. v. Joachim Ringleben (TBT 50), Berlin/New York 1991, S. 98-157.

Schleiermacher verbindet also mit der Analyse der transzendentalen Einheitsfunktion der philosophischen Gottesidee wie Kant einen prinzipientheoretischen und einen metaphysikkritischen Aspekt. Allerdings besteht eine wesentliche Differenz der beiden Systemkonzeptionen jedoch darin, daß Schleiermacher der Gottesidee nicht wie Kant eine lediglich regulative Funktion für die systematische Einheit der unabhängig von ihr konstituierten Verstandeserkenntnis zuschreibt, sondern den Status eines konstitutiven Einheitsprinzips für das Wissen.

In den späteren Fassungen der Dialektik hat Schleiermacher diese prinzipientheoretische und metaphysikkritische Funktion der Gottesidee auch bezüglich der praktische Sphäre des Wollens durchgeführt.<sup>29</sup> Damit hat er wie Schelling in seinem System des Transzendentalen Idealismus ausgehend vom Übereinstimmungsproblem von Denken und Sein eine transzendente Grundlegung eines umfassenden Systems der Philosophie konzipiert. Anders als Schelling führt er diese jedoch nicht als Deduktionsprogramm im Sinne einer transzendentalen Geschichte des Selbstbewußtseins durch, sondern als regressive Bedingungsanalyse von Wissen und Wollen hinsichtlich eines Prinzips absoluter Einheit.

## 2.3 DER ABSCHLUß DER REGRESSIVEN BEDINGUNGSANALYSE IM UNMITTELBAREN SELBSTBEWUßTSEIN

Findet die regressive Analyse der Einheitsbedingungen mit Bezug auf die Formen von Begriff und Urteil und das ihnen entsprechende gegenständlich aufgefaßte Sein mit den jeweils für Wissen und Wollen aufgestellten Grenzformeln für einen transzendentalen Einheitsgrund zunächst ihren Abschluß, so stellt sich jedoch das Einheitsproblem für das Verhältnis dieser beiden Sphären gegenständlicher Wirklichkeitsauffassung untereinander noch einmal neu und auf einer anderen Ebene. Denn nun ist nicht mehr nur zu klären, wie sich die Formeln für das Einheitsprinzip, die von den verschiedenen Sphären intentionaler Korrelate des Wissens und Wollens aus abgeleitet worden sind, zueinander verhalten.<sup>30</sup> Darüber hinaus ist auch die Frage zu beantworten, wie die beiden Formen intentionaler Bewußtseinstätigkeit in der Vollzugeinheit des Subjektes zusammen bestehen.

Dieser Zusammenhang, der sachlich, aber auch aufgrund der äußerst knappen schleiermacherschen Ausführungen besondere Interpretationsprobleme aufwirft, kann hier nur noch kurz skizziert werden.<sup>31</sup> Schleiermacher nimmt für die Beschreibung der Verlaufsstruktur dieser Bewußtseinsformen als einander abwechselnder Akte in einem Bewußtsein eine weitere Differenzierung innerhalb der Bewußtseinsstruktur vor. Einerseits postuliert er eine neben den intentionalen Akten von Bewußtsein parallel laufende Reihe von Bewußtsein, in dem

<sup>29</sup> Vgl. dazu DialJ (1831), S. 517-523.

<sup>30</sup> Vgl. DialJ (1822), S. 427f.

<sup>31</sup> Vgl. dazu DialJ (1822), S. 428f.

die Kooperation von intellektueller und organischer Funktion nicht zu einem gegenständlichen Bewußtsein konstituiert wird, sondern als Bestimmtheit des Bewußtseins selbst präsent ist.<sup>32</sup> Insofern diese Form von „Selbstbewußtsein“ jedoch zunächst keine intentionale Form von Bewußtsein darstellt, bezeichnet Schleiermacher sie als „unmittelbares Selbstbewußtsein“ (DialJ 1822, 429).

Die für dieses die wechselnden intentionalen Akte begleitende und bezüglich der beiden Formen von intentionalem Bewußtsein indifferente unmittelbare Selbstbewußtsein in Anspruch genommene Einheit qua Indifferenz ist zunächst ein Strukturaspekt, der auf der externen Ebene der theoretischen Strukturtheorie des Bewußtseins expliziert wird. Als Strukturaspekt der ineinander übergehenden und intern aufeinander verwiesenen Akte von Wissen und Wollen ist sie damit Produkt der transzendentalphilosophischen Reflexion. Die von Schleiermacher als „unmittelbares Selbstbewußtsein“ oder „Gefühl“ bezeichnete Präsenz dieser Indifferenz kann als Analogie bzw. Repräsentation der Idee absoluter Einheit nicht ein bestimmter Inhalt des zeitlich vollzogenen Bewußtseins selbst sein. Insofern es einen die Formen von intentionalem Bewußtsein immer nur vermittelnden bzw. „begleitenden“ Strukturaspekt von Bewußtsein darstellt, verbindet es sich immer zugleich mit einem kognitiven oder praktischen Bewußtseinsakt.

Das endlich bestimmte Bewußtsein kann sich jedoch auch hinsichtlich des absoluten Einheitssinns seiner Bestimmtheit im unmittelbaren Selbstbewußtsein thematisch werden. Eben eine solche Selbstdeutung hinsichtlich der Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins durch einen alle gegensätzliche Bestimmtheit übergreifenden transzendenten Grund absoluter Einheit schreibt Schleiermacher dem religiösen Bewußtsein zu. Die Analyse der lebensweltlichen Formen solcher Erfahrung und ihrer Deutungsformen ist Gegenstand der Religionstheorie. Innerhalb der Dialektik hat das religiöse Bewußtsein als Form der Selbstdeutung hinsichtlich der Bestimmtheit durch einen Grund absoluter Einheit keine Begründungsfunktion. Sie expliziert ein Korrespondenzverhältnis zwischen Einheitsgedanken. Die hinsichtlich der transzendentalen Einheitsbedingungen zu postulierende Vollzugeinheit von Bewußtseinstätigkeit in seinen differenten intentionalen Formen ist hinsichtlich des Einheitssinns ihrer Bestimmtheiten einer religiösen Deutung fähig. Das Bewußtsein legt sich darin als abhängig vom transzendenten Grund aus.

Damit hat Schleiermacher wie Schelling unter der Voraussetzung eines ganz anders gearteten Begründungsprogramms und unter ganz anderen Explikationsbedingungen einen Ort im empirischen Bewußtsein aufgewiesen, an dem der konstitutive Grund absoluter Einheit im endlichen bestimmten Selbstbewußtsein repräsentiert wird. Dieser Ort ist hat bei ihm jedoch nicht den theoretischen Status der Einlösung einer genetischen Theorie der Selbstobjektivierung des Absoluten im Endlichen. Schleiermacher stellt lediglich ein Korrespondenzverhält-

<sup>32</sup> Vgl. dazu die immer noch instruktivste Studie von Christoph v. Sigwart, *Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre*, in: *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, Bd. 2 (1857), S. 1-61 (Nachdr. Darmstadt 1974).

nis unterschiedlicher und voneinander unabhängiger Formen der Verwiesenheit des Bewußtseins auf einen Grund absoluter Einheit her. Trotz dieser Korrespondenz in den Einheitsgedanken folgen die regressive Bedingungsanalyse in der Transzendentalphilosophie einerseits und die Deutung der lebensweltlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins hinsichtlich ihres absoluten Einheitssinnes in der Religion andererseits voneinander unabhängigen Sinnzusammenhängen. Die Transzendentalphilosophie hat für die Begründungsleistungen ihrer Einheitsprinzipien selbst einzustehen und das religiöse Bewußtsein legt sich hinsichtlich seines letzten Einheitssinnes aus, ohne damit für Begründungslasten der Philosophie aufkommen zu müssen.