



Foto: Renata Patzek

Vom Rande her?

Zur Idee des Marginalismus

*Festschrift für Heinz Robert Schlette
zum 65. Geburtstag*

herausgegeben von
Klaus-Peter Pfeiffer

in Verbindung mit
Nikolaus Klein, Werner Post, Karl-Dieter Ulke, Knut Walf

sophen irgendwann einmal die »böse Stunde, ... wo er dachte: was liegt an mir, ... Was liegt an dir?« Doch nicht nur in persönlicher Hinsicht muß der Philosoph »von sich *absehen* lernen« – er muß, will er denn ein »Thatsachen-Denker« bleiben, sich vor allem »vom eitlen Triebe« freimachen, »der Enthrätseler der Welt zu sein«, soll sich nicht »die alte ewige Geschichte« begeben, die sich begibt, »sobald nur eine Philosophie anfängt, an sich selbst zu glauben«, womit sie sich lediglich als »dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ›Schaffung der Welt‹ nach ihrem Bilde« erweist.³²

Am Ende hat der »*letzte Philosoph*« immer noch »zum *Leben* zu helfen«, sei es durch die Einsicht in die »Nothwendigkeit der Illusion, der Kunst und der das Leben beherrschenden Kunst«, des Als-ob eines Sinnes von Zeit und Sein, sei es im Ringen um allgemeine, im Verzicht auf vorgegebene Wahrheit, deren absoluter Anspruch die Sinnggebung eher gefährdet als trägt; vor allem aber durch eine »*ungeheure Liebeskraft*«, an welcher das Wissen wie die Unwissenheit »zerbricht«³³ – in der Realisierung dessen, was, in Theorie und Praxis, dem Menschen allein verbleibt, seine Situation auszuhalten und erträglich zu gestalten: eine *konkrete Humanität*.³⁴

»Ob eine Religion hier hinein, in das Vacuum hinein, sich bauen kann, hängt von ihrer Kraft ab ... Jedenfalls müsste die Religion, welche es könnte, eine ungeheure *Liebeskraft* haben: an der zerbricht auch das Wissen, wie es an der Sprache der Kunst zerbricht.«

»*Harren und Murren* bilden untrennbar die Ausdrucksgestalt einer religiösen Weltdeutung, die die Frage aller Fragen, die Warum-Frage, philosophisch ernst nimmt und offenhält. Das Harren ohne das Murren wäre ahnungslos und peinlich naiv, das Murren ohne das Harren aber wäre blind gegenüber den Erfahrungen des Erfreulichen, des Schönen, der Freundschaft, der Güte und ist letztlich zu Frustration und Depression verurteilt. Mit einer solchen Philosophie des Harrens und Murrens würde man den Einwänden der Religionskritik weder recht geben noch sie unbeachtet lassen« (Schlette).

³² GM Vorr. 2; FW 332, 99; JGB 9; Za III, Der Wanderer.

³³ KGW III 19 (36).

³⁴ SCHLETTE, Konkrete Humanität, 452. NIETZSCHE: KGW III 19 (36).

Lucia Sziborsky
Marginalistische Momente
im Denken Schellings

Vielleicht mag unser Vorhaben, einen Text des deutschen Idealismus als einen »marginalistischen« in Anspruch zu nehmen, merkwürdig erscheinen, gilt doch diese philosophische Epoche mehr oder weniger immer noch als die der großen und festgefühten Systembauten. Jedoch macht eine nähere Betrachtung sichtbar, daß auch hier ein Denken vom Rande her anzutreffen ist, das besondere Anstöße zur Offenheit und Wachsamkeit vermittelt.

Schellings früher, gleichsam genialer philosophischer Start, die rasche Aufeinanderfolge seiner verschiedenen Entwürfe sind bekannt, ebenso wohl auch, daß Schelling um 1812 bereits seine Publikationen einstellte. Auch der Text, den wir hier heranziehen – »Über das Wesen deutscher Wissenschaft« –, wurde von ihm selbst nicht mehr veröffentlicht, sondern erst nach seinem Tod im Rahmen der von Schellings Sohn betreuten Gesamtausgabe seiner Werke herausgebracht.¹ Dieser Text, der heute auf 1807 datiert wird, blieb Fragment; er entstand im gleichen Jahr wie die berühmte Münchener Akademierede »Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur«, die als »Gipfel und Ende« (Tilliette) der Schellingschen Kunstphilosophie gilt. Beide Texte stehen in einer gewissen Korrespondenz, sofern es in ihnen um Wesensbestimmung und Erneuerung geht, hier der Kunst, dort der »Wissenschaft«, genauer der Philosophie. Beide zielen letztlich auf Veränderung der Praxis, und beide Texte, insbesondere aber das Fragment, weisen auf eine Umbruchphase des Denkens von Schelling hin, in der er von seiner Identitätsphilosophie abrückt und in der sein Ringen um die »Philosophie der Weltalter« beginnt.

Im folgenden soll nicht untersucht werden, ob und gegebenenfalls inwiefern es sich bei Schellings Fragment »Über das Wesen deutscher Wissenschaft« um ein Marginal handelt, das sich auf andere seiner Schriften aus dem zeitlichen Umkreis beziehen läßt. Vielmehr geht es darum zu klären, ob dieser Text einigen Kriterien entspricht, die Heinz Robert Schlette in seiner Abhandlung »Der Marginalismus ist ein Humanismus«² entwickelt hat. Sie seien zunächst kurz in Erinnerung gebracht.

¹ F. W. J. SCHELLING, Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856–1861. – Schelling-Zitate im folgenden mit römischer Band- und arabischer Seitenzahl im Text.

² In: diesem Band, S. 303–314. – Zitate mit bloßer Seitenzahl im Text.

I

Marginalismus ist für Schlette ein spannungsreiches Verhältnis zwischen einer Position am Rande eines Textes und der Existenz im Text selbst. Mit »Text« bezeichnet er metaphorisch die Gesamtheit des vom Menschen Gemachten, das Werk des »homo faber«. Charakteristisch für dieses Gemachte ist, daß es eine gleichsam ontologische Eigenqualität gewinnt und die in ihm Lebenden immer weitreichender integriert; der homo faber verwandelt sich im Text zum puren Funktionär, und es gibt niemanden mehr, der noch steuernd in das »Selbstablaufen des Gemächtes« eingreifen könnte – anders gesagt: »der für den sich fortschreibenden Text verantwortlich zeichnete« (305). Mithin schreibt der Text sich ohne »Bewußtsein von sich selbst« weiter, und eben dieses versetzt den im Text befindlichen Menschen in einen »Zustand der Entfremdung«, in eine Existenz der »A-humanität« (ebd.).³ »Doch wie der Text trotz seiner A-humanität nicht schlechterdings zu verteufeln ist, sondern in seiner Dialektik, d. h. seiner vermittelten Erforderlichkeit, erkannt werden muß ..., so kann auch der Randbereich des Textes nicht undifferenziert zur Oase der Humanität, zum Dorado des Bei-sich-Seins erklärt werden« (306f.). Gleichwohl behält die Behauptung, daß der Marginalismus Humanismus sei, wie umgekehrt der Humanismus Marginalismus (vgl. 308), im Rahmen des Schletteschen Ansatzes sein Recht. Das Heraustreten aus dem Text, »die entschiedene Weigerung, sich vom Text mit- und fortschreiben zu lassen, ermöglicht einen Blick »von außen«, der nicht horizontal auf den Gegenwartstext fixiert ist, vielmehr auch zurück- und vorauszuschauen vermag« (307). Daher ist die marginalistische Position eine »Bedingung der Möglichkeit von Weltkritik« (309), sie ist eine Chance für das »Denken, Fragen, Kritisieren« (311), eine Chance für den »Protest«, eine Chance für die »Kunst« (ebd.) und vieles andere Kritisch-Kreative mehr. Realisiert wird die marginalistische Position durch den »homo marginalis«, dessen zeitweilige Existenz am Rande des Textes seine Zugehörigkeit zum Text – ja schärfer: seine (paradoxe) Existenz in diesem – nicht aufhebt. Der Frage, ob es möglich sei, auf den Text Einfluß zu nehmen, antwortet Schlette – seiner skeptischen Philosophie entsprechend – in aller Behutsamkeit: »... es kann indirekte Wirkungen geben. ... wer ... in den Bezirk des Marginalismus eintretend und von dort wieder zurückkehrend ... im Text weitermacht, könnte die Fähigkeit gewonnen haben, da und dort Schlimmeres zu verhüten. Mehr zu tun, den Text aufzuheben, umzukehren oder zu ändern und künftig in ganz neuer Schrift zu schreiben, ist niemandem möglich« (ebd.).

II

Glaubte Schelling, daß er den sich »unwissend« fortschreibenden Text »ändern«, daß er »ihn mit Vernunft« (ebd.) beeinflussen könne? Ist Schellings Marginalismus ein Humanismus? Ich komme am Ende auf diese Fragen zurück.

³ Eine ähnliche Diagnose stellten HORKHEIMER und ADORNO in der »Dialektik der Aufklärung«. SCHLETTE weist selbst auf die Analysen dieses Werks hin. Vgl. 304, auch 305, Anm. 4.

Schellings Fragment erscheint mir geradezu als ein »klassischer« Beleg dafür, daß ein Philosoph aus dem gesellschaftlichen Text heraustritt an den Rand, daß er sich weigert, sich von dem Text, in dem er steht und wirkt, weiterhin mit- und fortschreiben zu lassen. Schellings Blick »von außen«, den ihm die marginalistische Position gestattet, ist in scharfer Kritik und in entschiedenem Protest auf seine Zeit gerichtet; doch zugleich durchleuchtet er die Vergangenheit, während er andererseits auf die Zukunft hin ausgerichtet ist. Wie angedeutet, zielen Kritik und Protest auf zwei Ebenen des sich selbst fortschreibenden Textes: auf die Ebene der Wissenschaft, genauer der Philosophie, und zum anderen auf die Ebene der konkreten gesellschaftlich-politischen Praxis, die Schelling als »Staat« sieht und in der Sprache seiner Zeit mit dem (uns heute suspekt gewordenen) Begriff der »Nation« bezeichnet.

Schelling beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, daß »deutsche Wissenschaft« »nicht etwas in Bezug auf die Nation selbst Aeußerliches« sei, sondern geradezu »das wahre Innere, das Wesen, das Herz der Nation«, die mit ihrem »Daseyn selbst verflochten« sei (VIII, 3). Zurückblickend auf die Epoche der Spaltung des christlichen Glaubens durch Luther, begreift er eben diese Zeit als »Revolution durch Wissenschaft, durch wahre Metaphysik bewirkt gegen den Mechanismus und die Physik des damaligen religiösen Glaubens« (VIII, 5). Von daher versteht er die seitherige Geschichte als eine »Periode der bis aufs Aeußerste fortschreitenden Entzweiung« (VIII, 5), die eben nicht nur die »Wissenschaft« betrifft, sondern auch den konkreten Menschen in seiner »äußeren« und »inneren« Natur. Für Schelling kann das »Ziel des deutschen Geistes« kein anderes sein, als diese Entzweiung »bis zur vollkommenen Auflösung durchzuführen, [um] die *Einheit*, die er als einen Zustand *erkenntnißlosen* Friedens verließ, auf einer höheren Stufe als *bewußte Einheit*, ... wieder herzustellen« (VIII, 4; H. v. m.).

Nach einer heftigen Kritik aller Übel, die der Dualismus hervorgebracht hat – der nicht nur alle Wissenschaft, alle Zweige der Erkenntnis, sondern auch das gesamte öffentliche Leben durchdrang, der ferner Metaphysik in Empirismus verwandelte, die Religion auf die jenseitige Welt verwies, der Endliches und Unendliches voneinander schied – sieht Schelling in Kant einen »Wendepunkt«, in der durch ihn vollzogenen »Regeneration der Erkenntniß«: Aus dem »Tod und Untergang der falschen Wissenschaft und der abstrakten Theorien in Deutschland [mußte] vielmehr die wahre Wissenschaft und Metaphysik emporkeimen« (VIII, 6). Zwar hatte Kant »nur verneinend ... die Dinge an sich bestimmt«, aber dadurch sein Denken auf eine »wahre Metaphysik« gerichtet: Er war »der erste seit langer Zeit, [der] der Natur wieder ein Göttliches, Unentstandenes, wahrhaft Seyendes zu Grunde« legte. Für Schelling besteht kein Zweifel darüber, daß sich an diesem Wendepunkt zur wieder herzustellenden Einheit in der Person Kants das »Wesen, der Geist der Nation selbst« zeigt, genau wie in den »früheren religiösen« Veränderungen (VIII, 6). Denn trotz der fortschreitenden Entzweiung in wissenschaftlicher, religiöser und politisch-gesellschaftlicher Praxis strebte die »deutsche Wissenschaft« – gleichsam in einer Art »innerer Dialektik« – von Anfang an dahin, »die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geistigem und göttlichem Wesen

zu sehen« (VIII, 7).⁴ Kronzeugen für diese Anschauung sind Johannes Kepler, Spinoza, Lessing, Jacobi, Jacob Böhme und nicht zuletzt Hamann, »der den Todtschlag der Natur durch den Gebrauch der Abstraktionen und die ganze Eitelkeit seiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrschaft über die Natur und ihrer moralischen Feindschaft gegen dieselbe tiefer als jemand fühlte ...« (VIII, 8).⁵

In Schellings Augen *strebt* die deutsche Nation wesensmäßig nach Religion, und sie hat trotz aller Fehlentwicklungen diese ihre »Eigenthümlichkeit« nie abgelegt. Und zwar intendiert sie eine Religion, »die *mit Erkenntniß verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist*: »Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen« (VIII, 8f.; H. v. m.).

Und genau hier wird ein Knotenpunkt des Textes erkennbar, der die beiden Ebenen des Spekulativen und des Praktischen miteinander verbindet. Schelling spricht von einer Zeit der »Vollführung und Vollendung«, die angebrochen sei, und meint damit zweifellos mehr als die »deutsche Wissenschaft« im Bereich der »reinen« Philosophie. Gleichsam beschwörend präsentiert er seine Auffassung von Metaphysik, die beide Bereiche umgreift und durchdringt: »Was man auch sagen möge, alles Hohe und Große in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge Eines Herzens und Sinns, d. h. ein Volk, werden läßt. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermaßen inspiriert, ist etwas, das von den sogenannten Theorien, ..., und von der flachen Empirie ... gleich weit abstößt« (VIII, 9). Mit dem Hinweis darauf, daß Metaphysik der »Gegensatz alles Mechanismus« sei, und darauf, daß auf ihre Zerstörung im »einzelnen Menschen wie im Ganzen« die letzte Zeit gerichtet gewesen sei (vgl. VIII, 10), leitet Schelling über zum Bereich der Praxis und zur diesen betreffenden Philosophie.

Die Zerstörung der Metaphysik führte in den Wissenschaften, die »das Leben des Menschen unmittelbar angehen und bestimmen«, zu schlimmen Folgen. Schelling kritisiert das Prinzip der »absolute[n] Personalität des Einzelnen«, das nicht dem Ganzen diene, sondern durch »Recht und Gesetz« nur der »absoluten Egoität«. Das sogenannte »Naturrecht« gab »allen zu allem ein gleiches Recht«, aber »keine innerlich bindenden Pflichten«, keine »positiven Handlungen sondern nur Unterlassungen und Einschränkungen« (VIII, 10). Aus »Selbstsucht und Feindseligkeit aller gegen alle« entstand so »durch *menschliche* Uebereinkunft und gegenseitigen Vertrag« der Staat. In diesem Staat, den Schelling nicht anders denn als »Maschinenstaat« begreifen kann, gibt es keine Tugenden, die sich »nur im Zustand eines öffentlichen

⁴ Hier mag Schelling an seine eigene Philosophie denken.

⁵ Vgl. F. W. J. SCHELLING, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, eingeleitet und hrsg. von L. Sziborsky, Hamburg 1983. Schelling zitiert in seiner Anm. 1 (5f.) folgende Worte Hamanns: »Eure mordlügenische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?« Vgl. auch meine Anmerkungen S. 49.

und gemeinsamen Lebens entwickeln und äußern können«. Vielmehr erreicht ein solcher Staat nur durch »vollkommene Mechanisierung«, durch »Zwang« und »Gewalt« seine Ziele (vgl. VIII, 11). Wert hat für ihn nur das, was »mit Sicherheit erwartet und berechnet« werden kann. Der mechanische Staat »vernichtet«, ja »vertilgt« die Individualität, und aus diesem Grund gelangen die »am meisten mechanisch aufgezogenen Seelen«, diejenigen, denen die »wahre Wissenschaft« fremd ist und die nur tauglich für »Geschäfte« sind, zur »Herrschaft und zur Leitung der Angelegenheiten« (VIII, 12). Schellings Kritik gipfelt in der Feststellung, daß die Natur des Menschen »geschändet und verstümmelt« worden sei (VIII, 15). Er unterscheidet sodann zwischen solchen Menschen, die im »Schlamm der Sinnlichkeit« versunken waren, »reine[n] Verstandesmenschen«, die »ihren Verstand [nur] im Hinwegschaffen und Beschneiden suchten«, ferner »Vernunftmenschen«, die »mit reiner Vernunft sich abziehen zu können glaubten von aller Wirklichkeit und von aller That«. Sogar »Ueber-Vernunftmenschen« gab es ... Aber sie alle zeigten sich unfähig, das »Gemeinwesen« zu retten oder auch nur irgend ein Gutes für das Ganze hervorzubringen (vgl. VIII, 15). Nach einem großartigen Plädoyer für die Einheit aller natürlichen Kräfte des Menschen weist Schelling entschieden den Vorwurf zurück, die »deutschen Philosophen« seien gleichgültig »gegen das Gemeinwesen«, beschäftigten sich nur mit »übersinnlichen« Dingen; und er fügt hinzu: »Wie aber sollte [die Philosophie] wehklagen über den Untergang derjenigen Zustände, deren Nichtigkeit sie am tiefsten gefühlt und längst verkündet hat?« Mit einem Hauch der Verzweiflung fragt Schelling, an wen überhaupt sich die »neue Philosophie« mit »ihren Reden« richten solle, um dann – Schillers Zeitkritik radikal überbietend – in äußerster Schärfe zu antworten: »An die, welche angefüllt mit den seichten Begriffen abstrakter Theorien auf der einen, und einer unreinen, ja schmutzigen Erfahrung von der andern Seite, sich den wahren Weltverstand zuschreiben, die *wahre Philosophie* aber, *die nichts anderes ist denn die höchste Erkenntniß des Seyenden*, verachten? Sollte sie den wahnsinigen Aberglauben theilen, daß Neues durch Altes besiegt werden könne, indeß sie fest überzeugt ist, daß nur die *gänzliche Erneuerung*, welcher zu wehren das Hauptgeschäft der Erstorbenen und Blödsinnigen der ganzen letzten Zeit gewesen, Ehre und Heil wiederbringen kann, und dieß ganze Geschlecht entmannter Lüstlinge und weicher Seichtlinge ... vergehen muß, ehe mit That und Kraft wieder gehandelt werden kann. ...« (VIII, 17f.; H. v. m.). Mit diesen Worten bricht Schellings Entwurf ab.

III

Die ausführliche Zitation der Schlußpassage mag zeigen, daß Schelling sehr wohl glaubte, durch seine »wahre Philosophie«, die für ihn in der »höchsten Erkenntniß des Seyenden« besteht, auf seine Zeit einwirken zu können. Das belegt seine zornige Kritik ebenso wie der nicht minder polemisch vorgetragene Geltungsanspruch der neuen Philosophie. In ihr lebt nicht nur die alte Frage nach dem *recte vivere* in einer neuen Weise auf, vielmehr zielt sie – weit über das von Schlette für möglich Gehaltene

hinausgehend – in der Option für eine »gänzliche Erneuerung« auf ihre praktische Einlösung zur aktuellen geschichtlichen Stunde. Wenn Schlette davon spricht, daß der in den Text zurückgekehrte Marginalist die Fähigkeit gewonnen haben könne, hier und dort »Schlimmeres zu verhüten«, dann geht es Schelling darum, den bisherigen und den gegenwärtigen Text *aufzuheben*, indem er die »äußerste Entzweiung« bis zu ihrem Ende durchführt und auf eine neue Einheit hin weiterdenkt. Schelling blickt auf eine »neue, jetzt sich bildende Welt«, die durch eine »Revolution der Denkungsart« aller Menschen der Nation herbeigeführt werden soll.⁶ – Gerade in der bereits erwähnten Umbruchphase des Schellingschen Denkens tritt die Intention, bildend auf das Bewußtsein seiner Zeit einzuwirken, deutlich hervor. Das belegt auch seine wenig später begonnene »Weltalterphilosophie«, die er erstmals im Januar 1811 in einem Brief an Cotta erwähnt.⁷ Sie wurde von Cotta immer wieder angekündigt, aber von Schelling nicht veröffentlicht. Noch im August 1814 schreibt Schelling an Cotta, daß er in diesem Werk »alle Ansichten« zu »dem Punct« geführt habe, »wo sie schlechterdings in's Leben eingreifen müssen«. Es dränge ihn, »die erkannte Wahrheit auch an's Herz« seiner Zeitgenossen zu legen, »etwas zurückzulassen, das für mein ganzes Volk ist.«⁸ Nach Harald Holz verstand Schelling »Die Weltalter« als seine »Popularphilosophie«, was zweifellos nicht nur die Weise der Darstellung betreffen kann, sondern vor allem die Intention des Wirksamwerdens meint. Wie Holz in diesem Zusammenhang bemerkt, hatte Schelling schon früher gegenüber Eschenmeyer »die Vermutung und Hoffnung geäußert, die Philosophie der Zukunft könne wohl nur durch eine neue Verbindung von Wissenschaft und Religion wirken, und allein dadurch sei eine Regeneration der menschlichen Zustände zu erhoffen«⁹ – ein Gedanke, der sich bereits in dem Fragment von 1807 findet.

In Schellings Konzeption seiner »Allgemeine[n] Zeitschrift von Deutschen für Deutsche«, deren erster und einziger Band 1813 erschien, zeigt sich sein Anliegen auf ähnliche Weise. Die Ankündigung nennt als den wichtigsten Gesichtspunkt die Beziehung der Wissenschaften und besonders der Philosophie auf das »Leben und die ernsten Angelegenheiten der Menschheit«. Die Vorrede stellt u.a. die Absicht der Zeitschrift so vor, daß sie *darstelle*, »was Herz und Geist der Zeit« in wissenschaftlicher, religiöser, sittlicher und künstlerischer Hinsicht als »verborgene Triebräder der Geschichte selbst« seien, und daß sie *auf die Zeit wirke*, indem sie ihr »Muster und Beyspiele des höheren und besseren Geistes in allen Fächern« vor Augen stelle.¹⁰

Blicken wir von hier – der (von Schelling unveröffentlichten) »Weltalterphilosophie« und seiner Konzeption der »Zeitschrift« – noch einmal zurück auf das Fragment

⁶ Vgl. SCHELLING, ebd., 42f.; ferner auch meine Einleitung XXXIVff.

⁷ Vgl.: SCHELLING und COTTA, Briefwechsel 1803–1849, hrsg. von H. Fuhrmans und L. Lohrer, Stuttgart 1965, 50, auch 300.

⁸ Vgl. ebd., 87f.

⁹ HARALD HOLZ, Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie, in: Schelling. Einführung in seine Philosophie, hrsg. von H. M. Baumgartner, Freiburg – München 1975. Vgl. dort 108f., bes. Anm. 2.

¹⁰ Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, hrsg. v. F. W. J. SCHELLING, Nürnberg 1813. (Vgl. *Werke*. XIII, 316.) – Die Ankündigung ist abgedruckt in: Schellingiana rariora, gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson, Turin 1977, 400–402.

von 1807, so ist deutlich, daß Schelling an der Intention des Wirksamwerdens der »wahren Philosophie« in der konkreten Praxis festhält. Unter diesem Gesichtspunkt will er – als Marginalist – verändernd auf seine Zeit einwirken, will er den überkommenen »Text« *nicht fort-*, sondern *umschreiben*. Ob dies im Vergleich zu dem Fragment in einer mildereren, im Sinne Schlettes eher in einer skeptisch gewordenen Weise geschieht, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Feststehen dürfte hingegen, daß diese gescheiterten späteren Versuche Schellings ebenso wie das polemisch vorgetragene Fragment einem Humanismus verpflichtet sind, den Schlette Marginalismus nennt.