

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1841. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Karl-Heinz Nusser) . . .	221
Reinhart Maurer, Platons ‚Staat‘ und die Demokratie – Günter Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles (Helmut Kuhn)	193
Max Müller, Philosophische Anthropologie (Hans Widmer)	201
Guillelmi de Ockham Summa Logicae (Jan P. Beckmann)	428
Stephan Otto (Hrsg.), Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians (K.-H. Uthemann)	437
Annemarie Pieper, Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft (Rudolf Malter)	439
Winfried Schachten, Intellectus verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura (Bernhard Casper)	216
Friedrich W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie – Friedrich W. J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (Wilhelm G. Jacobs)	219
Karl Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt (Klaus Hartmann)	207

Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*

Von Michael THEUNISSEN (Heidelberg)

Für Walter Schulz

I.

Im Jahre 1841, als Schelling seine Berliner Vorlesungen mit einer Begründung der positiven Philosophie einleitete, legte Marx seine Dissertation vor. In der berühmten Anmerkung¹, in der er eine „Verwirklichung“ der Philosophie beschreibt, die „zugleich ihr Verlust“ ist, deutet der 23jährige den Zusammenhang der herrschenden philosophischen Positionen mit Hegel als ein „Reflexionsverhältnis“, welches dadurch charakterisiert ist, daß jede der beiden entgegengesetzten Seiten in die andere fällt und so auf das Gegenteil dessen hinausläuft, was sie sein will.

Nach Marx stehen sich in der Landschaft des nachhegelschen Denkens die „liberale“ Partei und die Partei der „positiven Philosophie“ gegenüber. Die liberale Partei hält am Begriff, am Prinzip der Philosophie fest, um sich dann aber als Kritik, und zwar als Kritik realer Verhältnisse, nach außen zu wenden. Positive Philosophie hingegen macht das Moment der Realität als den „Nichtbegriff“ der Philosophie geltend, doch unternimmt sie gerade von diesem Ausgangspunkt aus den „Versuch zu philosophieren“; in ihr wendet sich das Denken, auf das Ganze und das Ziel seiner Bewegung gesehen, nicht nach außen, sondern nach innen. Wie man weiß, bestimmt Hegel die entgegengesetzten Reflexionsbestimmungen als das Positive und das Negative, als ein Positives, das sich zum Negativen macht, und als ein Negatives, das sich positiv auf sich bezieht. Dementsprechend will Marx am Modell des Reflexionsverhältnisses demonstrieren, daß die liberale Partei, obwohl sie aufgrund ihrer Ausrichtung am Begriff der Philosophie positiv ansetzt, als Kritik aufs Negative abhebt, wäh-

* Unter diesem Titel hat der Vf. auf dem Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975 ein Referat gehalten, mit dem das von Hans Michael Baumgartner geleitete Kolloquium über Schellings positive Philosophie und das Ende des spekulativen Idealismus eröffnet wurde. In gebührender Ausführlichkeit konnte das Referat nur die in Schellings Theorie der negativen Philosophie geleistete Aufhebung darstellen, der im vorliegenden Aufsatz Abschnitt III gewidmet ist. In den Kongreßakten erscheint es dementsprechend unter dem Titel „Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie“. Der vorliegende Aufsatz hingegen trägt den ursprünglichen Titel des Referats, weil er die These über die Aufhebung des Idealismus wirklich am Ganzen der Spätphilosophie Schellings auszuweisen versucht, und zwar so, daß dadurch zugleich die mit dieser These verknüpfte Bestimmung des Ortes der Idealismuskritik Schellings im Felde des nachhegelschen Denkens genauer nachprüfbar wird. Zur Ergänzung der hier recht knapp gehaltenen Hinweise auf die immanenten Probleme der positiven Philosophie verweise ich auf die Druckfassung meines Vortrags in den Kongreßakten.

¹ Karl Marx, Frühe Schriften, ed. H.-J. Lieber u. P. Furth (1971) 70–74.

F. 61: 1841 Schelling H. Theunissen

rend positive Philosophie letztlich positiv eben darum ist, weil sie, ausgehend vom Negativen des Nichtbegriffs der Philosophie, diese dennoch retten möchte.

Es ist deutlich, daß Marx sich bereits in seiner Dissertation von beiden Richtungen zeitgenössischen Philosophierens distanziert, von der positiven Philosophie und auch von der liberalen Partei. Wie das Reflexionsverhältnis als solches ein „sich selbst verkehrtes Verhältnis“ ist, so sind notwendig auch seine Glieder verkehrt. Ihre Verkehrtheit besteht darin, daß in beiden Fällen eine Philosophie, die trotz ihrer Opposition gegen das Hegelsche System am Systemgedanken festhält, auch zur Welt in einem Reflexionsverhältnis steht und infolgedessen in einen zerstörerischen Widerspruch gerät: in den Widerspruch zwischen der Totalität, die sie mit ihrem Systemanspruch mitbeansprucht, und der Einseitigkeit der einen Seite, auf die sie sich zurückzieht. In beiden Fällen ist „das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, das heißt, es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht“.

Mit dem Hinweis auf den Widerspruch, in den eine solch „unmittelbare Realisierung der Philosophie“ sich verstrickt, bereitet Marx seine spätere Kritik einer Idealismuskritik vor, die selber auf dem Boden des Idealismus bleibt. Die Richtung, in der er die derart widersprüchliche Idealismuskritik überschreiten wird, ist bereits vorgezeichnet: Die „Verwirklichung der Philosophie“ wird so umzudenken sein, daß mit ihrer Unmittelbarkeit auch die Abstraktheit des Weltbezugs dahinfällt. Dies versucht Marx auf dem Wege, den die Studie „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“² beschreitet. Ohne Selbstverlust wirklichen kann Philosophie sich danach nur, wenn sie sich vollständig negiert. Ihre wahre Verwirklichung ist ihre Umsetzung in die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Praxis. Die aber enthält ihre „Negation“, weil die Wirklichkeit, welche die Philosophie durch ihre Verwirklichung gewinnt, eben die der gesellschaftlichen Praxis ist, nicht ihre eigene. Mit der Unmittelbarkeit ihrer Realisierung verschwindet so in der Tat auch ihr abstrakter Gegensatz zur Welt. Daß sie gleichwohl nicht selber verschwindet, bringt Marx zum Ausdruck, indem er ihre Verwirklichung ebensowohl eine Aufhebung nennt und darin die positive Bedeutung mitdenkt, die der Aufhebungsbegriff bei Hegel ineins mit seiner negativen hat.

Wenn Marx als Aufhebung indessen eine Verwirklichung begreift, die er an die Bedingung totaler Negation knüpft, dann ist ausgeschlossen, daß er den Aufhebungsbegriff Hegels ohne weiteres übernimmt. Es kann nicht dieselbe Philosophie, die durch ihre Verwirklichung schlechterdings negiert wird, auch im positiven Sinne aufgehoben werden. Die Negation ist des näheren „Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie“, d. h. derjenigen, die nichts als Philosophie sein will, indem sie, wie immer sie im übrigen praktisch werden mag, vor ihrer Umsetzung in die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Praxis zurückschreckt. Die mit der Verwirklichung identische Aufhebung ist als Aufhebung dieser Nur-Philosophie rein negativ und positiv allein in Bezug darauf, daß Philosophie sich gerade durch die vollständige Destruktion

² Vgl. zum Folgenden a. a. O. 495 f.

ihrer auf sich selbst fixierten Gestalt in das ganz neue Element einer Praxis erhebt, in der sie weltliche Wirklichkeit wird. Nun zielt die Marxsche Idealismuskritik letztlich eben auf eine jede Philosophie, die als Philosophie und nur als solche auftritt. Der Idealismus, auf den die gesamte seitherige Philosophie hinausläuft, ist nach Marx, was ja alle seine Aussagen bestätigen, restlos zu verabschieden und in keiner Weise zu bewahren. Es ist diese offene Verabschiedung des Idealismus, auf die Marx schon in seiner Dissertation zugeht, wenn er die Hegelkritik der bestehenden Parteien als versteckte Fortführung des Idealismus entlarvt.

Obwohl aber in den Augen von Marx beide einander entgegengesetzten Parteien verkehrt sind, erblickt er in der positiven Philosophie „die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche“. Die in der liberalen Partei geübte, noch ganz dem Hegelschen Denken verpflichtete „Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“, ist nach seiner Einschätzung mangelhaft, sofern sie noch nicht im Zuge der wahren Verwirklichung der Philosophie geschieht. Dessen ungeachtet hat sie die Wahrheit auf ihrer Seite, sofern sie überhaupt eine sich nach außen wendende Kritik ist. Insbesondere befindet sich die liberale Partei gegenüber der positiven Philosophie im Recht, weil ihre Ausrichtung am Begriff der Philosophie die Voraussetzung bildet, auf der nicht nur die unvollkommene Kritik an der Nichtentsprechung von Idee und Wirklichkeit beruht, sondern darüber hinaus jede sinnvolle Kritik weltlich realer Verhältnisse. Das Argument ist einsichtig: Nur wenn philosophische Rationalität in Geltung bleibt, lassen sich weltlich reale Verhältnisse kritisieren, weil nur Rationalität den Blick freigibt für die kritikbedürftige Irrationalität der Welt. Mit der Preisgabe ihres Begriffs verliert positive Philosophie also den Maßstab für eine Kritik realer Verhältnisse. Ja, mit dem Verrat am Prinzip der Philosophie verkümmert ihr Bedürfnis nach einer solchen Kritik. Indem sie Realität schon darin zu berühren meint, daß sie ihren Begriff verleugnet, sieht sie sich gar nicht mehr veranlaßt, weltverändernd aus sich herauszugehen und durch ihr Weltlichwerden eine Realität zu gewinnen, die allein ihren Namen verdienen würde. Mit anderen Worten: eine Philosophie der Wirklichkeit kann und will, eben sofern sie dies ist, nie zur Verwirklichung der Philosophie fortgehen.

Zweifellos denkt Marx, wenn er von positiver Philosophie spricht, auch an die Spätphilosophie Schellings; eine andere, allerdings nachträglich in die Reinschrift eingefügte Anmerkung zu seiner Dissertation spielt auf sie ausdrücklich an³. So wird man sich fragen müssen, ob er mit seiner unausgesprochenen Behauptung, daß eine Philosophie der Wirklichkeit von der Art der beschriebenen unfähig und unwillens sei zur Verwirklichung der Philosophie, auch auf die Spätphilosophie Schellings eine kritische Perspektive eröffne. Die folgenden Interpretationen lassen sich als Versuch einer Beantwortung dieser Frage auffassen. Sie sind von der Absicht geleitet zu prüfen, ob es grundsätzlich gelingen könnte, die Spätphilosophie Schellings so zu rekonstruieren, daß sie dem von

³ A. a. O. 74.

Marx erhobenen Einwand entgeht. Wohlgermerkt beanspruchen sie keineswegs, diese Rekonstruktion schon zu leisten. Sie geben nur die Bedingungen an, die eine Rekonstruktion erfüllen müßte, soll sie in der Lage sein, die Gültigkeit des Marxschen Arguments für die Spätphilosophie Schellings überzeugend zu bestreiten. Das Marxsche Argument geht davon aus, daß positive Philosophie das „Moment der Realität“ als „Nichtbegriff“ oder in abstrakter Abscheidung vom Prinzip der Rationalität hervorkehre. Ihm liegt die Annahme zugrunde, positive Philosophie sei in jedem Falle eine von der Vernunftwissenschaft abgetrennte, verselbständigte Wirklichkeitswissenschaft. Daß sich dies auch im Falle der Spätphilosophie Schellings so verhält, ist kaum zu leugnen. Bereits der für sie grundlegende Sachverhalt einer Trennung von negativer und positiver Philosophie stützt unwiderlegbar die Hypothese von Marx. Dementsprechend ist in der Literatur ja auch schon längst enthüllt worden, wie der Widerstand des späten Schelling gegen zeitgenössische Ansätze zu einer Verwirklichung der Philosophie mit elementaren Zügen seiner Philosophie der Wirklichkeit zusammenhängt⁴. All dies soll hier nicht verheimlicht, sondern im Gegenteil unterstrichen werden. Wohl aber will ich einsichtig machen, daß die Spätphilosophie Schellings in begrenztem Umfang und im Gegenzug gegen ihre vorherrschende Tendenz an der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit festhält und sich insoweit allerdings tatsächlich außerhalb der Reichweite des Marxschen Arguments befindet. Gerade in der „Zwiespältigkeit“, die Jürgen Habermas an Schellings gesamtem Denken aufgezeigt hat⁵, liegt die Chance, seine Spätphilosophie gegen ihn selbst zu verteidigen und für die Gegenwart zu retten.

II.

Wer Schellings „letzte“ Philosophie so rekonstruieren möchte, daß die von ihr stets auch abgewiesene Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu Wort kommt, wird ihren Ort im Felde des nachhegelschen Denkens anders bestimmen müssen als Marx dies tut. Sie auf jene Einheit hin zu interpretieren, wird nur möglich sein, wenn sie nicht zu den Philosophien gehört, die auf dem Moment der Realität in der abstrakten Negation ihres eigenen Begriffs bestehen. Offensichtlich subsumiert Marx sie, sofern er sie diesen Philosophien zurechnet, unter den sogenannten Spätidealismus, dessen Hauptvertreter Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weißer damals schon bekannt waren. Daß der Kreis um Fichte und Weißer mit der dem jungen Marx aus seinem Berliner Freundeskreis vertrauten „liberalen Partei“ der Junghegelianer trotz schroffer Gegensätze insgeheim kollaboriert, ist aber eine Feststellung, der Schelling durchaus zugestimmt hätte. Auch aus seiner Sicht stellt sich das Denken beider Gruppierungen als eine Fortführung des Idealismus dar, die dessen lautstarke

Verketzerung dementiert, sofern nämlich beide die Katastrophe vermeiden wollen und von Hegel aus „in einem steten Fortgange, ohne Unterbrechung“⁶ weitergehen, sei es nach links in die Öde des abstrakten Prinzips menschlichen Selbstbewußtseins, sei es nach rechts in einen redogmatisierten Theismus, der sich seine Sache von der Theologie vorgeben läßt, ohne sie mit vernünftiger Einsicht zu durchdringen.

Wie die Spätphilosophie Schellings den Idealismus nicht in dieser versteckten Weise fortführt, so will sie ihn allerdings genausowenig verabschieden, weder marxisch durch die Umsetzung der Philosophie in die Wirklichkeit *gesellschaftlicher* Praxis noch kierkegaardisch durch die Umsetzung der Philosophie in die Wirklichkeit *existentieller* Praxis. Mit all diesen Positionen, sowohl mit denen, über die Marx spricht, wie auch mit denen, für die er spricht, kommt sie lediglich darin überein, daß auch sie im ganzen Idealismuskritik ist, und zwar, wie wir sehen werden, wesentlich Kritik des *Hegelschen* Idealismus. Aber jenseits von versteckter Fortführung und offener Verabschiedung zielt sie auf die *Aufhebung* des Idealismus, eine Aufhebung, die nicht wie die von Marx erstrebte seine vollständige Negation bedeutet, sondern – merkwürdig genug – im vieltraktierten Sinne dessen, den sie vornehmlich treffen soll, durchaus die Einheit von tollere, conservare und elevare. Damit ist ihre spezifische Differenz gegenüber anderen Versionen nachhegelscher Idealismuskritik angedeutet. Die These, daß sie eine Kritik des Hegelschen Idealismus nicht bloß enthalte, sondern durchweg sei, meint: Aufhebung des Idealismus ist die Figur, die ihre Bewegung beschreibt, also auch die innere Verfassung ihrer Systematik. Denn der späte Schelling sagt Ja zum System, indem er es vollends in die Bewegung auflöst, auf die der idealistische Systemgedanke immer schon angelegt war. Dieser Vorgang aber ist, mit Kierkegaard zu reden, eine „Reduplikation des Inhalts durch die Form“: Die Auflösung des Systems in Bewegung wiederholt der Form nach eben die Aufhebung des Idealismus, die den substantiellen Inhalt ausmacht, d. h. die Bewegung selber, in der sich die Spätphilosophie Schellings systematisch entfaltet.

Die Hegelsche Bedeutung des Aufhebungsbegriffs impliziert, daß seine Anwendung auf die Spätphilosophie Schellings an die maßgebliche Interpretation anknüpft, derzufolge der Idealismus sich darin vollendet⁷. Nicht nur die Abgrenzung Schellings gegen den sogenannten Spätidealismus, auch die immanente Interpretation, zu der sogleich überzugehen ist, folgt den Anweisungen, die Walter Schulz in seinem bahnbrechenden Werk gegeben hat⁸. Indessen wird

⁶ Schellings sämtliche Werke, ed. K. F. A. Schelling, Bd. XIII, 90. Zitiert wird diese Ausgabe im folgenden mit römischer Ziffer für den Band und arabischer für die Seite.

⁷ W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (21975).

⁸ Die Widmung ist Ausdruck des Dankes für die Einsichten, die mir dieses Werk vermittelt hat. Sie soll außerdem ausdrücken, daß der vorliegende Aufsatz als ein verspäteter Beitrag zur Festschrift für Walter Schulz (Wirklichkeit und Reflexion, [1973]) angenommen werden möchte. Die für diese Festschrift geschriebene Studie zur Dialektik Hegels mußte ich kurz vor der Drucklegung des Bandes zurückziehen, weil sie mir nicht gelungen erschien.

⁴ Unter den neueren Arbeiten zu diesem Thema verweise ich nur auf H.-J. Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit (1968).

⁵ J. Habermas, Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (Diss. Bonn 1954).

man gemäß der Bedeutung des Hegelschen Begriffs beides sagen müssen: daß der späte Schelling den Idealismus, falls er ihn tatsächlich aufhebt, auf die Spitze treibt und daß er ihn überwindet. Dieses Zugleich von Vollendung und Überwindung ist nicht so zu verstehen, als nähme die Idealismuskritik Schellings zwischen versteckter Fortführung und offener Verabschiedung einen mittleren Standpunkt ein, der entschiedener wäre als beispielsweise der der Spätidealist, aber weniger entschieden als der von Marx oder Kierkegaard. Jedenfalls geht ihre Auslegung unter dem Gesichtspunkt einer Aufhebung des Idealismus der Frage nach, ob sie diesen in bestimmter Hinsicht nicht sogar tiefer erschüttert als dies seine abstrakte Verabschiedung vermag. Zwar soll die Formulierung des Gesichtspunkts durchaus die Grenze markieren, die auch noch die Aufhebung des Idealismus vom Materialismus trennt. Wie immer es um die Rechtsgrundlage der zahlreichen Versuche bestellt sein mag, in Schellings früher Naturphilosophie materialistische Ansätze aufzuspüren – gewiß scheint mir zu sein, daß diejenige Phase seines Denkens, die durch die Umwendung von der Natur- zur Geschichtserfahrung eingeleitet worden ist⁹, höchstens als „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus“ gelten kann¹⁰. Es gibt jedoch Anlaß zu vermuten, daß Marx den verabschiedeten Idealismus ungeachtet seiner Option für den Materialismus faktisch ebensowenig hinter sich gelassen hat wie Kierkegaard trotz seines Auszugs aus dem „objektiven Denken“. Denn wie Kierkegaards Existenzialisierung idealistischer Denkbestimmungen auf Schritt und Tritt deren Herkunft verrät, so droht der Marxsche Materialismus, von Anfang bis Ende fixiert auf starre Umkehrungsformeln, dem Schicksal zu verfallen, dem alle Umkehrungsparolen bis hin zu Nietzsche ausgesetzt waren: abhängig zu bleiben von dem, was da bloß umgekehrt wird. In der Aufhebungsfigur liegt, daß die Spätphilosophie Schellings, wenn sie den Idealismus wirklich aufhebt, zumindest dieser Gefahr entgeht. Dann nämlich überwindet sie ihn gerade dadurch, daß sie ihn vollendet, und das würde sie gegen die Möglichkeit schützen, hinter ihrem Rücken an ihn ausgeliefert zu werden.

Doch was ist überhaupt der Idealismus, um dessen Aufhebung es Schelling nach der aufgestellten Behauptung geht? Die Antwort auf diese Frage muß ihrerseits zunächst in der Gestalt einer Behauptung auftreten, die nur zusammen mit der Aufhebungsthese begründet werden kann: Schelling erklärt den Idealismus aus dem Glauben an die unendliche *Macht der Vernunft* oder, schärfer pointiert, aus der Überzeugung, daß Vernunft mit der unendlichen Macht identisch sei. Den Idealismus anders als durch Verabschiedung überwinden heißt: ihn von innen aufsprengen. Ihn von innen aufzusprengen, bedeutet für Schelling: die *Ohnmacht* in der Macht der Vernunft aufdecken, eine Ohnmacht, die ihm gerade deshalb erfahrbar wurde, weil er den Machtanspruch anerkannte

und noch übersteigerte. Als Entmächtigung der Vernunft oder als eine Art jener „Depotenzierung“, die Odo Marquard aus der Naturphilosophie der Jahrhundertwende rekonstruiert hat¹¹, stellt sich fürs erste und vor allem die Bewegung der *negativen* Philosophie dar. Im Nachvollzug dieser Bewegung ist zu zeigen, wie Schelling, grundlegend für alles Weitere, so etwas wie eine Aufhebung des Idealismus nicht nur intendiert, sondern auch durchführt.

III.

An die negative Philosophie müssen wir uns auch wenden, um Einblick in die historische Konkretion zu bekommen, in der sich dem späten Schelling der Idealismus als Theorie der absoluten Vernunftmacht darstellt. Dabei ist allerdings zu beachten, daß die negative Philosophie ein Konstrukt ist und als solches auf historisch reale Systeme nicht direkt abbildbar. Zu unserem Zweck genügt es vorläufig, ihre Beziehung zu dem von Schelling idealistisch genannten Denken *überhaupt* anzugeben, ohne dieses schon in seine verschiedenen Erscheinungen auseinanderzulegen. Die „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ entfaltet einen Begriff von negativer oder „reirrationaler“ Philosophie, der zwar abhebt auf die durch Descartes heraufgeführte Entwicklung, aber seinem umfassenden Sinn nach die ganze europäische Metaphysik platonisch-aristotelischer Herkunft meint; die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ hingegen beschreibt damit speziell das „mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene“ Denken (XIII 62). Als Idealismus bezeichnet Schelling diese durch Kant eingeleitete Vernunftwissenschaft (XI 466)¹². Die Identität in der Differenz der beiden Bedeutungen von negativer Philosophie beruht auf der Auffassung, daß erst das nachkantische Denken die seit der Antike wirksame Intention auf reine Rationalität erfüllt habe (XI 374 f.). Insofern ist alle negative Philosophie entweder tendenziell oder realer Idealismus (vgl. X 148 Anm. 1). Wie sich aber das Konstrukt den *verschiedenen* Idealismen zuordnet, die im Anschluß an Kant hervorgetreten sind, kann uns erst in der Besinnung auf die eigentümliche Wendung aufgehen, durch die nachkantisches Denken, Schellings Theorie der negativen Philosophie zufolge, die Vernunftwissenschaft in dieser Weise auf den Begriff gebracht hat.

Der Theorie zufolge wird die reirrationaler Philosophie im Idealismus zu dem, was sie ist, indem Vernunft die ihr gebührende Macht ergreift.¹³ Als Potenz, genauer: als die „unendliche Potenz des Erkennens“, deren ursprünglicher

¹¹ O. Marquard, Schelling – Zeitgenosse incognito, in: H. M. Baumgärtner (Hrsg.), Schelling (1975) 9–26, bes. 1; unbekannt ist mir leider seine Habilitationsschrift: Über die Depotenzierung der Transzendentalphilosophie (Münster 1962).

¹² Vgl. W. Schulz, a. a. O. 27.

¹³ Vgl. zum Folgenden die 4. Vorlesung der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“, bes. XIII, 62–67. Zitate, die nicht nachgewiesen sind, sind diesem Textabschnitt entnommen.

⁹ Vgl. dazu Ch. Wild, Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings (1968).

¹⁰ Vgl. J. Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, in: Theorie und Praxis (1971) 172–227.

Inhalt die „unendliche Potenz des Seyns“ ist, bestimmt Schelling die Vernunft mit Rücksicht auf diese *Macht*. Aus Kantischer Perspektive erblickt er die Macht der Vernunft darin, daß diese in eine „apriorische Stellung gegen alles Seyn gesetzt“ ist. Hiermit ist von den zwei Vermögen, auf die sich die Vernunftmacht vornehmlich gründet, das eine benannt: die Fähigkeit, jeder Begegnung mit Einzelnem voraus der Welttotalität innezu sein. Aber Vernunft weiß sich nicht nur im Vorhinein des gesamten Seinsinhalts versichert; als „das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen“ (XI 266) vermag sie ihn auch aus ihren eigenen Prinzipien zu entwickeln (vgl. XI 265 f.). Zu ihrer Macht gehört außer dem Ausgriff aufs Ganze auch vollkommene Autarkie. Mit der Betonung der Vernunftautarkie nimmt der späte Schelling das antikantische Motiv der nachkantischen Philosophie auf (vgl. XI 282 f.). Gegen Kant beharrt er darauf, daß Denken, um wirkliches Erkennen zu sein, auf Erfahrung nicht angewiesen sei. Seine klare, nachdrücklich vorgetragene Aussage ist hinlänglich vertraut: Negative Philosophie geht ebensowenig wie positive von Erfahrung *aus*, sondern bloß auf sie *zu*, und dies so, daß für sie Erfahrung lediglich eine bestätigende Instanz ist und nicht die erweisende Funktion ausübt, die sie für die positive Philosophie immerhin hat (XIII 126–29). Den Inhalt auch des in der *Erfahrung* vorkommenden Seins leitet sie dadurch ab, daß sie ausschließlich im Gedanken fortgeht.

Es ist wichtig zu sehen, daß der späte Schelling sich mit dieser Position des Frühidealismus rückhaltlos identifiziert. Thema ist ihm, wie er selbst hervorhebt, die „auf dem Standpunkt der Philosophie“, d. h. jeder möglichen Philosophie, „zum Objekt gewordene, demnach selbst ganz objektiv zu betrachtende Vernunft“, zu betrachten im Absehen von der Subjektivität des Subjekts, in welchem sie faktisch gesetzt ist. Sicherlich ist es in Wirklichkeit nicht die Subjektivität, von welcher er die Vernunft loslöst¹⁴. Wohl aber schattet er die in der Angewiesenheit auf Erfahrung liegende Endlichkeit der Vernunft ab; und damit wiederholt er den Ansatz, durch den der Frühidealismus über Kant hinausgegangen ist. Ja, er geht über diesen Ansatz seinerseits noch hinaus. Die Befreiung der Vernunft von den Schranken der Endlichkeit versteht er nach dem soeben Gesagten so, daß sie die Vernunft zu der unumschränkten Macht befreit, die es ihr erlaubt, allen Inhalt aus sich hervorzutreiben. Indem er Denken aber nach Analogie des Willens und letztlich als Wille auslegt (vgl. XIII 68), deckt er den im Frühidealismus noch verborgenen Grund seiner Macht auf. Er gründet die Macht des Geistes auf den Willen, der „sich selbst will“ (XI 461).

Es ist diese Macht, die sich in der Spätphilosophie Schellings als Ohnmacht erfährt. Worauf der späte Schelling die Ohnmacht der Vernunft zurückführt, glaubt man zu wissen: Vernunft erkennt wohl, *was* alles ist, nicht hingegen, *daß* es ist; verfügend über die quidditas, die Washeit oder das Wesen, entzieht sich ihr die quodditas, das Daß des faktischen Daseins. Ausgehend von der reinen

¹⁴ Vermutlich dient die rein verbale, sachlich unausweisbare Entfernung der Subjektivität nur der strategischen Absicht, die entscheidende Kehre vorzubereiten, in der das Sein selbst sich als Subjekt enthüllt.

Möglichkeit des Seins, erreicht sie auch das in der Erfahrung vorkommende Sein nur als das Mögliche, nicht als das „Wirkliche“ (XIII 129) oder, nach einem anderen Sprachgebrauch, zwar als Wirkliches, aber nicht in seiner „Wirklichkeit“. Wenn sie auch *alles* Sein seinem Inhalt nach erkennt, so erkennt sie eben doch nur seinen *Inhalt*, nur die inhaltliche Bestimmtheit, die sie von der unbestimmbaren Existenz ablöst.

Ist aber mit dem Hinweis auf die Unerreichbarkeit des actu Existierenden tatsächlich schon hinreichend getroffen, was die Vernunft nach Schelling zur Ohnmacht verurteilt? Daß damit eine Schranke der Vernunftmacht markiert ist, liegt auf der Hand. Ebenso evident ist freilich, daß eine Unterscheidung von Was und Daß, die den Inhalt der Welt gegen die Faktizität des darin Existierenden abhebt, keineswegs in die Tiefe reicht, aus der Schellings Idealismuskritik schöpft. Denn die Ohnmacht, die darin besteht, daß es für die Vernunft außer ihrer Machtsphäre eine andere Sphäre gibt, in der sie keine Macht hat, kann noch nicht eigentlich die Ohnmacht *in* ihrer Macht sein. Diese müßte sich vielmehr innerhalb der Grenzen zeigen, in denen Vernunft des Seins habhaft wird; und sie müßte die Vernunft gerade dort überfallen, wo diese am mächtigsten ist.

Die größte Macht besitzt nun die Vernunft, sofern sie bereits im Ansatz über sich hinaus ist und durch die unendliche Potenz des Seins hindurch das sogenannte „Seyende selbst“ berührt, mit dem die *positive* Philosophie anfangen wird¹⁵. Daß dies der Fall ist, folgt aus ihrer Beziehung zur unendlichen Potenz des Seins. Die Seinspotenz bezeichnet Schelling als „Inhalt“ der Vernunft. Damit meint er einerseits nichts, was der Vernunft real immanent wäre, wie etwa deren Inventar, die von Kant untersuchte „Einrichtung“ unseres Erkenntnisvermögens (XIII 57). Die unendliche Potenz des Erkennens soll der unendlichen Potenz des Seins lediglich „entsprechen“, also zu ihr im Verhältnis einer Korrelation stehen, die jene Immanenz ausschließt. Andererseits scheint Schelling von „Inhalt“ nur deswegen zu sprechen, weil er den Gedanken an eine Getrenntheit fernhalten möchte, den der Gebrauch des Gegenstandsbegriffs hervorrufen würde. Indem die Vernunft „von ihrem eigenen ursprünglichen Inhalt“ ausgeht, geht sie nämlich, wie Schelling unterstreicht, „von *sich*“ aus. Zu denken ist also eine Identität von Identität und Differenz¹⁶. Zwar steht der Vernunft, die sich auf ihren ursprünglichen Inhalt bezieht, entgegen, was in keiner Weise sie selbst ist, aber so, daß es geradezu in sie hineinsteht, sie restlos und ohne Abstand mit sich durchdringt. Die derart durchdringende und sich unabweisbar aufdrängende Präsenz hat Schelling im Blick, wenn er die unend-

¹⁵ Vgl. W. Schulz, a. a. O. 45. Aufgrund der Präsenz des „Seyenden selbst“ im Anfang der Vernunftwissenschaft kann Schelling sagen: „Die positive (Philosophie – M. T.) ist es, die auch in der negativen eigentlich *ist*, nur noch nicht als wirkliche, sondern erst als sich suchende“ (XI 564 f.).

¹⁶ Mit der Hervorhebung der Differenz in der Identität versuche ich der Tendenz von Walter Schulz gegenzusteuern, der jene Wendung im Zuge seiner Bemühungen um eine Korrektur des gängigen Verständnisses m. E. etwas zu einseitig auf Identität hin deutet, so etwa a. a. O. 43: „Von sich, d. h. ihrem Inhalt aus: der Inhalt ist gar nichts anderes als die Vernunft . . .“

liche Potenz des Seins den *unmittelbaren* Vernunftinhalt nennt¹⁷. „Unmittelbarkeit“ besagt hier, daß Vernunft immer schon beim Sein ist und nicht bei ihm sein könnte, wenn nicht das Sein selber oder das Absolute – nach der auf Schelling anspielenden Formulierung in Hegels Kritik der Unmittelbarkeitsphilosophie – „an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte“¹⁸. Dieser Begründungszusammenhang impliziert mehr als eine Umkehrung: Er zeigt an, daß die Initiative, welche die Vernunft scheinbar bloß an ihren Inhalt abgibt, in Wirklichkeit an das „Seyende selbst“ übergeht. Die Unmittelbarkeit, die im Verhältnis zwischen der Vernunft und der Seinspotenz waltet, fordert als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit eine bestimmte Annahme über das Verhältnis der Seinspotenz zum „Seyenden selbst“, nämlich eben die, daß dieses bereits im unmittelbaren Vernunftinhalt mitaufscheint. Denn da jene Potenz als solche der „Begriff“ ist, der das Sein notwendig *vermittelt*, muß die *unmittelbare* Seinspräsenz letztlich die Gegenwart dessen sein, was das schlechthin Andere der Potenz ist, der *actus purus*.

Erst diese Unmittelbarkeit verleiht der Vernunft die Macht ihres autarken Ausgriffs auf Totalität; nur weil Vernunft unmittelbar beim Sein ist, kann sie über den Inhalt alles Seins verfügen. Indessen begründet die Möglichkeitsbedingung der Unmittelbarkeit zugleich die wesentliche *Ohnmacht* der Vernunft. Diese ist zutiefst ohnmächtig, weil das „Seyende selbst“ in ihrem unmittelbaren Inhalt bloß als abwesendes anwesend ist. Es *verbirgt sich* in der unendlichen Potenz des Seins, was bedeutet, daß es zwar wirklich mit da ist, aber in der Weise seines Entzugs. Die Vernunft gewahrt es, ohne es zu besitzen. Von hier aus versucht Schelling die gesamte Bewegung der negativen Philosophie in den Griff zu bekommen. Aus der beschriebenen Absenz in der Präsenz schließt er, daß Vernunft nichts anderes will als das „Seyende selbst“ zu ergreifen (vgl. XI 319), d. h. hinter ihren unmittelbaren Inhalt auf dessen Ursprung *zurückzugreifen*. Ins Negative gewandt: Vernunft will gar nicht von der unendlichen Potenz zum Inhalt alles Seins fortgehen. Indem sie aber doch dazu fortgeht, tut sie, was sie nicht will. Damit werden ihrer ganzen Bewegung Züge fundamentaler Ohnmacht aufgeprägt. Ich möchte auf zwei solcher Züge hinweisen. Der Hinweis zielt, meine ich, ins Herz der in der Theorie der negativen Philosophie enthaltenen Idealismuskritik.

Um uns dessen zu versichern, müssen wir die oben zurückgestellte Frage aufnehmen, wie diese Kritik sich zu den verschiedenen Erscheinungen des nachkantischen Idealismus verhalte. Zweifellos ist nach dem Selbstverständnis des späten Schelling die negative Philosophie vor allem eine idealtypische Konstruktion seiner eigenen Frühphilosophie. Ungeklärt bleibt in seinen Aussagen

¹⁷ Auch von der Spätphilosophie Schellings gilt, was alle nachhegelsche Philosophie bis heute kennzeichnet: daß sie das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung zugunsten der Unmittelbarkeit umstrukturiert, aber grundsätzlich in den Bahnen bleibt, die Hegel mit diesem Begriffspaar vorgezeichnet hat. Um Schellings Antwort auf die Frage nach Unmittelbarkeit und Vermittlung kreist das Buch von Hans Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung* (Innsbruck 1969).

¹⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, 64.

nur, welche Stellung sie gegenüber dem Denken Hegels einnimmt¹⁹. Einerseits erscheint das Hegelsche System, wie auch bei Kierkegaard²⁰, als trübe Mischung aus negativer und positiver Philosophie, andererseits dienen viele seiner Elemente offensichtlich als Aufbauprinzipien der Vernunftwissenschaft selber. In der Tat kommt es in der Spätphilosophie Schellings sozusagen zweimal vor, nämlich als Adressat von zwei Arten der Kritik. Die eine Kritik mißt das, was Hegel zu tun vorgibt, an seinem faktischen Tun; ihr Objekt ist ein Denken, das Anspruch auf Positivität erhebt, obwohl es tatsächlich ganz im Negativen verharret. Die andere Kritik hingegen untersucht das, was Hegel faktisch tut, selber, seine wirkliche Denkpraxis; und *sie* geht mit ein in die kritische Darstellung der negativen Philosophie, in eine kritische Darstellung, die schlechterdings *Vernunftkritik* sein will. Obwohl Schelling je nach den strategischen Zielen, die er verfolgt, auch Unterschiede geltend machen kann²¹, ist sein Konstrukt im ganzen doch so sehr von Interpretationen des Systems, „in dem die Vernunft alles ist“ (XI 583), überformt, daß sich zwischen dem einen und dem andern keine eindeutige Grenze ziehen läßt. Die Bewegung der negativen Philosophie bildet insbesondere die Gedankenentwicklung in Hegels Logik nach. Der logische Prozeß im Sinne Hegels ist aber nicht zuletzt durch zweierlei gekennzeichnet: Er findet erstens im Element der Ewigkeit statt und hat zweitens den Charakter einer Notwendigkeit, deren Wahrheit die Freiheit ist, eine Freiheit, die sich am Ende als die „Verhältnisweise des Begriffs“ offenbart²². Diese Bestimmungen der reinen Ewigkeit und der freien Notwendigkeit bilden die Folie, gegen die Schelling die beiden Grundzüge der ohnmächtigen Vernunftbewegung abhebt.

Die Notwendigkeit, die Hegel dem logischen Prozeß zumutet, sagt auch

¹⁹ An einigen Stellen erblickt Schelling in seinem frühen Denken diejenige Philosophie, die allein und vor allem im Gegensatz zur Philosophie Hegels sich konsequent als negative verwickelt hat und darum in der Lage war, die positive aus sich herauszutreiben. An anderen Stellen meint er, daß schon seine Frühphilosophie der Gedankenentwicklung fälschlich das Ansehen eines wirklichen Werdens gegeben und daß Hegel diesen Fehler lediglich vergrößert habe. Beide Deutungen sind jedoch widerspruchsvoll. Die erste wird fraglich, sofern Schelling selber bemerkt, daß es vor der Ausbildung der positiven Philosophie keinem Denken möglich gewesen sei, ein Bewußtsein seiner reinen Negativität auszubilden und sich des Anspruchs auf Positivität zu enthalten. Es ist insofern nicht zu sehen, wieso der frühe Schelling prinzipiell anders verfahren konnte als Hegel. Unter der Voraussetzung der zweiten Interpretation wird wiederum unverständlich, wieso die Kritik der Scheinpositivierung sich primär an Hegel wendet. Auch bleibt in dieser Perspektive unerfindlich, welches Denken die vollendete negative Philosophie, die als unvollendete seit Platon im Gange war, repräsentiert.

²⁰ Vgl. Vf., *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72/1 (1964) 134–160, bes. 149 f.

²¹ Insbesondere den, daß die begrifflich sich artikulierende Vernunftwissenschaft zwar rein im Gedanken fortgehe, aber nicht wie die Hegelsche Logik selbst wieder bloße Begriffe zum Gegenstand habe (XIII 65). Allerdings wird auch dieser Unterschied relativiert, indem die Vorlesung von 1827 der Hegelschen Logik (fälschlich) nachsagt, daß sie, wie das Konstrukt der negativen Philosophie, zu dem „Gesamttinhalt der Welt und des Bewußtseyns zu gelangen sucht“ (X 131).

²² Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Bd. II, 214. Hegels Logik wird im folgenden mit „L“ vor römischer Band- und arabischer Seitenzahl zitiert.

Schelling durchaus der von ihm konstruierten Vernunftbewegung nach (XIII 67, 128). Doch wird sie unter seiner Hand zur Unfreiheit, zur „unerbittlichen Notwendigkeit“ (XI 381) eines Schicksals, dem die Vernunft wider Willen anheimfällt. Diese ἀνάγκη denkt er im Begriff der „Nötigung“. Vernunft ist genötigt, zum Inhalt alles Seins fortzugehen. Es ist nicht eigentlich das Denken, das diesen Fortgang betreibt. Vielmehr geht, wie Schelling sich ausdrückt, „dem“ Denken die Potenz ins Sein über; das Denken ist dieser Bewegung unterworfen (vgl. XI 263 f.). Verständlich wird die Nötigung allerdings nur, wenn man die vorhin aufgestellte Hypothese zugrunde legt, daß die Vernunft in der unendlichen Potenz des Seins bereits dem „Seyenden selbst“ begegne. Schelling leitet sie zwar aus dem inneren Zwang der potentia activa zur Aktualisierung ab. Sofern sich darin aber zugleich die unendliche Potenz des Erkennens aktualisiert, müßte man ja erwarten, daß die Vernunft, welche die unendliche Potenz des Erkennens ist, in der Aktualisierung der Seinspotenz ihr eigenes Wesen frei entfalte. Wenn sie stattdessen einem Verhängnis ausgeliefert ist, so deshalb, weil das „Seyende selbst“ sie zum Fortgehen nötigt. Und zwar wird sie zum Fortgehen genötigt, eben weil sie sich in die entgegengesetzte Richtung bewegen, d. h. in ihren Grund zurückgehen will. Um hinter der unendlichen Potenz des Seins dieses selber anschauen zu können, muß sie alles hinwegschaffen, was ihr den Anblick des actus purus verwehrt, und das vermag sie allein dadurch, daß sie die Potenz ins Sein übergehen läßt. Mit dem Übergehen mitgehen will sie nur, sofern ihr die Ausscheidung dessen, das nicht das „Seyende selbst“ ist, als der einzige Weg zum Ziel offenbleibt. Das auf einem solchen Weg erreichbare Ziel ist freilich durch eine doppelte Negation definiert, die keineswegs Affirmation ist. Schelling nennt die negative Philosophie negativ zunächst vor allem aufgrund der hinwegschaffenden Funktion ihrer Bewegung und sodann im Hinblick darauf, daß sie nicht weiter als bis zum Begriff des „Seyenden selbst“ kommt (vgl. XI 562). Negativ aber ist dieser Begriff, weil er das Andere des „Seyenden selbst“ seinerseits verneint. Am Ende der Bewegung steht lediglich dasjenige, das nicht ist, was nicht das „Seyende selbst“ ist.

Das Ende der Vernunftwissenschaft ist mithin kein Ziel in dem Sinne, daß die Bewegung von ihm angeleitet würde. Ihre Direktive kann die Vernunft nur aus ihrem Grunde empfangen, vom „Seyenden selbst“. Da sie dieses als die Möglichkeitsbedingung der unmittelbaren Seinspräsenz erfährt, ahnt sie in ihm die reine, immerwährende Gegenwart. Das Sein durchschaut sie auf Ewigkeit hin. An der Ewigkeit hat sie den Maßstab, nach welchem sie unterscheidet, was das „Seyende selbst“ sein könnte und was nicht. Ausscheiden wird sie also das Vergängliche. Sofern ihr Tun aber gar nichts anderes ist als Ausscheiden, wird sie selber in die Vergänglichkeit hineingerissen. Diesem Sachverhalt versucht Schelling gerecht zu werden, indem er dem Ausdruck „Unmittelbarkeit“, den ich bisher nach seiner positiven Bedeutung ausgelegt habe, auch eine negative Bedeutung gibt und so zum Zeichen für die Einheit von Macht und Ohnmacht aufrichtet. Artikuliert die positive Bedeutung an der Gesamtstruktur, die als unendliche Potenz des Seins zu denken ist, das Sein, so fällt die negative auf die Seite der Potenz. Es ist der „Begriff des Seyns“, den Schelling in einem negativen Ver-

stande unmittelbar nennt. Diese Unmittelbarkeit bedeutet ihm soviel wie Zufälligkeit. Vielleicht sollte man statt dessen „Hinfälligkeit“ sagen. Als hinfällig läßt sich die unendliche Potenz des Seins unter demselben wesentlichen Gesichtspunkt bestimmen, der sie nach Schelling zum Begriff qualifiziert; ihre Hinfälligkeit liegt darin, daß sie je schon im Begriff ist, in den Inhalt alles Seins überzugehen²³. Haltlos und unaufhaltsam stürzt sie in den Inhalt fort. Und mit ihr die unendliche Potenz des Erkennens, die Vernunft. Wie die ἀνάγκη die negatierte Gestalt der hegelisch als Freiheit gedeuteten Notwendigkeit darstellt, so ist dieses Fortstürzen der Vernunft ins Vergängliche die idealismuskritische Version dessen, was Hegel als ihr ruhiges Fortschreiten im Reiche der Ewigkeit beschreibt. Ewigkeit, am Anfang geschaut, aber nicht begriffen, wird der Vernunftwissenschaft begreifbar nur in jener nicht-affirmativen Doppelnegation, die das Ende markiert. Die Vernunft stürzt nicht nur in den Inhalt, sondern von Inhalt zu Inhalt fort, weil jeder sich als hinfällig erweist. Insofern reißt sie alles in den Strudel des Verschwindens. Zum Verschwinden aber bringt sie das Verschwindende. Der Begriff des „nicht nicht Seyenden“, das sie am Ende berührt, meint dasjenige, das im Verschwinden des Verschwindens übrigbleibt, das der Vergänglichkeit Entzogene, in dessen negierter Negativität sich die anfängliche Intention der Vernunft auf die für sie allein mögliche Weise erfüllt.

IV.

Mächtig und ohnmächtig ineins ist, so zeigte sich, die Vernunft, weil in der unendlichen Potenz des Seins das „Seyende selbst“ sich verbirgt. Der Anfang der negativen Philosophie hat gewissermaßen einen doppelten Boden: Gleichsam unter ihm kommt das Fundament zum Vorschein, das erst die positive Philosophie freilegt, aber ohne dessen Hindurchscheinen die negative gar nicht anfangen könnte; der Anfang der positiven Philosophie begründet den der negativen und gehört in dieser grundlegenden Weise zu ihm selber.

Die Vorstellung von einer solchen Doppelbödigkeit leitet bereits die in den Münchner Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie vorgetragene Kritik am Anfang der Hegelschen Logik. Die Kritik von 1827 lief auf die „Entdeckung“ hinaus, „daß Hegel schon mit dem ersten Schritt seiner Logik Anschauung voraussetzte und, ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun

²³ An dieser Stelle wird besonders deutlich, daß Schelling die Vernunftwissenschaft nach dem Modell der Hegelschen Logik konzipiert. Im Anfang der Vernunftwissenschaft findet man die negatierten Züge des Anfangs der Hegelschen Logik wieder. Schellings Rede vom unmittelbaren Begriff des Seins zieht in einen einzigen Ausdruck zusammen, was die „Große Logik“ das reine Sein und die „Encyclopädie“ (§ 84) in einer mehr antizipierenden Bestimmung des reinen Seins den „Begriff nur an sich“ nennt. Selbst die negative Unmittelbarkeit dieses Begriffs, dies, daß die unendliche Seinspotenz immer schon im Begriffe ist, ins inhaltlich partikularisierte Sein fortzustrürzen, bildet diejenige Unmittelbarkeit nach, mit der nach Hegel das Sein im Nichts verschwindet, nicht eigentlich in das Nichts übergeht, sondern immer schon „übergegangen ist“ (L I 67).

könnte“ (X 138). Damit knüpfte Schelling an die These an, die er im „System des transzendentalen Idealismus“ aufgestellt hatte: Ohne intellektuelle Anschauung gäbe es „kein Substrat, was das Denken trüge und unterstützte“ (III 369). Mit jener Kritik wollte er seinem ehemaligen Freund zu verstehen geben, daß man dieser Wahrheit zwar zuwiderhandeln, jedoch nicht entgehen kann. Hegel handelt ihr zuwider, indem er so tut, als könne er ohne intellektuelle Anschauung mit dem reinen Sein anfangen, und gleichwohl entgeht er ihr nicht, weil er, eben um so anfangen zu können, der intellektuellen Anschauung bedarf. Den tatsächlichen Gebrauch, den Hegel von der intellektuellen Anschauung macht, versucht Schelling aber dadurch zu erweisen, daß er im Anfang der „Wissenschaft der Logik“ den doppelten Boden aufdeckt, der strukturell der Art und Weise entspricht, wie im Anfang der Vernunftwissenschaft das „Seyende selbst“ durch die unendliche Potenz des Seins hindurchscheint.

Zu diesem Zweck weist Schelling der Hegelschen Logik eine bestimmte Stellung zu seiner eigenen Frühphilosophie an²⁴. Hier wie dort, so meint er, ist die Bewegung ein „Fortgehen vom Objektiven ins Subjektive“. Aber während seine eigene Frühphilosophie mit einem Objektiven anfängt, das seinerseits schon Subjekt ist, nur eben nicht das subjektive oder in uns gesetzte, das es zu entwickeln gilt, will Hegel alle Subjektivität aus dem Anfang entfernen; und damit trifft er die fundamental falsche Entscheidung, die ihn daran hindert, sich selbst zu verstehen. Wie diese Analyse auf den Einwand hinausläuft, Hegel verschleierte die Angewiesenheit seines Anfangs auf Anschauung, wird deutlich, sobald man sich den zwiefachen Sinn der von Schelling vermißten Subjektivität vor Augen führt. Einmal ist die Meinung die, daß Hegel aus dem Objektiven des Anfangs jeden selber objektiven Subjektkeim eliminiere. Zum andern aber sieht er nach Auffassung Schellings auch unrechtmäßig von der Subjektivität des „Philosophierenden“ ab. Dadurch bleibt ihm verborgen, daß die logische Bewegung nur dann in Gang kommt, wenn der Philosophierende ihr Ziel im vorhinein antizipiert. Das Organ der Antizipation ist aber die intellektuelle Anschauung. Mithin folgt deren Vergessenheit aus Hegels Bewußtlosigkeit über die Bestimmtheit des Anfangs durch das theoriertreibende Subjekt. Schelling berichtigt demgemäß das, was Hegel für den Anfang hält, durch den in der Logik wirklich gemachten Anfang, indem er den Schein purer Objektivität auflöst und hinter ihm die subjektiv-objektive Doppelgestalt des reinen Seins zutage fördert. Dabei erlaubt ihm die Struktur der intellektuellen Anschauung, die untrennbar mit ihrem Gegenstand zusammenfällt, im Nachweis dieser Doppelgestalt auch das objektive Subjekt einzuholen. Indem Hegels „reines Sein“ intellektuelle Anschauung voraussetzt, beruht es nach Schelling zugleich auf demjenigen Subjekt, das die ursprünglichste Weise des Seins ist (vgl. XI 288, 304), nämlich die, aufgrund deren es als das „Seyende selbst“ begegnet.

Die wiedergegebene Kritik steckt zweifellos voller Mißverständnisse und Fehlinterpretationen. Nicht nur, daß Schelling die Grundlagenwissenschaft des Rivalen verfremdet, indem er sie unter seine eigenen Kategorien zwingt; er

rennt auch offene Türen ein, indem er über alle Gedanken hinwegsieht, mit denen Hegel ihm entgegenkommt. Die Verfremdung resultiert vornehmlich aus der Applikation des Subjekt-Objekt-Schemas, dem das Denken Schellings noch erheblich stärker verhaftet ist als das Hegelsche. Sie wird am aufdringlichsten dort, wo Schelling die Reinheit des reinen Seins, von Hegel gedacht als Mangel an Bestimmtheit, zur Freiheit vom „Subjektiven“ umdeutet. Diese Subjektivlosigkeit aber läßt sich vom reinen Sein kaum so uneingeschränkt aussagen wie Schelling es tut, und zwar weder die „objektive“ noch die methodisch-„subjektive“. Daß Hegel „Sein“ rückläufig als „einfache Beziehung auf sich“ bestimmt²⁵, mag zwar insofern problematisch sein, als bei ihm selber ungeklärt bleibt, wie diese Bestimmung sich mit der „unbestimmten Unmittelbarkeit“ des Anfangs verträgt, aber immerhin bezeugt ein solches Verfahren seine Intention, die durch reichere Formen der Selbstbeziehung definierte Subjektivität schon im Anfang zu verankern. Und was die Subjektivität des Denkens betrifft, so ist das reine Sein ja doch das „leere Denken“ (L I 67) oder die Einheit, „in die das Wissen auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objekte zusammengefallen ist“ (L I 58).

Unser Interesse verdient Schellings Kritik trotzdem oder in gewisser Hinsicht gerade deswegen. Denn in ihr finden wir in einer besonderen Ausprägung die Figur einer Aufhebung des Idealismus wieder. Zum Idealismus, den die Hegelsche Logik in der Sicht Schellings – wie gesagt – beispielhaft repräsentiert, steht die Kritik ihres Anfangs im Verhältnis der Aufhebung, sofern sie in ihren vergessenen Grund hinabsteigt. Auch die in einem solchen Abstieg geschehende Aufhebung ist von versteckter Fortführung und abstrakter Verabschiedung gleichermaßen abzugrenzen. Gegen die als „Weitergehen“ kaschierte Fortführung setzt sie sich dadurch ab, daß sie ungeachtet der erwähnten (und der nicht erwähnten) Mißverständnisse und Fehlinterpretationen ins Blickfeld rückt, was sich der Reflexion Hegels entweder gänzlich entzieht oder ihr nur unthematisch, in ihrem unausgeleuchteten Horizont, gegenwärtig ist; und von Verabschiedung entfernt sie sich um so weiter, als sie auf ihre zentrale Aufgabe zugeht: auf die Aufgabe, Bedingungen der Möglichkeit dialektischer Logik freizulegen. Beides – die Aufhebung des von Hegel total oder partiell Abgeblendeten und die Verständigung über den Status seiner Theorie – gehört zusammen. Die Zusammengehörigkeit der zwei Aspekte des einen Rückgangs in den mehr oder weniger verdeckten Grund der Hegelschen Logik kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß Schelling gegen Hegel vorbringt, was aus Hegel herzuleiten wäre. Daß seine Kritik nicht nur trotz, sondern durchaus auch wegen ihrer Ungerechtigkeit interessieren muß, will besagen: Die Tatsache, daß sie als Fehlbestand anzeigt, was tendenziell in der Hegelschen Logik selber liegt, unterstreicht noch die Richtung ihrer Bewegung auf deren eigenen Grund. Über ihren Aufhebungscharakter gewinnen wir denn auch vollkommene Klarheit, wenn wir uns Hegels

²⁵ Vgl. Ruth-Eva Schulz, „Sein“ in Hegels Logik: „Einfache Beziehung auf sich“, in: Wirklichkeit und Reflexion (Festschrift für Walter Schulz) (1973) 365–83.

²⁴ Vgl. zum Folgenden bes. X 129–132.

eigene Aussagen über den Hauptpunkt der Kritik, über den Zusammenhang von Logik und intellektueller Anschauung, vergegenwärtigen.

Manfred Frank²⁶ hat jüngst darauf hingewiesen, daß Hegel das Denken, mit dem er das Sein am Anfang gleichsetzt, nicht nur im Kontext als das „reine, leere Anschauen“ bezeichnet²⁷, das vom intellektuellen noch zu unterscheiden wäre, sondern im Schlußkapitel der Logik darüber hinaus, nun mit deutlicher Bezugnahme auf Schelling, als ein solches begreift, „das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, *innerliches Anschauen* nennen kann“ (L II 488). Die Inanspruchnahme eines innerlichen Anschauens entspricht der nachträglichen Selbstinterpretation, derzufolge der Anfang „*an sich*“ bereits die „*konkrete Totalität*“ ist, die am Ende gesetzt wird (L II 489). Denn das innerliche Anschauen benötigt Hegel, ganz in Übereinstimmung mit Schellings Rekonstruktion seines Ansatzes, als das Organ der Antizipation, ohne welche die konkrete Totalität des Endes am Anfang nicht an sich schon anwesend sein könnte. Indessen taucht die Rede von ihm im Schlußkapitel der Logik keineswegs, wie Frank annimmt, in der Form eines „verschämt eingeflochtenen Zugeständnisses“ auf. Denn schon die Einleitung in die Seinslogik (L I 61) billigt der intellektuellen Anschauung eine konstitutive Bedeutung für den Anfang zu, und zwar paradoxerweise gerade durch die Art, wie Hegel die in der Vorrede zur Phänomenologie gegen sie gestarteten Angriffe scheinbar bloß wiederholt. Gegen eine Theorie, die wie das „System des transzendentalen Idealismus“²⁸ intellektuelle Anschauung bloß als „subjektives Postulat“ einführt, macht Hegel die Forderung geltend, ihre Herkunft aus einem Prozeß darzustellen, der als die „Fortbewegung des konkreten Ichs vom unmittelbaren Bewußtsein zum reinen Wissen“ nichts anderes ist als der Gang der „Phänomenologie des Geistes“. In diesem Prozeß erblickt er aber die Voraussetzung der Logik, so daß aus seiner Argumentation folgt: Das Resultat, „auch als *die intellektuelle Anschauung* bestimmt“, geht in den Anfang der Logik mit ein.

Offen bleiben muß hier die weitläufige Frage, ob der in Hegels Forderung enthaltene Vorwurf, die von ihm vorgefundene Philosophie der intellektuellen Anschauung habe deren Genese unterschlagen, berechtigt sei oder Schelling ebensowenig treffe wie der andere Einwand, daß sie als „gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns“ (L I 63) kein Fortkommen ermögliche²⁹. Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Differenz des Schellingschen und des Hegelschen Systems mindestens dadurch übergriffen, daß ihre wechselseitige Kritik in derselben Richtung verläuft: Wie Schelling im Insistieren auf intellektuelle Anschauung hinter

²⁶ Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik (1975) 67–84.

²⁷ Vgl. dazu auch H.-G. Gadamer, Die Idee der Hegelschen Logik, in: Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien (1971) 49–69, bes. 61.

²⁸ Vgl. III 370: Die intellektuelle Anschauung kann „nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden“.

²⁹ Diesen Einwand entkräftet Werner Marx in seinem Vortrag „Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes“, gehalten auf dem Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975.

den unmittelbaren Anfang der Logik auf einen ursprünglicheren zurückgeht, so glaubt Hegel mit der phänomenologischen Genese der intellektuellen Anschauung noch einmal hinter den Anfang Schellings zurückgehen zu müssen. Nun steht im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht Hegels Schellingkritik zur Diskussion, sondern Schellings Hegelkritik. Zu fragen haben wir uns deshalb an dieser Stelle allein, welche Relevanz Schellings Hegelkritik noch besitzen kann, wenn die von ihr herausgestellte Funktion der intellektuellen Anschauung für die Logik Hegels durchaus dessen Beachtung gefunden hat.

Diese Tatsache berichtigt das Selbstverständnis Schellings, der die Hegelsche Logik, ohne Rücksicht auf ihre Beziehung zur Phänomenologie, von einem Standpunkt außerhalb ihrer zu kritisieren meinte, gewiß insofern, als sie seinen Einspruch auf das Maß einer nicht-externen, wenn auch mehr als bloß internen Korrektur herabsetzt. Gleichwohl enthüllt sie allererst die wahre Bedeutung der Schellingschen Kritik. Denn Hegel war offensichtlich nicht in der Lage, den Zusammenhang von Phänomenologie und Logik so zu denken, daß aus der äußeren Reflexion auf diesen Zusammenhang eine hinreichende Theorie seiner Logik hervorgegangen wäre. Schuldig geblieben ist er dementsprechend auch eine Theorie über die methodische Funktion der intellektuellen Anschauung, und zwar nicht zufällig, sondern aus Gründen, die in *seinem* Selbstverständnis liegen. Eine solche Theorie hätte nämlich seine Meinung untergraben, als entfalte sich die logische Bewegung ausschließlich aus der immanenten Abfolge der Denkbestimmungen; sie hätte an den Tag gebracht, daß Hegel nicht nur immer schon, sondern auch immer wieder, d. h. nicht nur am Anfang, sondern auch im Fortgang der Logik, auf intellektuelle Anschauung zurückgreifen muß, um sich des Erfahrungsgehalts seiner Kategorien zu versichern. Genau dieses Defizit deckt Schelling auf. Damit skizziert er aber zugleich, in den Grenzen der Aufhebung des Idealismus, die Umrisse einer Dialektik, die Marx schließlich als „materialistische“ reklamiert.

Die Vorzeichnung der Marxschen Dialektik in der Spätphilosophie Schellings wird besonders deutlich in deren Vergleich mit dem Methodenabschnitt des unvollendeten Textes, den Marx ursprünglich der Kritik der politischen Ökonomie als „Einleitung“ voranstellen wollte³⁰. Auch die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung weist auf diesen Text voraus. Die in ihr vor allen am ungenannten Hegel geübte Kritik der „Täuschung“, daß der „bloß logische Prozeß“ der Vernunftwissenschaft „auch der des wirklichen Werdens sey“ (XIII 65), präfiguriert die in die Methodenreflexion von Marx eingeflochtene Kritik der Hegelschen „Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen“. Die Methodenreflexion selbst aber nimmt das leitende Motiv in Schellings Hegelkritik von 1827 auf. Um dessen gewahr zu werden, muß man sie allerdings ihrerseits erst rekonstruieren.

Bekanntlich unterscheidet Marx zwei in der Geschichte bereits beschrittene

³⁰ Vgl. zum Folgenden Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Frankfurt a. M. o. J.) 21 f.

Wege der politischen Ökonomie, einen, der vom „Realen und Konkreten“ zu immer abstrakteren Bestimmungen führt, und einen andern, der das entgegengesetzte Ziel hat, nämlich „vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“. Das hauptsächlichste Rätsel, das der Text aufgibt, besteht darin, daß Marx, der den ersten, historisch früheren Weg umstandslos „falsch“ findet, von der Methode des zweiten behauptet, sie sei „offenbar die wissenschaftlich richtige Methode“, obwohl ihr nach seiner eigenen Darstellung gerade die fortgeschrittenen „ökonomischen Systeme“ folgen, die bevorzugter Gegenstand seiner *Kritik* der politischen Ökonomie sind. Wie soll ausgerechnet die Methode derjenigen politischen Ökonomie richtig sein, gegen die sich, eben weil sie die „klassische“ ist, die Kritik wendet? Das Rätsel löst sich auf, wenn man die im Nachwort zur 2. Auflage des „Kapital“ vorgenommene Unterscheidung von „Darstellungsweise“ und „Forschungsweise“ heranzieht. Wie „Das Kapital“ selber dokumentiert, steigt Marx tatsächlich aus der Tiefe des Abstraktesten, des Werts, zur konkreten Erscheinungsoberfläche der bestehenden Gesellschaftsformation auf. Aber dieser Weg ist nur der der Darstellung. Ihr geht nach jener Unterscheidung der Forschungsprozeß voran, der in entgegengesetzter Richtung verläuft, also beim faktischen Material, dem „Realen und Konkreten“, ansetzt und es analytisch in seine abstrakten Bestimmungen zerlegt. Wahr ist danach nur das Ganze einer Methode, die zwar, sofern sie wesentlich als Darstellungsmethode gefaßt wird, tatsächlich den Weg vom Abstrakten zum Konkreten anleitet, zu der aber ebenso das Forschungsverfahren gehört, das auf dem umgekehrten Wege den empirischen Befund durch Analyse allererst darstellungsreif macht.

Unterscheidet man nun den Darstellungs- und den Forschungsaspekt der dialektischen Methode konkret und nicht, wie das Nachwort, „formell“, so nimmt auch das Ganze eine konkrete Gestalt an, in der die Forschung der Darstellung keineswegs nur vorangeht, sondern auch stets präsent bleibt. Wie aber ist die Forschungsdimension in der Darstellung gegenwärtig? An der methodischen Praxis von Marx ließe sich im einzelnen nachweisen, daß die Forschung die Immanenz des Darstellungsgangs stets aufs neue aufbricht, indem sie ihn durch den Einschluß empirisch aufgenommener Elemente gleichsam umdirigiert. In der Beschränkung auf unseren Text müssen wir uns mit einer allgemeineren Antwort begnügen, die jedoch hinreicht, um den Koinzidenzpunkt der Überlegungen von Marx und Schelling anzuzeigen. Auf sie führt die im Text gegebene Präzisierung der dialektischen Methode: Methodisch geht es um die „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens“. Wenn es das Konkrete ist, das reproduziert wird, dann steht es nicht nur am Ende des Denkweges, sondern auch, unbeschadet des darstellerischen Einsatzes mit „abstrakten Bestimmungen“, an seinem Anfang. Marx denkt es mit Hegel als „Einheit des Mannigfaltigen“ oder als Totalität. Am Anfang ist es das Korrelat, auf das sich die noch „chaotische Vorstellung des Ganzen“ bezieht, am Ende ist es „konkrete Totalität als Gedankentotalität“. Die „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens“ meint eben die Verwandlung des anfänglich noch unbegriffenen Ganzen in die begrifflich durchgegliederte Gedankentotalität. Die aber könnte im Gange der Darstellung nicht reproduziert werden, stünde sie nicht von vornherein im

Vorblick. Die theoretische Reproduktion setzt eine Antizipation eben der konkreten Totalität voraus, die sie in der Form einer Gedankentotalität wiederherstellen soll. Sie kommt nur zustande durch die Einholung des Vorentwurfs, den die Forschung erarbeitet und durch den diese die Darstellungsbewegung bestimmt, nämlich als Bewegung „rückwärts“ ins Konkrete, von dem sie ihren Ausgang nahm. Wie Schelling die methodische Funktion der Anschauung, die er der Logik Hegels zugrunde legt, als Antizipation begreift, so sucht Marx das Organ der Antizipation in der ausdrücklich zitierten „Anschauung“. Daß er dabei den nur als Rückgang möglichen Fortgang der Wissenschaft einer Anschauung anvertraut, die auf die realkonkrete Totalität der Welt und nicht auf das Absolute ausgreift, unterscheidet ihn zwar wesentlich von Hegel und Schelling, aber merkwürdigerweise kaum von Schellings Hegel. Denn „das stillschweigend Leitende dieses Fortgangs ist doch immer“, sagt Schelling in seiner verfremdenden Wiedergabe der Hegelschen Logik, „der terminus ad quem, die wirkliche Welt, bei welcher die Wissenschaft zuletzt ankommen soll“ (X 132).

V.

Die Doppelbödigkeit des Anfangs der Vernunftwissenschaft stellt sich aus dem Blickwinkel der *positiven* Philosophie als Einheit des Negativen mit dem Positiven dar, dem diese Philosophie ihr Attribut verdankt. Nur in der Orientierung an einer solchen Einheit kann die Theorie der Vernunftwissenschaft den Idealismus aufheben. Eine Aufhebung, die weder auf versteckte Fortführung noch auf abstrakte Verabschiedung hinauslaufen soll, verlangt von ihr, daß sie den Idealismus, den sie exemplarisch in der Hegelschen Logik verwirklicht findet, durch die Reflexion seines eigenen Ansatzes über sich hinausführt und ihm in der Ferne zugleich nahe bleibt. Der Hegelschen Logik bleibt die Vernunftwissenschaft nahe, sofern sie eben an der Einheit des Positiven und des Negativen festhält. Denn diese Einheit ist in der „Wissenschaft der Logik“ das durchgehende Thema (vgl. L I 69f.). Freilich ließe sich an der ganz anderen Bedeutung, welche die Theorie der negativen Philosophie nicht nur der Einheit selber, sondern auch ihren Momenten gibt, wohl am genauesten ermessem, wie weit sie sich zugleich von Hegel entfernt. Am augenfälligsten wird die Entfernung an der unterschiedlichen Zuordnung des Negativen zur Dialektik von Macht und Ohnmacht. In der Hegelschen Logik gewinnt das Negative in aller Ohnmacht die „ungeheure Macht“, die ihm schon die Phänomenologie zutraut³¹, aus sich selbst, aus der Autonomie seiner Selbstbeziehung³²; nach ihrer kritischen Reformulierung durch Schelling hingegen ist das Negative für sich allein genommen nichts als ohnmächtig und ermächtigt nur durch das Positive.

In der Verlängerung der Linie, die von der Logik Hegels zur Theorie der Vernunftwissenschaft führt, wird nun auch die Intention sichtbar, die Schelling

³¹ Phänomenologie des Geistes, a. a. O. 29.

³² Vgl. die neueren Hegelstudien von D. Henrich, bes.: Formen der Negation in Hegels Logik, in: Hegel-Jahrbuch 1974 (1975) 245–256.

im Hinausgehen über die Vernunftwissenschaft verfolgt. Denn seine positive Philosophie greift genau diese Konstellation von Macht und Ohnmacht auf, dergestalt, daß sie sich durch die Radikalisierung beider Elemente von der Hegelschen Logik bis ins Unendliche entfernt, um in der unendlichen Ferne von ihr wieder mit ihr zusammenzutreffen. Indem die Vernunft „außer sich“ gerät (XIII 162) und „absolut ekstatisch“ (XIII 163) vor der unvordenklichen Wirklichkeit „verstummt“ (XIII 161), steigert sich ihre Ohnmacht ins Maximum. Der Gegenstand der positiven Philosophie ist das, „dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag“ (XIII 164). Eben in der absoluten Ekstase aber, in der sie scheinbar gänzlich in Unfreiheit versinkt, wird der Vernunft die Macht einer in der negativen Philosophie nicht gekannten, auch von Hegel nicht gekannten Freiheit zuteil: der Freiheit von sich selbst. Positive Philosophie entdeckt „die von sich selbst freie, d. h. nicht sich selbst Objekt seyende Vernunft“ (XIII 165). Schelling destruiert die Freiheit, die im System der Notwendigkeit wesentlich schon erfüllt sein soll, um mit der Ausarbeitung der positiven Philosophie Platz zu schaffen für diese ganz andere Freiheit, die als solche mit dem Ziel dialektischer Logik übereinkommt, aber als Freiheit *von sich selbst* neu ins Spiel bringt, was der Reflexion Hegels auf den philosophischen Wahrheitsgehalt des Christentums entgangen war.

Nach der hiermit grob umrissenen Intention wiederholt sich die Aufhebungsbewegung, die den Gang der negativen Philosophie kennzeichnet, in der positiven unter verschärften Bedingungen. Indem sowohl die Macht wie die Ohnmacht der Vernunft sich ins Grenzenlose steigern, wird die Aufhebung des Idealismus einerseits zu einem gesteigerten tollere, andererseits zum nun erst vollendeten conservare und elevare. Allerdings ist die positive Philosophie ihrer Idee nach positiv auch und nicht zuletzt deshalb, weil in ihr das positive Moment der Aufhebung vorherrscht; sie ist die wahrhaft „wissende“ Wissenschaft (XIII 150). Daß mit ihrem Ausgang von der unvordenklichen Wirklichkeit „alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird“ und „die Vernunft selbst sich beugt“ (XIII 161), ist ein zweideutiger Sachverhalt, den Schelling in grundlegender Hinsicht nicht ihr, sondern der *negativen* Philosophie anlastet. In sie selber fällt eigentlich nur der aus der Ohnmacht bereits erwachende Akt, in welchem die Vernunft *sich* beugt, während es wesentlich die *negative* Philosophie war, in der die Vernunft durch die Erfahrung ihres Scheiterns gebeugt wurde. Ist doch der Inhalt der Vernunftwissenschaft „nur der beständige Umsturz der Vernunft“ (XIII 152). Demgegenüber „ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen *gebeugte* Vernunft wieder aufrichtet“ (XIII 153). Die Wiederaufrichtung der Vernunft beginnt im Grunde schon mit ihrer Unterwerfung unter das Unvordenkliche. Ihre Wiederaufrichtung gibt, etwas überspitzt formuliert, den Zweck ab, um dessentwillen die Vernunft sich überhaupt beugt. Zwar verhält diese sich im Anblick des Unvordenklichen „wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt (...) zu gelangen“ (XIII 165); sie unterwirft sich ihm nur, „um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten“ (XIII 171).

Wir dürfen also in der Tat festhalten: Wohl verpflichtet Schelling beide, die negative und die positive Philosophie, auf das Programm einer Aufhebung des Idealismus. Während jedoch die negative Philosophie die stets zugleich negative und positive Aufhebung vornehmlich nach ihrer negativen Seite betreibt, also die Ohnmachtserfahrung der Vernunft artikuliert, tritt in der positiven Philosophie damit, daß ihr Gegenstand die Vernunft neu zu sich ermächtigt, der positive Aspekt der Aufhebung in den Vordergrund. Bloß deswegen kann auch das Denken des späten Schelling *im ganzen* die Figur der Aufhebungsbewegung beschreiben. Erst aufgrund der umgekehrt proportionalen Stellung der beiden Momente von Aufhebung in den zwei Teilen der einen Spätphilosophie Schellings kann diese, gleichsam unter dem Motto von Goethes „Stirb und Werde!“, den einheitlichen Prozeß durchlaufen, in welchem auf die Phase der Demütigung die einer Wiederaufrichtung der Vernunft folgt, und zwar wohlgemerkt so, daß Tod und Auferstehung eine darin identische Vernunft betreffen, die, welche zunächst Subjekt und Objekt der Vernunftwissenschaft war.

Wir müssen uns nun freilich die Bedingung vor Augen halten, unter der allein die Bewegung der positiven Philosophie in die übergreifende Aufhebungsbewegung der Spätphilosophie Schellings eingeht. Die negative Philosophie konnte, so sahen wir, ihre Aufgabe einer Aufhebung des Idealismus nur dank der Doppelbödigkeit ihres Anfangs erfüllen. In der Perspektive positiver Philosophie nahm die Doppelbödigkeit das Aussehen einer Einheit des Negativen mit dem Positiven an. Deren Einheit erfuhr die Vernunft der Vernunftwissenschaft in der Identität ihrer Macht und ihrer Ohnmacht. Die positive Philosophie kommt ihrerseits der Aufforderung zur Aufhebung des Idealismus nach, indem sie die Vernunft noch tiefer in die Verzweiflung der Ohnmacht treibt, um ihr in der Freiheit von sich selbst das Gefühl unüberbietbarer Macht zu geben. Indem sie dies aber tut, setzt auch sie die Einheit des Positiven und des Negativen voraus. Daß sie ihren Beitrag zur Aufhebung des Idealismus leistet, ist also an die Bedingung dieser Einheit geknüpft. Die Einheit impliziert in einem bestimmten Sinne aber auch eine solche der negativen und der positiven Philosophie. Denn an ihr orientiert sich die positive Philosophie, ihrer beschriebenen Intention zufolge, in der Weise, daß sie den Anfang der Vernunftwissenschaft in sich selbst vertieft. Die positive Philosophie geht, wo sie wirklich so verfährt, wie es hier dargestellt wurde, der abwesenden Anwesenheit des „Seyenden selbst“ in der unendlichen Potenz des Erkennens lediglich auf den Grund. Damit drängt sich aber die Frage auf, wie die Einheit des Positiven und des Negativen mit der Nichteinheit verträglich sei, die in der Trennung von negativer und positiver Philosophie liegt.

Die Frage eröffnet uns den Ausblick auf die Zwiespältigkeit, von der oben, am Ende des I. Abschnitts, anticipando die Rede war. Schellings positive Philosophie ist in sich zwiespältig, weil ihre Ausführung in dem hier zur Diskussion stehenden Punkt hinter ihrer Intention zurückbleibt. Ihre Zwiespältigkeit beruht darauf, daß ihre Abscheidung, die nur dann ihrer Idee gemäß ist, wenn sie die Einheit der sie und die Vernunftwissenschaft umfassenden Philosophie durchscheinen läßt, faktisch in einer Form auftritt, welche die Versicherung dieser

Einheit desavouiert. Mit anderen Worten: Schellings positive Philosophie tritt faktisch in der Form einer verselbständigten Wirklichkeitswissenschaft auf. Dies, daß am Anfang der Vernunftwissenschaft in der unendlichen Potenz des Seins das „Seyende selbst“ sich verbirgt, eine Einheit des Negativen mit dem Positiven zu nennen, ist insofern sicherlich problematisch, als man die Vernunftwissenschaft damit bereits im Horizont ihrer Nachfolgerin auslegt. In einer ihr selbst angemessenen Sprache wäre die Doppelbödigkeit ihres Anfangs genau als jene Einheit von Vernunft und Wirklichkeit auszudrücken, die über die Stellung der Idealismuskritik Schellings im Zusammenhang nachhegelschen Denkens entscheidet. Zur verselbständigten Wirklichkeitswissenschaft wird Schellings positive Philosophie, soweit sie die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit aufkündigt. Dies aber geschieht, wo immer sie aus der Bewegung der negativen Philosophie, der Elimination aller Potentialitäten, die Konsequenz eines begrifflosen Anfangs bei einem Sein zieht, das als das „ganz Idee-Freie“ (XI 570) in einem unhegelschen oder in dem von Hegel kritisierten Sinne positiv ist, nämlich im Sinne einer puren, negationslosen Positivität (vgl. XIII 212). Zu ihrem Ausgangspunkt wählt sie insoweit nicht das aus seiner Verborgenheit hervorgetretene „Seyende selbst“, sondern das „bloß Existierende“, „in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existieren“ (XIII 158). Die im Grunde des Denkens erfahrene, immanent-transzendente Wirklichkeit gerät zum „absolut außer dem Denken befindlichen Seyn“, zu einer Wirklichkeit, die Schelling nun undialektisch als „schlechterdings transscendente“ bezeichnet (XIII 127).

Am Beispiel Schellings kann man zunächst zeigen, daß eine derart verselbständigte Wirklichkeitswissenschaft sich in sich selbst verstrickt. Die zur verselbständigten Wirklichkeitswissenschaft gewordene positive Philosophie verstrickt sich in sich selbst, weil sie ihren Ansatz bei der begrifflosen Positivität des „bloß Existierenden“ nicht durchhalten kann. Ihre *Absicht* zielt auf eine Umkehrung des überkommenen Gottesbeweises: Nicht die Existenz Gottes ist zu erweisen, sondern die Gottheit des „bloß Existierenden“³³. Beim Versuch, diese Absicht zu verwirklichen, kehrt sich aber die Umkehrung ihrerseits wieder um; positive Philosophie fällt zurück in einen Beweis der Existenz Gottes³⁴. Zu dem Rückfall kommt es, weil Schelling dem angeblich „bloß Existierenden“ im vorhinein die Göttlichkeit zusprechen muß, die erst „per posterius“, durch die sogenannte „Folge“ der faktisch bestehenden Welt, erwiesen werden soll. Denn

³³ Schelling wird nicht müde, diese Umkehrung als Grundbewegung der positiven Philosophie zu beschreiben. Vgl. u. a. XIII 159: „Ich kann also zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existierenden ausgehen, und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existierenden beweisen.“

³⁴ An drei aufeinander folgenden Textstellen läßt sich ablesen, wie der Rückfall der Intention in den von ihr selbst destruierten Standpunkt eine sich zunehmend mehr befestigende Sprachgestalt annimmt: Zunächst heißt es, die ganze positive Philosophie sei „nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes“ (XIII 131); sodann erscheint sie als „der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Seyn waltenden Macht“ (XIII 132); und schließlich erblickt Schelling „ihre erstaunenswerte Aufgabe“ darin, „das, was daß Letzte der negativen Wissenschaft war(...), als das *wirklich Existierende* zu erweisen“ (XIII 150).

wenn Schelling auch bemüht ist, in seinen Ansatz nicht schon die Vorstellung einfließen zu lassen, daß aus dem „bloß Existierenden“ eine solche Frage notwendig hervorgehe, so setzt er doch ausdrücklich voraus: „es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*“ (XIII 129), und indem er dies voraussetzt, schleust er in das „absolute Prius“ eine mit Willen begabte Persönlichkeit ein. Die positive Philosophie widerruft so durch ihren eigenen Gang die aus der Trennung des Positiven und des Negativen entsprungene Unterscheidung, wonach Gott nicht eine *res naturae*, nicht Sache des Denkens ist, sondern nur eine *res facti* (XIII 128), ein Faktum, dessen Faktizität Schelling aus der Tatsache der Welt glaubt herleiten zu können, obwohl er sie in Wahrheit von Anfang an angenommen hat, nämlich als Implikation seiner Deutung der Welt als einer Folge, die er des näheren als Folge aus Gott und damit als Schöpfung versteht³⁵.

Wichtiger als die Dokumentation dieser inneren Selbstverkehrung, aus einer Fülle interpretatorischer Befunde mühelos zu vervollständigen, ist im Interessenhorizont der vorliegenden Untersuchung die Einsicht in die Folgen, die aus der Aufkündigung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit für die Funktion der positiven Philosophie im Gesamtgeschehen nachhegelschen Denkens sich ergeben. Daß Schellings positive Philosophie die unvordenkliche Wirklichkeit auf bare Positivität reduziert, das liefert sie letztlich dem Positivismus aus, der sie hintergründig, wie vor fast 100 Jahren schon Constantin Frantz, frohlockend allerdings, festgesteilt hat, mit dem gleichzeitig entstandenen „Cours de la philosophie positive“ von Comte verbindet³⁶. Der – gewiß vieldeutige – Positivismusbegriff bezeichnet aber immerhin eindeutig genug den Punkt, an dem die positive Philosophie Schellings zusammen mit dem Idealismus, in den auch seine Aufhebung noch gehört, ebensowohl den Umkreis dessen verläßt, was Marx von der Dialektik Hegels in den Materialismus hinübergerettet hat.

Der von Marx gegen *alle* positive Philosophie unausgesprochen erhobene Einwand, daß eine Philosophie der Wirklichkeit zur Verwirklichung der Philosophie nicht fortgehen könne, trifft die positive Philosophie *Schellings* dann nicht, aber auch nur dann nicht, wenn sie sich anders verstehen läßt als Marx die Philosophie der Wirklichkeit versteht, anders mithin als eine verselbständigte Wirklichkeitswissenschaft, die das Moment der Realität gegen Vernunft hervorkehrt. Daß sie sich auch unter dieser Bedingung nicht so verwirklichen konnte und noch weniger wollte, wie die Marxsche Verabschiedung des Idealismus es programmierte, ist selbstverständlich. Geht es hier doch einzig um die von der Hegelschen Linken erfüllte Minimalbedingung für eine vernünftige Kritik an der Unvernunft bestehender Verhältnisse. Der Forderung nach einer solchen Kritik aber öffnet sich die Spätphilosophie Schellings allein dank ihrer Bindung an den Idealismus. Anknüpfend an die alteuropäische Überlieferung, deren Rationalitätsprinzip der Idealismus vollendet, weiß sie sich nicht nur dem antiken Ideal einer Theorie verpflichtet, die – nach den „Vorlesungen über die Methode

³⁵ Vgl. im Text XIII 129/30 bes. auch Anm. 1.

³⁶ Constantin Frantz, *Schellings positive Philosophie*, III. Teil (Cöthen 1880) 277 ff. Vgl. auch H. Marcuse, *Vernunft und Revolution* (1962) 283 ff.

des akademischen Studiums“ – in sich schon Praxis ist, weil sie als Anschauung des Göttlichen sittliche Vollendung verheißt³⁷. Auch möchte sie nicht nur in das „Leben“ eindringen (XIII 178), als das ihr Hörer Kierkegaard die von ihr beschworene Wirklichkeit verstanden hat³⁸. Vielmehr vernimmt sie im Anspruch des Idealismus ineins mit alledem den Ruf nach einer Praxis, welche die Welt verändert: „Es liegt“, sagt Schelling wie vorausweisend auf Marx, „in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken“ (XI 466)³⁹.

Wie eine auf vernünftige Weltveränderung abzielende Kritik an der Unvernunft realer Verhältnisse der Spätphilosophie Schellings allein schon aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Idealismus möglich gewesen wäre, so lag die Möglichkeit einer solchen Kritik erst recht in den Motiven, die Schelling zur *Aufhebung* des idealistischen Denkens bewogen haben. Das Unbehagen, das ihm die Vorstellung einer Freiheit bereitet, welche nichts als das Geheimnis der Notwendigkeit sein soll⁴⁰, enthält in sich selber den Protest auch gegen den universalen Zwangszusammenhang der bestehenden Welt und hätte sich in Energie für die praktische Befreiung des Menschen zu seiner wirklichen, im System nicht integrierbaren Freiheit umsetzen können. Daß Schelling diese Chance nicht ergriffen hat, ist, so müssen wir in der Konsequenz unseres Gedankengangs sagen, in seiner Tendenz begründet, im Widerspruch zu seinem Aufhebungsprogramm aus dem Idealismus schlechterdings auszubrechen und ihn zugunsten präpositivistischer Positionen preiszugeben.

Indessen läßt sich dieser Begründungszusammenhang keineswegs so flink herstellen wie es in der Nachfolge Herbert Marcuses geschieht. Um ihn durchsichtig zu machen, bedarf es einer grundsätzlichen Besinnung auf Schellings Kritik-begriff. Der „geradezu, der *unmittelbar* gesetzte Begriff des nothwendig Existirenden ist“, sagt Schelling, „der alle Kritik ausschließende“ (XIII 166). Darin liegt in der Tat ein Zusammenhang zwischen dem Ansatz bei der negationslosen Positivität des „bloß Existirenden“ und dem Verzicht auf Kritik, nicht nur auf die hier zur Debatte stehende, sondern auf „alle“ Kritik. Der Satz geht von einer strengen Korrelation zwischen Kritik und Negativität aus. Schellings Kritik-begriff setzt den Begriff des Negativen voraus. Denn Kritik soll nur dort sinnvoll sein, wo das Negative gegeben ist, auf das sie sich immer und notwendig richtet. Umgekehrt setzt dieser Begriff des Negativen den der Kritik voraus. Denn Schelling spricht von Negativem allein in bezug auf mögliche Gegenstände von Kritik.

³⁷ Vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als Ideologie (1968) 146–168, bes. 146 f.

³⁸ Sören Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855, ausgewählt und übertragen von Th. Haekker (1949) 134.

³⁹ Vgl. W. Schmied-Kowarzik, Marx – Kierkegaard – Schelling, in: Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie (1974) 15–36. Schmied-Kowarzik vertritt sogar die These, daß Schellings Praxisbegriff wesentlich über Marx hinausgehe.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Werner Marx, Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas, in: Philosophisches Jahrbuch 81 (1974) 50–76.

Der Satz leugnet jedoch nur die Legitimität einer Kritik, die sich am „Begriff des nothwendig Existirenden“ vergreift; Weil das „nothwendig“ oder „bloß Existirende“, als das rein Positive, alle Negativität ausschließt, schließt es auch alle Kritik aus. Die für diesen Begriff gültige Prämisse gilt für das „actu Existirende“, für das weltlich Wirkliche, in gewisser Hinsicht nicht. Die ausgeführte Offenbarungsphilosophie bekräftigt zwar: „das *rein* Seyende (in unserem Sinn) ist das positiv seyende, in dem gar nichts von einer Negation ist“; aber gleichzeitig hebt sie dagegen das „actu Seyende“ ab, das unter den Bedingungen der Negativität existiert (XIII 212). Allerdings kommt da die Zweideutigkeit ins Spiel, die dem Wirklichkeitsbegriff Schellings anhaftet. Nimmt man das weltlich Wirkliche wirklich in seiner Wirklichkeit, so darf man durchaus sagen, daß es ebenfalls frei vom Negativen sei. Seine eigentliche Wirklichkeit entzieht sich also genauso der Kritik wie das absolute Prius. Wenn Schelling trotzdem behauptet, das „actu Seyende“ existiere unter den Bedingungen der Negativität, so faßt er es nicht *als* actu Seiendes auf, sondern als ein solches, das von der Potentialität der unendlichen Seinpotenz durchherrscht ist. „Es hat also an der Potenz eine Negation in sich . . .“ (XIII 212). Dementsprechend bietet es sich auch nur aufgrund seiner Potentialität der Kritik dar. Aber der Potenz untersteht es, sofern es nur dadurch ist, was es ist, daß es begriffen ist. Mithin ist es die begriffene Welt, die sich nach Schelling der Kritik aussetzt.

Für die Aufklärung des fraglichen Zusammenhangs sind beide Annahmen bedeutsam: sowohl die, daß die wirkliche Welt als begriffene kritikbedürftig, wie auch die andere, daß die wirkliche Welt in ihrer Wirklichkeit kritikunbedürftig sei. Was die letztere betrifft, so macht sie verständlich, daß Schelling die Möglichkeit einer Kritik des Bestehenden aus der Hand gibt. Natürlich fällt die „wirkliche Wirklichkeit“ mit dem Bestehenden nicht zusammen. Immerhin dürfte aber plausibel sein, daß das Bestehende in der geschichtlichen Perspektive, in der man von ihm zu sprechen pflegt, für Schelling das Aussehen der „wirklichen Wirklichkeit“ annimmt. Die „wirkliche Wirklichkeit“ gilt als reine Positivität und diese als reine, von jeder Potenz entblößte Aktualität. In geschichtlicher Perspektive verteilen sich aber Akt und Potenz auf Vergangenheit und Zukunft. Undenkbar ist also unter der Voraussetzung jenes Begriffs von Wirklichkeit eine Kritik, die wie die des jungen Hegel „das Negative der bestehenden Welt“ entlarvt⁴¹. An die Stelle einer Kritik des Bestehenden tritt vielmehr die Kritik dessen, was Schelling in der Historisierung seines Positivismus allein als das Negative ansehen kann: der vorwärtstreibenden Kräfte, die den unabgeholzten Möglichkeiten, dem brachliegenden Potential der Geschichte, zum Sieg verhelfen wollen. Schellings tatsächliche Kritik des gegenwärtigen Zeitalters, vorgetragen in der 23. Vorlesung seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie⁴², gibt dafür ein Beispiel. Ihr ist es nicht um Veränderung der bestehen-

⁴¹ Hegel, Einleitung zur Verfassungsschrift von 1799/1800, in: Politische Schriften, ed. J. Habermas (1966) 16. Vgl. zur Differenz der Begriffe F. W. Schmidt, Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel (1971).

⁴² Vgl. zum Folgenden bes. XI 537/8, 540, 547, 548, 551/2. Zur Kritik dieser Kritik: H.-J. Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit, a. a. O. 239–243.

den Welt zu tun, sondern im Gegenteil um deren Stabilisierung, d. h. konkret darum, den „Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten“ gegen die zu verteidigen, welche die Machtapparatur eines autoritären Staates durch den Abbau von „Ungleichheit“ gefährden.

Schellings korrelative Annahme, nach der allein die begriffene Welt kritisierbar ist, läßt seine ontologische Theorie der Kritik noch von einer anderen Seite sehen, die zugleich einen weiteren Aspekt seiner wirklich geübten Kulturkritik begründet. Was er unter Kritik versteht, hängt offensichtlich von seiner Bestimmung des Negativen ab. Das Negative bestimmt er im Kontext seiner Kritiktheorie, so hat sich gezeigt, als das Potentielle. Die von Potentialitäten durchwaltete Welt durften wir die begriffene nennen, weil die Potenz, an der das actu Seiende, wie Schelling sich ausdrückte, eine Negation in sich hat, der Begriff oder die Vernunft ist. Als das Negative erscheint im gegebenen Kontext die Vernunft. Folglich versteht Schelling Kritik als Kritik der Vernunft. Wie er sie damit verstanden wissen will, illustriert wiederum seine mythologische Staatsapologie. Sie nämlich verklagt die Negation als die Destruktion, durch die eine aufklärerische Rationalität das Bestehende auflöst. Auch von dieser Seite betrachtet, ist das Negative, auf das sich seine Kritik bezieht, das Gegenteil des „Negativen der bestehenden Welt“. Diese beurteilt der junge Hegel negativ, sofern ihre Realität nicht ihrem Begriff entspricht. Das Zurückbleiben der Realität hinter ihrem Begriff macht ihre Unvernunft aus. Selbstverständlich erblickt auch Schelling in seinem Widerstand gegen eine ratio, die sich als Mittel der Zerstörung betätigt, eine Kritik der Unvernunft. Aber was in seiner Spätphilosophie nicht nur faktisch fehlt, sondern wesensmäßig unmöglich ist, jedenfalls unter der Voraussetzung der Ausgestaltung dieser Philosophie zu einer verselbständigten Wirklichkeitswissenschaft, ist eine Kritik der Unvernunft im Sinne Hegels, d. h. der Unvernunft des Bestehenden. Sie ist einsichtigerweise dann unmöglich, wenn Wirklichkeit so gedeutet wird, daß sie sich dem Anspruch des Begriffs zu entziehen vermag. Evident ist damit auch, daß die Spätphilosophie Schellings, soweit sie sich an einem derartigen Wirklichkeitsverständnis ausrichtet, ihrerseits der Kritik anheimfällt, mit der Marx ihr, noch ehe sie sich anderen Einwänden ausgesetzt hat, gleichsam schon zuvorgekommen war.

Freilich wird gerade an dem zuletzt Gesagten deutlich, wie zwiespältig sie ist. Wer eine Kritik der Unvernunft des Bestehenden an ihr vermißt, muß doch zugleich einräumen, daß Schelling auf dem Wege zu ihr an der Realität der Welt, der natürlichen und der geschichtlichen, mehr Unvernunft, mehr Chaos und Bosheit, Scheitern und Verkehrung wahrgenommen hat als Hegel sich je träumen ließ⁴³. Und wen die Vernunftkritik befremdet, auf welche die Mythologie-Vorlesungen in der politischen Anwendung ihrer ontologischen Grundsätze auf-

⁴³ Vgl. zu der Rolle, die diese Phänomene in der Freiheitsabhandlung von 1809 spielen, vom Vf.: Schellings anthropologischer Ansatz, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 47 (1965) 174–189. Den Weg von der Freiheitsabhandlung zur Spätphilosophie beschreibt ausgezeichnet B. Loer, Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie (1974) bes. 189 ff.

bauen, ist daran zu erinnern, daß auch die in der Theorie der negativen Philosophie betriebene Aufhebung des Idealismus Kritik der Vernunft war. Dennoch verläuft zwischen dieser und jener Kritik die Grenze, welche die Wahrheit der Spätphilosophie Schellings von ihrer Unwahrheit scheidet. Diese deckt die Ohnmacht der Vernunft auf, jene wendet sich nicht nur, wie ihre politische Praktizierung suggeriert, gegen die „Vernunft des Einzelnen“ (XI 537) oder des „Individuums“ (XI 538), sondern gegen die Vernunft selber. Diese anerkennt die Einheit der Ohnmacht mit der Macht, des Negativen mit dem Positiven, jene negatiert Vernunft vollständig.

Die totale Negativierung der Vernunft folgt notwendig aus der totalen Positivierung der Wirklichkeit. Die aber liegt schon dem Konzept der negativen Philosophie zugrunde. Die Grenze verläuft also keineswegs zwischen der negativen und der positiven Philosophie. Wie vielmehr die positive trotz der Vorherrschaft ihres Ansatzes bei der negationslosen Positivität an der Dialektik von Macht und Ohnmacht orientiert bleibt, so beruht die negative, obwohl sie ihrem Anteil an der Aufgabe einer Entfaltung dieser Dialektik faktisch besser gerecht wird, ihrer Idee nach auf einer Antizipation der negationslosen Positivität. Auch sie stützt sich auf die Doppelhypothese über die Kritikbedürftigkeit der begriffenen und die Kritikunbedürftigkeit der wirklich wirklichen Welt. Den Kritikbegriff, dessen Darstellung an Erörterungen im Umkreis der positiven Philosophie angeknüpft hat, exponiert Schelling denn auch im Zuge seiner Grundlegung der Vernunftwissenschaft. Bereits hier breitet er den Zusammenhang von Kritik, Negativität und Potenz aus: Die negative Philosophie besitzt – so heißt es in dem maßgeblichen Text, von dem wir uns im Nachvollzug der Aufhebungsbewegung haben leiten lassen – deshalb den Charakter einer „kritischen“ Wissenschaft, weil sie eine im angegebenen Sinne hinwegschaffende ist, nämlich eine solche, die alle Potentialitäten hinwegschafft (XIII 68).

Indessen unterscheidet sich die Exposition des Kritikbegriffs von dessen Funktion im Rahmen der endgültig verselbständigten Wirklichkeitswissenschaft, als welche die positive Philosophie zumeist auftritt, durch den Hinweis auf das „Amphibolische“ im „Begriff der unendlichen Potenz“. Schien die Potenz dort nichts als Negation zu indizieren, so ist sie hier als das, was „nicht selbst das Seyende“ ist, doch auch „selbst das Seyende“ oder „das was Ist“ (XIII 68). Amphibolisch ist also nicht nur der Potenzbegriff, sondern auch Schellings Gebrauch dieses Begriffs. Die Amphibolie in Schellings Gebrauch des Potenzbegriffs hat ihrerseits zwei Aspekte. Sie liegt sowohl darin, daß Schelling den Potenzbegriff verwendet, als auch in der Art und Weise, wie er ihn verwendet. In beiden Hinsichten spiegelt sie die Zwiespältigkeit seiner Spätphilosophie im ganzen wider.

Die Amphibolie der Tatsache des Gebrauchs kann an dieser Stelle nur noch angedeutet werden. Auf der einen Seite begibt Schelling sich schon mit der Übersetzung des Vernunftbegriffs in den Begriff der unendlichen Potenz des Erkennens, dem ersten Schritt seiner Theorie der negativen Philosophie, auf den Holweg einer verselbständigten Wirklichkeitswissenschaft. Der vorhin unternommene Versuch, die Auswirkungen seiner Orientierung am Akt-Potenz-Schema

auf sein Geschichtsbild vorstellig zu machen, hat ja ahnen lassen, wie fragwürdig diese Orientierung ist. Sie drängt seine Kritik von vornherein in eine Richtung, die auf die noch unrealisierten Möglichkeiten und nicht auf das Bestehende zielt. Näher besehen zeigt sich, daß die restaurative Tendenz der Kulturkritik, die durch die Fundamentalunterscheidung von Akt und Potenz vorgebildet ist, desgleichen die methodische Haltung kennzeichnet, der das Vertrauen auf die unhinterfragbare Gültigkeit dieser Unterscheidung seine scheinbare Selbstverständlichkeit verdankt. Denn eine Restaurationsbewegung ist die – übrigens durchaus zeitgemäße, auch von Trendelenburg und Kierkegaard intendierte – Erneuerung der antiken Ontologie, der Schelling Begriffe wie „Akt“ und „Potenz“, „die bei Aristoteles die alles zusammenhaltenden sind“ (XI 384 f.), entnimmt, um sie zur Reformulierung des Hegelschen Idealismus zu benutzen und zugleich gegen ihn auszuspielen. Was das in der Sache bedeutet, wird sogleich klar werden. Zunächst ist aber noch ein Blick auf die andere Seite zu werfen: Derselbe Potenzbegriff, der die Verselbständigung der Wirklichkeitswissenschaft vorbereitet, verbürgt in gewisser Weise die Einheit von negativer und positiver Philosophie. Nichts könnte nämlich deren Trennung nachdrücklicher dementieren als der merkwürdige Umstand, daß Schelling seine Lehre von den drei ontologischen Potenzen – vom Seinkönnenden, rein Seienden und Seinsollenden – einmal in der positiven Philosophie entwickelt und dann wieder in der negativen. Hierin dokumentiert sich sein Schwanken in der Frage, ob die ontologischen Potenzen, nach der Terminologie der Mythologie-Vorlesungen, zu dem überhaupt „Seyenden“ gehören, mit dem die Vernunftwissenschaft sich befaßt, oder zu dem, „was das Seyende ist“, dem Gegenstand der positiven Philosophie.

Man könnte auch das Schwanken selber amphibolisch nennen. Vom Amphibolischen in der Art und Weise, wie Schelling den Potenzbegriff verwendet, muß man aber in einem allgemeineren, dieses Schwanken mitumfassenden Sinne sprechen. Es besteht darin, daß Schelling auf das Amphibolische des Begriffs, z. B. durch dessen Verwendung sowohl in der negativen wie in der positiven Philosophie, reflektiert und auch nicht reflektiert. Nur sofern er darauf reflektiert, vermag er den Mangel, als der das Faktum des Gebrauchs als solches zu bewerten ist, wenn nicht zu beheben, so doch wenigstens erträglich zu machen. Die sachliche Konsequenz der restaurativen Rücknahme des Hegelschen Vernunftbegriffs in den Potenzbegriff der antiken Ontologie ist die, daß Vernunft dadurch von der aktuellen Wirklichkeit getrennt und so derjenigen Macht beraubt wird, die Hegel in ihr gedacht hat⁴⁴. Die Reflexion auf das Amphibolische des Potenzbegriffs kompensiert diesen Mangel, indem sie die Macht der Machtlosigkeit, das Positive der Negativität enthüllt. Aber die Macht, als welche die Theorie der Vernunftwissenschaft die unendliche Potenz des Erkennens und des Seins von Anfang an begreift, ist in der Tiefe der Dialektik, von der die Wahrheit der Theorie abhängt, nicht, wie Schelling versichert, die, über welche die *potentia activa* von

sich aus verfügt. Diese Macht besitzt die Potenz letztlich deshalb, weil sie, die für sich „nicht selbst das Seyende“ sein kann, dadurch „selbst das Seyende“ ist, daß das „Seyende selbst“ in sie hineinscheint. Auf das Amphibolische des Potenzbegriffs reflektieren heißt also: ihn über sich hinaustreiben. Entsprechend bedeutet Schellings weitgehender Verzicht auf die Reflexion der Amphibolie, daß der Begriff auf sich fixiert wird. In dieser Fixierung verarmt die unendliche Potenz des Erkennens, ungeachtet der ihr angestammten Aktivität, zur bloßen „Negation“, dergestalt, daß auch die Vernunft, die Schelling als Potenz auslegt, in schlechthin machtlose Negativität zusammensinkt.

Die Unreflektiertheit der Amphibolie weist aber darauf zurück, daß in der Spätphilosophie Schellings bei aller Beredsamkeit, die gerade an seiner Potenzenlehre auffällt, eine hinreichende Reflexion auf den Potenzbegriff selber ausbleibt, nämlich auf die Schwierigkeiten seines Gebrauchs. Dort, wo Schelling in der Einleitung zur Offenbarungsphilosophie den Begriff der unendlichen Potenz des Erkennens einführt (XIII 62), rechtfertigt er ihn nur durch die Berufung auf den Kantischen Terminus des Erkenntnisvermögens, d. h. er rechtfertigt ihn überhaupt nicht. Denn da sein Gedanke, daß eine Betrachtung, welche die Vernunft „ganz objektiv“ nehmen will, die noch subjektiv gefärbte Rede vom Vermögen objektivieren muß, nicht zur Aufklärung der Legitimität dieser Rede selber fortgeht, hat auch der Potenzbegriff, als das objektive Äquivalent des Vermögensbegriffs, keine mehr als bloß historische Motivation. Diese Unausgewiesenheit belastet seinen gesamten weiteren Gebrauch. Sofern er gleicherweise die negative wie die positive Philosophie beherrscht, hätte Schelling mit seiner Hilfe den übergreifenden Zusammenhang aufhellen müssen, der die Einheit von Macht und Ohnmacht in der negativen mit der Einheit von Macht und Ohnmacht in der positiven Philosophie verbindet. Erst die Wissenschaft von der Einheit dieser Einheiten, die selber keine Logik im Sinne Hegels sein kann, hätte die Hegelsche Logik über sich hinausgeführt. Daß Schelling sich von ihr entlastet, wird man als den schwersten Mangel seiner Spätphilosophie einschätzen müssen. Den Mangel verschuldet aber, so darf man vermuten, nicht zuletzt sein Potenzbegriff, der nicht reflektiert und nicht amphibolisch genug war, um seine Aufgabe erfüllen zu können.

⁴⁴ Vgl. vom Vf. die Aufsätze: Begriff und Realität, in: Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel) (1975) 164–195, bes. 189 ff., und: Krise der Macht, in: Hegel-Jahrbuch 1974 (1975) 318–329, bes. 318.

INHALT

BEITRÄGE

Michael Theunissen, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings	1
Kavir Tilliette, Schelling als Philosoph der Kunst	30
Reinhard Brandt, Über die vielfältige Bedeutung der Bacon'schen Idole	42
Hans Krämer, Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens	71
Josef Simon, Verführt die Sprache das Denken?	98
Lois Dempf, Die Metaphysik Immanuel Kants	120

BERICHT UND DISKUSSIONEN

Ernst Behler, Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson	133
Heinz Paetzold, Schelling in der Philosophie der Gegenwart	184
Dieter Rohs, Replik	189

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Reinhard Maurer, Platons ‚Staat‘ und die Demokratie – Günter Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles (Helmut Kuhn)	193
Max Müller, Philosophische Anthropologie (Hans Widmer)	201
Harold Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt (Klaus Hartmann)	207
Friedrich Schachten, Intellectus verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura (Bernhard Casper)	216
Friedrich W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie – Friedrich W. J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (Wilhelm G. Jacobs)	219
W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting (Karl-Heinz Nusser)	221
Angreißankündigung	231
Abgesandte Schriften	234

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN KRINGS

LUDGER OEING-HANHOFF

HEINRICH ROMBACH

83. JAHRGANG

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

1976