



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## Religion, Gott und Geschichte im System des transzendentalen Idealismus

Untersuchung zur Religions- und Geschichtsphilosophie F.W.J. Schellings unter besonderer Berücksichtigung ihrer geistesgeschichtlichen Voraussetzungen

Verfasser

Thomas Feldkirchner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Christian Danz



# Inhaltsverzeichnis

<b>EINLEITUNG</b> .....	6
<b>I. GOTT UND VERNUNFT IN DER NEUZEIT. DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER PHILOSOPHIE F.W.J. SCHELLINGS</b> .....	9
1. DER WANDEL DES GOTTESBEGRIFFS IM AUFBRUCH NEUZEITLICHEN DENKENS .....	9
1.1 René Descartes .....	11
1.1.1 Der Zweifel als Methode .....	11
1.1.2 Descartes' Gottesbegriff .....	13
1.2 Baruch de Spinoza .....	14
1.2.1 Gott, die all-eine Substanz .....	14
1.2.2 Deus sive natura .....	15
2. DER WANDEL DES GOTTESBEGRIFFS AM AUSGANGSPUNKT DES DEUTSCHEN IDEALISMUS – IMMANUEL KANT UND DIE SELBSTKRITIK DER VERNUNFT .....	17
2.1 Kants Dekonstruktion der rationalen Metaphysik .....	17
2.2 Kants erkenntnistheoretischer Neuansatz – Die Kritik der reinen Vernunft .....	18
2.3 Kants Kritik der rationalen Theologie .....	21
2.4 Gott als Postulat der praktischen Philosophie .....	22
2.5 Kants Religionsbegriff und dessen Voraussetzungen für die Philosophie Schellings .....	25
3. KRITIK DER KRITIK – PROBLEMSTELLEN, AUFNAHME UND AUFARBEITUNG DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE .....	27
3.1 Kants Erbe. Der kantische Dualismus und die Forderung nach einem Einheitsprinzip .....	27
3.2 Kantrezeption I: Jena, Schelling und das Tübinger Stift .....	29
3.3 Kantrezeption II: K.L. Reinhold und der Satz des Bewusstseins .....	31
4. JOHANN GOTTLIEB FICHTE UND DAS SYSTEM DES ABSOLUTEN IDEALISMUS .....	32
4.1 Fichtes Fortführung der kantischen Philosophie .....	32
4.2 Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 .....	35
4.2.1 Das Wesen der Wissenschaftslehre .....	35
4.2.2 Fichtes Begriff der Tathandlung .....	36
4.2.3 Die Ableitung der weiteren Grundsätze .....	39
4.3 Gottes- und Religionsbegriff bei Fichte .....	43
4.3.1 Fichtes Begriff einer moralischen Weltordnung .....	43
4.3.2 Die Inkonsequenz in Fichtes Wissenschaftslehre – Das Problem des Selbstbewusstseins .....	44
4.3.3 Fichtes Neuansatz des Gottes- und Religionsbegriffs .....	46
5. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI UND DER STREIT UM DAS ABSOLUTE .....	46
5.1 Jacobis religionsphilosophisches Anliegen und sein Einfluss auf Schelling .....	47
5.2 Schellings Jakobikritik .....	50
<b>II. SCHELLINGS FRÜHE PHILOSOPHIE BIS 1800</b> .....	53

1. SCHELLINGS FRÜHIDEALISTISCHE KONZEPTIONEN.....	53
1.1 Schellings frühe Jahre – Königsberg, Paris, Tübingen .....	53
1.2. Die Philosophie Schellings unter dem Einfluss Fichtes.....	54
1.2.1 Schelling und Fichte .....	54
1.2.2 Schelling contra Fichte .....	56
1.2.3 Schelling mit Fichte über Fichte hinaus.....	60
Exkurs: Intellektuelle Anschauung.....	63
a. Intellektuelle Anschauung bei Spinoza .....	64
b. Intellektuelle Anschauung bei Fichte .....	65
c. Hölderlins Kritik an Fichte.....	65
d. Intellektuelle Anschauung bei Schelling .....	66
1.2.4 Schellings weitere frühidealistische Schriften .....	69
1.2.4.1 Die Ich-Schrift.....	69
1.2.4.2 Die Philosophischen Briefe .....	71
1.3 Zusammenfassung der bisherigen Untersuchungen .....	74
2. DIE GESCHICHTE DES SELBSTBEWUSSTSEINS .....	76
2.1 Die Abhandlungen.....	76
2.2 Schellings Konzept einer Entwicklungsgeschichte des Geistes .....	78
3. SCHELLINGS WEG ZUM SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS .....	80
3.1 Die Naturphilosophie Schellings .....	80
3.1.1 Die Notwendigkeit einer Naturphilosophie .....	81
3.1.2 Die Herleitung von Schellings Naturbegriff aus Kants Kritik der Urteilskraft.....	84
3.2 Natur und Freiheit.....	86
3.3 Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie .....	87
<b>III. SCHELLINGS SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS .....</b>	<b>90</b>
1. VORBEMERKUNGEN .....	90
1.1 Der Begriff der Transzendentalphilosophie .....	90
1.1.1 Wissenschaftslehre und Transzendentalsystem .....	91
1.1.2 Natur und Transzendentalsystem.....	93
2. EINLEITUNG IN DAS SYSTEM .....	94
2.1 Die Intention der Schrift.....	94
2.2 Die höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie.....	96
3. ERSTER HAUPTABSCHNITT. VOM PRINZIP DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS .....	98
3.1 Das höchste Prinzip des Wissens.....	98
3.2 Die Deduktion des Prinzips selbst .....	99
4. ZWEITER HAUPTABSCHNITT: ALLGEMEINE DEDUKTION DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS .....	101
5. DRITTER HAUPTABSCHNITT: SYSTEM DER THEORETISCHEN PHILOSOPHIE NACH DEN GRUNDSÄTZEN DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS .....	103
5.1 Deduktion der absoluten Synthesis und deren Mittelglieder .....	103
5.2 Die Irreduzibilität der Duplizität von Vollzug und Bestimmtheit des Selbstbewusstseins .....	106
5.3 Die Epochen des Selbstbewusstseins innerhalb der theoretischen Philosophie .....	108

5.3.1 Vorüberlegungen .....	108
5.3.2 Erste Epoche: Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung .....	110
5.4 Zusammenfassung .....	113
6. VIERTER HAUPTABSCHNITT: SYSTEM DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE NACH DEN GRUNDSÄTZEN DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS .....	114
6.1 Vorbemerkungen .....	114
6.2 Das Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie .....	116
6.3 Der Übergang von theoretischer zur praktischen Philosophie .....	116
6.3.1 Erster Grundsatz .....	117
6.3.2 Zweiter Grundsatz .....	120
6.3.3 Dritter Grundsatz .....	121
6.4 Das Problem der Objektivierung des absoluten Willens .....	122
6.4.1 Der Begriff der Willkür .....	122
6.4.2 Der Begriff der Notwendigkeit .....	124
<b>IV. RECHT – GESCHICHTE – RELIGION – KUNST. DER ABSCHLUSS DES SYSTEMS .....</b>	<b>126</b>
1. DIE APORIE EINER ALLGEMEINEN RECHTSVERFASSUNG .....	126
2. RECHT, GESCHICHTE UND RELIGION BEI KANT .....	128
2.1 Recht .....	128
2.2 Religion und Geschichte .....	131
Exkurs: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund der Geschichtsphilosophie Schellings .....	133
a. Der geistesgeschichtliche Hintergrund .....	133
a.α Lessings Erziehung des Menschengeschlechts .....	134
a.β Heyne und die mythische Schule .....	136
b. Schellings Magisterdissertation .....	139
3. RECHT, GESCHICHTE UND RELIGION BEI SCHELLING .....	141
3.1 Recht .....	141
3.2 Geschichte als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit .....	144
3.2.1 Der Begriff der Geschichte .....	144
3.2.2 Die transzendente Deduktion der Geschichte .....	146
3.3 Religion als das wahre Geschichtsbewusstsein .....	149
3.4 Offenbarung und Geschichte .....	152
3.5 Die Periodisierung der Geschichte .....	153
3.5.1 Die Periodisierung der Geschichte in der Systemschrift .....	153
3.5.2 Die Periodisierung der Geschichte in der Magisterdissertation und in den Vorlesungen .....	154
3.6 Ertrag. Die Deutung der Periodisierung im Transzendentsystem .....	160
4. DER ABSCHLUSS DES SYSTEMS .....	165
4.1 Die Objektivierung der absoluten Identität in der Philosophie der Kunst .....	165
4.2 Doppelter Abschluss: Kunst und Religion .....	166
5. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN .....	168
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>170</b>

## Einleitung

Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Schrift *System des transzendentalen Idealismus* aus dem Jahr 1800 gilt nicht bloß als ein Hauptwerk des gesamten Deutschen Idealismus. Sie liegt ebenso auch an einem Scheitelpunkt von Schellings eigenem philosophischen Schaffen. Schließt es einerseits dessen Frühphilosophie in gewisser Hinsicht ab, so weist es andererseits bereits den Weg zur Phase der Identitätsphilosophie, den Schelling etwa ab der Jahrhundertwende einschlagen wird.

Schelling und seine Zeit stehen dabei ganz im Zeichen neuzeitlichen Denkens. Die in dieser Epoche zum Ausdruck kommende Hinwendung zum Subjekt und deren Auswirkungen auf das Selbst- Welt- und nicht zuletzt auch auf das Gottesverständnis des Menschen prägen bis heute nicht nur sämtliche Wissenschaften, sondern auch den Begriff des Wissens selbst. Beginnt dieser Weg im Ausgang von Descartes' *res cogitans* und macht seinen Fortgang in der substanzontologischen Konzeption Spinozas, so wird der entscheidende Paradigmenwechsel schließlich durch Immanuel Kants Kritik der Vernunft vollzogen. Es ist Aufgabe des ersten Teils dieser Untersuchung, jene Entwürfe, aber auch die daraus resultierenden Veränderungen und Bruchstellen für Philosophie und Theologie zur Darstellung zu bringen. Dabei sollen vor allem auch deren Implikationen für den Gottes- und Religionsbegriff verdeutlicht werden, die mit der Neudeutung des Subjekts- und Vernunftbegriffs einhergehen.

Schellings Philosophie fiel keineswegs jemals hinter die philosophischen Errungenschaften Immanuel Kants zurück. Vielmehr sah er sich gerade als dessen Vollender. Wenngleich Schellings Denken deutliche Einflüsse spinozistisch-jacobischer Prägung aufweist, so ist sein Werk ohne Einblick in die Philosophie Kants nicht zu entschlüsseln. Gleiches gilt für Johann Gottlieb Fichte, der den Fortgang der kantischen Philosophie nicht nur entscheidend geprägt hat, sondern dessen Einfluss auf Schelling (bei aller methodischer Vorsicht) kaum überschätzt werden kann. Fichtes *Wissenschaftslehre* und der darin entwickelte handlungstheoretische Ichbegriff sind konstitutiv für den gesamten weiteren Verlauf des Deutschen Idealismus. Dies gilt nicht zuletzt auch für Schellings *Systemschrift von 1800*. Teil II dieser Arbeit untersucht demnach in ständigem Dialog mit Fichtes Ichphilosophie die entscheidenden Wegmarken in Schellings frühidealistischen Konzeptionen aufzuspüren. Dabei zeigen sich teils die Nähe, teils aber auch die Ferne beider Denker.

Dennoch und zugleich ist es die Absicht dieser Arbeit, Schellings Originalität und Eigenständigkeit klaren Ausdruck zu verschaffen. Ihn als bloßen „Fichteaner“ zu bezeichnen geht ebenso fehl, wie die Vorstellung, sein philosophisches Schaffen bloß als Konvolut ständiger

Neuansätze zu verstehen. Allein etwa die enorme Bedeutung, die der Geschichtsbegriff bereits für den noch ganz jungen Schelling hatte und die er auch in seinen späteren Werken niemals verlieren wird, beweist ein viel größeres Maß an Kontinuität im Denken Schellings als bislang vielfach angenommen. Zugleich zeigt sich darin ein weiterer traditionsgeschichtlicher Hintergrund sondern, auf dem Schellings Denken aufbaut und den er ebenso in sein Gesamtwerk aufnahm. Hierbei ist vor allem Gotthold Ephraim Lessings Schrift *Erziehung des Menschengeschlechts* von 1780 zu nennen, dessen entwicklungsgeschichtliches Konzept Schelling nicht nur übernahm, sondern in fast allen seiner eigenen Schriften kreativ be- und weiterverarbeitete.

Besondere Eigenständigkeit stellt Schelling aber mit seiner Wende zur Naturphilosophie unter Beweis. Gerade durch den Begriff der Natur wird er in der Folge das zu enge Korsett des Fichteschen Ich sprengen, um hier die Geschichte des Selbstbewusstseins einzeichnen, die er dem Ich als dessen transzendente Geschichte voraufлагert. Damit sind nicht nur die Pfade Fichtes verlassen, sondern ist ebenso der Weg zu Schellings *System des transzendentalen Idealismus* geebnet.

Jene Schrift ist denn auch Zentrum der vorliegenden Arbeit. Während die erkenntnis- und prinzipientheoretischen Überlegungen, wie sie den ersten Teil der Systemschrift ausmachen zum weiteren Verständnis vorausgeschickt werden, liegt das besondere Interesse der Untersuchung aber ganz in der Konzeption des Geschichts- Religions- und Gottesbegriffs, wie sie Schelling sodann im *System der praktischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus* aufstellt.

Schelling vollzieht zwar Kants Destruktion der rationalen Theologie voll und ganz mit, zieht daraus aber grundlegend andere und eigenständige Konsequenzen, als dies etwa bei Fichte der Fall ist. Dies gilt gerade auch für den Religionsbegriff. Mit der Konzeption von Religion als *einzig wahrer* Reflexionsform auf die Geschichte, die allein unter der religiösen Bewusstseinsform adäquat als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit vorstellig wird, gibt er Schelling Religion eine geschichtsphilosophische Begründung. Geschichts- und Religionsphilosophie werden hierbei in fruchtbarer Weise verknüpft, in ein entwicklungsgeschichtliches Gesamtschema eingezogen sowie transzendentalphilosophisch verankert. Am Ende verbindet Schelling dies alles noch mit dem Offenbarungsbegriff und kommt so zu einer Periodisierung der Geschichte, die wiederum klare Anklänge an Lessings *Erziehungsschrift* aufweist. Diese nicht immer ganz leicht zu interpretierende Periodisierung wird am Ende der vorliegenden Arbeit anhand anderer Schriften aus dem Œuvre Schellings problematisiert.

Die darin sichtbar werdende Geschichte des Selbstbewusstseins, welches sich seiner selbst allererst unter der spezifischen Reflexionsform der Religion durchsichtig wird, stellt nun aber zeitgleich ebenso eine angemessene Thematisierung menschlicher Freiheit dar. Erst im Lichte des religiösen Bewusstseins erweist sie sich in ihrer adäquaten Form als endliche Freiheit.

Auch wenn Schelling selbst sein *System des transzendentalen Idealismus* ästhetisch anhand einer Philosophie der Kunst zu Ende bringt, liegt das eigentliche Zentrum seines Werkes in der geschichtsphilosophischen Begründung der Religion und der damit verbundenen Thematisierung des Freiheitsgedankens. Dies zur Darstellung zu bringen, ist mithin auch die Aufgabe der vorliegenden Diplomarbeit.

# I. GOTT UND VERNUNFT IN DER NEUZEIT. DIE RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER PHILOSOPHIE F.W.J. SCHELLINGS

## 1. DER WANDEL DES GOTTESBEGRIFFS IM AUFBRUCH NEUZEITLICHEN DENKENS

Es gibt verschiedenste Herangehensweisen und Deutungsversuche, sich der paradigmatischen Veränderungen der Neuzeit zu vergewissern. Selbst der zeitliche Rahmen, der Startschuss selbst, wird auf unterschiedliche Weise verständlich zu machen versucht, sodass eigentlich von verschiedenen „Startschüssen“ der Neuzeit die Rede sein müsste. Dabei nimmt bekanntlich die Hinwendung zum Subjekt und eine damit einhergehende Veränderung des Vernunftbegriffs wie auch -gebrauchs eine besonders prominente Stellung ein. Mit der zunehmend mit sich selbst beschäftigten und damit allmählich zu sich selbst kommenden Vernunft, die spätestens mit und durch *Immanuel Kant* dazu aufgefordert wird, sich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu lösen, beginnt nicht nur die Epoche der Aufklärung im engeren Sinne, vielmehr ändert sich damit auch fundamental das Selbst- Welt- und Gottesverhältnis des (nunmehr) neuzeitlichen Menschen. Dieser Vorgang beginnt dabei freilich nicht erst mit Kant, sondern hat zahlreiche Vorläufer aus unterschiedlichsten Bereichen.

Im Bereich von Theologie und Philosophie, die sich beide erst allmählich wieder zu unterschiedlichen Bereichen auseinanderdifferenzierten, und die wiederum noch eine lange Zeit benötigen werden, sich aus ihren scholastisch-dogmatischen Verwicklungen zu lösen, kann als Kennzeichen der Neuzeit eine Verhältnisumkehrung zwischen Monotheismus und Rationalismus attestiert werden.<sup>1</sup> War bislang der (vorwiegend) christliche Dogmatismus des biblisch-monotheistischen Gottesbegriffs die alles ummantelnde und äußerste Grenze der Vernunft, so wird nunmehr jene hierarchische Relation geradezu auf den Kopf gestellt. Behauptet der Monotheismus ja gerade die Her- und Abkunft von schlicht Allem aus und durch Gott, so wird es nun die Aufgabe, ja Forderung der Vernunft als das sich etablierende erkenntnistheoretische Maß aller Dinge, eben jenen nicht aufgebbaren Gottesbegriff als mit Notwendigkeit zu begreifen.<sup>2</sup> Dabei gerät der Gottesbegriff in den je unterschiedlichen philosophisch-

---

<sup>1</sup> Vgl. D. KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005, 50.

<sup>2</sup> Ebda.

theologischen Konzeptionen nicht nur in den Funktionsbereich eines Scharniers menschlicher Selbst- und Weltbezogenheit, er wird ebenso in zunehmendem Maße theistisch verfasst oder gar zu einem bloßen Postulat der Vernunft verkürzt. Die Transformation des persönlichen Gottes lebendiger Religiosität in einen letztlich völlig statischen und abstrakten „Gott der Philosophen“ wird hernach spätestens innerhalb des Pietismus, dann aber vor allem in der Epoche der Romantik zum Eckpfeiler der Kritik.

Schellings Darstellungen des Gottes- und Religionsbegriffs, die in dieser Arbeit ein stückweit begleitet werden sollen, stehen nicht nur fest in den Traditionen neuzeitlichen Denkens, sie gelten zurecht auch als ganz besonders tiefgründige Versuche, diesen Begriffen auch im Rahmen einer über sich aufgeklärt wissenden Vernunft den ihnen gebührenden Platz auch weiterhin zu verschaffen. Um das Verständnis von Schellings religionsphilosophischen Ausführungen zu erleichtern, ist es aber notwendig, Herkunft und Voraussetzungen seines Denkens anhand grundlegender philosophischer wie theologischer Paradigmenwechsel, wie sie sich innerhalb neuzeitlichen Denkens vollzogen haben, in groben Zügen vorzuschicken.

Zunächst sollen daher in einem ersten Schritt die wesentlichen Positionen des neuzeitlich-rationalen Gottesbegriffs dargelegt werden, wie sie am Vorabend der kantischen Kritiken vorstellig wurden. Erst danach kann mit der Philosophie Immanuel Kants auf jenes Denken eingegangen werden, welches Schelling, aber ebenso Fichte, in besonderer Weise und entscheidend geprägt hatte. Aber auch Kants Kritiken würden ohne jene Denktraditionen nicht verständlich, die auch ihm bereits vorgelegen waren. Jene Voraussetzungen ein wenig zu erhellten, soll daher nun zunächst exemplarisch an den *Meditationen* von René Descartes, sodann vermittels eines kurzen Überblicks über die *Ethik* des Baruch de Spinoza<sup>3</sup> versucht werden. Gerade auch dem Denken Spinozas hat Schelling viel zu verdanken. Dessen Gottes- und Weltbegriff hatte überhaupt entscheidenden Einfluss auf die gesamte Epoche des Deutschen Idealismus.

---

<sup>3</sup> Kant war freilich nicht der erste, der Kritik gerade auch an den ontologischen Gottesbeweisen der Tradition übte. Ihnen kann an dieser Stelle jedoch nicht im Detail nachgegangen werden. Kant war aber doch derjenige, der mit seiner völlig neuen Herangehensweise, die Erkenntnis selbst auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu überprüfen, die gesamte traditionelle Metaphysik desavouierte. Dafür musste er nicht einmal sämtliche ihm vorgelagerte Literatur überblicken, sein radikaler Neuanfang brauchte jene gar nicht erst im Detail zu kennen. Vgl. hierzu, aber auch zu weiteren ontologischen Begründungen wie auch deren Kritiken vor Kant D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, 10-136.

## 1.1 René Descartes

### 1.1.1 Der Zweifel als Methode

Mit René Descartes (1596-1650) beginnt die Geschichte der abendländischen Philosophie einen neuen Durchgang auf dem Weg zur Erfassung ihrer selbst und somit zu einer paradigmatischen Neubestimmung von Natur und Geist, von Denken und Sein und insbesondere auch von Mensch, Welt und Gott. Natürlich geschieht dies nicht im gleichsam luftleeren Raum. Jeder Mensch ist zweifellos eingebettet in seine soziokulturellen Voraussetzungen, in Tradition, Kultur und Geschichte. So ist freilich auch Descartes nicht anders als im Fluchtpunkt der Philosophie- und Theologiegeschichte des Abendlandes zu verstehen. Natürlich hat auch dessen Denken alle vor ihm liegenden Größen, seien es Heraklit, Platon, Aristoteles und nicht zuletzt Christus und dessen unermüdliche Ausleger, im Gefolge. Ja selbst der Begriff einer „natürlichen Religion“ rein aus Vernunftgründen, wie diese etwa durch Herbert von Cherbury (1581-1646) in seinem Werk *De veritate* (1624) prolongiert wurde, lag bereits präfiguriert vor. Und dennoch liegt im Namen Descartes ein Neubeginn vor, der gerade in einem radikalen Rückzug aus der Mannigfaltigkeit ausdifferenzierten Wissens und Glaubens wieder ganz in den Anfang zurückzugehen scheint.<sup>4</sup> Durch Descartes' methodischen Zweifel beginnt die Philosophie ihren Gang in gewisser Weise auf ein Neues. Was indes fehlte, und was nun Descartes in seinen *Meditationes de prima Philosophia*<sup>5</sup> (1641), sowie zuvor bereits im *Discours de la méthode*<sup>6</sup> (1637) einzuholen begann, war die bislang nicht evident gemachte erkenntnistheoretische Reflexion auf die Grundlagen und den irreduziblen Ausgangspunkt vernunftgemäßen Philosophierens überhaupt.<sup>7</sup>

Indem nun Descartes den Zweifel zur erkenntnistheoretischen Methode erhebt, versucht er gerade dadurch, dem aufkommenden Skeptizismus seiner Zeit und seiner Zeitgenossen ein jeglichem Zweifel erhabenes Fundament der Erkenntnis zu liefern, welches sich (zunächst) auf den Begriff der *res cogitans* reduziert und verdichtet zugleich. Folgerichtig beginnt die erste Meditation, wie der Name der Schrift bereits andeutet, geradezu in einer Versenkung des Denkens in sich selbst, um dem kritischen Blick des Zweifelns Schritt für Schritt sämtliche

---

<sup>4</sup> So etwa schon G.W.F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1969-1971, Bd. 20, 120: „Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an.“

<sup>5</sup> R. DESCARTES, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: lateinisch-deutsch, hg. von L. Gäbe, PhB 250a, Hamburg<sup>3</sup>1992.

<sup>6</sup> R. DESCARTES, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung/Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, französisch-deutsch, übers. und hg. von L. Gäbe, PhB 261, Hamburg<sup>2</sup>1997.

<sup>7</sup> Vgl. U. NEUENSCHWANDER, Gott im neuzeitlichen Denken 1, Gütersloher Taschenbücher 214, Gütersloh 1977, 95.

äußeren Voraussetzungen des Denkens preiszugeben.<sup>8</sup> Im Rückzug auf das *denkende Ich* werden in der Folge sowohl sämtliche Sinneswahrnehmungen wie ebenso die mathematischen Gesetze, am Ende nicht nur Vernünftigkeit und Existenz von Welt und Gott, sondern letztlich sogar die Fähigkeit der Vernunft, Wahrheit überhaupt zu erkennen, in Zweifel gezogen. Der Kernpunkt und damit die Pointe der cartesianischen Überlegungen findet sich jedoch in der in der zweiten Meditation dargelegten Erkenntnis der irreduziblen Existenzgewissheit des zweifelnden Denkens selbst, insofern jene Existenz als einzig unbezweifelbares Implikat des Vollzuges selbst vorstellig wird. Hierin erweist sich für Descartes (zunächst) alles als mit Zweifel und möglicher dämonischer Täuschung behaftet, mit Ausnahme einzig der Existenz seiner selbst im Vollzug des Zweifelns bzw. Denkens. Selbstsetzung und Selbstbezweiflung in einem „Zugleich“ schließen einander somit notwendig aus. Als nachhaltige Folge dieser Überlegungen erweist sich daher ab Descartes nicht ein wie immer geartetes „Sein“, sondern das „Bewusstsein“ als Ausgang von Erkenntnis und Wahrheit.

In dieser radikalen Hinwendung zum Subjekt liegt Descartes' wohl nicht überschätzbare wie ebenso unhintergehbare Bedeutung für sämtliches philosophisches Denken nach seiner Zeit. Es ist dies gleichsam die Geburtsstunde des Ich in seinem neuzeitlichen, subjektiven Sinne. Damit ist bereits hier ein erster Grundpfeiler, nicht nur für Immanuel Kant und den ihm nachfolgenden Idealismus, sondern vor allem auch für die Philosophie Schellings aufgefunden.

Im Ausblick auf die weitere Arbeit ist nun folgend die Installation des Gottesbegriffes bei Descartes näher zu bestimmen. Auch dieser musste durch den paradigmatischen Blickwechsel hin auf das Subjekt einer maßgeblichen wie nachhaltigen Veränderung und Revision unterzogen werden, wie sich in der Folge vor allem in Kants *Kritik der reinen Vernunft* besonders radikal zeigen wird.

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu auch J. ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen 1997, 89f; NEUENSCHWANDER, *Gott*, 96-98; KORSCH, *Religionsbegriff*, 50-53; G. WENZ, *Religion. Aspekte ihres Begriffs und Theorie in der Neuzeit*, *Studium Systematische Theologie 1*, Göttingen 2005, 124-126. Schon im Discours hält Descartes fest: „Als bald aber fiel mir auf, daß, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, notwendig ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich erkannte, daß die Wahrheit ‚ich denke, also bin ich‘ so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.“ (Übers. Gäbe, *Discours*, 53).

### 1.1.2 Descartes' Gottesbegriff

Der Gottesgedanke wird bei Descartes in zweifacher Weise von ihm beansprucht, wie er nach der Einführung in seine Methodik des Zweifels<sup>9</sup> vor allem in den Meditationen drei und fünf darlegt.<sup>10</sup> Zunächst setzt er voraus, dass der Begriff von Gott, soll er sich nicht immer schon verfehlen, gleich ursprünglich und ebenso gleich evident wie die Existenz des denkenden Ich gedacht werden muss. Dabei muss er, um nicht im menschlichen Bewusstsein gefangen zu sein, dieses notwendig transzendieren und ihm als vollkommenstes Wesen wirkursächlich als Grund des Denkens vorausgehen. Denn die Endlichkeit und Unvollkommenheit des zweifelnden Ich setzt als Bestimmungsmöglichkeit seiner selbst die jeweiligen Differenzbegriffe, also die Ideen von Unendlichkeit und Vollkommenheit, immer schon voraus, insofern „das Endliche nur als eine Einschränkung des Unendlichen gefaßt werden kann.“<sup>11</sup> Um also allererst auf die Figur des Zweifels selbst zu gelangen, muss der Inbegriff alles Denkbaren notwendig vorausgesetzt und immer schon in Anspruch genommen werden. Ist nun an der Existenz des „Ich denke“ nicht mehr zu zweifeln, kommt nunmehr auch jenem Inbegriff des Denkens Wirklichkeit und Existenz zu. Im *ens realissimum* ist nun die erste Antwort auf Descartes' Gottesbegriff gegeben, der zugleich auch die grundlegende Relation zwischen Denken und Realität verbürgt.<sup>12</sup>

Als *ens realissimum*, und somit Inbegriff der Vollkommenheit und Unendlichkeit, muss dem Gottesgedanken aber notwendig auch das Prädikat der Existenz, also „Sein“ zukommen, käme anders die Idee Gottes, ohne ihr die ihr eignende Existenz zuzusprechen, einem begrifflichen Widerspruch gleich. Indem nun Gott notwendig Sein zukommt – und zwar ihm als einzigen *notwendiges* Sein im Gegensatz zu allem Anderen, das ebenso nicht sein kann –, ist er nicht nur hinlänglich als *ens necessarium* bestimmt, sondern steht, funktional begriffen, überdies als Bürge für die gelingende Subjekt-Prädikat-Zuschreibung der Vernunft ein.<sup>13</sup>

Mit dem so von Descartes dargelegten Gottesbegriff ist nun nicht nur Gott als *ens realissimum* bzw. *necessarium* eingeführt und bewiesen. Er ist umgekehrt ebenso als für die Vernunft denknotwendige Einheit von Denken und Sein, somit als erkenntnistheoretisches Scharnier zwischen der *res cogitans* (Ich, Denken, Geist) und der *res extensa* (Nicht-Ich, Außenwelt,

---

<sup>9</sup> Meditationen eins und zwei.

<sup>10</sup> Zum ontologischen Gottesbeweis bei Descartes vgl. wiederum HENRICH, Gottesbeweis, 10-21; KORSCH, Religionsbegriff, 50-53; WENZ, Religion, 126-130; ROHLS, Protestantische Theologie, 90f; NEUENSCHWANDER, Gott, 96-102.

<sup>11</sup> ROHLS, Protestantische Theologie, 90.

<sup>12</sup> Vgl. KORSCH, Religionsbegriff, 51.

<sup>13</sup> A.a.O., 52.

Ausdehnung), welche nur auf diese Weise als vermittelbar gedacht werden können, konstitutiv. Einzig der Gottesbegriff hält also die beiden sich bei Descartes substantiell voneinander scheidenden *res* des Denkens und des Seins, von Geist und Materie, im Zusammenhang eines „psychophysischen Parallelismus“. „Die Gottesidee ist also nicht nur für das Selbstverständnis des Ich, sondern auch für dessen Weltverhältnis unerlässlich.“<sup>14</sup>

Der Versuch, den entstandenen Graben zwischen *res cogitans* und *res extensa* zu überbrücken, wird nunmehr zur Aufgabe von Descartes' Nachfolger. Als ein besonders kreativer wie nachhaltiger Versuch, mit dem cartesianischen „Substanzdualismus“ Umgang zu finden, erweist sich hierbei jener des Baruch de Spinoza.

## 1.2 Baruch de Spinoza

### 1.2.1 Gott, die all-eine Substanz

Baruch de Spinoza<sup>15</sup> (1632-1677) bringt in seiner Darstellung des ontologischen Gottesbeweises keine grundlegende Neuerung gegenüber Descartes. Obzwar er jenem auch in der methodischen Strenge der mathematisch-geometrischen Durchstrukturierung seines Systems folgt, führt er Descartes' Philosophie aber dennoch nicht einfach nur fort, sondern bildet es mindestens in zweifacher Weise um.

Zum einen betrifft dies generell den Ausgangspunkt der Untersuchung. Hatte Descartes' Denken beim zweifelnden Subjekt und somit beim menschlichen Bewusstsein seinen Ausgang genommen, von dem aus er in weiterer Folge erst zum notwendigen Sein Gottes vordringen konnte, so steht bei Spinoza gerade umgekehrt das Sein als die *eine* Substanz Gottes am Beginn, von dem aus sich erst folgend der Weg zum Menschen hin sich erschließt. „Er [s.c. Spinoza T.F.] ist dem Objektiven, nicht dem Subjektiven, der Substanz und nicht dem Subjekt verpflichtet...“<sup>16</sup>.

Zum anderen wird die dualistische Struktur der cartesianischen *res* bei Spinoza in einer einzigen, all-einen und unendlichen Substanz<sup>17</sup> aufgehoben, der die nunmehr zu bloßen Attributen depotenzierten ehemaligen Substanzreihen von *res cogitans* und *res extensa* als zwei

---

<sup>14</sup> WENZ, Religion, 129.

<sup>15</sup> B. d. SPINOZA, Sämtliche Werke, Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch, hg. und neu übers. v. W. Bartuschat, PhB 92, Hamburg 2007 [Nachdr. der Ausg. 1999]. Vgl. für das Folgende auch HENRICH, Gottesbeweis, 28-35; WENZ, Religion, 135-137; NEUENSCHWANDER, Gott, 52-73; ROHLS, Protestantische Theologie, 103f.

<sup>16</sup> NEUENSCHWANDER, Gott, 53.

<sup>17</sup> Vgl. SPINOZA, Ethik, I, Def. III (Opera II, 45).

einander entsprechender Seiten bloß prädikativ zugeordnet werden. Denken und Ausdehnung als die beiden einzigen für den Menschen erkennbaren Attribute Gottes bzw. der Substanz<sup>18</sup>, sind somit lediglich zwei Erscheinungsweisen ein und desselben. „Gott *ist* deshalb sowohl das denkende wie das ausgedehnte Ding...“<sup>19</sup>. Als Attribute sind sie die Wesensbestimmungen der monistisch verfassten einen Gott-Substanz, welcher als *causa sui* nicht nur selbstursächliche Notwendigkeit, sondern auch notwendige Existenz zukommt.<sup>20</sup> Spinoza greift hier auf den Gottesbegriff des *ens necessarium* zurück, welcher ja als ontologischer Gottesbeweis auch schon bei Descartes ins Feld geführt wurde. Die erscheinende Welt, der freilich kein ursächliches Sein zukommen kann, hat ihre Existenz somit nicht in sich, sondern ebenfalls in der einen Substanz. Das endliche Einzelne in seiner jeweiligen komplementären wie kompletierenden Erscheinungsweise der parallel laufenden Attributivreihen von Ausdehnung und Denken erscheint darin als deren Modus. Sie werden begriffen als „Determinationen oder Einschränkungen dieser Attribute“<sup>21</sup>.

Das gesamte System des Spinoza lässt den Gottesgedanken, aber mit ihm freilich auch dessen Attribute und deren Modi, nicht nur als starres, streng mathematisches Konstrukt ohne Personalität und zwecksetzenden Willen erscheinen. Vielmehr entbehrt dieser bis ins Detail durch Kausalketten logisch stringent vernetzte und definierte Monismus auch jeglichen Begriffes von Freiheit.<sup>22</sup> Jene durchgängige Determination, die freilich auch und ganz besonders das menschliche Individuum betrifft und grundlegend an dessen Selbstverständnis als in zumindest endlicher Freiheit handelndes Wesen „vorbeithetheoretisiert“, ist auch eine derjenigen Stellen, an dem nicht nur Spinozas Ethik, sondern letztlich der gesamte Spinozismus in die Brüche gehen wird.

### 1.2.2 Deus sive natura

Spinoza kann nun aber Gott in voller Stimmigkeit mit dem bisher Ausgeführten, jedoch in einem ebenso fundamentalen Gegensatz zur biblischen Schöpfungslehre, nicht nur als Sub-

---

<sup>18</sup> Nach Spinoza eignet der Substanz eine unendliche Reihe von Attributen, von denen einzig Denken und Ausdehnung, also die beiden *res* des Cartesius, vom Menschen erkannt werden können. Vgl. SPINOZA, Ethik, I, Def. IV (Opera II, 45).

<sup>19</sup> NEUENSCHWANDER, Gott, 58.

<sup>20</sup> SPINOZA, Ethik, I, Def. I (Opera II, 45).

<sup>21</sup> ROHLS, Protestantische Theologie, 103.

<sup>22</sup> So treffend etwa NEUENSCHWANDER, Gott, 56: „Nicht das dynamische Schema Ursache – Wirkung, sondern das geometrische Grund – Folge beschreibt das wirkliche Geschehen richtig.“

stanz begreifen, sondern ebenso auch mit der Natur identifizieren.<sup>23</sup> Gott und Natur sind identisch, wie es Spinoza stringent als „*deus sive natura*“ auf den Punkt zu bringen weiß. Die geschaffene Natur (*natura naturata*), die gleichsam in Gott ist und mit ihm eine Einheit bildet, unterscheidet sich von ihm als der alles wirkenden *natura naturans* lediglich hinsichtlich der Aktivität<sup>24</sup>.

Letztlich muss noch das Verhältnis zwischen den beiden Attributen, also der Ausdehnung und des Denkens, genauer bestimmt werden. Als Attribute Gottes bzw. der einen Substanz, liegt ihr Seinsgrund in jener beschlossen. Sind sie nun zwar jener einzigen Substanz prädikativ zugeordnet, so stellen sie sich dennoch von einander unabhängig dar und stehen nicht in Wechselwirkung. Die beiden Reihen bilden, analog zu Descartes – nur eben dort im Status zweier Substanzen –, einen Parallelismus. Die endlichen Entitäten erscheinen nun folgerichtig aus dem bisher Gesagten je parallel als Modi jener Reihen, nämlich einmal im Modus der Ausdehnung, und einmal im Modus der Idee.

Dies schließlich hat nun auch erkenntnistheoretische Implikationen, insofern auch bei Spinoza an jenem Punkt der Gottesbegriff zur Brücke bzw. zum Bürgen der Entsprechung jener Modi wird. Die Vernunft erfasst die endlichen Dinge als Modi ihrer dual angelegten Struktur der Attribute, deren Existenz durch die Seinsgründung in der einen Substanz gesichert ist. Gottes Existenz wiederum war ja im Sinne des *ens necessarium* bereits wesenhaft erwiesen worden. Somit gilt: „Klare und deutliche Ideen sind die Gegenwart von Wesenheit im Subjekt. Die Einheit von Wesen und Existenz, die im ontologischen Argument gedacht wird, ist also nicht die Einheit eines Begriffs von Gott, den das Subjekt besitzt, mit einer ihm entsprechenden Wirklichkeit, sondern die Einheit von Wesen und Dasein, die den Inhalt unseres Begriffs von Gott ausmacht.“<sup>25</sup> Die Einheit Gottes ist also nicht erst als eine solche in unserer Erkenntnis, sondern als ursprüngliche Einheit im Wesen Gottes dieser vorgelagert.<sup>26</sup>

An diese spinozistische Eigentümlichkeit, die sich jedoch logisch aus dem Substanzbegriff als Einheit von Denken und Anschauung ergibt, werden die späteren Idealisten, allem voran Schelling, anzuknüpfen wissen, freilich in transzendentaltheoretischer Transformation. Zuvor ist aber auf jenen Denker einzugehen, der die philosophische Landschaft der Neuzeit wie kein anderer geprägt hat. Die Rede ist natürlich von Immanuel Kant, dessen Vernunftkritiken völ-

---

<sup>23</sup> Vgl. SPINOZA, Ethik, I, Propos. XI (Opera II, 51-54); IV, Praef. (Opera II, 206); IV, Dem. zu Prop. IV (Opera II, 213); I, Def. I (Opera II, 45).

<sup>24</sup> Vgl. auch ROHLS, Protestantische Theologie, 104.

<sup>25</sup> HENRICH, Gottesbeweis, 29.

<sup>26</sup> Ebda.

lig zurecht unter dem paradigmatischen Umbruch „kopernikanischen Ausmaßes“ verhandelt werden.

## 2. DER WANDEL DES GOTTESBEGRIFFS AM AUSGANGSPUNKT DES DEUTSCHEN IDEALISMUS – IMMANUEL KANT UND DIE SELBSTKRITIK DER VERNUNFT

Auch Immanuel Kant (1724-1804) knüpft zunächst an die Vorstellungen von Descartes und Spinoza an, allem voran aber auch an jene rationale Metaphysik, die er letztlich für immer zu Grabe tragen wird. Zusätzlich stand Kant in besonderer Weise unter dem Einfluss des englischen Empirismus, und auch wenn er sich alsbald ebenso auch gegen jene dort betriebene Vereinseitigung zur Wehr setzte, wären seine bahnbrechenden Kritiken ohne jene Denkanstöße unmöglich gewesen. Diese, allem voran die *Kritik der reinen Vernunft* (erste Auflage 1781, zweite Auflage 1787), sollen nun im nächsten Kapitel näher beleuchtet werden. In einem weiteren Schritt gilt es sodann, auch die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) sowie jene der *Urteilkraft* (1790) vor allem auch hinsichtlich der darin stattfindenden Transformation des traditionellen Gottes- und Religionsbegriffs zu untersuchen. Kants Gottesbegriff käme zutiefst verkürzt zur Darstellung, würde man bloß bei der kantischen Dekonstruktion der traditionellen Gottesbeweise, wie dies in der *Kritik der reinen Vernunft* erfolgt, stehen bleiben. Kant wird dem Gottes- wie auch dem Religionsbegriff innerhalb seiner Ausführungen zur praktischen Vernunft mittels einer spezifischen Verhältnisbestimmung zur Moral eine ganz neue Richtung verleihen. Und die *Kritik der Urteilkraft* schließlich ist gerade auch für Schellings Begriff der Natur und damit ebenso für dessen Konstruktion des Religionsbegriffs von maßgeblicher Bedeutung. Zuvor allerdings gilt es, Kants Kritik der rationalen Theologie, wie sie sich durch sein neues Verständnis der Vernunft auf sich selbst ergibt, zu erschließen.

### 2.1 Kants Dekonstruktion der rationalen Metaphysik

Die rationale Metaphysik, die im deutschsprachigen Raum neben Leibniz vor allem unter Kants Lehrmeister Christian Wolff für eine fast flächendeckende Breitenwirkung gesorgt hatte, denkt den Kosmos als Inbegriff alles Seienden, dieses wiederum weiter im Verhältnis der Kategorie der Kausalität miteinander verbundener, endlicher Entitäten.<sup>27</sup> Dem durch Ursache und Wirkung, also durch das Prinzip des zureichenden Grundes in einheitlichem wie kausa-

---

<sup>27</sup> Dem folgenden Abschnitt über Kants Kritik der Vernunftkenntnis sind die m.E. bündigen Darstellungen bei WENZ, Religion, 138-149, sowie ROHLS, Protestantische Theologie, 225-233 zugrunde gelegt.

lem Zusammenhang stehenden Kosmos, eignet nach traditioneller Schulmeinung nicht nur der ontologische Status des Seienden, vielmehr wird unter diesem Blickwinkel auch die gesamte Wirklichkeit für den Menschen als mit Hilfe der reinen Vernunft in Absehung jeder Erfahrung für fassbar erachtet.

Genau jener ontologische Status der Wirklichkeit und die darin als Möglichkeit gedachte Erkennbarkeit sinnlicher wie nicht-sinnlicher Dinge ergeben jenen Horizont, der durch Kants Kritiken plötzlich hochproblematisch wird. Dessen kritische Schriften führen jene kopernikanische Wende des Denkens herbei, die zum unhintergehbaren Limes der Vernunft avanciert, und aufgrund dessen schließlich die gesamte rationale Metaphysik zum Opfer fallen wird. Wann immer die Vernunft es versucht, Erkenntnisse in Abgrenzung zu empirischer Erfahrungsbezogenheit zu gewinnen, und jenen überdies auch noch den Status der Existenz aufstempelt, gerät sie in unaufhebbare Aporien. Während es für das Wolffsche System etwa geradezu konstitutiv ist, angesichts der *contingentia mundi* allem Seienden ein schlechthin notwendiges, unendliches Wesen als alles bewirkende Letztursache gemäß der durchgängigen kausalen Bestimmtheit der Dinge vorauszusetzen, ein Wesen, welches dadurch selbst ebenso durchgängig bestimmbar wird, erweisen sich dergleichen Erkenntnisse als Trugschlüsse der menschlichen Vernunft, die sich ihrer epistemologischen Grenzen noch nicht reflexiv wurde. Das auch bei Wolff wieder auftretende *ens necessarium* als Grund der Wirklichkeit des Seienden, und umgekehrt, der aus der Kontingenz allen Seienden sich ergebende Beweis Gottes, wird nun ebenso wie der Begriff eines „allervollkommensten Wesens“ brüchig, insofern zwar die Begriffe im Denken gegeben sind, deren faktische Existenz deshalb jedoch noch lange nicht erwiesen ist. Ist jede Erkenntnis letztlich erfahrungsbezogen, fallen damit nicht nur die rationale Theologie, Psychologie und Kosmologie, sondern freilich auch deren je eigene Gegenstände (Existenz Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit) in sich zusammen.

## 2.2 Kants erkenntnistheoretischer Neuansatz – Die Kritik der reinen Vernunft

Freilich gestalten sich die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis im Spannungsfeld von Anschauung und Verstand, und somit im Verhältnis von Apriorizität und sinnlichen Erfahrungsgehalten hochkomplex, wie Kant dies im Weiteren auch aufweisen wird. Ohne Anbindung an empirische Erfahrung begibt sich die menschliche Vernunft zwar in das Fahrwasser ungesicherter ontologischer Spekulation und aporetischer Verstrickungen. Dennoch erkennt die Vernunft in ihrer kritischen Hinwendung auf sich selbst, also auf ihre eigenen Erkenntnismöglichkeiten und Grenzen, dass es sehr wohl Erkenntniszuwächse gibt, die

nicht bloß auf empirische Erfahrung rückzuführen sind, sondern vielmehr jeglicher Erfahrung bereits vorausliegen. Sie haben ihre Verankerung also innerhalb der Vernunft selbst.

Die zusammenfassende Leitfrage von Kants Untersuchung lautet demnach zuvorderst, ob und wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Deren Erweis wird von Kant nun in der Folge zwar erbracht, nun jedoch mit der entscheidenden Einschränkung ihres Bezuges ausschließlich auf mögliche Erfahrung. In kritischer Abwehr rein empiristischer oder gar skeptizistischer Positionen verdeutlicht die von Kant durchgeführte Selbstaufklärung der Vernunft, dass die Anschauungsformen nicht in den Gegenständen der äußeren Welt, sondern im anschauenden Subjekt selbst verankert sind, die Objekte sich also nach dem Verstand richten und nicht umgekehrt.

Menschliche Erkenntnis baut sich, so Kant weiter, mittels zweier Erkenntnisstämme, näherin durch *Sinnlichkeit* und *Verstand* auf. Den Beginn der Erfahrung macht zunächst die Sinnlichkeit, die überhaupt erst das zu formende Material vermittelt. Der Verstand allerdings lässt die Gegenstände durch Anwendung der Begriffe auf die Anschauungen allererst denken und formt das Mannigfaltige zu einer Einheit. Als die notwendigen basalen Anschauungsformen, mit deren Hilfe es allererst zu Gegenstandswahrnehmungen kommen kann, gelten Raum und Zeit, die als Anschauungsformen nun gerade nicht durch die bloße Sinnlichkeit, gleichsam von außen kommend, mit den Objekten mitgeliefert werden, sondern als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt jener apriorisch immer schon zugrunde liegen. „Raum und Zeit sind die transzendentalen Voraussetzungen der Existenz der Dinge als Erscheinung.“<sup>28</sup> Raum als äußerer Sinn, Zeit als innerer Sinn, haben also als jeglicher Erfahrung zugrunde liegendes „Koordinatensystem“ zu gelten, ohne die das sinnlich gegebene Mannigfaltige nicht die geringste Folie hätte, sich zur Darstellung zu bringen, somit völlig unbestimmt bliebe.

Der folgenschwere Nachteil dieser Konzeption wird hingegen schon an dieser Stelle offenkundig: Liegen die Anschauungsformen nicht in den Objekten selbst, sondern im betrachtenden Subjekt, so werden diesem die Gegenstände niemals in ihrem An-sich, sondern immer nur in ihrer Erscheinung ansichtig. Daraus folgt das Auseinanderdriften von bestimmter und bestimmbarer phänomenaler Welt einerseits, und numenaler Welt andererseits. Die numenale Welt entzieht sich vollständig der erkennenden Vernunft und kann von ihr nicht erkannt werden. Somit muss sie aus der Perspektive der Vernunft in gänzlicher Unbestimmtheit verharren.

---

<sup>28</sup> WENZ, Religion, 140.

Um nun Gegenstände in ihrer Erscheinung überhaupt wahrzunehmen, d.h. raumzeitlich einordnen und abgrenzen zu können, bedarf die Vernunft eines Inbegriffs des Raumes und der Zeit als einheitsstiftende Abschlussgedanken, die nun als solche – da ja transzendental verfasst – lediglich logisch, nicht jedoch ontologisch verstanden werden dürfen. Beim Versuch der Vernunft, den Gegenständen seinsmäßige Gewissheit zuzusprechen, überschreitet sie ihre Grenzen. Dies erweist sich aber nunmehr folgenschwer für die traditionellen Gottesbeweise, wie es Kant in seiner Kritik der rationalen Theologie aufgreifen wird.

Bevor diese in den Blick gerät, ist zunächst aber noch auf den Verstand als auf den zweiten Erkenntnisstamm, der im Akt des Erkennens mit der Sinnlichkeit untrennbar zusammenwirkt, näher einzugehen. Dieser nämlich ist es, der die nunmehr raumzeitlich präfigurierten Anschauungen in urteilender Anwendung von Begriffen zu erkennbaren Einheiten fügt. Die ebenfalls apriorischen Formen, vermittels derer der Verstand urteilt und damit die nötige Einheit in der Mannigfaltigkeit stiftet, nennt Kant *Kategorien*.<sup>29</sup>

Die Anwendung der Kategorien, und somit die Einheitsstiftung, bedarf nun aber ihrerseits eines übergeordneten und mit sich identisch bleibenden einheitlichen Prinzips synthetisieren der Gegenstandserfahrung, welches selbst jedoch niemals Produkt der eigenen Synthesis sein kann. Als eine solche Einheit kann nur ein Subjekt gelten, das sich bezüglich seiner kategorialen Anwendung als Einheit und damit seiner selbst bewusst ist, somit alle seine Bewusstseinsgehalte immerzu begleitet. Kant schreibt: „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“<sup>30</sup> Dieses Selbstbewusstsein, oder die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption, wie Kant es nennt, ist keineswegs empirisch-gegenständlich gemeint. Als fundierende Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrungserkenntnis ist jenes allgemeine Selbstbewusstsein (das „Ich denke“) die transzendente Synthesisfunktion, die in jeder einheitlichen Gegenstandserkenntnis immer schon in Anspruch genommen ist.

Jenes Ich transzendentaler Apperzeption dient der urteilenden Vernunft jedoch bloß als regulative Funktion und kann als solche weder substantiell gefasst, noch Objekt menschlicher Erkenntnis werden. Nach diesem Schema lassen sich insgesamt drei Vernunftideen ausfindig machen, die die Vernunft benötigt, um die Verstandeserkenntnisse in eine Einheit zu bringen, indem sie diese in Bezug eines Unbedingten setzt. Durch unterschiedliche Schlussverfahren gelangt sie in psychologischer Hinsicht zur *Idee der Seele*, in kosmologischer zur *Idee der Welt* als zusammenhängendes Ganzes, und schließlich in der Idee der Einheit aller denkbaren

---

<sup>29</sup> Kant nennt folgende Kategorien: Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Vgl. dazu die Tafel der Kategorien KrV, B 106. Auf deren Ableitungen im Detail kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

<sup>30</sup> KrV, B 131.

Dinge zur *Idee Gottes* als jene drei die Totalität der Bedingungen anzeigenden Grenzbegriffe. Unzulässig ist dabei nicht deren Denknötwendigkeit als funktionaler Abschlussgedanken des Denkens selbst, sondern deren substanzontologischer Status innerhalb der rationalen Metaphysik, welcher durch Kant nunmehr der Boden entzogen wird. So kann etwa vom Ich der transzendentalen Apperzeption mangels entsprechender Anschauung nicht auf eine substantielle Seele geschlossen werden. Sämtliche Paralogismen der Vernunft beruhen also auf einer unreflektierten Indifferenzierung von numenaler und phänomenaler Welt. Indem Kant den Selbstbetrug wie die Einseitigkeit der Vernunft durch die verschiedenen Aporien aufzeigt, in welche die Vernunft sich begibt, sobald sie über ihre eigene Erkenntnismöglichkeit hinausgeht, werden von ihm zugleich sowohl der rationalistische Dogmatismus wie auch der empiristische Skeptizismus einer radikalen Kritik unterzogen.

Kants kritische Überlegungen und dessen erkenntnistheoretischer Neuansatz wirken sich nun auch entscheidend auf die Beurteilung der traditionellen, rationalen Theologie aus. In der Folge von Kants radikaler Vernunftkritik hat sie keinen Bestand mehr. Kants unhintergehbare Einsichten desavouieren nicht nur sämtliche traditionellen Gottesbeweise, sondern fordern ebenso eine völlige Neuformulierung des Gottesbegriffes.<sup>31</sup>

### 2.3 Kants Kritik der rationalen Theologie

Die ihrer Grenzen nicht gewahr werdende Vernunft kam traditionell – dies wurde kursorisch bei Descartes, Spinoza und auch Christian Wolff gezeigt – durch den Grundsatz einer durchgängigen Bestimmtheit aller Dinge letztlich zur Idee Gottes als Inbegriff aller Prädikate oder Realitäten und wurde als *ens realissimum* auf den Begriff gebracht. Als höchstes Wesen, über das hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, ist es, selbst *causa sui*, zugleich auch das Absolute und Unbedingte, welches alles weitere bedingt. Hatte Kant in seiner 1763 erschienenen vorkritischen Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* den ontologischen Gottesbegriff für die Begründung der Denkbarkeit der Dinge überhaupt noch für notwendig gehalten und somit untermauert, bleibt davon nun lediglich deren Idee in ihrer regulativen Funktion für die Vernunft ohne existenzielle Implikationen übrig. An dieser Einsicht zerschellen alle weiteren Gottesbeweise, von denen Kant überdies zeigt, dass sie allesamt auf den ontologischen Beweis rückgeführt werden können.

Das ontologische Argument bringt in Anschlag, dass der Vorstellung des *ens realissimum* mit Notwendigkeit das Prädikat der Existenz zukommen muss, soll sich der Inbegriff aller

---

<sup>31</sup> Vgl. im Besonderen ROHLS, *Protestantische Theologie*, 232f.

Realität nicht im Selbstwiderspruch verwickeln. Nun ist es Kant aber möglich zu beweisen, dass Existenz gar kein reales Prädikat darstellt. Existenz beschreibt keineswegs eine Eigenschaft eines Gegenstandes. Sie gibt lediglich dessen Position bzw. Setzung wieder. Anders formuliert: Der Satz „Gott existiert“ besagt nichts weiter als den Begriff Gottes, dessen *faktische* Existenz jedoch davon gänzlich unberührt und unbewiesen bleibt.<sup>32</sup>

Der kosmologische Beweis des Daseins Gottes geht von den bereits oben erläuterten Bedingungs- und Ursacherelationen aus und versucht vom bloß empirischen Dasein, also der bloßen Existenz von etwas, auf ein bedingungsloses, notwendigerweise Existierendes zu schließen. Da dieses *ens necessarium* aber nur zugleich als *ens realissimum* gedacht werden kann, gründet das kosmologische im ontologischen Beweisverfahren.

Es ist von hier aus leicht einzusehen, dass auch der letzte, namentlich der physikotheologische Gottesbeweis, der im Versuch besteht, aus einer zweckmäßigen Teleologie der Natur zu ihrem entweder immanenten oder auch transmundanen Urheber fortzuschreiten, nicht nur ebenso im ontologischen Gottesbegriff mündet, sondern wie jener gleichfalls zum Scheitern verurteilt ist.

Da nun bei Kant Ontotheologie, Kosmotheologie und auch Physikotheologie nicht imstande sind, die Existenz Gottes aufzuweisen, muss der Bereich der theoretischen Vernunft überschritten werden, mit dem Versuch innerhalb der *Moral* – und das heißt bei Kant im Sinne einer Ethiktheologie – den gesuchten Nachweis zu erbringen.

#### 2.4 Gott als Postulat der praktischen Philosophie

In der Kritik der reinen Vernunft hatte sich gezeigt, dass die theoretische Vernunft nicht in der Lage ist, die in der rationalen Metaphysik als evident vorausgesetzten Grundannahmen bewusstseinstranszendenter Existenz, also die Vorstellung eines gewisslich existierenden Gottes, weiters einer ihm als Schöpfer und Ursache korrespondierenden Welteinheit, sowie drittens der Unsterblichkeit der Seele, hinreichend zu begründen. Jene Gehalte müssen nunmehr, wollen sie nicht gänzlich und ein für alle mal als erledigt gelten, in einem anderen Teilbereich der Philosophie aufs Neue verhandelt werden. Dies soll nun aber nach Kant die praktische Vernunft leisten, indem sie die vormals ontologisch-substantial gedachten Begriffe Gott, Welt

---

<sup>32</sup> So eignet auch dem Satz „Gott ist nicht“ kein logischer Widerspruch. Kant kann dies KrV, B 622f so formulieren: „Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt samt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn *es ist nichts mehr*, welchem widersprochen werden könnte. [...] Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll allsdenn der Widerspruch herkommen?“ Vgl. auch WENGST, Religion, 148.

und Menschenseele nunmehr funktional zu deren Postulaten transformiert. Die Vernunft findet darin in ihrer apriorischen Selbstbeziehung, welche innerhalb der praktischen Vernunft als Sittlichkeit vorstellig wird, schließlich ganz zu sich selbst.

Indem der Gottesgedanke so aus dem theoretischen Vernunftbereich herausfällt, ändert sich auch der Zugang zu ihm. Seine Existenz kann nun weder logisch konstruiert noch physikotheologisch aus der Natur, also aus der Welt heraus begriffen werden. Aber selbst wäre dies möglich, hätte es fatale Folgen für Gottes- und Weltbegriff. Könnte man Gott als Letztursache der Welt erklären, stünde er ebenso unter den Bedingungen der Kausalität und wäre damit weder frei noch wirklich als Gott gefasst, weil dann auch ihm wieder ein letzter Grund vorge-lagert werden müsste. Die Welt wiederum verlöre ihren Stand als eigenständiges Gegenüber der Vernunft. Und dem Menschen als Teil dieser Welt ginge der Gedanke der Freiheit für immer verloren, wie dies im deterministischen Spinozismus ja auch in der Tat der Fall ist. Dies ist nun der entscheidende Problemhorizont, den Kant dazu bewegt, die Idee Gottes in den Bereich der praktischen Philosophie zu verlagern.

Kants Moralphilosophie nimmt ihren Ausgang in einem obersten Moralprinzip, welches als Allgemeinwille und Allgemeingesetz nicht nur vom besonderen Wollen des Einzelnen zu unterscheiden ist, sondern diesem als durch die Vernunft selbst apriorisch einsichtig gemachte Pflicht gegenüber steht. Nur ein solcher Wille ist gut zu nennen, der sich selbstbestimmt auf das moralische Grundgesetz verpflichtet und damit mit diesem übereinkommt. Jenes objektive und allgemeingültige Grundgesetz, das freilich nur rein formal bestimmt sein kann, fordert von einem jeden Handeln des Menschen, dass die Maxime des Willens jederzeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werde.<sup>33</sup> Jener von Kant „*kategorischer Imperativ*“ genannte und in der reinen Vernunft gründende Sachverhalt gebietet nun bei Ausschaltung aller subjektiven Neigungen und Zweckdienlichkeiten die Forderung einer Verallgemeinerbarkeit des jeweiligen menschlichen Handelns. Jene Pflichten- und Prinzipienethik Kants blickt also keineswegs auf das jeweilig sich einstellende Ergebnis. Vielmehr zählt einzig die Absicht bzw. die Gesinnung, sodass die daraus resultierende Handlung gemäß dem vernünftigen Sittengesetz jederzeit und jeweils als Handlungsprinzip bestehen können muss. Freilich kann eine solche Prinzipienethik dann aber nur rein formal, keineswegs jedoch in irgendeiner Form inhaltlich gefasst sein. Und genau als eine solche kommt Kants Gesinnungsethik auch zu stehen.

---

<sup>33</sup> Vgl. KpV, A 54.

Der Zweckgedanke wird innerhalb dieser Konzeption allerdings nicht vollends obsolet, insofern der Mensch, ja die Menschheit als Kollektiv vernunftbegabter Wesen, nie rein Mittel, sondern immer Zweck an sich selbst ist. Für das einzelne Individuum gilt demnach gemäß des aus Freiheit vollzogenen Selbstzwangs der Vernunft das verpflichtende Streben nach eigener sittlicher Vervollkommnung sowie nach Glückseligkeit des Anderen.<sup>34</sup>

Besagte Freiheit ist hierbei auf mehrerlei Ebene zu verstehen:

- Zunächst erweist sich das moralische Gesetz als autonom, insofern es nicht durch eine äußere Instanz, also etwa durch Gott, bloß gesetzt, d.h. theokratisch verfasst ist, sondern in der selbstreflexiven Vernunftstruktur selbst gründet.

- Weiters ist menschliches Handeln in seiner Spontaneität unableitbar. Es begreift sich somit als ein außerhalb des weltimmanenten Kausalitätszusammenhangs stehender, empirietranszendenter Begriff der numenalen Welt.

- Dem Sollen des Moralgesetzes muss ferner ein Können entsprechen, was nicht nur das Postulat der Freiheit, sondern ebenso auch die Zurechenbarkeit menschlicher Handlungen auf den Handelnden mit einschließt. Freiheit bedeutet letztlich die freiwillige Übereinstimmung mit dem vernunftinternen Moralgesetz und damit Freiheit „im Sinne der Unabhängigkeit des Willens von Neigungen und seiner Bestimmung allein durch das selbstgegebene Gesetz.“<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang steht und fällt Kant zufolge nicht weniger als das Personsein überhaupt.<sup>36</sup>

Als Endzweck überhaupt fasst Kant schließlich den damit in engstem Zusammenhang stehenden Begriff des höchsten Guts<sup>37</sup>, welcher einerseits als oberstes Gut „die Tugend als die Würdigkeit zur Glückseligkeit“<sup>38</sup>, und andererseits als das vollendete Gut „die Einheit von Tugend und Glückseligkeit“<sup>39</sup> meint. Nun ist aber die Abfolge von Tugend zur Glückseligkeit weder durch das moralische Handeln selbst, noch durch die Natur in irgendeiner Form gesichert. Es stellt sich somit die Frage nach der Gewährleistung einer Sittlichkeit, die der Glückseligkeit angemessen ist. Auch hier nämlich kommt die duplizitäre Struktur des Menschen als Bürger zweier Welten auf ein Neues zum Tragen, da „die Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit nicht schon durch die Anerkennung und Befolgung des Sittengesetzes gewähr-

---

<sup>34</sup> Vgl. WENZ, Religion, 156.

<sup>35</sup> ROHLS, Protestantische Theologie, 235.

<sup>36</sup> So auch WENZ, Religion, 154f.

<sup>37</sup> Vgl. etwa KpV, A 233.

<sup>38</sup> ROHLS, Protestantische Theologie, 235.

<sup>39</sup> Ebda.

leistet ist, da letzteres die numenale Bestimmung des Menschen betrifft, die Frage seines etwaigen Glücks sich aber an seinem Zustand in der Welt entscheidet.“<sup>40</sup>

Dass also die moralische und die natürliche Welt einen unvermittelten Hiat bilden, macht zunächst zweierlei erforderlich: Zum einen macht es der beschriebene Sachverhalt notwendig, einen Garanten zu postulieren, der die beiden Welten miteinander vermittelt und koordiniert – *das ist das geforderte Postulat der Existenz Gottes*. Zum anderen erscheint die Übereinstimmung zwischen dem Willen und dem moralischen Gesetz bzw. zwischen Tugend und Glückseligkeit nur gleichsam aus eschatologischer Perspektive erreichbar. Tugend und Glückseligkeit dürfen nur in einem unendlichen Fortschritt als letztlich miteinander kongruent erhofft werden, dem die Vorstellung einer ebenso unendlichen Existenz des Handlungssubjekts korrespondiert – *das ist das Postulat der Unsterblichkeit der Seele*.

### 2.5 Kants Religionsbegriff und dessen Voraussetzungen für die Philosophie Schellings

Wie sich gezeigt hat, wurden die innerhalb der theoretischen Philosophie als bloße Grenzbegriffe nicht fassbaren Vernunftideen zu Postulaten der praktischen Vernunft transformiert. Damit – und dies ist die entscheidende Pointe in Kants Kritiken – wird die Religion aber zu einer *Funktion der Moral*. Keineswegs bildet erst die Religion die Moral aus, vielmehr ist es das Moralgesetz selbst, dass erst rückwirkend Gottes- wie Religionsbegriff ihre je eigene Funktion im Moralsystem zubilligen. „In keiner Weise als Grund, sondern lediglich als Folge der Moral müsse die Religion also betrachtet werden.“<sup>41</sup>

Der Gottesgedanke ist also in der Konzeption Kants ein gefordertes Postulat der praktischen Philosophie. Er stellt ein notwendiges Implikat der Idee des höchsten Gutes dar, indem er die Funktionen eines obersten Sittenrichters *und* der Ursache des Naturverlaufs in sich vereint, insofern er die Kausalität der Natur wie jene der Freiheit zu koordinieren und zu gewährleisten vermag.<sup>42</sup> Wäre Natur und Welt nicht in solcher Koinzidenz zu denken, hinge menschliches Sollen im luftleeren Raum, und das Relat „Tugend – Glückseligkeit“ wäre immer schon verspielt. Hierin schließlich zeigt sich die Notwendigkeit des *Postulats einer physischen Teleologie der Natur*. Diese wird also aus dem Blickwinkel des Moralgesetzes und der Realisie-

---

<sup>40</sup> U. BARTH, Kants Religionsformel, in: C. Danz/R. Langthaler (Hg.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Scientia & Religio 3, Freiburg/München 2006, 30-42: 31.

<sup>41</sup> WENZ, Religion, 160.

<sup>42</sup> Vgl. WENZ, Religion, 158; BARTH, Religionsformel, 31; KORSCH, Religionsbegriff, 56; ROHLS, *Protestantische Theologie*, 235f; W.G. JACOBS, *Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie*, in: H.M. Baumgartner (Hg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1975, 27-37: 30-32.

rungsmöglichkeit menschlicher Freiheit gleichsam rückwirkend als zweckmäßig gedeutet und im Ideal des letztlich zu realisierenden Reiches Gottes als Abschlussgedanken vorstellig.<sup>43</sup>

Damit sind nun die entscheidenden Schnittstellen eines Übergangs zur Religion – oder genauer –, zur religiösen Selbstdeutung des sittlichen Bewusstseins aufgezeigt. Das religiöse Bewusstsein verankert ihre eigene Verbundenheit mit dem Sittengesetz im Glauben an den Grund der Harmonie von physischer und moralischer Teleologie.<sup>44</sup> Der Gottesbegriff steht also genau an der Stelle jener Differenz von eschatologischer „*Realisiertheit*“ der praktischen Vernunft, also des höchsten Guts, und deren in einem unendlichen Fortschritt begriffener *Realisierung*, insofern Gott als Garant jener Teleologie fungiert.

Damit ist aber mit dem Religions- bzw. Gottesbegriff zugleich eine geschichtsphilosophische Dimension berührt, die letztlich auch den Abschlussgedanken einer Idee des Reiches Gottes gewissermaßen vergeschichtlicht. Religion und Geschichte rücken somit bereits bei Kant in eine unmittelbare Nähe. Und in der Tat werden von ihm Recht und Staat, ja Zivilisierung im Ganzen von als Objektivationen der höchsten Vernunft und somit des sich realisierenden Moralgesetzes verstanden. Dies gelingt aber nur dann, wenn beides – die Freiheit des Menschen *und* eine letztlich teleologisch verfasste Notwendigkeit von Welt, Natur und Geschichte – verlustfrei gedacht werden kann. Für jene harmonische Providenz steht Kants Gottesbegriff. Sein Inhalt als Verhältnisbestimmung von Notwendigkeit und Freiheit macht sich schließlich die Religion auf der Ebene sinngebender „*Beurteilungsoperation*“<sup>45</sup> zu ihrem eigentlichen Thema.

Darin zeigt sich eine deutliche Nähe zu Schellings Konzeption im *System des transzendentalen Idealismus*. Wenngleich Schelling Kants moralphilosophische Anbindung der Religion nicht mitvollziehen wird, ist hier ein erster maßgeblicher Traditionshintergrund für sein philosophisches Denken aufgefunden. Schellings Verhältnisbestimmung jener beiden Aspekte von Freiheit und Notwendigkeit liegt nicht nur seiner dort angelegten Geschichts- und Religionsphilosophie zugrunde, sondern taucht innerhalb seines gesamten Schaffens an den zentralen Stellen auf. Im *System des transzendentalen Idealismus* wird er die einzig angemessene Perspektive auf die Geschichte als einer adäquaten Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit unter dem Begriff der *Vorsehung* darstellen. Geschichte unter dem Blick der *Vorsehung* ist also auch bei Schelling Thema und Inhalt der Religion. Aus dieser Perspektive wird nicht nur das wahre Wesen von Geschichte überhaupt erst verständlich, sondern zeit-

---

<sup>43</sup> Vgl. WENZ, Religion, 158; BARTH, Religionsformel, 34.

<sup>44</sup> Siehe vor allem auch BARTH, ebda.

<sup>45</sup> BARTH, Religionsformel, 34.

gleich damit erhält der Mensch auch die Einsicht in seine innere Bewusstseinsstruktur und wird sich darin seiner Freiheit als endlicher Freiheit bewusst. Die Vernunft kommt bei Schelling erst im Freiheitsgedanken gänzlich zu sich selbst. Die Voraussetzungen für sein Denken liegen allerdings schon im kantischen System.

### 3. KRITIK DER KRITIK – PROBLEMSTELLEN, AUFNAHME UND AUFARBEITUNG DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE

#### *3.1 Kants Erbe. Der kantische Dualismus und die Forderung nach einem Einheitsprinzip*

Fasst man die Inhalte und Ergebnisse der kantischen Philosophie noch einmal zusammen, so zeigt sie an den wesentlichen Stellen einen ihr eigentümlichen dualistischen Grundcharakter. Begriffspaare wie a priori – a posteriori, Sinnlichkeit – Verstand, Freiheit – Notwendigkeit, vor allem aber der durch Kant aufgebrochene Hiat von phänomenaler und numenaler Welt, sind nur einige Beispiele für diese sich durch das ganze Schaffen Kants kontinuierlich fortsetzende dualistische Grundcharakteristik. Auch stehen Zentralbegriffe wie Vernunft, Verstand oder Moral noch nicht durchgängig und in einem Gesamtsystem vermittelt, sondern relativ lose nebeneinander.<sup>46</sup>

Der Ausgangspunkt dieses sich an den neuralgischen Punkten immer wieder aufs Neue zeigenden Dualismus ist nun aber durchweg bewusst und hausgemacht, ja geradezu systemtragender Ursprungsgedanke der gesamten Untersuchungen: Es ist die – wie erwähnt – von Kant prominent gemachte Differenzierung der zwei Stämme menschlicher Erkenntnis, die er zum einen als sinnliche Anschauung und zum anderen als Verstand auf den Begriff brachte.

Nun ist es aber der oberste Grundsatz jeglichen philosophischen Systems, (und die Epoche des Idealismus und der Romantik ist *die* Zeit der großen, allumfassenden Systembildungen) ein für sich selbst zwar unbedingtes, alles weitere aber bedingendes oberstes Prinzip, welches die Einheit und Geschlossenheit des Ganzen verbürgen soll, an dessen uneinholbare Spitze zu setzen. Dergleichen aber war in Kants Schriften zumindest nicht ausreichend genug zu finden.

Einer solchen Einheit entbehrt hierbei aber nicht bloß die theoretische Philosophie. Mündet der Dualismus der Erkenntnisstämme zwar in der Synthesisfunktion des Ich transzendentaler Apperzeption, so bleibt Kant dennoch schuldig, jenes Ich in seiner internen Verfasstheit nähe-

---

<sup>46</sup> KORSCH, Religionsbegriff, 58, verdeutlicht dies so: „Der Begriff der Synthesis bei Kant bewegt sich zwischen der reinen Synthesis der Vernunft, der im Horizont der erscheinenden Welt sich vollziehenden Synthesis des Verstandes und der unendlichen Synthesis der verwirklichten Sittlichkeit. [...] In dieser Komplexität ist er der Ausgangspunkt für die an Kant anschließende Philosophie geworden.“

rin zu beleuchten. Ebenso problematisch erscheint zugleich aber auch jener Umstand, in Kants Konzeption keinen vermittelnden Übergang zwischen theoretischer und praktischer Philosophie vorzufinden.<sup>47</sup> Auch wenn Kant vermittle der Kritik der Urteilskraft jenen Graben schließen möchte, blieb doch insgesamt das Problem nicht hinlänglich gelöst, wie denn theoretische und praktische Vernunft, somit Natur- und Freiheitsbegriff, miteinander in ein adäquates Verhältnis zu setzen sind. Die Rückführung dieser Begriffe auf ein gemeinsames Prinzip gelingt ebenso wenig, wie die angemessene Darstellung ihrer Interdependenz. Anders formuliert: „Als Begriff der theoretischen Vernunft ist Natur von Freiheit, einer Idee der praktischen Vernunft, kategorisch unterschieden.“<sup>48</sup>

Zusammenfassend zeigt sich also, dass es zwar bereits Kant war, der das Verhältnis von Gott, Sittlichkeit und Welt zu einem Prozess dynamisiert hat und damit auch an dieser Stelle die starren ontologischen Systeme seiner Tradition überbot. Der Dualismus von phänomenaler und numenaler Welt hingegen ist seine eigene Problemschöpfung, die er dem nachkantischen Idealismus als Erbe auferlegt hat.<sup>49</sup>

Die Welt des *Dings an sich* und die Welt der Erscheinungen wurden von Kant so strikt voneinander getrennt, dass die Möglichkeit, zum eigentlichen *Wesen* der Dinge vorzustoßen, verschüttet wurde. Zugleich, und damit in engstem Zusammenhang kommen die einzelnen Vernunftvermögen, wie sie in den Kritiken großflächig ausgebreitet wurden, in einem bloßen Nebeneinander zu stehen. Kants Kritiken ermangelt es eines sie fundierenden Prinzips, das nicht nur als deren Grund, sondern auch deren Einheit vorstellig wird und über welches ihre Verbindung gewährleistet ist. Genau dies zu finden und jenem Einheitspunkt auf den Grund zu gehen, ist der Problemhorizont der nachkantischen Philosophie.

Damit ist ein weiterer Aspekt aufgefunden, ohne den Schellings philosophisches Denken und dessen Ringen nach einem alles fundierenden obersten Prinzip alles Wissens und damit aller Philosophie überhaupt nicht verständlich wird. Wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, konnte sich Schelling zwar sehr für Kant begeistern. Freilich war aber auch ihm die Defizienz der kantischen Philosophie nicht verborgen geblieben. Gleichzeitig jedoch setzte er sich gegen jegliche Instrumentalisierung oder gar einen Rückfall hinter Kants Kritiken deutlich zur Wehr.

---

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, 44.

<sup>48</sup> M. RUDOLPHI, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Schellingiana 7, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, 14.

<sup>49</sup> Vgl. dazu auch KORSCH, *Religionsbegriff*, 57.

### 3.2 Kantrezeption I: Jena, Schelling und das Tübinger Stift

Bekanntlich wurde die *Kritik der reinen Vernunft* 1781 veröffentlicht (zweite Auflage 1787), danach folgten die *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, sowie die *Kritik der Urteilskraft* im Jahre 1790. Wenngleich nirgends unbemerkt geblieben, konnte sich Kants Vernunftkritik neben, aber auch wegen der rezenten Aufklärungsphilosophie anfangs nur schwer durchsetzen und kam erst in den neunziger Jahren zu dem ihr gebührenden Durchbruch.<sup>50</sup>

Es ist nun vor allem Jena, das durch Namen wie Carl Christian Erhard, vor allem aber durch Karl Leonhard Reinhold zum Zentrum einer durchaus auch kritischen Kantrezeption avancierte. Reinholds Versuche, über Kant hinauszugehen, wurden zwar ebenfalls schon früh entschiedener Kritik unterzogen, dennoch kann dessen Programm als Grundlegung des frühen Idealismus in der Nachfolge Kants interpretiert werden. Fichte und Schelling bauen ihre Philosophien durchaus in Anregung wie Abgrenzung gerade auch zu Reinhold auf. Freilich war er nicht der einzige Denker in unmittelbarer Nachfolge des kantischen Systems, dennoch steht vor allem auch sein Name für diese Zeit des Übergangs und des Aufbruchs. Ihm kommt gerade auch für das Denken Fichtes eine gewisse „Scharnierfunktion“ zwischen Kant und dem nun sehr bald aufglänzenden Idealismus zu. Zwar begann die „kopernikanische Wende“ des Denkens mit und durch Kant, doch wurden die internen Spannungen und Brüche seiner Kritiken alsbald offenkundig und strebten einem gründenden Fundament entgegen, welches er selbst doch schuldig geblieben war.

Auch der junge Schelling sah in Kants Arbeiten eine neue Ära des Wissens und der Philosophie überhaupt in Erscheinung getreten, wenn er etwa im Jahr 1795 euphorisch an seinen Tübinger Studienkollegen Hegel schreibt: „Mit Kant ging die Morgenröthe auf“<sup>51</sup>. Gleichwohl wird es alsbald auch Schellings Anliegen sein, die defizitär gebliebene Letztbegründung der Kritiken wie auch deren noch nicht bzw. nicht zur Gänze dargelegten Zusammenhänge fassbar zu machen, um damit die bislang noch nebeneinander stehenden Teilaspekte der Vernunft in ein einheitliches System zu gießen. So schreibt er in demselben Brief:

„Die Morgenröthe muß vor der Sonne vorhergehen [...], aber, wenn die Morgenröthe einmal da ist, dann muß die Sonne kommen, und auch in die tiefsten Winkel Licht und Leben ausstrahlen und die Sumpfnebel zerstreuen.“<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. zu den gesamten Untersuchungen zur frühen nachkantischen Philosophie den von J. STOLZENBERG herausgegebenen Sammelband *Kant und der Frühidealismus, System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus 2 (=Kant-Forschungen 17)*, Hamburg 2007.

<sup>51</sup> Brief Schellings an Hegel vom 4. Februar 1795, in: Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING. *Aus Schellings Leben*. In Briefen, hg. v. G.L. Plitt, Bd. 1: 1775-1803, Hildesheim/Zürich/New York, 2003, 75.

<sup>52</sup> Ebda.

Schelling meint mit den noch unnebelten „tieffsten Winkel“ im Besonderen das Tübinger Stift und damit die ihn dort unterrichtenden Professoren, welche seiner Meinung nach Kants Kritiken nicht nur unsachgemäß rezipierten, sondern die mit deren Hilfe geradezu Gegenteiliges, nämlich eine Bekräftigung des geltenden dogmatischen Offenbarungsglaubens, restituieren wollten.

Ob Schellings Urteil nicht doch überzogen und z.T. tendenziös ist, kann an dieser Stelle nicht untersucht werden. Es scheint aber ein präjudiziertes Bild zu sein, das Stift ausschließlich in einem restaurativ-repressiven Licht erscheinen zu lassen. Zwar wurden Kants Kritiken in der Tat zum Teil für vorkritische Erklärungsmodelle transformiert und funktionalisiert, dennoch war das Stift auf dem geistigen Stand der Zeit<sup>53</sup> und hatte sich bereits durchaus eigenständig, vielleicht auch eigenwillig von traditionellem Dogmatismus und von unreflektierter Bibelexegese verabschiedet.

Zumindest zeigt sich Schellings Ausbildungszeit als Phase des Übergangs und der Veränderung von Theologie wie Philosophie. Für Schelling und seine Tübinger Stiftsgenossen, denen Kants Schriften doch sehr bald zur Lektüre vorlagen, war diese Entwicklung freilich viel zu schleppend und wesentlich zu inkonsequent. So kann Schelling in einem weiteren Brief an Hegel im Jänner 1795 sagen: „Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“<sup>54</sup>.

Für all jene Denker dieser in jeder Hinsicht bemerkenswerten Zeit des Umbruchs, die nicht aus ideologischen oder auch theologischen Motiven an alten dogmatischen oder rational-metaphysischen Konzeptionen festhielten, wurde sehr schnell deutlich, dass Kants „Kritiken-Trilogie“ denjenigen Limes darbot, hinter den zurückzufallen sich keine ernstzunehmende Philosophie mehr leisten konnte. Indem die Vernunft sich so radikal selbst zum Inhalt gemacht hatte, mussten die alten Pfade der Erkenntnis verlassen und nunmehr völliges Neuland beschritten werden. Jenes Neuland war jedoch weit näher vorfindlich, als man meinte, lag es doch in der Vernunft und somit im Ich selbst beschlossen. Auch Schelling wird diesen von Kant beschrittenen Weg zum Ich beschreiten, fortführen und ihm seinen persönlichen Stempel aufdrücken.

---

<sup>53</sup> H.M. BAUMGARTNER/H. KORTEN, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, BsR: Denker 536, München 1996, 14.

<sup>54</sup> Brief Schellings an Hegel vom 5. Jänner 1795, in: SCHELLING, Briefe, 73.

### 3.3 Kantrezeption II: K.L. Reinhold und der Satz des Bewusstseins

Es war nun zunächst der schon genannte K.L. Reinhold, der es versuchte, Kants Denken vermittels eines obersten Grundsatzes in ein einheitliches System zu bringen. Mit diesem Gedanken wird Reinhold zum Wegbereiter systemischer Prinzipienphilosophie idealistischer Provenienz und somit „zum wesentlichen und zentralen Ausgangspunkt einer Philosophie des Absoluten *nach* Kant.“<sup>55</sup> Mit dem von Reinhold als „Satz des Bewusstseins“ aufgestellten Grundsatz: „daß die Vorstellung im Bewusstsein durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beide bezogen werde“<sup>56</sup> versucht er, die von Kant getrennt gefassten Stämme der Erkenntnis in einer übergeordneten Einheit einzuholen. Sinnlichkeit und apriorische Formen des Verstandes sollen somit in dieser voraussetzungslosen Vorstellung des Bewusstseins als deren Einheit gründen.<sup>57</sup>

Indem nun Reinhold die so definierte Vorstellung durch Subjekt *und* Objekt konstituiert sieht, er aber am numenalen und somit durch die menschliche Erkenntnis nicht erreichbaren Charakter von Kants Ding an sich festhält, kann Reinholds oberster Grundsatz nicht leisten, was er verspricht und gerät unter berechnete Kritik.<sup>58</sup> Die Aporie, in die sich Reinhold dabei verstrickt und die ihm von Denkerkollegen wie S. Maimon, J.S. Beck, aber auch G.E. Schulze angelastet wird liegt nun genau in jenem numenalen Ding an sich begriffen, welches auch schon hinsichtlich Kants Philosophie für F.H. Jacobi zum Stein des Anstoßes geworden war.

Liegt die Schwierigkeit in Reinholds Konzept darin, dass das als Ding an sich begriffene Objekt nur außerhalb des Denkens liegend zu stehen kommt und damit die geforderte Einheit aufkündigt, wird die Unbestimmbarkeit des Dings an sich in der Folge zum generellen Problem der nachkantischen Philosophie, insofern eine solche Annahme, in Konsequenz gedacht, einem Skeptizismus der realen Außenwelt gleichkäme.

Wie man durch ein solches Ding an sich nun allenfalls überhaupt erst affiziert werden könne, wird auch bei Kant nicht wirklich deutlich. Jene Ausweglosigkeit treibt so bereits an dieser Stelle zu einem subjektiven Idealismus, der auch alsbald eingeschlagen wird. Ist nämlich die Annahme eines bewusstseinsunabhängigen Dings an sich nicht weiter aufrecht zu erhalten, so muss es bewusstseinsabhängig, somit als im Bewusstsein selbst begriffen werden.

---

<sup>55</sup> BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 31. Der cartesische Gedanke, ein unwiderlegbares Fundament der Evidenz jedes Wissens zur Darstellung zu bringen, wiederholt sich somit unter nachkantischen Voraussetzungen, freilich (zumindest zunächst) ohne substanzontologische Implikationen. Siehe dazu auch a.a.O., 30.

<sup>56</sup> K.L. REINHOLD, Über das Fundament des philosophischen Wissens, hg. v. W.H. Schrader, PhB 299, Hamburg 1978, 78.

<sup>57</sup> Vgl. ROHLS, Protestantische Theologie, 287.

<sup>58</sup> Vgl. dazu und für den gesamten Absatz ROHLS, Protestantische Theologie, 288; BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 30-34; WENZ, Religion, 166-172.

Bevor nun Schellings eigene idealistische Konzeptionen, die ihrerseits von ihm im Laufe seines Wirkens immer wieder aktualisiert und verdichtet wurden, zum Thema werden sollen, ist es aber zunächst vonnöten, die Fortführung der kantischen Philosophie durch *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) zu beleuchten, wie sie vor allem in dessen *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 zum Ausdruck kommen.

Schelling hat Fichte viel zu verdanken. Manche von Schellings Frühschriften wirken geradezu wie ein Kommentar zu Fichte. Die beiden standen anfangs auch in einem fruchtbaren Verhältnis, was sich nicht zuletzt in einem regen Briefwechsel zeigt. Dennoch standen sich beide Konzeptionen ferner als dies den Anschein haben mag, und wohl auch ferner, als es die beiden anfangs selber noch meinten. Am Ende sahen sie sich mit dem Faktum konfrontiert, ihre Inhalte, aber auch ihre Intentionen nicht mehr zur Deckung bringen zu können. So beginnt die Suche nach dem Prinzip allen Wissens in der Nachfolge Kants zwar stets mit und im Ich – was unter dem Ich jedoch jeweils zu subsumieren ist, wird zur entscheidenden Frage der spätestens mit Fichte hereinbrechenden Epoche des Deutschen Idealismus.

#### 4. JOHANN GOTTLIEB FICHTE UND DAS SYSTEM DES ABSOLUTEN IDEALISMUS

##### 4.1 Fichtes Fortführung der kantischen Philosophie

Fichtes Ausführungen, wie sie im Ausgang Kants vor allem in seiner 1794 dargelegten Wissenschaftslehre zum Ausdruck kommen, gehen nun einen entscheidenden Schritt über Reinhold hinaus. Sie müssen hierauf im Detail dargestellt werden, will man Zugang zu Schellings Transzendentalphilosophie bekommen.

Vorwegnehmend ist festzuhalten, dass Fichte zunächst an der Forderung Reinholds festhält, dem Skeptizismus nur dadurch erfolgreich entgegenzutreten zu können, in dem ein oberstes Prinzip aufgestellt wird, welches *eines* ist, weiters *unbedingt*, d.h. durch keine anderen Sätze bedingt, somit selbstreferentiell ist, und welches schließlich *unmittelbar evident* ist. Reinholds Vorstellungsbegriff als einer Tatsache des Bewusstseins wird nun in der Folge durch Fichte in dem diesem noch voraufliegenden Begriff der Tathandlung gefunden und prozessualisiert zugleich. Nur durch ein sich in einem spontanen Akt selbst setzendes Ich, welches noch vorab jeder Subjekt-Objekt-Differenz vorstellig wird, kann nach Fichte die numenale Welt in das Bewusstsein als Einheitsgrund eingeholt werden. Diese reine Subjektivität, die bei Fichte als bald auf den Namen „absolutes Ich“ getauft wird, liegt also als ursprüngliche Tathandlung allen weiteren Bestimmungen überhaupt erst zugrunde.

Freilich erinnert dies deutlich an Kant. Dies verwundert auch nicht, ist es doch vor allem Fichtes Verdienst, Kant konsequenter zu denken, als er selbst es vermochte. Die Progressivität Fichtes zeigt sich, um damit zugleich den Problemhorizont in Kants Philosophie noch einmal zusammenzufassen, mindestens in dreifacher Hinsicht:

- Zunächst gilt es festzuhalten, dass Kants erkenntnistheoretische Einsichten prinzipientheoretisch in der Luft hingen. Es fehlte gewissermaßen der Schlussstein, wie ihn zuvorderst Reinhold einforderte, Fichte mit dem Begriff des absoluten Ich allerdings ein weites Stück konkretisierte.

- Weiters ist aufzuzeigen, dass ein möglicherweise in dieser Form gefundenes Prinzip nicht nur in der Lage ist, die theoretische Philosophie, sondern ebenso die der praktischen in und unter sich verständlich zu machen, somit beide Philosophien in einer Einheit zu verschränken. Gelingt dies nicht, ist der Freiheitsbegriff, der in allen idealistischen Konzeptionen eine ganz besondere Stellung innehat, massiv gefährdet.

- Schließlich ist es aber doch auch angebracht, Kant nicht voreilig hinter sich zu lassen. Auch er kannte bereits die Identität eines transzendentalen Subjekts als unhintergehbare Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Die transzendente Apperzeption des alle Handlungen begleitenden „Ich denke“ gilt hier als Grenzbegriff der Vernunft. Die Erhellung der internen, d.h. strukturalen Verfasstheit jener intelligiblen Subjektivität allerdings konnte Kant nicht mehr leisten. Genau dies aber wird nun zur Aufgabe nachkantisch-idealistischer Philosophie. Fichte wird den Anfang machen, so auch innerhalb dieser Arbeit.

Wie bereits verdeutlicht, kennt Kant mit dem Begriff der synthetischen Einheit der Apperzeption einen transzendentalen Grund der Einheit wie der Identität des Bewusstseins. Nur unter dieser Annahme ist es möglich, dass einerseits jegliche Vorstellungen als die je meinigen, d.h. als die zur jeweiligen Ichheit gehörigen, bewusst sein können, und andererseits, dass alles empirisch gegebene Mannigfaltige zu einem mit sich identischen Bewusstsein synthetisiert werden kann. Es ist somit die – allerdings rein formale – Bedingung jeglichen Selbstbezugs.<sup>59</sup> Dieses „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können soll, wird nun allerdings von Kant nicht mehr näher bestimmt.

---

<sup>59</sup> Vgl. dazu B. FRISCHMANN, Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel, Paderborn u.a. 2005, 56f.

Fichte geht nun gerade hierbei über Kant und dessen Vorgänger hinaus, insofern er versucht, jenes reflexionstheoretisch nicht näher fassbare Wesen des Ich als vor aller Reflexion zu stehen kommende, Reflexion somit allererst begründende, Tathandlung – als sich selbst setzendes Ich – zu verstehen.<sup>60</sup> Nur wenn das Ich als selbstreferentiell, d.h. ausschließlich sich selbst zur Voraussetzung hat, also in traditioneller Terminologie *causa sui* ist, verflüchtigt sich die Reihe der Prinzipien nicht ins Unendliche. Und nur wenn das Ich noch vor jeglicher Subjekt-Objekt-Differenz handlungstheoretisch beschrieben als bei und an sich selbst, als sich selbst erst setzend, zu handeln beginnt, sich also *als Produktion selbst Produkt ist*, kann es als nachfolgende reflexive Differenziertheit hervorgehen.<sup>61</sup>

Freilich kommt dem an dieser Stelle als *causa sui* bezeichneten Ich-Begriff keine substanzontologische Seinsqualität zu, wie dies etwa dem vorkritischen Gottesbegriff eigen war. Eine solche dogmatisch-realistische Objektivation soll ja gerade vermieden werden. Das Ich als präreflexives Prinzip der Vernunft konstituiert seine Existenz rein als und im Handlungsvollzug – *es ist, indem es handelt und es handelt, indem es ist*.<sup>62</sup>

Fichtes prinzipientheoretischer Rückgriff auf eine ursprüngliche Einheit muss also als eine Radikalisierung von Kants Erkenntnistheorie verstanden werden. Hatte Kant dem Subjekt bereits eine Vorrangstellung im Erkenntnisvollzug und somit in der Objektkonstitution attestiert, zeigt sich jene Radikalisierung Fichtes in beide Richtungen: Zum einen wird in dessen Konzept das Ich nicht mehr als bloß gesetzt unthematisch vorausgesetzt. Es konstituiert sich als Tathandlung allererst selbst vermittelt durch Selbstsetzung. Zum anderen wird auch die objektive Realität gänzlich von jenem Ich allererst gesetzt – allerdings freilich auch wiederum nur *für* das jeweilige Ich. Als Nicht-Ich eignet ihm keine eigenständige Realität mehr, sondern wird gefasst als bloße Einschränkung des Ich. Doch dies ist erst der nächste Schritt. Bevor auf die interne Ausdifferenzierung des Ich-Begriffs bei Fichte näher einzugehen ist, soll zuvor noch einmal die grundsätzliche Intention seiner philosophischen Bemühungen verdeutlicht werden, wie er dies in seiner *Wissenschaftslehre* zur Darstellung bringt.

---

<sup>60</sup> Vgl. WENZ, Religion, 171.

<sup>61</sup> Ebda.

<sup>62</sup> Vgl. FICHTE, Werke (W), I, 96. Siehe auch WENZ, Religion, 171; F.J. WETZ, Friedrich W.J. Schelling zur Einführung, Hamburg 1996, 21.

## 4.2 Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794

### 4.2.1 Das Wesen der Wissenschaftslehre

Fichte ging nicht nur von der kantischen Philosophie aus und versuchte sie gegen seine Kritiker zu verteidigen. Seine Intention war es überdies ebenfalls, Kants Aufteilung menschlicher Erkenntnisvermögen und somit die unterschiedlichen nicht vollständig in Relation zueinander gebrachten Synthesisfunktionen des Menschen zu einer alles bedingenden obersten Einheit zu amalgamieren. Dabei soll die Vernunft so gefasst werden, dass sie nun wirklich radikal und konsequent einzig von sich selbst ausgeht. Er hat den hierfür entdeckten Grundsatz bzw. die Grundsätze, von denen er meinte, aus ihnen alles andere, das Gesamt allen Wissen herleiten zu können, zeit seines Lebens in immer neuen Anläufen darzustellen versucht. Die oft ganz im Detail versteckten, deshalb aber keineswegs ohne Konsequenzen bleibenden Veränderungen und Modifikationen der unterschiedlichen Auflagen seiner *Wissenschaftslehre* können an dieser Stelle freilich nicht nachgezeichnet werden. Ich beschränke mich daher auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* aus dem Jahr 1794.

Kants Vernunfttheorie ist nach Fichte im Hinblick auf seine einheitstheoretische Prinzipienreflexion defizitär geblieben. Untersucht man die einzelnen Kritiken genauer, d.h. mit den Augen Fichtes, so lassen sich in allen drei Schriften unterschiedliche, einander zwar nicht ausschließende, dennoch aber unvermittelt nebeneinander existierende Dimensionen der Vernunft aufweisen. Die sinnliche Erfahrung der theoretischen Philosophie, die moralische Welt der praktischen Philosophie sowie das bei Kant schlicht unausgewiesen gebliebene Prinzip der Urteilskraft ergeben laut Fichte nicht bloß ein, sondern eigentlich *drei* Absolute. Wie jedoch schon für Reinhold, so gilt auch für Fichte, dass das Absolute bloß *Eines* sein kann. Anders sind sowohl die Einheit wie auch die Evidenz allen Wissens immer schon verfehlt. Das Absolute muss notwendig als Einheit gedacht werden.<sup>63</sup>

Fichte schlägt nun überhaupt eine andere Richtung seiner Forschung ein, als dies bei Kant der Fall war. Sein Interesse ist nicht geleitet an einer Untersuchung einzelner Teilgebiete der Philosophie. Vielmehr hat er den Begriff der Philosophie selbst im Blick. Philosophie ist für Fichte „Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“<sup>64</sup>, daher auch die Bezeichnung seiner Untersuchungen als Wissenschaftslehre. Er geht also nicht von der Faktizität des Wissens

---

<sup>63</sup> Vgl. dazu, wie überhaupt zu Fichtes Kantrezeption R. BARTH, Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege, *Religion in Philosophy and Theology* 13, Tübingen 2004, 265-275.

<sup>64</sup> WI, 47 (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre 1794, 21798*).

aus, sondern fragt nach der letzten Bedingung von Sein und Wissen überhaupt. Nur so ist die Realität der Erkenntnis grundlegend gesichert.<sup>65</sup>

Jener oberste Grundsatz kann nun nichts anderes sein, als die Einheit des Wissens als Einheit von Denken und Sein noch vorab jeder Subjekt-Objekt-Differenz. Außer und neben dieser Einheit des Wissens kann es nichts geben. Stellte man sich ein vom Wissen nicht bedingtes Anderes vor, wäre nicht nur die gesuchte Einheit verloren, es wäre auch schlechthin widersprüchlich. Denn attestierte man ein nicht zu Wissendes (als welches einzig ja das Andere des Wissens sich vom Wissen unterscheidbar machte), so wäre es ja ebenso wieder ein Gewusstes und somit unter das Wissen gefasst.<sup>66</sup>

Als bloße Einheit bliebe das Wissen allerdings gänzlich unbestimmt. Die Einheit könnte lediglich sich selbst betrachten, ja allein schon die Frage nach der Einheit selbst könnte aufgrund fehlender Differenz gar nicht erst gestellt werden. Das Wissen muss also notwendig Wissen von Verschiedenem sein. Beide – Einheit und Verschiedenheit – setzen einander voraus, wie sie einander jedoch auf logischer Ebene ebenso jeweils negieren. Beide müssen somit bereits im Begriff des Wissens zusammengedacht werden.<sup>67</sup>

Der gesuchte oberste Grundsatz muss nun seiner Definition und Position gemäß unmittelbar und durch sich selbst evident sein. Dies besagt, so Fichte weiter, der Satz müsse eine Übereinstimmung des *Gehalts* wie der *Form* zu leisten imstande sein. Als mögliche Folgesätze ergeben sich sodann zum einen eine Abhängigkeit des Gehalts bei gleichzeitiger Unbestimmtheit der Form, zum anderen eine Abhängigkeit der Form bei Unbestimmtheit des Gehalts. So zeigen sich in der *Wissenschaftslehre* drei mögliche Grundsätze: ein absoluter und zwei partiell bedingte.<sup>68</sup>

#### 4.2.2 Fichtes Begriff der Tathandlung

Als Fundament jeglicher Erfahrung sind die geforderten Grundsätze nicht im empirischen Bewusstsein fassbar. Sie sind damit allgemein und nicht individuell zu verstehen. Dennoch muss jedes Individual-Ich jenem übergeordneten allgemeinen Ich, das jedem Bewusstsein zugrunde liegt ohne je Objekt des Bewusstseins werden zu können, in einer bestimmten Wei-

---

<sup>65</sup> Siehe dazu auch die Einleitung von W.G. JACOBS, in: Johann Gottlieb Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seine Zuhörer (1794), PhB 246, Hamburg <sup>2</sup>1970, VII-XVII: VIII.

<sup>66</sup> A.a.O., IXf.

<sup>67</sup> A.a.O., X.

<sup>68</sup> Vgl. dazu D. KORSCH, Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, BEvTh 85, München 1980, 48f; W I, 49f.

se zugeordnet werden, ohne freilich in demselben aufzugehen. Deshalb kann nun hierfür aber auch nicht – wie dies noch Reinhold wollte – von *Tatsachen* des Bewusstseins gesprochen werden, weil der gesuchte oberste Grund ja noch vorab jeder Erfahrung dieser erst zugrunde liegt. „Vielmehr ist im Bewußtsein eine Abstraktion zu vollziehen, die zwischen der notwendigen Handlungsart des Bewußtseins und seiner empirisch-faktischen Verfassung unterscheidet.“<sup>69</sup> Daher nennt Fichte den obersten Grund auch *Tathandlung*. Jene Tathandlung lässt sich als solche freilich nicht reflexiv begreifen, vermittels einer Reduktion als Rückgang von *Tatsachen* muss sie aber als Bedingung von deren Möglichkeit gedacht werden.<sup>70</sup> Der hier auftauchende Handlungsbegriff impliziert aber schon an dieser Stelle, dass Fichte auf eine bestimmte Form von Tätigkeit hinaus will, in welcher kein Objekt vorausgesetzt ist, sondern dieses erst im und als Akt hervorgebracht werden muss.

Für Fichte geht diese Abstraktion nun von einer beliebigen Tatsache des Bewusstseins aus, hebt dann ab auf die höchste denkbare desselben, um letztlich von ihr aus auch noch alles Übrige zu abstrahieren, bis die Tathandlung als solche freigelegt ist.<sup>71</sup>

Fichte nimmt als eine solche unbestrittene und wohl jedem als gewiss einleuchtende Tatsache des Bewusstseins den Satz der Identität in der Form  $A = A$  zum Ausgang dieser Abstraktion.<sup>72</sup> Sein Interesse liegt hierbei aber nicht an einer möglichen Evidenz der Existenz von *A*, sondern vielmehr an der Form des Satzes  $A = A$  als eines Bedingungsverhältnisses, das er mit der Variable „*X*“ kennzeichnet.<sup>73</sup> Mit der Setzung „*wenn a sey, so sey A*“<sup>74</sup>, ist somit jener logisch operative Vollzug der Vernunft gemeint, den Fichte als „*schlechthin Setzen*“ bezeichnet. Erst durch dieses Urteil des Bewusstseins werden beide Positionen von *A*, insofern der Bedingungs Zusammenhang (*X*) der beiden im Bewusstsein gesetzt ist, ebenso wirklich im Bewusstsein – oder wie Fichte jetzt sagt – im Ich, gesetzt: „*Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist*

---

<sup>69</sup> KORSCH, Grund, 49.

<sup>70</sup> W I, 91 schreibt Fichte ganz zu Beginn im ersten Satz: „Wir haben den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen. Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll. Er soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“ Vgl. auch JACOBS, Einleitung, Xf; FRISCHMANN, Idealismus, 44f.

<sup>71</sup> W I, 91.

<sup>72</sup> W I, 93; KORSCH, Grund, 49.

<sup>73</sup> So bei C. IBER, Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1999, 28. Fichte nennt diesen „notwendigen Zusammenhang [...] = *X*“ (W I, 93). Vgl. dazu und weiter auch FRISCHMANN, Idealismus, 45f.

<sup>74</sup> W I, 93.

*es gesetzt; oder – so ist es.*<sup>75</sup> Daraus erhellt aber, dass ein A gar nicht wäre, gäbe es kein urteilendes Ich, welches somit der Setzung des A notwendig vorausgesetzt ist.

Mit dem Fortgang der Reflexion zu dem Satz Ich = Ich ist das geforderte Etappenziel erungen: Fichte zeigt nun noch einmal den Unterschied zwischen dem Satz A = A und Ich = Ich auf:

„Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich *als* A, mit dem Prädikate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgendeinem Prädikate gesetzt sei. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbedingt, und schlechthin [...]; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter der Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; *es* ist also gesetzt; und der Satz läßt sich auch so ausdrücken: *Ich bin.*“<sup>76</sup>

Der Satz „Ich bin Ich“, oder kurz „Ich bin“, erweist sich als die gesuchte oberste Tatsache. Denn die Identität der beiden Relate des Satzes Ich = Ich schließt die Existenz des Ich ein, insofern der Satz auch dem Gehalt nach unbedingte Gültigkeit besitzt.<sup>77</sup> „Denn während von der Existenz von A abstrahiert werden kann, kann von der Existenz von Ich nicht abstrahiert werden, ohne sie zugleich vorauszusetzen“.<sup>78</sup>

Von hier aus ist nun zu der noch voraufliegenden Tathandlung fortzuschreiten. Wie nämlich nun der Satz A = A als Urteil, und somit als Handlung verstanden worden ist, so muss dies für die Genetisierung des Satzes Ich = Ich ebenso angenommen werden. Da nun aber einzig bei letzterem Form und Gehalt übereinstimmen, muss weiters gelten, dass das Ich die Handlung eines Sich-selbst-setzens vollzieht und dabei nicht nur Handelndes, sondern auch sein eigenes Produkt ist. Fichte sagt dies so:

„Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich *ist*, und es *setzt* sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung.“<sup>79</sup>

Dies nun, dass nämlich das Ich sich ursprünglich als absolutes Subjekt selbst setzt, ist der oberste Grundsatz der Wissenschaftslehre. Und das ist es nun auch, was Fichte als *Tathandlung* bezeichnet, wobei Tat hier das Sein des Ich, Handlung dessen Selbstsetzen meint.<sup>80</sup> Fichte definiert: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn.“<sup>81</sup> Somit ist mit dem Begriff der Tathandlung das absolute Ich erreicht, welches als der transzendente Grund jeder Erkenntnishandlung als reine Tätigkeit begriffen wird. Es ist nicht nur der Reflexion unzugänglich, sondern – da ja nichts als eben das absolute Ich gesetzt ist und somit keine Dif-

---

<sup>75</sup> W I, 94.

<sup>76</sup> W I, 95.

<sup>77</sup> Vgl. IBER, Subjektivität, 29.

<sup>78</sup> A.a.O., 30.

<sup>79</sup> W I, 96. Vgl. auch IBER, Subjektivität, 30f.

<sup>80</sup> So WETZ, Schelling, 21.

<sup>81</sup> W I, 98.

ferenz eingezogen werden kann – völlig unbestimmt und unbegrenzt. Hinter die Tathandlung ist nicht mehr weiter zurückzugehen. Denn das Wesen des absoluten Ich als Handlung kann nicht mehr substanzontologisch gefasst werden, da es rein in und durch seine Handlung selbst erst ist – also weder vorher *ist*, noch andernfalls überhaupt *wäre*. Wenn nun aber alles Wissen ausschließlich im absoluten Ich als dessen Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegt, dann ist endlich auch Kants Ding an sich preisgegeben und in die Selbstsetzung des Ich eingeholt.<sup>82</sup>

Das Ich als Tathandlung betrifft gegenüber Kant nun aber noch ein zweites. Indem bei Fichte nämlich bereits innerhalb der theoretischen Philosophie ein solcher Handlungsbegriff eingeführt wird, so ist darin eigentlich auch schon die noch bei Kant unversöhnt gebliebene Grenze zur praktischen Philosophie eingezogen. Die „Iche“ der beiden Philosophien scheinen also bereits hier als ein und dieselben durch. Und das ist auch notwendig, will die Freiheit des Ich nach dem Verständnis Fichtes nicht bloß als Postulat der praktischen Vernunft gedeutet, sondern allumfassend aufgewiesen werden.<sup>83</sup>

Es scheint an dieser Stelle ratsam, schon unter Fichtes Zeitgenossen vorhandene Missverständnisse am Begriff des absoluten Ich als irrig auszuweisen. So liegt es zunächst auf der Hand, dass Fichtes absolutes Ich als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis der transzendentalen Apperzeption Kants insofern gleicht, als es nicht als Individual-Ich verstanden werden kann. Gleichzeitig ist aber auch jener Vorstellung vorzubeugen, es mit dem Gottesbegriff zu identifizieren. Das sich selbst setzende Ich ist rein auf sich selbst bezogenes Wissen des Ich um sich selbst. Somit bleibt es stets bezogen auf das Wissen und *ist* lediglich, insofern es Einheit *des* Wissens und *für* das Wissen ist.<sup>84</sup>

#### 4.2.3 Die Ableitung der weiteren Grundsätze

Von hieraus können nun die beiden weiteren Grundsätze der Wissenschaftslehre ausgewiesen werden, will man in den Bereich der Erkenntnis und somit letztlich zum Gegenstandsbewusstsein vordringen. Bislang ist nur deren unbestimmte Voraussetzung als absolute Tätigkeit begriffen. Nun soll aber das tatsächliche Wissen, wie schon oben vorausgesetzt, ein Wissen von Verschiedenem sein, welches selbst aber wiederum nur gegen die Einheit als Verschiedenes greifbar wird. Anders formuliert: Setzt das Ich laut erstem Grundsatz sich selbst, so setzt es eben sich und nichts anderes. Damit ist aber das Andere bereits gleich ursprünglich mitge-

---

<sup>82</sup> Vgl. ROHLS, Protestantische Theologie, 290.

<sup>83</sup> Vgl. FRISCHMANN, Idealismus, 32.36.

<sup>84</sup> Vgl. JACOBS, Einleitung, XI f.

setzt. Weiß das Ich sich selbst, so weiß es auch ein Anderes, hat somit dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, welches nun aber gleichsam das Ich des ersten Grundsatzes negiert.<sup>85</sup>

Fichte ermittelt jenen zweiten Grundsatz analog zum ersten wiederum im Ausgang einer unleugbaren Tatsache des Bewusstseins der Form  $-A$  nicht =  $A$ .<sup>86</sup> Diese Handlung des Entgegensetzens ist nunmehr aber das genaue Gegenteil des ersten Grundsatzes, folglich nicht aus diesem ableitbar und somit formal unbedingt. Material ist es jedoch insofern bedingt, als es das Ich als den Gehalt des ersten Grundsatzes voraussetzt, wie denn ein Entgegensetzen ohne einem schon Gesetzten nicht denkbar ist. Fichte zeigt dies auf anschauliche Weise:

„Ich weiß von  $-A$ , daß es von irgendeinem  $A$  das Gegenteil sei. Was aber dasjenige sei, oder nicht sei, von welchem ich jenes weiß, kann ich nur unter der Bedingung wissen, daß ich  $A$  kenne.“<sup>87</sup>  
Somit gilt denn nun aber auch für das Ich, welches ja einzig schlechthin gesetzt ist, dass ebenso einzig ihm eine Entgegensetzung zukommen kann, woraus erhellt, dass jenes Entgegengesetzte als Nicht-Ich zu bestimmen ist.<sup>88</sup>

Diese beiden Grundsätze ergeben nun aber einen Selbstwiderspruch im Ich. Denn die Entgegensetzung des Nicht-Ich kann ja nur im sich selbst setzenden Ich als der Inbegriff des Setzens überhaupt stattfinden. Denn ist mit dem ersten Grundsatz alles gesetzt, muss auch der zweite gesetzt sein, auch wenn er sich zum ersten widersprüchlich verhält.<sup>89</sup> Es ist ja ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich. Durch die formaliter unbedingte Entgegensetzung drohen sich nun aber Ich und Nicht-Ich gegenseitig aufzuheben. Hier hält Fichte inne und kommt zu seinem letzten Grundsatz, um das Verhältnis von Setzung und Entgegensetzung zu fixieren.

Ich und Nicht-Ich stehen einander also als zwei Ursprüngliche gegenüber, was einer Aufhebung beider gleichkäme. Nun fordert aber schon der erste Grundsatz nach einer Vereinigung der Gegensätze, insofern dort ja die faktische Einheit und Identität des absoluten Ich als begründendes Prinzip aufgezeigt wurde. Materialiter hingegen erweist sich der dritte Grundsatz als unbestimmt, da das „wie“, also die Art und Weise dieser Vermittlung nicht aus dem Vorherigen zu entwickeln ist.<sup>90</sup> Erreicht wird dies von Fichte schließlich durch den experimentell aufgezeigten Begriff der *Schranke*, als dessen Implikat die *Teilbarkeit* sich vorstellig macht. Somit werden die im absoluten Ich gefassten Entgegensetzungen Ich und Nicht-Ich zu sich gegenseitig einschränkenden, mithin jedoch quantifizierbar gewordenen Teilen, wie der

---

<sup>85</sup> A.a.O., XIV.

<sup>86</sup> W I, 101f.

<sup>87</sup> W I, 104.

<sup>88</sup> Vgl. ebda.

<sup>89</sup> Genauer bei KORSCH, Grund, 51.

<sup>90</sup> W I, 108. Vgl. Auch IBER, Subjektivität, 41; ROHLS, Protestantische Theologie, 290f.

dritte Grundsatz Fichtes erhellt: „*Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*“<sup>91</sup>

Durch diese Quantifizierung wird der Widerspruch zwar entschärft, insofern Ich und Nicht-Ich einander gegenseitig begrenzen, also nur so weit gesetzt sind, als das je andere nicht gesetzt ist. Doch etabliert sich damit eine neue zweite Ebene noch unterhalb jener als Einheit und Identität des absoluten Ich begriffenen ersten. Anders formuliert, ist fortan zwischen quantitativem Ich bzw. Nicht-Ich und absolutem Ich, in welchem sie als Quanten beschlossen liegen, zu distinguieren.<sup>92</sup> Durch deren „Anteil“ am absoluten Ich kommt ihnen jedoch ebenso Realität zu, die nunmehr auf jene verteilt wird. Jetzt ist schließlich die Unterscheidung von Subjektivität und Objektivität gegeben, aus denen die Wissenschaftslehre hernach Subjekt und Objekt abzuleiten vermag. Da das Subjekt als teilbares Ich, das Objekt als teilbares Nicht-Ich zu verstehen ist, beide jedoch im absoluten Ich gesetzt sind, wird Kants Ding an sich in die Sphäre des Ich eingezogen: Fichte transponiert das Ding an sich in das Nicht-Ich und hebt somit ab auf einen absoluten Idealismus, der alles als Setzung des Ich und aus dem Ich begreift.

Der Gegensatz zum absoluten Ich ist so zu einem qualitativen geworden. Er könnte nur dadurch aufgelöst werden, dass das Ich das Nicht-Ich aufhobe und so zum absoluten Ich würde, was aber in der Sphäre des Quantenverhältnisses nicht denkbar ist. Unendliches und Endliches stehen einander also auch bei Fichte gegenüber. Ihr Verhältnis kann, wie zuvor auch schon bei Kant, so auch hier nur als eine unendliche Annäherung verstanden werden. Darin zeigt sich das Verhältnis zur praktischen Philosophie, deren Hiatt zur theoretischen bei Fichte nun zwar eingezogen ist. Die letzte Synthese als Rückkehr zum monistischen Anfangspunkt, wie dies der Systemgedanke fordern würde, wird darin letztlich jedoch nicht zu leisten sein.

Während nun für Fichte jenes Zu-sich-selbst-kommen des Subjekts durch dessen ständige Objektivierungen nicht hinter die Selbstsetzung des Ich als Tathandlung zurückgehen kann, und er diesen Weg rein logisch-genetisch beschreibt, liegt hier für Schelling jener Raum vor, in welchem er die *Geschichte des Selbstbewusstseins* einzeichnen wird. Die Selbständigkeit, die er hierfür der Natur zubilligt, bleibt für Fichte stets inakzeptabel. Darin zeigt sich aber andererseits in besonderer Weise die Eigenständigkeit von Schellings Denken, das sich spätestens hier von Fichte abgrenzt.

---

<sup>91</sup> W I, 110.

<sup>92</sup> Vgl. JACOBS, Einleitung, XV; WETZ, Schelling, 22; KORSCH, Grund, 52.

Je nach Blickrichtung ergeben sich nun weiters aus dem vorgestellten Beziehungsgeflecht von Ich und Nicht-Ich zwei Reihen, näherin eine wissenstheoretische und eine handlungstheoretische, die den Begriffen der theoretischen und der praktischen Philosophie korrespondieren. Die wechselseitige Beschränkung kann von Fichte zum einen als Grundlegung der theoretischen Philosophie verstanden werden mit dem Satz: „*das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich*“. Zum anderen, nämlich als Grundsatz der praktischen Philosophie gilt sodann: „*das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich*“<sup>93</sup>.

Es hat sich also gezeigt, dass das Setzen des Ich die Entgegensetzung des Nicht-Ich in der Sphäre des absoluten Ich immer schon miteinschließt, andernfalls bliebe das Ich völlig unbestimmt. Da sich dies alles im Ich vollzieht, ist die Beschränkung als Selbstbeschränkung des Ich zu verstehen. Selbstbeziehung und -beschränkung wiederholen sich also fortwährend, sodass sich die reale Welt – freilich lediglich im Ich und durch das Ich gesetzt – kontinuierlich näher bestimmt und konkretisiert.

Die beiden Grundlagen der theoretischen wie der praktischen Philosophie zeigen nun aber auch, dass nicht bloß bei der Hervorbringung der Welt durch das Ich stehen geblieben werden kann, sondern auf diese ebenso vernunftgemäß – und das heißt bei Fichte, wie schon zuvor bei Kant, gemäß dem Sittengesetz – eingewirkt werden muss. Ziel ist somit eigentlich die Überwindung der Schranken des Nicht-Ich im Sinne einer Versittlichung der Welt, begriffen als ein nie vollständig realisierbares, daher unendliches Streben.<sup>94</sup> So ist auch hier das Ineingreifen von praktischer und theoretischer Vernunft aufgezeigt, wie ja bereits der Ursprung der Vernunft sich selbst wesentlich als ein Handeln und somit als Praxis ausweist.

In Bezug auf die Ausführungen zur Philosophie Schellings gilt es festzuhalten, dass er seine Frühschriften, vor allem aber auch sein *System von 1800* auf weiten Strecken sehr ähnlich konstruiert wie Fichtes *Wissenschaftslehre*. Die weiteren Ausführungen werden ohne Fichtes formallogische Deduktionen nicht deutlich. Dennoch ist klar, Schelling nicht als bloßen Epigonen Fichtes zu verstehen. Vielmehr versteht Schelling Fichtes *Wissenschaftslehre* als noch immer nicht ausreichend, die gesamte Philosophie zu begründen. So sehr er diese rezipiert, so sehr wird er ihr auch eine grundlegende Unvollständigkeit attestieren, die Schelling durch seine eigene Systembildung zu einem vollständigen Ganzen generieren will.

---

<sup>93</sup> W I, 246.

<sup>94</sup> Vgl. ROHLS, *Protestantische Theologie*, 291; WENZ, *Schelling*, 22.

Ziel der bisherigen Ausführungen war es aber nicht nur, die Untersuchungen zur Philosophie Schellings vorzubereiten, sondern ebenso auch die nun anschließenden Überlegungen zum Gottesbegriff bei Fichte. Dieser wird nur vor dem Hintergrund seiner Definition des Ich als ursprüngliche Tathandlung verständlich. Indem dadurch der Graben zwischen den Vernunftvermögen durch den Primat des Praktischen eingezogen wurde, verändert sich auch Art und Funktion des Gottesgedankens.

### 4.3. Gottes- und Religionsbegriff bei Fichte

#### 4.3.1 Fichtes Begriff einer moralischen Weltordnung

Bevor nun endgültig auf Schelling übergegangen werden kann, ist nun der Blick auf Fichtes Gottes- und Religionsbegriff, vor allem auch im Verhältnis zu Kants Darstellungen, zu werfen.

Fichtes praktische Philosophie knüpft materialiter grosso modo an Kant an. Die einschlägigen Begriffe wie jener der Moral oder der des Sittengesetzes übernimmt er zunächst in gut kantischer Manier und können an dieser Stelle soweit vorausgesetzt werden. Im Horizont des Nicht-Ich allerdings wird sich das Ich aber erst im intersubjektiven Zusammenhang, also in Bezug auf Andere, die ihrerseits moralisch handeln, als individuelle Person in der ihr angemessenen Beschreibung als eines endlichen, freien Wesens ansichtig. Die Ordnung, die innerhalb dieser Intersubjektivität denknotwendig ist, beschreibt Fichte nun als *moralische Weltordnung*, deren Inbegriff er mit dem Gottesbegriff zu assoziieren vermag. Gott kommt somit als die unbedingte wie ebenso verpflichtende Handlungsgewissheit des Menschen, sowohl in seinem Handeln auf sich, wie auch im intersubjektiven Zusammenhang moralischer Wesen, zu stehen.<sup>95</sup> Gott ist hier also jene unbedingte Gewissheit, die allen Handlungs- und Lebensvollzügen, denen der Mensch sich in theoretischer wie praktischer Philosophie einsichtig geworden ist, in ihrem So-sein unbedingt zugrunde liegt.

Kants Dualismen sind damit allesamt monistisch eingezogen: Das Ding an sich, mithin die Differenz von numenaler und phänomenaler Welt – beides erweist sich als im Ich selbst begriffen und schlechthin von ihm selbst gesetzt. Theoretische wie praktische Philosophie fallen handlungstheoretisch in eins. Das Sittengesetz bedarf nicht mehr ihres Grenzbegriffs der Glückseligkeit, da Gott als Grund der Handlungsgewissheit im Handeln immer schon „anwesend“ ist. So wird er letztlich als Koordinator einer sich erst in Ewigkeit einstellenden Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit ebenso obsolet, wie von Sittlichkeit und Natur.

---

<sup>95</sup> Vgl. KORSCH, Gottesbegriff, 59f.

Das hat nun aber auch Auswirkungen auf den Glaubensbegriff. Glaube ist dann nämlich Glaube an Gott als an die moralische Weltordnung – selbstgewisses Handeln somit dessen Bekenntnis.<sup>96</sup>

Es wird deutlich, dass Fichte den Gottesgedanken zunächst ähnlich wie Kant an die Moral bindet. Allerdings wird durch die Einziehung der Vernunftvermögen in ein einheitliches Prinzip auch gleichsam der Gottesbegriff mit in die Unmittelbarkeit des sich selbst setzenden Ich hineingezogen. Später wird Fichte den Gottesgedanken jedoch in weit größerer Nähe zu Schellings Konstruktion erörtern. Dies liegt an einer im ersten Moment nicht erkannten Inkonsequenz der frühen *Wissenschaftslehre*.

4.3.2 Die Inkonsequenz in Fichtes Wissenschaftslehre – Das Problem des Selbstbewusstseins  
Zunächst scheint Fichtes *Wissenschaftslehre von 1794* in sich durchaus konsistent. Nichts desto weniger verfiel sie aber schon bald der Kritik, wobei deren schärfster Kritiker wohl Fichte selbst gewesen ist. Wie sich ihm schon bald zeigte, ist die Selbstsetzung des Ich bei genauerer Hinsicht doch nicht so widerspruchsfrei zu denken, wie es anfangs schien. Das ist auch der Grund für Fichtes ständiges Streben nach sprachlichen wie inhaltlichen Varianten, sich immer wieder auf ein Neues des obersten Grundsatzes zu vergewissern, wie die vielfachen Neuauflagen seines Werkes Beweis genug sind. Soll hier am Ende auf den Religionsbegriff Fichtes eingegangen werden, wie er sich im Verlauf seiner Bemühungen immer wieder modifiziert, so muss zunächst die Inkonsequenz von Fichtes *Wissenschaftslehre* problematisiert werden.

Die Schwierigkeit, mit welcher der erste Grundsatz, damit aber die gesamte *Wissenschaftslehre* behaftet ist, zeigt sich bei einer erneuten Revision der Selbstsetzung des Ich in der Form Ich = Ich.<sup>97</sup> Die Problematik, der sich Fichte nun im Fortgang seiner ersten *Wissenschaftslehre* stellte, ist jene Frage, wie Begriff und interne Struktur des Selbstbewusstseins näherin denn überhaupt zu denken sind.

Traditioneller Weise geschah dies dergestalt, mit dem Begriff des Selbstbewusstseins schlicht jenes spezielle Bewusstsein zu benennen, dass nicht auf ein anderes Objekt, sondern

---

<sup>96</sup> So auch KORSCH, a.a.O., 60; ROHLS, Protestantische Theologie, 292.

<sup>97</sup> Vgl. dazu vor allem die einschlägige Untersuchung von D. HENRICH, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Ders./H. Wagner (Hg.), Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a.M. 1966, 188-232, auf den ich mich im Folgenden besonders beziehe. Weiters FRISCHMANN, Idealismus, 54f; KORSCH, Religionsbegriff, 61f; C. DANZ, Atheismus und spekulative Theo-Logie. Fichte und Schelling, in: Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren, hg. von K.-M. Kodalle/M. Ohst, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4, Würzburg 1999, 159-174; WENZ, Religion, 171f.

lediglich auf sich selbst gerichtet, also selbstreflexiv ist. Durch diese Hinwendung auf den Innenraum des Ich würde sich dieses nun gewahr als der spezielle Fall der Identität von Tätigkeit und Getätigtem, von Denken und Sein. Das, was denkt, und das, was gedacht wird, seien schlicht identisch.

Das Subjekt-Ich, das hatte Kant dann gezeigt, entzieht sich jedoch immer schon der Reflexion, denn sobald es gedacht wird, ist es zum Objekt gemacht und dadurch immer schon verfehlt. Es kann also nicht für sich und als es allein gedacht werden. Bei Kant erhält das Selbstbewusstsein lediglich die Funktion einer formalen Bedingung des Wissens, nicht jedoch wurde es hinlänglich an und für sich selbst untersucht. Damit ist es zunächst zumindest dem Bereich der Erfahrungserkenntnis enthoben. Mehr erfährt man aber – da jenes Ich als transzendente Apperzeption ja schlicht unbestimmt und nicht erkennbar ist – bei Kant nicht.

Fichte hingegen versucht es insofern zu erschließen, als er es, wie oben gesehen, handlungstheoretisch auflöst und als Tathandlung jeder Reflexivität erst vorlagert. Als Handlung ist es aber nur, *sofern* es handelt, handelt es nicht, *ist* es auch nicht. Damit ist jeder Versuch, das Ich in irgendeiner Form substrathaft und somit reflexiv zu erfassen, unterbunden. Dennoch bleibt bei Fichte ebenso die Schwierigkeit zurück, wie jene Tathandlung als Produktion und Produkt zugleich, näherin deren Differenz in einem Vollzug begriffen werden soll. Wenngleich er den ersten Grundsatz der *Wissenschaftslehre* immer wieder modifiziert, so bleibt ihm dennoch, zwar ebenso modifiziert und an anderen Stellen auftauchend, folgender Zirkel erhalten: Das Ich, welches durch die Reflexion erst aufgefunden werden sollte, ist als das die Reflexion vollziehende Ich immer bereits vorhanden.<sup>98</sup>

Das kann man nun unterschiedlich durchspielen.<sup>99</sup> Geht man vom Subjekt als vollständigem Ich aus, ist bereits vorausgesetzt, was erst Ergebnis sein soll, denn das Subjekt, welches die Reflexion vollziehen soll, ist bereits das vollständige Ich = Ich.<sup>100</sup> Geht man umgekehrt davon aus, dass das Ich vor der Reflexion noch gar nicht vorhanden ist, erhellt niemals mehr, wie Ich = Ich überhaupt je statthaben sollte. Somit scheitert auch diese Variante. Zudem muss ein Ich überhaupt von sich als einem Ich Wissen haben, um die Gleichung Ich = Ich zu erfassen, andernfalls könnte das Subjekt ja gar nicht wissen, *wie*, *ob* und *wann* es *womit* identisch sein soll. Also erhellt auch in diesem Durchgang, dass das Ich schon vorher Ich sein muss – es muss bereits schon vorab von sich wissen.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Vgl. FRISCHMANN, Idealismus, 54f.

<sup>99</sup> So macht das HENRICH, Einsicht, 193-196.

<sup>100</sup> A.a.O., 194.

<sup>101</sup> A.a.O., 195.

Obwohl Fichte den Zirkel aufweist, bleibt es ihm verwehrt, diesen innerhalb seines ursprünglichen Systems aufzulösen. Er erkennt, dass „sich das selbstbewusste Ich konstruktivem Begreifen entzieht und nicht aus sich selbst heraus genetisieren lässt, weil die auf Selbstgenetisierung gerichtete Ichtätigkeit das Resultat, welches sie erstrebt, bereits voraussetzt und in Anspruch nehmen muss. Das Ich ist als Selbstbewusstsein sich gegeben.“<sup>102</sup>

#### 4.3.3 Fichtes Neuansatz des Gottes- und Religionsbegriffs

Hier nun ist aber die Schnittstelle, an welcher zumindest für den späteren Fichte abermals der Religionsbegriff verankert wird. Es hat sich mithin ja gezeigt, dass das sich selbst setzende Ich in seinem Setzungsvollzug den eigenen Vollzug immer schon voraussetzen muss. Unmittelbarkeit und Reflexion sind also irreduzibel und dennoch unabtrennbar miteinander verbunden. Darin zeigt sich nun die duplizitäre Verfasstheit der Vernunft, sich in ihrem eigenen Vollzug immer schon voraussetzen zu müssen. Die Freiheit des Ich ist folglich immer schon eine bedingte, insofern ihr immerzu auch ein Moment von Notwendigkeit zur Seite gestellt werden muss. Für diese Duplizität der Vernunft selbst kommt nun aber der Gottesbegriff zu stehen, während die Religion sich genau jene Duplizität zu dem ihr eigenen und eigentümlichen Thema macht. Damit ist zugleich auch Entscheidendes zu Schellings Konzeption vorweggenommen. Wenngleich – wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, die speziellen Ausgestaltungen und Zugangsperspektiven zwischen Schelling und Fichte divergieren, so ist es doch ein und derselbe Problemhorizont, an dem sie sich abarbeiten.

### 5. FRIEDRICH HEINRICH JACOBI UND DER STREIT UM DAS ABSOLUTE

Mit Kant, Spinoza, Reinhold und Fichte sind zumindest im Bereich der Erkenntnistheorie diejenigen Namen genannt, die im Vorfeld, aber auch parallel zu Schellings Schaffen, große Wirkmächtigkeit auf dessen Philosophie gehabt haben. Während mit Hölderlin und Hegel, die ja bekanntlich Mitstudenten und Zimmerkollegen Schellings in seiner Ausbildungszeit am Tübinger Stift waren, noch zwei weitere Eckpfeiler seiner Denkarbeiten an dieser Stelle nur genannt werden können, soll in einem nächsten Schritt der nicht zu unterschätzende Einfluss *Friedrich Heinrich Jacobis* dargestellt werden. Die anfangs kollegiale, bald aber schon äußerst konfliktreiche Auseinandersetzung der beiden Denker wirkte, gerade auch wegen der enormen inhaltlichen Differenzen, als Katalysator für Schellings weiteren philosophischen

---

<sup>102</sup> WENZ, Religion, 171.

Werdegang, und dies nicht zuletzt deshalb, als er aufgrund der schroffen und teils radikalen Angriffe Jacobis seiner eigenen Systembildung zusätzliche Schärfe zu verleihen genötigt sah.

### *5.1 Jacobis religionsphilosophisches Anliegen und sein Einfluss auf Schelling*

Wie sich zeigen lässt, war *Friedrich Heinrich Jacobi* für Schellings Denken durchaus prägend. Dies bestätigt etwa schon die zahlreiche terminologische Übernahme jacobischer Begrifflichkeit vor allem in Schellings Frühphilosophie.<sup>103</sup> Schellings Intention ist ja, etwas verallgemeinernd gesagt, mit Kant über Kant hinauszugehen und dessen Ergebnisse der kritischen Vernunftuntersuchung auf einen letzten Grund hin zu prinzipiieren. Schellings Denken setzt hierfür aber nicht einen völligen Neuanfang. Die Voraussetzungen durch Spinoza, Kant und Fichte wurden ja z.T. bereits aufgezeigt. Mit Jacobi kommt nun aber ein weiterer Denker auf den Plan, der eine starke Einflussnahme in unterschiedlichen Dimensionen auf Schelling genommen hat.

Zum einen setzte mit Jacobi eine neue Beschäftigung mit den Lehren Spinozas ein, was ganz allgemein die Debattenlage der Zeit stark prägte. Auch Schellings Interesse an Spinoza und am Spinozismus erhielt nicht zuletzt dadurch neuen Zündstoff. Zum anderen stand Jacobi schon bald sowohl mit Fichte wie auch mit Schelling selbst in Konflikt. Die Kontroversen hatten nicht nur berufliche Konsequenzen, insofern zuerst Fichte, später dann aber Jacobi selbst den Arbeitsplatz räumen musste, sondern sie boten auch Grund genug, sich noch tiefer in die offenstehenden philosophischen Fragen der Zeit zu vertiefen.

Jacobi trat zunächst durch eine Schrift über Spinoza und dessen auf die Spitze getriebenen Rationalismus in die philosophische Debattenlage der Zeit ein.<sup>104</sup> Jacobi zeigt sich hier ganz im Banne des Zeitgeistes, wenn er die Denkmöglichkeit und Rehabilitierung der Freiheit des Menschen, aber auch derjenigen Gottes, zur Priorität seines eigenen Denkens erklärt. Gerade diese aber verstummten in Spinozas System vollständig, insofern sie einem System durchgängiger Bestimmtheit und somit einer deterministischen Konzeption zum Opfer fielen. Verliert sich die Spur menschlicher Freiheit in Spinozas geometrisch verfassten, durchgängigen Kausalitätsstrukturen, so geht damit zeitgleich nicht nur der Begriff eines freien Schöpfergottes

---

<sup>103</sup> Vgl. C. IBER, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin/New York 1994, 30.

<sup>104</sup> Besagte Schrift mit dem Titel *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* datiert auf das Jahr 1785 (2. Auflage 1789). Auch Schelling hatte sie bald gelesen. Vgl. dazu W.G. JACOBS, *Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen*, in: H.J. Sandkühler (Hg.), F.W.J. Schelling, SM 311, Stuttgart/Weimar 1998, 66-81: 77.

verloren. Zudem wird dieser vielmehr durch seine rationalistische Denkmöglichkeit wie auch durch dessen Einbezug in ein durchgängiges Bedingungsverhältnis im Wissen um ihn immer schon verfehlt.

In diesem Zusammenhang versucht Jacobi sich nun an einer kritischen Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie, die er zwar eindringlich las, dessen kopernikanische Wende des Denkens er aber nicht durchgängig mitgehen wollte. Jacobi sah in Kants theoretischer Vernunft vielmehr einen grundsätzlichen Widerspruch.<sup>105</sup> Ausgangspunkt der Kritik ist wiederum Kants Gedanke vom Ding an sich. Beginnt nämlich nach Kant jedes Erkennen durch Affizierung der Sinne, und setzt diese Affektion ein Affizierendes voraus, so kann letzteres in Kants System mit nichts anderem identifiziert werden, als mit eben jenem Ding an sich. Damit stünden aber Affektion menschlicher Sinnlichkeit und Ding an sich in einem ursächlichen Kausalzusammenhang. Nun ist eine solche Affektion aber – und hier liegt die Pointe der jacobischen Kantkritik – wie besehen schlicht undenkbar, insofern die Verstandeskategorie der Kausalität ja dem Subjekt anhaftet und ausschließlich auf die Welt der Erscheinungen restringiert ist. Jacobi formuliert dies mit den bekannten Worten:

„Ich muß gestehen ..., daß ich ohne jene Voraussetzung [s.c. das Ding an sich T.F.] in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung nicht darin bleiben konnte.“<sup>106</sup>

Zieht man in Anbetracht dieser Aporie den Begriff des Dinges an sich ein und erhebt sich durch den Verzicht jedweder Affektion von außen gleichsam zu einem absoluten Subjektivismus, wird damit zugleich jede subjektunabhängige Realität verabschiedet, was von Jacobi als Nihilismus bezeichnet und als Denkmöglichkeit schlicht ausgeschlossen wird.<sup>107</sup> Sämtliche idealistische Systembildungen, ja die ganze Philosophie überhaupt, bliebe somit gänzlich im Bereich bloßen Scheins. Das *Wahre* indes kann vermittels der Vernunft dann nicht mehr begriffen werden. Damit kommt Jacobi zwar mit Kant darin überein, alle rationalistische Metaphysik aufgrund der Beschränkungen der Vernunft zu verabschieden; Seine Opposition zu Fichtes Ich-Philosophie, aber auch zur Philosophie Schellings haben aber bereits hier ihre Begründung.

Jacobis Einsicht, dass die Vernunft im Bereich der Natur als dem Inbegriff des Bedingten zwar unhintergebar ist, damit für sie jedoch andererseits das Unbedingte völlig unantastbar

---

<sup>105</sup> Vgl. dazu und im Weiteren W. WEISCHEDEL, Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse, Libelli 140, Darmstadt 1969, 8-13; IBER, Vernunft, 30-32; ROHLS, Protestantische Theologie, 243f.

<sup>106</sup> F.H. JACOBI, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Beylage. Ueber den transzendentalen Idealismus (= F.H. JACOBI, Werke, 6 Bde., hg. v. F. Roth/F. Köppen, Darmstadt 1968 [Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1812-1825] II, 304).

<sup>107</sup> So WEISCHEDEL, Jacobi, 10: „Denn in ihm [s.c. Idealismus T.F.] verbleibt dem Erkennen nur eine ‚dem Nichts gleich gemachte Sinnenwelt‘, ‚ein klares und bares Nichts der Erkenntnis“ (JACOBI, Glauben, II, 19).

und unbestimmt bleiben müsse, hat weitreichende Konsequenzen für den Gottesbegriff. Gott als das Unbedingte, der von Jacobi als personales Du vorgestellt wird, ist zwar notwendige Denkvoraussetzung für alles Bedingte, als solcher bleibt er aber menschlichem Wissen notwendig verborgen. Blicke er es nicht – wie etwa bei Spinoza – wäre der Gottesbegriff unter den ihm übergeordneten Beweisgrund gestellt und somit gerade nicht erfasst.

Wird die spinozistische Zuspitzung des Rationalismus auf ein absolutes Objekt von Jacobi entschieden zurückgewiesen, so ist leicht einzusehen, dass auch die gegenteilige Radikalisierung eines absoluten Idealismus des reinen Ich, wie dies bei Fichte zu Tage tritt, ebenso schroff verurteilt werden muss. Ergebnis jener Kontroverse ist Fichtes 1799 eingefahrener Verlust seiner Jenaer Professur im Gefolge des darüber ausgebrochenen Atheismusstreits.<sup>108</sup> Atheismus war dann aber später, näherin 1811, ebenso der Vorwurf Jacobis gegen Schelling, dessen Natur- und Gottesbegriff für Jacobi nicht recht einsichtig wurde. Galt ihm Fichtes subjektiver Idealismus als bloß „umgekehrter Spinozismus“, versuchte er Schellings transzendental- und identitätsphilosophische Ausführungen<sup>109</sup> überhaupt in einem Atemzug mit Spinozas Determinationssystem zu nennen und schlicht als „Naturalismus“<sup>110</sup> abzutun. Ist mittels der Vernunft im Konzept der Transzendentalphilosophie kein Zugang zur Wirklichkeit möglich, so führt der Versuch einer vernunftgemäßen Erhebung zur Erkenntnis Gottes erst gar zu einem bestenfalls „erträumten Gott“.<sup>111</sup>

Doch bleibt Jacobi nicht bei einem bloßen Skeptizismus stehen. Vielmehr sucht er nach einem anderen Vermögen des Menschen, das ihm einen Weg zur Erschließung der Wirklichkeit auftut. Jenes Vermögen sieht er in einem unmittelbaren Gefühl, in einer unmittelbaren Offenbarung einer schlechthinnigen Gewissheit der Existenz der Dinge – und auf Gott bezogen: im Glauben. Nur dem Glauben wird unmittelbar einsichtig, was dem Wissen notwendig verborgen bleiben muss.

Mit dieser Konzeption konstruiert Jacobi also einen unhintergehbaren Dualismus von Unbedingtem und Bedingtem, wobei ersteres nicht wie bei Spinoza dem Endlichen immanent,

---

<sup>108</sup> Zum Atheismusstreit insgesamt, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. den von K.-M. KODALLE und M. OHST herausgegebenen Sammelband Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4, Würzburg 1999. Zum geschichtlichen Hergang siehe darin M. OHST, Vorspann: Fichtes Entlassung, 9-14. Siehe ferner auch K. HAMMACHER, Jacobis Brief „An Fichte“ (1799), in: W. Jaeschke, Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807), Philosophisch-literarische Streitsachen 2, Hamburg 1993, 72-84.

<sup>109</sup> Nebenbei bemerkt, bezieht sich Jacobi in seinen Vorwürfen gar nicht mehr auf Schellings rezente Veröffentlichungen, etwa die Freiheitsschrift von 1809. Vermutlich hatte Jacobi sie gar nicht gelesen. Siehe dazu WEISCHEDL, Jacobi, 52.

<sup>110</sup> Vgl. JACOBI, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (III, 386). Siehe auch JACOBS, Idealismus, 78.

<sup>111</sup> JACOBI, Über eine Weissagung Lichtenbergs (III, 229).

sondern als diesem vorgängig gedacht wird. Auch der Übergang in die Bedingtheit wird ausgeschlossen, was nur konsequent ist, will man das Unbedingte als schlechthin unbedingt betrachten.

Schelling wird Jacobi darin folgen, das Unbedingte als im strengsten Sinne des Wortes „unbedingbar“ zu fassen, und auch der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen wird er mit Jacobi verneinen. Dessen strikte Trennung des Unbedingten von jedwedem Wissen sowie der darin installierte Dualismus, der letztlich nur zu einem nichtreflexiven, damit aber auch nicht weiter erfassbaren Glaubensbegriff führt, verurteilt Schelling allerdings massiv.<sup>112</sup> So ist aber bereits an dieser Stelle jener Problemhorizont aufgerichtet, der Schelling nicht nur als bald über den Idealismus Fichtes hinausgreifen lässt, sondern er stellt zugleich jenes erkenntnistheoretische Movens dar, welches Schelling zeit seines gesamten Wirkens bearbeiten wird. Es ist dies die Denkmöglichkeit eines im eigentlichen Sinne undenklichen, weil präreflexiven Absoluten und somit der Darstellungsversuch jenes relationalen Strukturzusammenhanges von Unbedingtem und Bedingtem, Endlichem und Unendlichem, von Einheit und Vielheit, Denken und Sein, letztlich von Freiheit und Notwendigkeit.

## 5.2 Schellings Jacobikritik

Problemgeschichtlich ein wenig vorgreifend, und die zeitliche Spannweite dieser Arbeit eigentlich um einige Jahre überziehend, sollen nun nach einer konzisen Zusammenfassung von Jacobis Standpunkt wenigstens Schellings Gegenargumente, wie sie in seiner erbitterten Gegenschrift an Jacobi im Jahr 1812 nachzulesen sind, dargelegt werden.<sup>113</sup>

Wissenschaft heißt für Jacobi, zu jedem Bedingten seine Bedingung zu suchen.<sup>114</sup> Sie ist demnach reflexionsgeleitet und arbeitet im Raum von Notwendigkeit und Zusammenhang. Jener reflexiven Wissenschaft sei, so Jacobi weiter, der Gottesbegriff notwendig entzogen, und auch dessen Freiheitsbegriff kann hierin nicht gedacht werden. Jeder Versuch, Gott in einem reflexiv-wissenschaftlichen Sinne zu denken, kommt für Jacobi schlicht Atheismus gleich.

---

<sup>112</sup> Auch Lessing, dessen Denken stark spinozistisch geprägt war, kann Jacobis Wende in die Unmittelbarkeit des Glaubens spöttelnd bloß als „Salto mortale“ beschreiben: „ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuten darf“ (G.E. LESSING, Anhang zu den philosophischen Schriften, in: Werke 8, Theologische Schriften III, Philosophische Schriften, hg. v. H. Göbel, München 1979, 571).

<sup>113</sup> Die Streitschrift, die an Polemik, zugleich aber auch an Erbitterung nichts zu wünschen übrig lässt, trägt den Volltitel *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (VIII, 19-136). Vgl. dazu WEISCHEDEL, Jacobi, 51-67.

<sup>114</sup> Die folgenden Überlegungen sind grundgelegt im Aufsatz von DANZ, Atheismus, 159-174.

Um beides zu retten, stellt er nun der reflexiven Wissenschaft ein unmittelbares Wissen des Menschen entgegen, das er „Glaube“ nennt. Zwischen Wissenschaft und Wissen als Glaube gibt es keinen Übergang – Jacobis Konzept ist und bleibt bewusst dualistisch.

So wird es zur Aufgabe des späteren Fichte und Schellings, jenen Hiat von Unmittelbarkeit und Reflexion, wenn schon nicht aufzulösen, so doch wenigstens näherhin zu bestimmen. Schelling wird dies im Konstruktionsraum des Absoluten selbst vermittels eines duplizitären Gottesbegriffs darlegen, Fichte am Ort des Bewusstseins als des Absoluten in seiner Erscheinung. Dabei zeigt sich in Schellings Konstruktion Unmittelbarkeit und Reflexion – oder wie er es im Gottesbegriff unter den Begriffen von „Sich Bestimmen“ und „Bestimmtheit“ aushandelt – als irreduzible Doppelstruktur, während Fichte auf der Ebene des Bewusstseins auf dieselbe unhintergehbare Duplizität stößt.<sup>115</sup>

Ohne jene Ergebnisse im Detail verfolgen zu können, seien hier abschließend nur die einschlägigen Argumente Schellings gegenüber Jacobis Glaubensbegriff nachgereicht.<sup>116</sup> Zum einen: Indem Jacobi die Differenz von unmittelbarem Glaubensbegriff und reflexiver Wissenschaft aufmacht, muss auch er bereits Reflexion in Gebrauch nehmen, insofern sein Begriff des Wissens auf der Negation der Reflexion fußt. Zum anderen: Ohne Reflexion verharrt Jacobis Begriff des Unbedingten in völliger Unbestimmtheit und bliebe in seiner unendlichen Leere gänzlich unbrauchbar. Letztlich: Der Freiheitsbegriff, den Jacobis Dualismus aufstellt und den er gerade damit zu retten versucht, enthält eine defizitäre Unterbestimmung. Indem jenem nämlich kein Moment von wie auch immer gearteter Notwendigkeit anhaftet, bleibt er in Ermangelung eines entsprechenden Differenzbegriffs vollkommen unbestimmt und kann nur als Willkür verstanden werden.<sup>117</sup>

Hier wird wiederum jener Problemhorizont sichtbar, den man ganz im Sinne Schellings mit folgender Frage verdeutlichen kann: Wie lassen sich die korrelativen Begriffe von Freiheit und Notwendigkeit zusammen denken?

Es ist dies nicht nur jene Problemstellung, die Schelling gegen Jacobi einwendet, sondern auch der Hintergrund, auf dem Schelling Fichtes absolutes Ich schlichtweg „zu eng“ wird. Letztlich ist es diejenige Schnittstelle, die Schellings Naturphilosophie auf den Plan bringt.

---

<sup>115</sup> A.a.O., 173.

<sup>116</sup> Vgl. dazu A.a.O., 162.

<sup>117</sup> A.a.O., 163. Vgl. zu diesem zentralen Problemzusammenhang in Schellings Denken die einschlägige Passage in dessen Freiheitsschrift von 1809 (VII, 384f). Dazu auch C. DANZ, Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, TBT 110, Berlin/New York 2000, 45-55, bes.: 51, Anm. 55.

Ohne grundlegenden Einblick in jene Philosophie der Natur bleibt auch der Blick auf Schellings *System des transzendentalen Idealismus* verwehrt.

Doch bevor darauf näher Bezug zu nehmen ist, ist es nötig, Schellings früheste philosophische Schriften anhand seiner Kant- und Fichterezeption vorzustellen, die dessen naturphilosophische Wende erst ermöglichten. Fichtes Idealismus wird dabei als zwar unhintergebar, dennoch als ein bloßer *Teil* des philosophischen Gesamtsystems entlarvt, dessen Pendant eine Philosophie der Natur sein muss.

Damit beginnt aber zugleich auch der zweite Teil dieser Arbeit. Will Schellings Systementwurf von 1800 verstanden werden, muss auch auf jene Voraussetzungen geblickt werden, die er sich selbst geschaffen hat. Schellings Frühwerke stehen, wie sich schon anhand der bisherigen Ausführungen gezeigt hatte, in der Nachfolge Kants. Sie blieben aber ohne Querverweise und Verhältnisbestimmungen zum Wirken Fichtes unterbestimmt. Daher ist auf Fichte auch in den weiteren Ausführungen immer wieder zurückzukommen. Selbst Schellings Naturphilosophie, der im folgenden Teil ein eigener Abschnitt gewidmet werden soll, kommt nur auf der Folie der *Wissenschaftslehre* klar zur Geltung.

Zunächst aber gilt es, Schellings Frühphilosophie, aber auch einige Eckdaten seines jungen Lebens darzustellen, um daran dessen weiteren philosophischen Werdegang anschließen zu können.

## II. SCHELLINGS FRÜHE PHILOSOPHIE BIS 1800

### 1. SCHELLINGS FRÜHIDEALISTISCHE KONZEPTIONEN

#### *1.1 Schellings frühe Jahre – Königsberg, Paris, Tübingen*

Schelling wurde am 27. Jänner 1775 in Leonberg als Sohn des hiesigen Pastors geboren und ließ schon in sehr jungen Jahren sein ungeheures Talent und Genie aufblitzen, was väterlicherseits auch sehr schnell gefördert wurde. So rasant Schellings Auffassungsgabe war, so rasant verlief auch sein Bildungsweg, sodass der Vater per Dispens erreichte, seinen hochbegabten Sohn mit noch nicht einmal 16 Jahren als Student am Tübinger Stift einschreiben zu dürfen.<sup>118</sup> So eindeutig dergleichen äußere biographische Daten sind, so vielschichtig sind die unterschiedlichen Motive und Hintergründe für Schellings wissenschaftlichen Werdegang. Einige davon wurden ja bereits genannt. Doch ist es nötig, deren Einfluss auch auf den ganz jungen Schelling noch einmal deutlicher herauszuarbeiten.

Profangeschichtlich ist die Zeit des Schülers und Studenten Schelling durch nichts mehr geprägt als das auch bald nach Deutschland herüberschwappende Pathos der Freiheit im Ausgang der Französischen Revolution.<sup>119</sup> Vermag der Freiheitsgedanke sich im politischen Kontext in Deutschland auch nicht in gleichem Maße wie im Mutterland der Revolution unmittelbar Ausdruck verleihen, so sedimentiert er sich jedoch intensiv in seiner verinnerlichten intellektuellen Gestalt in den wissenschaftlichen Disziplinen der Zeit. Ob Kant, Fichte, Hegel oder Schelling, sie alle wären missverstanden, würde man deren Anliegen nicht bis zur letzten Konsequenz mit dem Freiheitsgedanken in Verbindung bringen.

Doch auch die theologische Wissenschaft schritt in Schellings Frühzeit und bereits zuvor in der Mitte des Jahrhunderts mit großen Schritten voran und brachte das orthodoxe Schriftprinzip schon seit längerem in eine veritable Krise, was nur noch vom „Alleszermalmer“ Kant und dessen Desavouierung der klassischen Metaphysik übertroffen wurde, indem er die menschliche Vernunft auf den höchsten Thron erhob und zutiefst demütigte zugleich.

---

<sup>118</sup> Zum biographischen Hintergrund des jungen Schelling bis zur Jahrhundertwende siehe die umfangreiche Biographie von X. TILLIETTE, *Schelling. Biographie*, Stuttgart 2004 (französische Originalausgabe: Paris 1999), 11-100, aber auch die mitunter durchaus eigenwillige Darstellung von A. GULYGA, *Schelling. Leben und Werk*, Stuttgart 1989 (russische Originalausgabe: Moskau 1982), 13-128.

<sup>119</sup> Zu den historischen wie auch geistes-, philosophie- und theologiegeschichtlichen Rahmenbedingungen der Zeit siehe auch ROHLS, *Protestantische Theologie*, 157-250.

Schelling kam ja bereits früh mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* in Berührung, genau-  
erhin im Alter von 16 Jahren, wie seine eigenen Aufzeichnungen bestätigen.<sup>120</sup> Kant ist es  
wohl auch, als dessen Verteidiger und Vollender Schelling sich berufen fühlte, aber – wie X.  
Tilliette durchaus plausibel dargelegt hat<sup>121</sup> – nicht so sehr aus genuin philosophischem Inte-  
resse, als vielmehr wegen der für Schelling inakzeptablen, weil für eine restaurative Theolo-  
gie fruchtbar gemachte Rezeption der Vernunftkritik am Tübinger Stift. Schelling kritisiert  
den geradezu fahrlässigen Versuch seitens eines Teils der Professorenschaft, Kants Postula-  
tenlehre innerhalb der praktischen Vernunft zu einem nur noch stringenter verfassten Gottes-  
beweis zu instrumentalisieren. Seine ersten philosophischen Kontakte als Student waren also  
durchaus auch von Enttäuschung getragen, wie etwa in dem schon weiter oben zitierten Brief  
an Hegel aus dem Jahr 1795 deutlich wird:

„Wir erwarteten alles von der Philosophie und glaubten, daß der Stoß, den sie auch den Tübinger  
Geistern beigebracht hatte, nicht so bald wieder ermatten würde. Es ist leider so! [...] Alle mögli-  
chen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo theoretisch-  
historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingsche) Vernunft  
den Knoten. [...] Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu  
ziehen wissen – ehe man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor – das persönliche in-  
dividuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!“<sup>122</sup>

Kants musste – das war für Schelling gewiss – um jeden Preis und nach allen Richtungen ver-  
teidigt, genauso aber auch ausgebaut werden. Sowohl dessen Instrumentalisierung für einen  
biblizistisch motivierten, konservativen Gottesglauben, als auch alle Versuche, Kants Ver-  
nunftanalysen in einen nicht vertretbaren Skeptizismus oder gar Nihilismus auslaufen zu las-  
sen, mussten unterbunden und widerlegt werden.

## 1.2 Die Philosophie Schellings unter dem Einfluss Fichtes

### 1.2.1 Schelling und Fichte

Kants Erbe anzutreten war freilich bereits auch das Ansinnen eines ganz Anderen, der nicht  
nur bald in euphorischer Weise zum Hoffnungsträger nachkantischer Philosophie avancierte,  
sondern dessen Weg sich ebenso schon früh mit dem aufstrebenden Tübinger Genius kreuzte  
– zweifellos ist hier von *Johann Gottlieb Fichte* die Rede. Fichtes ganz frühe Schriften waren  
auch im Stift bald bekannt, und es ist sehr wahrscheinlich, dass Schelling mit Fichte früh,  
entweder 1793 oder spätestens im Jahr darauf, persönlichen Kontakt hatte. Fichte war damals  
auf der Durchreise nach Jena, um dort seine Professur anzutreten.<sup>123</sup> Es ist dies die Zeit, in der

---

<sup>120</sup> Vgl. GULYGA, Schelling, 18.

<sup>121</sup> TILLIETTE, Schelling, 21-42.

<sup>122</sup> SCHELLING, Briefe, 71-73.

<sup>123</sup> TILLIETTE, Schelling, 27.

Schelling von Fichte begeistert war und ihn nicht nur gleichsam als „Messias“ der nachkantischen Philosophie apostrophierte, sondern ebenso seine eigenen philosophischen Werke an Fichte anzulehnen begann. Es sei nochmals aus dem berühmten Dreikönigsbrief Schellings an Hegel zitiert:

„Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten Kantianer schwindeln werden. [...] Glücklich genug, wenn ich einer der ersten bin, die den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit begrüßen! – Segen sei mit dem großen Mann! Er wird das Werk vollenden!“<sup>124</sup>

Fichtes Einfluss auf Schelling ist unleugbar und gerade in seiner philosophischen Frühphase augenscheinlich.<sup>125</sup> Dennoch werden die zunehmende Eigenständigkeit Schellingschen Denkens, spätestens aber seine Hinwendung zur Natur(philosophie), die Differenzen und unterschiedlichen Intentionen der beiden recht bald an den Tag legen.

Es ist m.E. in gewisser Weise sogar durchaus zutreffend zu sagen, Schelling war im strengen Sinn gar nie Fichteaner gewesen.<sup>126</sup> Freilich gab es eine höchst fruchtbare, bald gegenseitige Inspiration, und es ist ebenso nicht zu leugnen, dass Schelling durch Fichtes Ich-Philosophie eine adäquate Artikulationsform für seine eigenen Darstellungen erhielt.<sup>127</sup> Ebenso evident ist die Bedeutung von Fichtes idealistischem Konzept des Ich für einen Hauptteil der Frühphilosophie Schellings, vor allem auch für seine *Systemschrift von 1800*, die nur in Rücksicht auf Fichtes *Wissenschaftslehre* zu einem angemessenen Verständnis führt und streckenweise geradezu als deren Auslegung anmutet.<sup>128</sup> Aber eben nur für einen *Teil*. Schelling wird Fichtes Konzeptionen bald überschreiten und sie im wahrsten Sinne des Wortes *nur zu einem Teil* der ganzen Philosophie erklären. Was die beiden Denker indes eint, ist zunächst der beidseitige Wille, Kant zu vollenden.<sup>129</sup> Dass die Differenzen nicht schon zu Beginn offenkundig waren, zeigt schon Schellings Korrespondenz mit Fichte in seinem Brief von 1801:

---

<sup>124</sup> Schelling, Briefe, 73f.

<sup>125</sup> Schellings noch als Student verfasste Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* deutet auf die Lektüre von Fichtes Schriften *Recensionen des Aenesidemus* sowie *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* hin, möglicherweise hatte Schelling aber auch schon Einblick in erste Entwürfe zur *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Vgl. TILLIETTE, Schelling, 29; BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 15.

<sup>126</sup> So auch die Einleitung von W. SCHULZ, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, PhB 448, Hamburg 2000, Xf; BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 15.37; IBER, Vernunft, passim; WENZ, Religion, 172f; H.J. SANDKÜHLER, F.W.J. Schelling – ein Werk im Werden. Zur Einführung, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), F.W.J. Schelling, SM 311, Stuttgart/Weimar 1998, 1-39: 7; JACOBS, Idealismus, 73-77; W. WIELAND, Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage der Natur, in: M. Frank/G. Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, 237-280: 245. Anders E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit 3: Die nachkantischen Systeme*, Darmstadt 1974 (Nachdruck der 2. Auflage 1923), 216.

<sup>127</sup> BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 15.

<sup>128</sup> Vgl. SCHULZ, *System*, XXX, Anm. 12.

<sup>129</sup> Vgl. JACOBS, *Idealismus*, 73f.

„Wir mögen uns über dieselbe [s.c. Erkenntnis T.F.] verschieden ausdrücken, [...] über sie selbst können wir nie mehr uneinig seyn.“<sup>130</sup>

### 1.2.2 Schelling contra Fichte

Es ist nun im Folgenden zu klären, inwiefern das Verhältnis der beiden Philosophien von Fichte und Schelling bereits zu Beginn ihrer Tätigkeiten zu bestimmen ist. Dies möchte ich zunächst anhand des Ich-Begriffs verdeutlichen<sup>131</sup> und zeigen, dass Schelling sogar *vor* seiner Wende zur Naturphilosophie im strengen Sinne bereits über Fichte hinausgegriffen hat.

Zum einen: Während Fichte stets Kantianer, wennauch „Kantianer höherer Ordnung“ blieb, so kann man Schelling, der freilich ebenso in höchstem Maße von Kant geprägt war, zudem aber auch aus einer eher spinozistisch-jacobischen Tradition her interpretieren. Vielleicht könnte man sogar sagen, Schellings Philosophie wagt den Versuch, vermittels einer Synthese absoluter Systeme, dem des radikalen Dogmatismus Spinozas einerseits, und dem des absoluten Ich Fichtescher Prägung andererseits, die Philosophie Kants zur Vollendung zu bringen und damit ein absolutes System zu profilieren. Mit geradezu messianischem Pathos erwartet Schelling die „Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens“, und will „auf die Schicksale unseres ganzen Geschlechts“ Einfluss nehmen und „die Übel der Menschheit [...] heilen“.<sup>132</sup>

Diese spinozistisch-jacobische Deutung zeigt sich darin, dass Schelling m.E. – und dies im Unterschied sowohl zu Kant, aber auch zum frühen Fichte – nie ein *ausschließliches* Interesse an den erkenntnistheoretischen Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Objektkonstitution zeitigte. Das war ihm bloß Mittel zum Zweck. Schellings Fokus lag seit jeher vor allem auf dem Unbedingten, dem Absoluten.<sup>133</sup>

Zum anderen zeigt sich ebenso bereits in Schellings ganz frühen Schriften – freilich ebenso in den späteren – ein besonderes Interesse am Geschichtsbegriff. Hier kommt ein anderer Einfluss zum Tragen, der vor allem durch *Gotthold Ephraim Lessing* und dem Mythenforscher *Christian Gottlob Heyne* in Schellings Denken Eingang gefunden hat. Auch die neue histo-

---

<sup>130</sup> Brief Schellings an Fichte, abgedruckt in: W. JAESCHKE, *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Quellenband, Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1, Hamburg 1993, 197-199: 197.

<sup>131</sup> Dies soll vorwiegend anhand der Ausführungen von IBER, *Vernunft, geschehen*. Vgl. dazu auch B. SANDKAULEN-BOCK, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990, deren Forschungsergebnissen auch Iber, wie er selbst sagt, größtenteils entlang geht.

<sup>132</sup> I, 112. Vgl. BAUMGARTNER/KORTEN, *Schelling*, 37. Freilich ist hier die juvenile Überschwänglichkeit des jungen Schelling kaum zu überhören. Kant und Fichte, vor allem aber die Vorgänge rund um die französische Revolution stehen Pate jener Euphorie, die nicht zuletzt auch Schellings Kollegen Hölderlin und Hegel erfasst hatte.

<sup>133</sup> Ähnlich argumentiert auch KASPER, *Geschichte*. Eigentlich ist es durchgängiger Kerngedanke seiner gesamten Untersuchung.

risch-kritische Bibelwissenschaft, allen voran die Einsichten *J.P. Gablers* und *J.G. Eichhorns*, schufen jenen Rahmen, in welchem sich Schellings Geschichtsphilosophie und sein hermeneutisches Interesse entwickeln konnten.<sup>134</sup> Geschichte ist für Schelling immer ein entscheidender Begriff gewesen. Der Geschichtsbegriff ist es m.E. auch, der Schelling in besonderer Weise von Fichte abhebt. Fichtes Ich-Begriff kann jenen evolutiven Gesamtaufbau nicht in der Form aufweisen wie dies bei Schelling der Fall ist. Sein Konstrukt wirkt demgegenüber unbeweglich und statisch.<sup>135</sup> Dabei geht es Schelling freilich nicht um Ereignisgeschichte, sondern um die transzendente Deduktion des Geschichtsbegriffs selbst.

Schelling zeigt sein Verständnis für Geschichte bereits in seiner *Magisterdissertation* aus dem Jahr 1792. Aber auch die gesamte für Schelling so konstitutive *Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins* kann ohne ein geschichtliches Verständnis der Vernunft nicht einleuchten. Die enorme Bedeutung der Geschichte für Schelling wird demnach auch im dritten Teil, der sich ausführlich mit dem Transzendentalssystem auseinandersetzt, aufzuweisen sein. Dies ist aber bereits hier, in den frühidealistischen Schriften und gerade auch dann an der Wende zur Naturphilosophie, stets mitzudenken. Zunächst ist aber auf jene Differenz Schel-

---

<sup>134</sup> Völlig unbeachtet wurde bisweilen Schellings Platon-Rezeption. Die antike Philosophie, der Schelling zeit seines Studiums und wohl auch schon zuvor begegnet war, hatte ebenfalls beträchtlichen Einfluss auf sein gesamtes Schaffen. Dazu gibt es ausreichend Literatur, auf die an dieser Stelle allerdings nur verwiesen werden kann. Fest steht, dass gerade auch die Frühschriften Reminiszzenzen an Schellings Platon-Studium aufweisen. Überhaupt hat sich Schelling während seines ganzen Lebens, auch wieder in seinen Spätschriften, intensiv mit Platon und dem Platonismus beschäftigt, freilich in einer ihm eigentümlichen und z.T. eigenwilligen Relektüre. Siehe dazu M. FRANZ, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Neue Studien zur Philosophie 11, Göttingen 1996; T. GLOYNA, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Schellingiana 15, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002, 19-143; W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, PhA 40, Frankfurt a.M. 1972. Allgemein zur Platonrezeption der Zeit vgl. den Sammelband B. MOJSISCH/O. SUMMERELL (Hg.), *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, Leipzig 2003.

<sup>135</sup> Dies ist insofern auch sofort wieder zu relativieren, als Fichte sehrwohl auch „Bewegung“ innerhalb seiner Konzeption kennt, freilich nicht in der Ausgestaltung und Denkform wie Schellings Geschichte des Selbstbewusstseins. Doch kann Fichte in der *Wissenschaftslehre von 1794* schreiben: „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes“ (W I, 222). Vgl. dazu SCHULZ, *System*, XVIII, Anm. 6; P. BAUMANN, *Die Entstehung der Philosophie Schellings aus der Fichte-Kritik*, in: T.S. Hoffmann/F. Ungler (Hg.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, Würzburg 1994, 41-61: 43. Baumanns führt in seinem Aufsatz des Weiteren auch aus, dass Schelling selbst in seiner retrospektiven Darstellung seine frühe philosophische Positionierung gegenüber Fichte nicht ganz deutlich macht. Baumanns selbst erkennt in den frühen Schriften Schellings bereits einen, wenngleich noch unfertigen, so doch eigenständigen Weg zu den Identitätsschriften, deren Grundgedanken bereits hier schon durchblicken und Fichtes Konzeption des absoluten Ich zu Beginn zum Absoluten hin transzendieren, wenn er etwa schreibt: „Meint ‚absolutes Ich‘ bei Fichte das reine Selbstbewußtsein des empirischen Subjekts, die in allem empirischen Selbstbewußtsein identische nichtempirische Grundstruktur; soll das absolute Ich an empirische Träger gebunden sein, so erhebt sich Schelling mit der Idee des Geist-Absoluten gewiß über die anthropologische Perspektive der Absolutheit ‚eines jeden Ich‘ ins absolute Absolute“ (a.a.O., 57). Vgl. dazu in selbigem Aufsatz (a.a.O., 59-61) auch die Kurzrezensionen Baumanns über Literatur zum Thema.

lings gegenüber dem Denken Fichtes einzugehen, wie sie sich in den jeweiligen Herangehensweisen und Konzeptionen des Ich-Begriffs darstellt.

Fichte und Schelling schienen einen gewissen Zeitabschnitt ihres Schaffens einigermaßen gleichen Schrittes. Doch spätestens um die Jahrhundertwende trennten sich ihre Wege. Bei genauerem Hinblick erweisen sich deren Philosophien aber schon von Anbeginn an als unterschiedlich, sodass das weitere Auseinanderdriften eigentlich nur konsequent erscheint.

Sind, wie oben bereits angedeutet, zwar die jeweiligen Hauptintentionen wie auch Traditionen der beiden Denker nicht in Deckung zu bringen, so liefert Kant ihnen mit der mangelnden Prinzipierung seiner Kritiken doch einen einheitlichen Problemkomplex, den Fichte wie Schelling ebenfalls einhellig einzig in einer Revision von der von Kant dargelegten Synthesis transzendentaler Apperzeption abzubauen vermeinten.<sup>136</sup> Kurz – beide sehen einzig das Ich als Prinzip aller Philosophie. Genau hier sei anzusetzen um über Kant hinauszugehen, denn als Prinzip komme Kants transzendente Apperzeption nicht in Frage, insofern sie auf die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen hingeordnet ist und somit nicht als *unbedingt* vorstellig wird. Sie bedarf also selbst noch ihrer Fundierung in einem darüberliegenden absoluten Prinzip.<sup>137</sup>

Letztlich ist beiden Denkern gemein, Kants Kritiken zur ganzheitlichen Systemphilosophie zu übersteigen, was nach Schellings Bekunden von Fichte letztlich aber gerade nicht zur Vollständigkeit gebracht wurde.

Während nun beide so zu einer Unterscheidung zwischen absolutem Ich und Reflexions-Ich gelangen, ist ihr jeweiliger Weg dazu doch bereits an dieser Stelle ein differenter. Während Fichte Kant und dessen Kritiker als gleichsam fast ausschließliche Bezugsquelle zur Voraussetzung hat, von da im Kontext seiner Reinhold-Kritik jenes Ich nach seiner internen Verfasstheit bewusstseinstheoretisch zu entschlüsseln versucht und hierbei – wie besehen – sich aus dem empirischen Bereich der Tatsachen bis hin zur Tathandlung emporhebt, zeigt sich Schellings Ausgangspunkt schon zu Beginn weit näher am Absoluten selbst ausgerichtet.

Schellings Denktradition hat, wie ebenfalls bereits angedeutet, beim jacobisch-spinozistischen Begriff des Unbedingten ihren Ursprung und kommt sodann mit der Frage nach der Form bzw. Urform aller Philosophie, weniger schon sofort mit dem Inhalt, also dem Ich wie bei Fichte, auf den Plan. Schellings erste philosophische Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* vom September des Jahres 1794 ist somit von seinem

---

<sup>136</sup> Vgl. zur Kant-Kritik Schellings sowie zu dessen Auseinandersetzung mit Fichte auch RUDOLPHI, Produktion, 17-50.

<sup>137</sup> Vgl. a.a.O., 30.

Anliegen her zwar ebenso und sogar explizit darauf aus, Kants Ergebnisse prinzipientheoretisch zu fundieren<sup>138</sup>, intentionaliter stammt die Denkherkunft dieses Versuchs aber stärker von Schellings Jacobi-Rezeption.<sup>139</sup>

Freilich hatte Fichte hier mit seinen noch früheren Schriften bereits entscheidend angeregt, wenngleich Schelling Fichtes *Wissenschaftslehre* zumindest in schriftlicher Form zur Zeit der Abfassung seiner *Formschrift* noch nicht in Händen gehabt haben dürfte.<sup>140</sup> Was aber Schelling bei Fichte vorfand, war einerseits dessen handlungstheoretische Konzeption des Ich als Tathandlung, sowie – mit der weiteren Ausformulierung der Grundsätze – das terminologische wie inhaltliche Handwerkszeug, welches ihm nun zum entscheidenden Anknüpfungspunkt für die eigene Auslegung der Form-Inhalt-Relation gereichte.<sup>141</sup> Das Zusammenspiel von Schellings eigenen Überlegungen mit dem transzendentalphilosophischen Impetus Fichtes ergibt in der *Formschrift* für ihn sodann als Urform aller Wissenschaft die Form der Unbedingtheit (1. Grundsatz), der Bedingtheit (2. Grundsatz) und der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit (3. Grundsatz), deren Inhalt mit den Fichteschen Termini Ich, Nicht-Ich bzw. Ich und Nicht-Ich koinzidieren.<sup>142</sup>

Dabei fällt zumindest zweierlei sofort ins Auge: Zum einen weist der dritte Grundsatz über die Fichtesche Formulierung der quantitativen Teilbarkeit schon hinaus und stellt Schellings Variante bereits an dieser Stelle an den Rand eines auch noch über dem Ich-Begriff stehenden Einheitshorizonts.<sup>143</sup> Zum anderen ist die Verwendung der Terminologie Schellings höchst aufschlussreich und bringt dessen Vorhaben einer Synthese jacobischer Spinoza-Rezeption mit Fichtes Philosophie des absoluten Ich zum Ausdruck. Das Unbedingte ist dabei jacobische, das Ich Fichtesche Terminologie.

Zusammenfassend sei der unterschiedliche Zugang zwischen Schelling und Fichte noch einmal so erklärt: Fichte geht von einem beliebigen Satz aus und abstrahiert von diesem so

---

<sup>138</sup> Schelling nimmt, wie er in der *Form-Schrift* auch gleich zu Beginn klar herausstellt, freilich bei Kants *Kritik der reinen Vernunft* seinen Ausgang, in welcher ihm allerdings „von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen, von ihr abhängigen, Formen begründet worden wäre“ (I, 87). Schelling macht Kant also zum grundlegenden Vorwurf, die Urform, als welche Schelling Kants Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile definiert, nicht nur nicht abgeleitet zu haben, sondern diese auch mit dem eigentlich gesuchten Prinzip selbst zu verwechseln, welches der Urform aber noch vorab zugrunde liege. Vgl. dazu RUDOLPHI, Produktion, 24f.

<sup>139</sup> Vgl. IBER, *Vernunft*, 20, der hierfür weiters auch noch Schellings Platon-Studien bzw. dessen Timaios-Kommentar anführt.

<sup>140</sup> A.a.O., Anm. 9.

<sup>141</sup> Vgl. BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 36f.

<sup>142</sup> Vgl. ebda; I, 101.

<sup>143</sup> BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 21.

lange, bis er zu jenem Satz gelangt, der absolut gewiss sein muss, insofern er sich selbst begründet, Form und Inhalt übereinstimmen – *Ich bin*. Schelling kommt gleichsam spiegelbildlich von der anderen Seite durch die zunächst nicht weiter zu hinterfragende „Annahme“ von Unbedingtheit, also einer Art Postulat, von dem aus sich dann dessen Form-Inhalt-Struktur ähnlich wie bei Fichte erschließt, wenngleich mit bereits erheblichen „Vorteilen“ zugunsten eines alle Differenz hinter sich lassenden schlechthin „Unbedingbaren“.<sup>144</sup> Das Unbedingte ist also jenes Erste, von dem alle Philosophie auszugehen habe, und es erschließt sich nur im Ausgang einer Analyse des Unbedingten an ihm selbst.<sup>145</sup> Schelling selbst erklärt den Unterschied so: Fichte habe

„den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht [...]: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müßte der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sei Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sei = Ich.“<sup>146</sup>

Das Ich Schellings und jenes von Fichte zieren sich streng genommen also nur mit dem selben Namen. Blickt man genau hin, ist das, was beiden als „Ich“ erscheint, doch je anders konzipiert. Das liegt nicht zuletzt auch an deren unterschiedlicher Herkunftstradition.

### 1.2.3 Schelling mit Fichte über Fichte hinaus

Freilich darf hier nun nicht der Eindruck entstehen, Schellings Philosophie habe eigentlich gar nichts mit jener Fichtes zu schaffen. Dies ist keineswegs der Fall. Vielmehr ist Fichtes Ansatz für Schellings Denken zwar konstitutiv, aber immer noch nicht konsequent genug. Fichtes *Wissenschaftslehre* kann als bloßer Teilbereich, wie sie zumindest Schelling betrachtet, dem Anspruch ein vollständiges und abgeschlossenes System zur Darstellung zu bringen, noch nicht genügen. Daher versucht Schelling zunächst, jene Defizienz durch eine Verzahnung jacobisch-spinozistischer Philosophie mit der Ich-Konzeption Fichtes auszugleichen.

Schelling, der vom Unbedingten Spinozas herkommt, und dessen Einheitspathos er mit seinen Zimmerkollegen Hölderlin und Hegel in dem programmatischen Satz vom *ἐν καὶ πάν* teilt, erkennt in der Fichteschen Hinwendung zum absoluten Ich die Möglichkeit, den an seiner freiheitstheoretischen Widersprüchlichkeit scheiternden radikalen Objektivismus (absolute Substanz) Spinozas gleichsam auf den Kopf zu stellen, insofern das absolute Ich als Prinzip allen Wissens das wesenhaft Unbedingbare ist. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er an Hegel schreibt:

---

<sup>144</sup> IBER, *Vernunft*, 21f.

<sup>145</sup> A.a.O., 22. Vgl. auch I, 96.

<sup>146</sup> IV, 109.

„Ich bin indessen Spinozist geworden! Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich. [...] Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. [...] Mir ist das höchste aller Philosophie das reine, absolute Ich, d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist.“<sup>147</sup>

P. Baumanns bringt jene Synthese von Spinoza und Fichte auf den Punkt, wenn er schreibt: „Die Prinzipienverbindung des Absoluten und der Subjektivität ist das Gesuchte, dem die zur Absolutheit erhobene Ichheit von Anfang an zwar auch nicht genügen kann, aber in einer Analogform entspricht ...“<sup>148</sup>.

Als Unbedingtes kann das absolute Ich nun nicht unter die wie auch immer gearteten Dinge subsumiert werden, als Unbedingbares ist es somit aber auch über jegliche Erkenntnis, also „Dingbarmachung“, selbst der endlichen Subjekte erhaben.<sup>149</sup> Als *causa sui* realisiert es sich je selbst, insofern Denken und Sein bei ihm identisch sind.

Damit gehen aber hochproblematische Folgeprobleme einher, denen sich Schelling zeitlebens immer neu stellen wird müssen. Wenn nämlich jenes absolute Ich, das Unbedingte, oder wie Schelling es auch immer wieder nennt, das Absolute, als differenzlose Einheit zur endlichen Bestimmtheit völlig abgelöst ist, dann lässt es sich reflexiv nicht mehr bestimmen. Es bleibt also der Reflexion entzogen und für diese völlig unbestimmt. Reflexion setzt immer schon Differenz voraus, reflektierendes Erkennen bleibt ob seiner wesenhaften Verfasstheit immer nur in der Sphäre trennender Vielheit. Das Absolute hingegen kann als Ureinheit somit gerade nicht reflexiv erfasst werden, sondern ist vielmehr bloß rein unmittelbar zugänglich. Für diesen Sachverhalt führt Schelling nun den Begriff der *intellektuellen Anschauung* ein. Diese muss einerseits *intellektuell* sein, als sie nicht zum Bereich des Sinnlichen gehört, wie andererseits der Begriff der *Anschauung* die Unmittelbarkeit ausdrückt.

Schelling hat in seinen ganz frühen Schriften die von Fichte erreichte Struktur der intellektuellen Anschauung „als Manifestation eines ihr Zuvorbestehenden und Höheren gedeutet.“<sup>150</sup> Das absolute Ich steht also gleichsam noch auf einer Metaebene zum durch das Nicht-Ich entgegengesetzten Ich, welches durch diese Relation ja bereits nicht mehr als völlig unbedingt zu stehen kommt.<sup>151</sup> G. Wenz schreibt über Schellings Transzendierung des absoluten Ich, wel-

---

<sup>147</sup> SCHELLING, Briefe, 76.

<sup>148</sup> BAUMANN, Entstehung, 45.

<sup>149</sup> Vgl. I, 166f.: „Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was *gar* kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im *absoluten* Ich liegen. Das *absolute* Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was *schlechterdings niemals Objekt werden kann*.“

<sup>150</sup> M. FRANK, Eine Einführung in Schellings Philosophie, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 520, Frankfurt a.M. 1985, 49.

<sup>151</sup> Vgl. I, 100: „Auch das Ich, das in der Vorstellung durchs absolute Ich bedingt ist, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.“, sowie I, 180: „*Selbstbewußtsein* setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren.

ches er schon bald auf den Namen „Absolutes“ umtauft, um dieses damit auch zugleich vom Selbstbewusstsein des Reflexions-Ich zu unterscheiden, wie folgt: „Das Absolute intellektueller Anschauung ist absolute Identität im Sinne präsynthetischer Indifferenz von synthetisierendem Ich als der Funktion der Vereinheitlichung des Differenten und von Differenz, deren Andersheit die Differenziertheit des Differenten ausmacht und beständige Synthetisierungsleistung erfordert, damit das Ich realisiere, was zu sein es sich bewusst ist: Synthesis des Differenten als Differentem und nicht bloße Sichselbstgleichheit, welcher das Nicht-Ich lediglich als Ichmodus erscheint.“<sup>152</sup>

Schelling erreicht nun diese originelle Auslegung dadurch, zwischen der Form der Unbedingtheit und dem Unbedingten selbst zu unterscheiden. Indem er nicht wie Fichte reflexiv zu den Bedingungen des Bewusstseins vordringt, sondern sogleich beim Begriff des Unbedingten selbst ansetzt, kommt er unvermittelt zur Fragestellung, wie jenes Unbedingte trotz seiner präreflexiven Position vorzustellen ist. Ist im Unbedingten eine explizite Differenziertheit im Sinne einer Vielheit per definitionem ausgeschlossen, muss – wollen überhaupt Sätze über das Unbedingte gebildet werden – eine innere Ausdifferenzierung konstruiert werden, die dann aber nur analytischer Art sein kann.<sup>153</sup> Das absolute Gesetzsein, wie es der erste Grundsatz ( $A = A$ ) repräsentiert, geht also nach Schelling nicht aus sich hinaus, d.h. die darin ausgesprochene Identität ist in einem noch Höheren, in einer Ureinheit, die als *Analytizität* gefasst werden kann, beschlossen.

Jene Analytizität ist also laut Schelling nicht nur von der Identität zu unterscheiden, sondern dieser formal auch noch vorzuordnen, sodass die Identität vom auch noch diese selbst umgreifenden, unbedingten Gesetzsein als das unbedingbare Absolute bedingt ist.<sup>154</sup> Dieser Sachverhalt, der also schon in der *Formschrift* zum Tragen kommt und in der nachfolgenden Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* weiter expliziert wird, verweist somit m.E. bereits hier auf Schellings Phase seiner Indifferenz- bzw. Identitätsschriften.

---

Es ist kein *freier* Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt“.

<sup>152</sup> WENZ, Religion, 173.

<sup>153</sup> Vgl. I, 308: „Im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze“. Siehe dazu auch WIELAND, Anfänge, 247.

<sup>154</sup> Vgl. zum Verhältnis von Analytizität und Identität BAUMANN, Entstehung, 46f; IBER, Vernunft 23. Weiters I, 97.101.

Der in diesem Abschnitt vorstellig gewordene Begriff der intellektuellen Anschauung ist geradezu ein Zauberwort idealistischer Philosophie. Wenngleich er eine lange Tradition aufweist, ist ihr Gehalt nicht immer leicht zu fassen. Der Begriff wurde von Spinoza ebenso wie von Kant und Fichte, jedoch mit je spezifischer Nuancierung benutzt. Die intellektuelle Anschauung, die oben kurz genannt, jedoch nicht weiter beschrieben wurde, ist aber auch zentral für Schellings Denken, sodass ihr an dieser Stelle ein Exkurs zukommen soll.

#### EXKURS: INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG

Kaum ein Sachverhalt im Œuvre Schellings ist schwieriger zu fassen, als derjenige, den er an unterschiedlichsten Stellen als „*intellektuelle Anschauung*“ betitelt. Freilich ist Schelling nicht der erste, der dieses Begriffspaar in die Philosophie eingeführt hat. Auch Spinoza, Kant, Fichte oder etwa Hölderlin nehmen ihn in je spezifischer Modifikation in ihre Werke auf. Und doch gelangt die intellektuelle Anschauung gerade bei Schelling zu besonderer Prominenz.

Während die intellektuelle Anschauung bei Kant im Zuge seiner Vernunftkritik (vornehmlich) aus dem Bereich der theoretischen Vernunft ausgeschlossen wurde, erhielt er schon bei Fichte, dann aber vor allem auch bei Schelling, wieder eine geradezu konstitutive Rolle.

Schelling hat seine Vorstellung der intellektuellen Anschauung innerhalb seines Gesamtwerkes scheinbar immer wieder modifiziert, oder zumindest in unterschiedlicher Perspektivierung dargestellt.<sup>155</sup> Manchmal erscheint sie als unmittelbare Erfahrung, manchmal als nie zu erreichendes Ziel, einmal als Weg zum Unbedingten, dann wieder als das Unbedingte selbst. Im *System des transzendentalen Idealismus* beschreibt sie den Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchung und gilt als *Organ* der Philosophie, als deren Objektivierung die Kunst als das *Dokument* der Philosophie korrespondiert.<sup>156</sup> Wird sie zu Beginn des *Systems* als Postulat eingeführt, so findet sie in der Einheit bewusstloser und bewusster Tätigkeit im künstlerischen Produkt ihre objektive Bestätigung.

Um der intellektuellen Anschauung bei Schelling etwas auf die Spur zu kommen, ist es sinnvoll, die jener vorauf- und zugrundeliegenden Konzeptionen ein wenig näher zu betrach-

---

<sup>155</sup> So etwa WIELAND, Anfänge, 250.

<sup>156</sup> S.u. Kap. IV. 4.

ten. Dies soll nun in einem freilich knapp gehaltenen Exkurs zur intellektuellen Anschauung bei Spinoza, Fichte und Hölderlin geschehen.<sup>157</sup>

#### a. Intellektuelle Anschauung bei Spinoza

Das philosophische Konzept, welches Spinoza innerhalb seiner *Ethik* vertritt, wurde ja bereits vorgestellt. Er macht darin den Versuch, die beiden Substanzen *Denken* und *Ausdehnung*, die er von Descartes übernommen hatte, zu bloßen Attributen der einen, allumfassenden Substanz zu machen. Damit laufen die beiden Attribute nicht nur parallel, sondern sind auch gleichursprünglich in Bezug auf die eine Substanz.

Jener Struktur korrespondieren nun drei gewissermaßen hierarchisch gestufte, auf einander aufbauende Erkenntnisarten, deren erste, die Einbildungskraft (*imaginatio*), auf die Ausdehnung bezogen ist und auf den Bereich der Sinneswahrnehmung abzielt. Ihre Evidenz ist demgemäß nicht hinreichend.

Die zweite Stufe ist jene des Verstandes (*ratio*) und demnach dem Denken zugeordnet. Sie schafft Erkenntnis in Form diskursiven Wissens durch die Fähigkeit der Begriffsbildung. Die Defizienz, die sich allerdings in ihr zeigt, liegt in der Unmöglichkeit des Übergangs zur Erkenntnis des Einzelnen in seinem wahren Wesen, insofern die Erkenntnisart der *ratio* bloß das Allgemeine zu fassen vermag. Daher führt Spinoza als die dritte Art der Erkenntnis die von ihm so genannte *scientia intuitiva* ein, die nun wirklich die Substanz in den Blick bekommt.

Spinozas Erkenntnisbegriff macht also nicht schon beim diskursiven Erkenntnisverfahren der Reflexion halt, sondern gesteht einer intuitiv-intellektuellen Erkenntnisart nicht nur ihren Raum zu, sondern sieht darin sogar die höchste, ja, eigentliche Form der Erkenntnis. Der jeweilige Begriff wird hierbei in Analogie zur Methode der Geometrie gleichsam in einem nichtsinnlichen Anschauungsraum konstruiert, woraus sich das Einzelne als Modifikation der einen Substanz realisiert.<sup>158</sup> Die *scientia intuitiva* stellt somit durch eine aufeinander Bezug nehmende, wechselseitige Verschränkung von konkret werdendem Begriff und abstrakt werdender Anschauung deren Einheit auf höherer Ebene dar. Damit kommt die Substanz als die den beiden einander entsprechenden parallelen Reihen von Denken und Ausdehnung zugrun-

---

<sup>157</sup> Vgl. zu den weiteren Ausführungen vor allem S. PEETZ, Voraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings System des transzendentalen Idealismus, in: C. Danz/C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6, Würzburg 2001, 23-39; FRANK, Einführung, 23-47.61-70; JANKE, Anschauung, 69-75; KORSCH, Grund, 81-85; MARX, Aufgabe, 79f.

<sup>158</sup> PEETZ, Anschauung, 25f.

de liegende Ursache in den Blick: „Anschauung begreift sich im Begriff, Begriff sieht sich in der Anschauung“.<sup>159</sup>

#### b. Intellektuelle Anschauung bei Fichte

Während Spinoza nichts als die Substanz als das eine, vollständig Objektive, zu denken versucht, wendet Fichte dies im Begriff des absoluten Ich zur Gänze ins Subjekt. Angelpunkt seines Begriffsinhalts von intellektueller Anschauung kann somit nichts anderes sein, als das als Tathandlung selbst gesetzte Ich.

Besteht die besondere Pointe von Fichtes gesamter *Wissenschaftslehre* in dessen handlungstheoretischer Konzeption des nur im sich selbst setzenden und erst dann und darin seienden Ich, so muss auch seine Vorstellung der intellektuellen Anschauung darin lokalisiert werden. Jener ursprünglichen Selbstsetzung stellt Fichte nun das unter der Forderung des Sittengesetzes stehende autonome Handeln bei. Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung steht also im Kontext der praktischen Philosophie. Erst durch das Medium des Sittengesetzes wird sich das Ich in seiner freien Selbsttätigkeit reflexiv und erschließt sich ihm diskursiv die Unmittelbarkeit der ursprünglichen freien Selbstsetzung der Tathandlung.

Intellektuelle Anschauung in der Konzeption Fichtes ist somit das unmittelbare Bewusstsein des Ich, wie es sich in seinen beiden Gestalten einerseits als ursprüngliche, selbstsetzende Tathandlung, und andererseits als autonomes Handeln unter dem Sittengesetz innewird. Sie ist „die mit der Tathandlung unmittelbar sich ereignende Gewahrung ihres Vollzugs“<sup>160</sup>, oder, mit Fichte gesprochen: „Alles Bewusstsein ist begleitet von einem unmittelbaren Selbstbewusstsein, genannt, intellectuelle Anschauung, und nur in Voraussetzung dessen, denkt man.“<sup>161</sup>

#### c. Hölderlins Kritik an Fichte

Der Begriff eines „unmittelbaren Selbstbewusstseins“, wie Fichte ihn hier in seiner *Wissenschaftslehre nova methodo* eingeführt hat, löste Kritik aus, und zwar nicht erst von Schelling, sondern zuvor schon von dessen einstigem Tübinger Zimmerkollegen *Friedrich Hölderlin* (1770-1843). Auch Fichte selbst ist sich des Problems bald bewusst geworden und versuchte sich nicht zuletzt deshalb in immer neuen Modifikationen seiner *Wissenschaftslehre*.

---

<sup>159</sup> A.a.O., 26.

<sup>160</sup> A.a.O., 27.

<sup>161</sup> J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift Karl Christian Krause 1798/99, hg. v. E. Fuchs, PhB 336, Hamburg 1982, 34. Vgl. auch PEETZ, *Anschauung*, 27, Anm. 4.

Die Schwierigkeit der Fichteschen Form intellektueller Anschauung als unmittelbares Selbstbewusstsein, vermittelt derer man sich des Handlungsvollzuges als absoluter und freier Selbsttätigkeit unmittelbar bewusst wird, liegt in der Verschränkung von Anschauung als unmittelbarem Wissensvollzug und Reflexionsform. Genau diese Einebnung der Differenz von unmittelbarer Selbstanschauung und Selbstreflexion, ohne die Fichtes Konzept des absoluten Ich im Ganzen gefährdet ist, welches alles aus und durch sich selbst setzt und darin alle Realität enthält, ist es, die nun seine Kritiker auf den Plan rief. Es zeigt sich hier also dieselbe Problemstruktur, die der gesamten *Wissenschaftslehre* zugrunde liegt und bereits weiter oben behandelt wurde.

Es war die Einsicht Hölderlins, die Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung und den Begriff des Selbstbewusstseins scharf voneinander zu trennen und nicht wie im Fichteschen Konzept zu nivellieren. Hölderlins kritischer Einwand nimmt dabei auf Fichtes absolutes Ich Bezug, außer dem es nichts, also auch kein Objekt geben kann. Da aber Bewusstsein neben dem Subjekt auch wesensmäßig ein Objekt benötigt, können absolutes Ich und Bewusstsein nicht zusammen gedacht werden. Umgekehrt kann dann aber auch das Absolute bzw. die intellektuelle Anschauung nicht im Selbstbewusstsein vorkommen. Hölderlin schreibt:

„Sein absolutes Ich (=Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab' ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.“<sup>162</sup>

Hölderlin nimmt damit Schellings Konzeption einer dualen Struktur von Vollzugs- und Bestimmtheitsmoment als irreduzible Verfasstheit des Selbstbewusstseins schon voraus. Mit der intellektuellen Anschauung ist damit jenes Prinzip genannt, welches von allen Synthesisleistungen des Bewusstseins immer schon beansprucht wird, ohne es selbst hervorbringen zu können. Dem korrespondiert bei Schelling wie bei Hölderlin der Umstand, dass die intellektuelle Anschauung als absolute Identität auch kein Gegenstand des Bewusstseins sein kann.

#### d. Intellektuelle Anschauung bei Schelling

Auch wenn Schelling selbst den Begriffsinhalt der intellektuellen Anschauung unterschiedlich fasst und in der Tat nicht immer klar ist, was alles er darunter zu subsumieren versucht, so scheint mir doch die soeben gegebene Interpretation als einleuchtend. Betrachtet man das Sys-

---

<sup>162</sup> F. HÖLDERLIN, Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe 6, hg. v. F. Beißner, Stuttgart 1946ff, 155f.

tem des transzendentalen Idealismus, so scheint die Konzeption der intellektuellen Anschauung auch dort durchaus nach besagtem Schema zu verlaufen. Hier liegt der besondere Anspruch vor, mit gesuchtem Prinzip sowohl die praktische, wie auch die theoretische Philosophie zu begründen.

Zugleich hat die intellektuelle Anschauung in jenem Werk auch eine epistemische und eine methodische Sonderfunktion.

Zunächst: Der epistemische Status der intellektuellen Anschauung ist im *System* derjenige eines *Postulats*. Als solches sucht und findet es seine Evidenz erst am Ende in seiner Objektivierung im Kunstwerk bzw. in dessen Rezipienten. Damit wird die intellektuelle Anschauung zum Ausgangs- und Endpunkt des gesamten *Systems*.

Gesucht wird also jenes Prinzip, dass die Einheit des Selbstbewusstseins gewährleistet. Damit ist aber nichts weniger gefordert, als das höchste Prinzip des Wissens.<sup>163</sup> Als ein solches Unbedingtes kann es aber nicht Objekt einer gewöhnlichen Anschauung oder diskursiver Erkenntnis sein, vielmehr wäre es genau dann bereits immer schon verfehlt. Es gilt „etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das *Ich...*“.<sup>164</sup> Hierfür muss es zwei Bedingungen erfüllen, die sich in komprimierter Weise in dem Begriffspaar der intellektuellen Anschauung vereinen.

Zum einen muss es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Objekt stehen. Es muss ein absolut freies Wissen sein, d.h. es kann nicht in einem wie auch immer gearteten diskursiven oder syllogistischen Verhältnis stehen oder generiert werden. Eine solche Unmittelbarkeit ist allein als *Anschauung* verbürgt. Aus der Perspektive des Erkenntnisgegenstandes besagt dies, dass er nicht nur völlig frei ist, sondern auch, dass dessen Erkenntnis in völliger Abhängigkeit zu ihm steht. Damit ist allerdings zunächst nur die erste Bedingung eingeholt, denn das gesuchte Wissen ist erst dann hinlänglich beschrieben, wenn auch die „komplementäre Umkehrung des Dependenzverhältnisses“<sup>165</sup> gilt. Ebenso muss also der Erkenntnisgegenstand in vollständiger Abhängigkeit zum Subjekt zum Stehen kommen, wie dies bei einer bloß sinnlichen Anschauung gerade nicht der Fall ist.

Erst durch jenes soeben beschriebene Komplementärverhältnis ist die intellektuelle Anschauung entsprechend dargestellt. „Die die Einheit des Selbstbewußtseins als Prinzip garantierende intellektuelle Anschauung ist nach dieser Aufstellung selber ein reiner Akt. Die Einheit des Selbstbewußtseins bewährt sich also allein im Vollzug des Selbstbewußtseins selber,

---

<sup>163</sup> Vgl. KORSCH, Grund, 81f.

<sup>164</sup> III, 368.

<sup>165</sup> KORSCH, Grund, 81.

der als intellektuelle Anschauung auf den Begriff gebracht werden kann [...]. Und da umgekehrt durch intellektuelle Anschauung nichts anderes zustande kommt als das Selbstbewußtsein, kann sie füglich die Form des Selbstbewußtseins heißen.“<sup>166</sup>

Wie noch zu zeigen sein wird, findet Schellings *Systemschrift* mit der Philosophie der Kunst ihren Abschluss und Abgeschlossenheit. Sie enthält mit der geschichtsphilosophischen Funktion der Religion, welche auf die absolute Identität gerichtet ist und damit die Ganzheit der Geschichte in den Blick bekommt, jedoch eine zweite Abschlussymbolik, die mehr als eine ernstzunehmende Konkurrenz darstellt. Schelling wird in der Folge diesen, und nicht den ästhetischen Weg weiterschreiten. Interpretiert man das Werk unter diesem Blickwinkel, dann zeigt sich, dass sich das Selbstbewusstsein in seiner duplizitären Strukturverfasstheit von Vollzugs- und Bestimmtheitsmoment bzw. von Freiheit und Notwendigkeit bereits in der spezifisch religiösen Reflexionsform auf die Geschichte vollständig durchsichtig wird. Dann wird aber deutlich, dass das Prinzip, welches das Bewusstsein als dessen Voraussetzung immer schon in Anspruch nimmt und somit als dessen uneinholbares Vollzugsmoment zu gelten hat, nichts anderes als das *reine Selbstbewusstsein* darstellt. Dieses aber ist identisch mit der intellektuellen Anschauung. Intellektuelle Anschauung, wie Schelling sie im *System von 1800* konzipiert, ist demnach jene Identität, die das Individuum in jedem seiner Akte immer schon in Anspruch nimmt.<sup>167</sup>

Sodann ist die intellektuelle Anschauung aber, wie oben gesagt, auch Methode, insofern sie „das Organ alles transzendentalen Denkens“<sup>168</sup> ist. Der Philosoph bedient sich der intellektuellen Anschauung als dessen Werkzeug, indem er sich methodisch auf den Standpunkt des Absoluten erhebt. Die intellektuelle Anschauung dient ihm dann auf gleiche Weise wie der Raum dem Geometer, in welchem er seine Figuren einzeichnet und diesen damit einschränkt. Und so schränkt auch der Philosoph die intellektuelle Anschauung ein, indem er auf ihr die Kategorien einzeichnet. Daher ist ihr Status auch der eines *Postulats*, denn:

„Wenn Transzendental-Philosophie ihre Objekte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr *erstes* Objekt, das *Princip* voraussetzen, sie kann es als ein frei zu construirendes nur postuliren.“<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> A.a.O., 81f.

<sup>167</sup> Vgl. etwa III, 369: „Eine solche [intellektuelle T.F.] Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert.“; III, 370: „Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren, d.h. ein intellektuelles Anschauen“.

<sup>168</sup> III, 369. Vgl. auch JANKE, *Anschauung*, 74f.

<sup>169</sup> III, 371.

Während nun Fichte seine Darstellung der intellektuellen Anschauung durch die Gewissheit des Sittengesetzes vor der Gefahr einer bloß subjektiven Täuschung bewahrt, so geschieht dies in Schellings *Systemschrift* durch die ästhetische Anschauung.<sup>170</sup> „Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle.“<sup>171</sup>

Nach dem Ausweis jener Doppelfunktion der intellektuellen Anschauung als einerseits reines Selbstbewusstsein und andererseits Organ der transzendentalen Philosophie, muss „in den Begriff der intellektuellen Anschauung selbst [...] eine Differenz eingezogen werden [...]: die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver intellektueller Anschauung. Damit entspricht die Struktur der intellektuellen Anschauung exakt der Struktur des Prinzips Selbstbewusstsein, insofern sie in ihrem subjektiven Begriff Aufstellung und Bewegungsgesetz vereint in ihrem objektiven Begriff den Ausgangspunkt der Darstellung namhaft macht.“<sup>172</sup>

#### 1.2.4 Schellings weitere frühidealistische Schriften

##### 1.2.4.1 Die Ich-Schrift

Schellings 1795 erschienene Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* versucht sich nun noch konziserer jenem Ich als des Prinzips der Philosophie zu nähern. Hier wird nun das Absolute gedacht als der Grund alles Wissens und Seins, welches noch vor jeglicher Subjekt-Objekt-Trennung, somit als jenseits des sich in Ich und Nicht-Ich auslegenden Selbstbewusstseins in Form einer differenzlosen Identität, zu stehen kommt.

Darin kommt noch ein weiteres Mal der Unterschied zu Fichtes Konzeption zum Ausdruck, wie es in selbiger Schrift auch von Schelling selbst thematisiert wird:

„Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewusstsein vorkommt, nimmer reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Object werden kann? – *Selbstbewußtsein* setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist *kein freier Akt* des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das durch Nicht-Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreisenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt; (oder *fühlt* ihr euch wirklich *frei* bei'm Selbstbewußtseyn?)“<sup>173</sup>.

Schelling beschreibt an dieser Stelle nun zum ersten Mal selbst jenen schon mehrmals dargestellten Sachverhalt, den Fichtes *Wissenschaftslehre*, wenn nicht übersah, so doch nicht gänzlich tilgen konnte. Und auch der im Exkurs vorstellig gewordene Einwand Hölderlins schlug

---

<sup>170</sup> Vgl. JANKE, *Anschauung*, 76f.

<sup>171</sup> III, 625.

<sup>172</sup> KORSCH, *Grund*, 84f.

<sup>173</sup> I, 180f. Vgl. dazu auch RUDOLPHI, *Produktion*, 30f.

in genau dieselbe Kerbe. Hier wird jene Schwierigkeit Fichtescher Philosophie noch ein weiteres Mal, diesmal aus dem Blickwinkel Schellings, problematisiert.

Das Problem des Fichteschen Ich-Begriffs war es ja, durch seine als notwendig gedachte Relationalität zum Nicht-Ich immer schon in einem Bedingungsverhältnis verstrickt zu sein, sodass bei einer solchen Darstellung, wie Schelling schreibt, das eigentliche, also absolute Ich, gerade verloren geht. Für Schelling muss es zum einen noch darüber hinaus gedacht werden, und somit gerade nicht als Moment einer Relation. Zum anderen aber zeigt sich schon hier ein zentrales Thema von Schellings gesamtem philosophischem Schaffen, nämlich die damit eng verbundene Schwierigkeit einer Verhältnisbestimmung von Vollzugsmoment und Bestimmtheitsmoment. Indem sich nämlich das Ich als ein Bestimmtes bestimmt, wird es sich darin einsichtig, seinen eigenen Vollzug immer schon voraussetzen zu müssen. Die Struktur des sich selbst setzenden Ich verweist somit auf ein dem Wissen wie ebenso dem Selbstbewusstsein voraufliegendes Absolutes. Jener „Überschuss“ als des präreflexiven Ich liegt noch vorab der durch Reflexion erhaltenen Differenzierung im Sinne der Subjekt-Objekt-Relation.

Bestimmtheit und Unbestimmtheit erweisen sich also schon hier als nicht aufeinander reduzierbar. Jenes Problem der Differenz, die durch die Reflexion notwendig entsteht und somit das Wesen jeglichen Urteilens ausmacht, liegt nun also auch laut Schelling Fichtes Ich als Tathandlung zugrunde. Denn „auch die Versuche, die Identität als Selbstreferentialität zu fassen, begehen den gleichen logischen Fehler aller Reflexionsmodelle. Die Selbstbezüglichkeit repräsentiert gleichfalls eine Form von Relationalität, in der die Relata zwar nicht in realer, aber in logischer Hinsicht nach Subjekt und Objekt unterschieden sind“.<sup>174</sup> Im Umkehrschluss bedeutet dies aber, dass das absolute Ich niemals reflexiv erschlossen werden kann. Fichtes Versuch, über eine Reflexion des Bewusstseins zum Prinzip allen Wissens zu kommen, bleibt also, so Schelling, notwendig auf der vorletzten Stufe stehen, insofern das gesuchte Absolute immer schon über das Bewusstsein selbst hinaus ist, daher auch durch es nicht erkannt werden kann.

Fichte erkannte selbst bald jenen Punkt, an welchem seine *Wissenschaftslehre von 1794* am verwundbarsten war und versuchte in immer neuen Anläufen die Restbestände jener Reflexionstheorie zu beseitigen.<sup>175</sup>

Was Schelling betrifft, ist m.E. nicht darin zuzustimmen, dessen Philosophie vorschnell als Ontologisierung des Ich-Begriffs abzuhandeln, wie dies etwa bei C. Iber<sup>176</sup> geschieht. Schel-

---

<sup>174</sup> A.a.O., 33f.

<sup>175</sup> Vgl. dazu oben, Kap. I. 4.3.2; HENRICH, *Einsicht*, 188-232; DERS., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 57-82.

ling bleibt im Rahmen einer subjektivitätstheoretischen Konzeption, auch wenn er den relational verfassten Ich-Begriff Fichtes übersteigt. Der reflexionstheoretisch nicht einzuholende Überschuss unbestimmbarer Unmittelbarkeit ist Teil der irreduziblen Strukturverfasstheit des Selbstbewusstseins selbst. Insofern hierin auch der Freiheitsbegriff unmittelbar thematisch wird, findet Schelling darin auch jenes Scharnier, mit dem er Kants theoretische mit der praktischen Philosophie in einem einheitlichen Prinzip zu verbinden vermag.<sup>177</sup>

Jene Aufgabe, näherin die Verhältnisbestimmung des nur unmittelbar zu erreichenden Ich zur Welt, somit aber schlicht die Frage eines Übergangs von jenem schlechthin Unbedingten und Einem zur Sphäre des mannigfaltigen Endlichen, stellt sich Schelling in den im selben Jahr erschienenen *Philosophischen Briefen*.<sup>178</sup>

#### 1.2.4.2 Die Philosophischen Briefe

Anlass der Schrift ist Schellings Bestreben, dem Versuch der Tübinger Orthodoxie, Kants *Kritik der praktischen Vernunft* für die traditionelle Metaphysik und Theologie zu retten, vehement entgegenzutreten.<sup>179</sup> Diesen Bestrebungen, Gott als persönliches Wesen im Ausgang an die Postulatenlehre Kants beweisen zu wollen, entgegnet Schelling mit einer Philosophie, die vom Unbedingten ausgeht, das noch vorab jeglicher Subjekt-Objekt-Differenz dieser voraufgelagert ist. Jenes Absolute ist als solches jeder Reflexion entzogen und somit zwar völlig unbestimmt. Als gegensatzlose Identität braucht es aber gar nicht erst weiter thematisiert zu werden, insofern es dadurch zunächst jeglichem Streit um es erhaben ist.<sup>180</sup> Problematisch jedoch wird es, versucht man von diesem Einem in die Sphäre der Vielheit, also der Subjekt-Objekt-Relation vorzudringen. Schelling verlautet klar: Vom Unbedingten zum Bedingten lässt sich auf theoretischer Ebene kein Übergang ausmachen.<sup>181</sup> Diesem Problem stellt sich Schelling in den 1795 erschienenen *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*.<sup>182</sup>

---

<sup>176</sup> IBER, *Vernunft*; DERS., *Subjektivität*. Diese Ansicht führt m.E. zu weit. Andererseits scheint auch die gegenteilige Ansicht zu radikal, wie sie etwa bei CASSIRER, *Erkenntnisproblem*, 216f zum Ausdruck kommt, der gleichsam von einer Ununterscheidbarkeit der Konzeptionen Schellings und Fichtes ausgeht.

<sup>177</sup> Siehe dazu auch IBER, *Vernunft*, 33; BAUMGARTNER/KORTEN, *Schelling*, 40f.

<sup>178</sup> Programmatisch fragt Schelling I, 294: „Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus auf ein Entgegengesetztes zu gehen?“ Vgl. dazu und im Folgenden auch SCHULZ, *Einleitung*, XIV-XVII; IBER, *Vernunft*, 52-68.

<sup>179</sup> Vgl. BAUMGARTNER/KORTEN, *Schelling* 43f.

<sup>180</sup> I, 293f; I, 308.

<sup>181</sup> Vgl. I, 293; I, 313f.

<sup>182</sup> Vgl. Zu den *Briefen* IBER, *Vernunft*, 52-69; SCHULZ, *Einleitung*, XIV-XVII.

Hauptmotiv jener Schrift ist es, die „Gretchenfrage“ der gesamten Philosophie, wenn schon nicht hinlänglich zu lösen, so doch zumindest zu konkretisieren. Es ist dies jene Frage nach dem Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem, platonisch gewendet, die Frage einer hinlänglichen Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit, kantisch gesprochen, jene nach der Möglichkeit synthetischer Urteile überhaupt. Die Problematik wurde insofern bereits auf die Spitze getrieben, als das Absolute als der Vernunft vorgelagert, somit als präreflexiv, durch diese als nicht erreichbar eingestuft wurde. Die Formalanalyse des Unbedingtheitsbegriffs musste jenem ja jegliche (zumindest explizite) Relationalität absprechen, will allein schon auf formallogischer Ebene kein Widerspruch erzeugt werden.

Damit ist aber zumindest ein negativer Befund hergestellt: Wenn nämlich die Theorie aufgrund ihrer Reflexivität vor der Erfassung des Absoluten kapitulieren muss, kann Schellings philosophisches Teilziel, Kants Kritiken in einer übergreifenden Einheit zu prinzipiieren, nicht durch die theoretische Philosophie erfüllt werden. Wie schon Fichtes Ich-Begriff der Tathandlung, der ja auch für Schelling entscheidende Bedeutung eingenommen hat, den Primat des Praktischen ausgerufen hatte, so gilt denn nun auch für Schelling die praktische Philosophie als der eigentliche Ausgangspunkt der Philosophie und damit auch des Freiheitsgedankens, insofern gilt: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“<sup>183</sup>. Das Absolute kann nämlich gar nicht in der Sphäre der theoretischen Philosophie aufgefunden werden, steht hier doch alles im strengen Korsett der Kausalität. Als unbedingtes Unbedingte muss das Absolute aber als Freiheit, d.h. als die Form seines Gesetzseins gedacht werden. Kann dieses Absolute nur vermittels intellektueller Anschauung unmittelbar gesichtet werden, bleibt es eben dadurch für das Denken, welches sich immer schon in Subjekt und Objekt aufspaltet, notwendig unbestimmt. Ist hingegen die Ebene der Reflexivität erreicht, ist das Absolute immer schon verloren. Genau hier nun findet die theoretische Vernunft ihre Begrenzung, denn „da die theoretische Vernunft von der Subjekt-Objekt-Differenz ausgeht, im Absoluten aber Subjekt und Objekt ‚absolut identisch‘ sind, übersteigt der Anspruch, das Absolute zu erkennen, das Vermögen der theoretischen Vernunft.“<sup>184</sup>

Schelling ist es in den *Briefen* nun weiters daran gelegen, jene philosophischen Systemversuche kritisch zu hinterfragen, die einerseits versuchen, jenes Absolute zu erschließen, und andererseits scheinbar die Möglichkeit bieten, einen Übergang von Unendlichem und Endlichem, von Einheit und Vielheit, zu schaffen. Beide gehen, so schematisiert Schelling, von

---

<sup>183</sup> I, 101.

<sup>184</sup> IBER, Vernunft, 55. Vgl. auch I, 298f.

einem Absoluten aus und versuchen jenes durch Reflexion in Subjekt und Objekt Disjungierte letztlich in einer identischen Thesis wieder zur Einheit zu bringen.<sup>185</sup> Ziel ist es somit zunächst aufzuzeigen, dass beide Systembauten nicht in der Lage sind, das Absolute mittels theoretischer Vernunftleistung zu erschließen.

Schelling fasst nun jene Opponenten verallgemeinernd als Dogmatismus und Idealismus, je nachdem die Einheit des intellektuell Angeschauten auf der Sphäre der Reflexion entweder in ein absolutes Objekt oder ein absolutes Ich aufgelöst wird. Beide Systeme setzen also das Absolute voraus und versuchen sich in einer Aufhebung jenes Gegensatzes, der durch die Reflexion in ein Unendliches und Endliches aufgestellt wurde. Die Extrempositionen vertreten dabei Spinoza bzw. der Spinozismus einerseits, und Fichtes Ich-Philosophie auf der anderen Seite, während Kants Kritiken bzw. das, was innerhalb einer orthodoxen Kant-Auslegung damit geschehen ist, insofern nicht eigenständig in den Blick kommt, als dessen transzendente Apperzeption gar nicht erst den Versuch gestattet, in die Sphäre der Präreflexivität zu gelangen. Diese ist ja vielmehr als Inbegriff der Objekt-Relationalität zu verstehen. Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist aber, insofern sie nicht in der Lage ist, ihre Dualismen, insbesondere jenen von Verstand und Sinnlichkeit und somit die Antinomie des Kausalzusammenhanges der Affektion menschlicher Sinnlichkeit und Ding an sich einsichtig zu machen, gleichsam der gemeinsame Ausgangspunkt von beiden extremen Auslegungsvarianten, sowohl für den Dogmatismus wie auch für den Idealismus.

Schelling zeigt nun, dass beide Radikalisierungen dem gesuchten Ziel im theoretischen Bereich nicht entsprechen können, insofern sie die eigentlich geforderte Subjekt-Objekt-Einheit monistisch untergraben und so gerade keine Synthesisleistung gelingt.<sup>186</sup> Das dialektische Verhältnis einer Interdependenz von Subjekt und Objekt bleibt in beiden Systemen schlicht unbeachtet. Damit hat Schelling den ersten Teil seiner Intention eingelöst und gezeigt, dass die theoretische Vernunft in dieser Frage keine Lösung bietet.<sup>187</sup> Alle diesbezüglichen Versuche einer einseitigen Auflösung der Dichotomie wurden als bloßer Schein enttarnt.

Die zweite und eigentliche Intention Schellings ist aber jene, seine Primordination des Praktischen weiter zu untermauern. Dort nämlich wird jener „Streit der Systeme“ sehr wohl geschlichtet und eindeutig zugunsten des Idealismus entschieden.

Konnte der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen theoretisch nicht aufgezeigt werden, so hält Schelling den umgekehrten Weg, also vom Endlichen zum Unendlichen, in den

---

<sup>185</sup> RUDOLPHI, Produktion, 43.

<sup>186</sup> Vgl. a.a.O., 39-45.

<sup>187</sup> Siehe auch BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 44f.

*Briefen* nicht nur für möglich, sondern diesen im Sinne eines unentwegten Strebens sogar als gefordert.<sup>188</sup> Das Absolute, welches in intellektueller Anschauung bloß unmittelbar erkannt wurde, liegt in dieser Konzeption gar nicht in Form eines Objektes möglicher Erkenntnis vor. Die erkenntnistheoretische Fragestellung, wie sie sich entweder als Dogmatismus oder als Idealismus darlegte, stellt sich so erst gar nicht mehr, da Schelling das Absolute handlungstheoretisch in ein prozessual gedachtes, fortlaufendes Streben bis zur und *als* Realisierung des Absoluten fasst. Jener Akt des Strebens setzt aber ein Handeln in und aus Freiheit voraus. Und dies wird somit für Schelling auch der Grund seiner durch die Praxis evident gewordenen Vorrangstellung des Idealismus, insofern der Objektivismus sich in seinem geforderten Ziel, das Subjekt in einem Objekt-Einen aufzulösen, am Ende selbst widersprüchlich wird, weil er damit seine eigene Voraussetzung, nämlich die der Freiheit, untergräbt.<sup>189</sup> So wird es Aufgabe der freien Tätigkeit des Ich, von jener ursprünglich intellektuell angeschauten Einheit des Absoluten in einem behändigen Streben den Weg zum Absoluten fortzugehen.

Jene in den *Briefen* dargelegte Konzeption weist nun bereits nicht nur den Weg Schellings zur Darstellung eines geschlossenen Systembaus, sondern inbegreift abermals schon in sich die Ansätze seiner von ihm bald schon eingeschlagenen Indifferenz- bzw. Identitätsphilosophie. Gleichzeitig kann die prozessuale Struktur dieser ins Praktische verlegten Konzeption auch als Dynamisierung von vormals rein erkenntnistheoretisch-logischen Fragestellungen verstanden werden.

Man sieht hier m.E. also bereits eine Art Antizipation der von Schelling schon bald noch expliziter in Angriff genommenen Vorstellung einer „Vergeschichtlichung“ des Inhalts der Philosophie, insofern sich hier ein teleologisches Moment vorstellig macht.<sup>190</sup> Das Absolute zeigt sich als Proto- wie ebenso als Eschatologie und wird durch aus Freiheit realisierter Tätigkeit erstrebt, was den teleologischen Charakter des Gesamtsystems repräsentiert.

### *1.3 Zusammenfassung der bisherigen Untersuchungen*

Bevor nun mit der nächsten Schrift, den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* der Weg zu Schellings philosophischem Zentralgedanken einer Entwicklungsgeschichte des Geistes zu seiner eigenen Selbsterfassung bereits deutliche Konturen gewinnt, soll der Ertrag der bisherigen Untersuchungen an dieser Stelle zusammengefasst wer-

---

<sup>188</sup> Vgl. I, 324f. SCHULZ, Einleitung, XVf.

<sup>189</sup> Vgl. BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 45.

<sup>190</sup> Vgl. IBER, Vernunft, 58. „Das Absolute [wird] sowohl in seiner Anfangsbestimmung als der der Synthesis vorausliegenden Einheit als auch in seiner Zielbestimmung als die die Synthesis überwindende absolute Thesis als absolutes Sein und absolute Identität beschrieben.“

den. Mit den *Abhandlungen* ist sodann aber bereits auch Schellings Richtung auf dessen Naturphilosophie ausgewiesen, die im Nachfolgekapiel erörtert werden soll.

Wie zu sehen war, muss Schellings philosophisches Schaffen nicht, wie immer wieder behauptet wird, als brüchig und unbeständig, ja als divergierend und uneinheitlich beschrieben werden. Vielmehr zeigt sich doch ein kontinuierlicher Zuwachs des Tiefgangs sowie im Ganzen ein linearer Fortschritt seiner Gedanken. Schellings Hinwendung zur Praxis resultiert aus dem Versuch, Kants Kritiken in einem obersten Prinzip zur Einheit zu vernetzen, und Schelling erkennt, dass dies über einen rein theoretischen, durch Reflexion zu erreichenden Begriff des Absoluten nicht zu erringen ist. Dennoch verschafft die theoretische Reflexion eine negative Erstbestimmung, indem sie einerseits die Strukturen des Bewusstseins aufschlüsselt, andererseits aber gerade das Unvermögen eines begrifflichen Zugangs zum Unbedingten aufweist. Jenes Unbedingte in Schellings Denken weist dabei zwar die theoriegeschichtliche Herkunft aus einem jacobischen Spinozismus auf, dennoch kann es für Schelling nicht bloß dem Thema eines nicht weiter thematisch werdenden Glaubens überlassen werden. Hier nun gereicht ihm der Ich-Begriff Fichtes zu neuen Einsichten wie auch zu einer fruchtbaren neuen Begrifflichkeit. Dessen handlungstheoretischer Begriff der Tathandlung verweist auf den Primat des Praktischen, wo er auch für Schelling seinen Ort behält, aber in ein eigenständiges philosophisches Konzept transformiert wird. Schellings Praxisbegriff wird nicht nur, im Gegenzug zu Kant, von der Moral entschränkt, sondern in der Folge ebenso, im Gegenzug zu Fichte, in einem umfassenden Subjektsbegriff, der nun auch die Natur mit einschließen wird, auf das Ganze hin erweitert.

Dabei geschieht keineswegs ein Rückfall in eine vorkantische metaphysische Ontologisierung im Sinne eines objektiv verfassten Absolutheitsbegriffs, welcher menschlicher Subjektivität bloß gegenüber träte. Dies zeigt nicht schon der Subjektsbegriff, der nun bald auch für die Natur eingeführt wird, sondern auch die Tatsache, dass Schelling den subjektivitätstheoretischen Rahmen transzendentalen Denkens im Ausgang von Kant nicht verlässt, sondern die Strukturiertheit des Selbstbewusstseins nach dessen interner dialektischer Verfasstheit aufklären will. Der Ich-Begriff erfährt hierbei eine Dynamisierung, indem er in ein entwicklungsgeschichtliches Schema eingebettet wird.

Am Ich-Begriff selbst erweist sich, dass die idealistische Deduktion der ganzen Welt aus dem Ich = Ich zwar folgerichtig erschlossen werden kann, insofern das Ich sich fortlaufend selbst beschränkt, nur um auf ein immer Neues über sich hinauszugehen. Zugleich wird aber deutlich, dass jenes Ich dabei gleichzeitig seinen eigenen Vollzug immer schon in Anspruch nimmt. Sobald das Ich sich als es selbst setzt, ist es aufgrund des Setzungscharakters gleich-

sam „nach vorne hin“ immer schon in einer Subjekt-Objekt-Relation verfasst, „nach hinten hin“ erweist es sich jedoch als nicht imstande, sich selbst hervorbringen zu können.

Das wiederum hat auch Folgen für den Gottesbegriff. Er wird genau an diesem Ort zu stehen kommen, insofern sich an den Strukturbedingungen des Selbstbewusstseins dessen Absolutheitscharakter eben *nicht* aufzeigen lässt. Für den Freiheitsbegriff, der ja all diesen Untersuchungen zugrunde liegt, stellt sich damit aber ebenfalls bereits hier eine Einschränkung ein, da dieser als ein endlicher, also ebenfalls nicht absoluter, begriffen werden muss. Es wird die Aufgabe von Schellings zukünftigen Versuchen werden, jene ursprüngliche Einheit, die sich im Spiegel einer solchen Strukturanalyse des Selbstbewusstseins aufweist, trotz ihrer prä-reflexiven Positionierung in ihrer dialektischen Verfasstheit dennoch in das Blickfeld zu bekommen. Der Begriff der Dialektik verweist an dieser Stelle schließlich bereits auf die oben angesprochene Dynamisierung des philosophischen Inhalts, insofern hier bereits der Begriff des „Werdens“ angelegt ist.

## 2. DIE GESCHICHTE DES SELBSTBEWUSSTSEINS

### 2.1 Die Abhandlungen

In Schellings nächster Schrift, den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97) steht nun ebenfalls das Verhältnis von Unendlichem und Endlichem als zentrale Problemstellung im Vordergrund, hier allerdings unter noch stärkerer Bezugnahme auf Fichtes *Wissenschaftslehre*, zugleich jedoch auch in einer gewissen Modifikation zu den *Briefen*. Dabei treten die eben beschriebenen Entwicklungen, vor allem auch der dialektisch gedachte Begriff des Werdens in Verbindung mit einer noch intensiveren Lektüre der *Wissenschaftslehre*, an den Tag.

Schelling nimmt seinen Ausgang anhand der Subjekt-Objekt-Struktur des Fichteschen Selbstbewusstseins und versucht sich nun von dieser Seite aus an einer näheren Einsicht in die interne Verfasstheit des Absoluten. Noch in den *Briefen* zeigte sich das Absolute ja nur protologisch vermittelt intellektueller Anschauung und schließlich am Ende als Telos des Praktischen. Galt das absolute Ich der früheren Schriften als das Absolute im Sinne reiner Identität, wird die Subjekt-Objekt-Struktur nunmehr gerade in das Absolute selbst übertragen. Das Absolute gewinnt also vom Fichteschen Selbstbewusstsein her dessen Struktur, ohne beim Ich-

Begriff Fichtes als letztgültigem Prinzip stehen zu bleiben.<sup>191</sup> Das Absolute als Prinzip liegt diesem noch vorab und wird von Schelling nunmehr als „Geist“ bezeichnet.<sup>192</sup>

Schelling stellt sich jenen Geist zunächst in seinem ursprünglich unbestimmten absoluten Zustand als in dessen ursprünglicher Selbstanschauung in Subjekt-Objekt-Identität vor, aus welcher er aber sogleich heraustritt. Sein Heraustreten aus der ursprünglichen Identität erklärt Schelling mit dessen ursprünglichem Willen zur Selbstbestimmung. Der Geist, in bewusstloser Identität völlig unbestimmt, will zu seiner Bestimmtheit fortschreiten, indem er sich selbst bestimmt, das heißt aber, indem er sich selbst immer mehr objektiv wird. Bedeutet jene fortschreitende Objektivierung aber auch eine immer größere Bestimmtheit, so zeigt diese Struktur eine Vereinigung von Unbestimmtheits- und Bestimmtheitsmoment, somit aber zugleich auch ein Erklärungsmodell für die bereits in den *Briefen* abgearbeitete Frage nach einem angemessenen Verhältnis von Unendlichem und Endlichem bzw. deren Übergang. Wird das Absolute als Geist nach der Struktur des Selbstbewusstseins verfasst, ist es analog dem Bewusstsein als irreduzible Dualität von Vollzugs- und Bestimmtheitsmoment zu fassen.

Weiters folgt aus jener Wesensstruktur des Absoluten auch dessen handlungstheoretisch betrachtete Prozessualisierung, insofern die Struktur des Selbstbewusstseins von Fichte kommandiert ja unter dem Begriff der Tathandlung als deren Grundsatz ausgewiesen wurde.<sup>193</sup> Damit wird der Geist dynamisiert, er wird zur Tätigkeit, er ist „ewiges Werden“.<sup>194</sup>

So zeigen sich also die *Abhandlungen* als Modifikation der in den *Briefen* bereits deutlich gewordenen Hinwendung zu einer praktischen Realisation des Absoluten, hin zur Konzeption einer entwicklungsgeschichtlichen Genese des Geistes.

Die neu gewonnene Darstellung des Absoluten als ursprünglich identische Subjekt-Objekt-Identität, das Schelling nunmehr Geist nennt und sich in einem unendlichen Prozess der Selbstbestimmung immer weiter selbst bestimmt, wird von nun an bestimmend für Schellings gesamte Philosophie. In nuce ist dies auch bereits eine Vorwegnahme des *Systems von 1800*.

Waren Schellings philosophische Erstlingswerke zwar immer schon von Fichteschen Gedanken angeregt, blieb Schellings Zugang zum Absoluten doch ebenso deutlich von spinozistischem Gedankengut getragen. In den *Abhandlungen* macht sich nun aber eine doch starke

---

<sup>191</sup> IBER, *Vernunft*, 72, macht darauf aufmerksam, dass die Konzeptionen des Selbstbewusstseins von Fichte und Schelling hier einander durchaus nahe sind. Auch Fichte fasst in den *Einleitungen zur Wissenschaftslehre von 1797* das Selbstbewusstsein ähnlich wie Schelling „von vorneherein als selbstreflexiv“ (ebda.). „Das Ich des Selbstbewusstseins wird als Einheit von Anschauung (Unmittelbarkeit) und Begriff (Vermittlung) gefaßt“ (ebda.).

<sup>192</sup> I, 366f. Vgl. auch SCHULZ, *Einleitung*, XVII.

<sup>193</sup> Vgl. IBER, *Vernunft*, 76.

<sup>194</sup> I, 367.

Fichte-Rezeption bemerkbar. Wenngleich sich beide Philosophien gerade auch in dieser Zeit an gewissen Teiletappen deutlich nahe sind, kann man die jeweiligen Intentionen der beiden doch geradezu spiegelbildlich verstehen. Fichte philosophiert, um es diesmal ein wenig bildlich zu beschreiben, gleichsam „von unten“, ist interessiert an der Konstitution des Selbstbewusstseins als unhintergehbare Bedingung des Bewusstseins des Objekts, das im und durch das Ich konstruiert wird. Schelling hingegen kommt, wenn man so will, immer schon „von oben“, insofern sein eigentliches Interesse die Anschauung des Absoluten ist.

Das Problem der Frühschriften Schellings war es, wie ein Übertritt des schlicht Unbedingbaren in eine bedingte, d.h. endliche und damit durch Differenz gekennzeichnete Welt überhaupt als möglich gedacht werden könnte. Unendliches und Endliches standen sich auf theoretischer Ebene völlig unvermittelbar gegenüber, was die Hinwendung zum Praktischen nötig werden ließ. In den *Abhandlungen* wird nun die Struktur des Selbstbewusstseins, wie sie sich im seiner selbst bewussten Ich manifestiert, in den vorbewussten Geist verlegt, der sich als ein und derselbe Geist nunmehr über verschiedene Etappen bis hin zu seiner sich selbst bewussten Form im Menschen mehr und mehr selbst erfasst.

## 2.2 Schellings Konzept einer Entwicklungsgeschichte des Geistes

Aufgrund der großen Bedeutung dieser philosophischen Einsicht soll jene Geschichte des Geistes nun noch ein wenig näher Betrachtung finden, bevor in einem nächsten Schritt Schellings Hinwendung zur Naturphilosophie anzudenken ist. Jene Natur, mit der sich Schelling in den kommenden Jahren einschlägig beschäftigen wird, kommt aber auch hier in den *Abhandlungen* bereits ins Gespräch. Auch sie wird nämlich bereits als Geist begriffen, freilich als ein noch nicht zu sich gekommener, noch unbewusster Geist. Der Geist als Natur ist aber nicht bloß Objekt für ein außerhalb ihrer selbst gelagertes Subjekt. Vielmehr wird der Geist als Natur ebenso als Subjekt-Objekt-Relation begriffen, allerdings als ein solcher, das gleichsam erst auf dem Weg zur vollkommenen Bestimmtheit ist. Schelling schreibt:

„[Die Natur] ist selbst nur eine fortgehende Handlung des endlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt.“<sup>195</sup>

Im Vergleich zu Schellings früheren Schriften, aber auch gegenüber Fichte, zeigt sich hier also eine Erweiterung der Gesamtschau. Das Korsett des Fichteschen Ich-Begriffs wird deutlich geweitet, insofern dem Selbstbewusstsein in seiner Genese von anfänglich unbewusster

---

<sup>195</sup> I, 361.

Identität bis hin zum reinen Selbstbewusstsein<sup>196</sup> gleichsam „zugeschaut“ wird. Die Natur, in welcher sich der Geist aufgrund seiner dialektischen Verfasstheit mit Notwendigkeit fortbewegt, kommt in diesem Gesamtsystem also gleichsam als Vorgeschichte des Selbstbewusstseins zu stehen. Ziel des Weges, der den Geist gleichsam „durch die gesamte Natur“ führt, ist das sich erfassende Selbstbewusstsein, zu dem der Geist im Wollen seiner selbst strebt. Insofern erhellt, dass Geist und Selbstbewusstsein nicht als identisch konzipiert werden, sondern vielmehr der Geist als ursprüngliche Subjekt-Objekt-Identität dem Selbstbewusstsein zugrunde liegt, welches selbst wiederum Ziel des seiner selbst bewusst werdenden Geistes ist. Diese Bewusstwerdung des Geistes als eines genetischen Prozesses verläuft zunächst rein in den Bahnen der Natur, ja der Prozess selbst ist mit ihr identisch.<sup>197</sup>

Die Geistkonzeption Schellings ist dynamisch und dialektisch zugleich verfasst. Die Geschichte des Geistes als dessen Genese zu sich selbst wird vorangetrieben durch die dialektisch konzipierte Verbindung von Unendlichkeit und Endlichkeit im Forum des Geistes selbst. Damit ist auch gleichzeitig die Frage nach deren Verhältnis geklärt. Unendlichkeit und Endlichkeit, die also ganz in Anlehnung an Fichtes Grundsätze seiner Bewusstseinsreflexion konzipiert sind, können als jene Motoren verstanden werden, die in einer ständigen Be- und Entschränkung die innere Motorik der Geistesdialektik ausmachen. Auf diese Weise konstituieren sich die Gegenstände als synthetische Produkte seiner Tätigkeit, die er erst im Akt des Zuzichkommens als mit sich selbst nicht identisch erfasst.

Die so evozierte Geschichte des Selbstbewusstseins als fortwährende Verobjektivierung seiner selbst wird von Schelling bereits in den *Abhandlungen* in mehrere Epochen gefasst, wie sie später in der *Systemschrift von 1800* ebenso ausgeführt werden.<sup>198</sup> Die Epoche des Organismus kennzeichnet das Ende der Geist-Natur-Identität. Um von hier aus zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen, muss der Geist eine Handlung vollziehen, die nicht aus der theoretischen Vorgeschichte erklärt werden kann. Jene Handlung muss als Freiheit begriffen werden und ist somit nicht aus dem Voraufgehenden ableitbar.

Mithilfe jener Geschichte des Geistes, die Schelling vermittelt einer dialektisch verstandenen Selbstbewusstseinstheorie etabliert und in welcher der Geist in einem ewigen Werden und Handeln begriffen wird, meint Schelling nun das Prinzip der gesamten Philosophie gefunden

---

<sup>196</sup> I, 382.

<sup>197</sup> IBER, Vernunft, 77.

<sup>198</sup> I, 382. Schelling unterscheidet die Epochen Materie, Empfindung, Sukzession, mechanische Bewegung und Organismus in teleologischer Richtung voneinander.

zu haben.<sup>199</sup> Anhand des Geistes im Sinne der kontinuierlichen Entfaltung des Selbstbewusstseins scheint für Schelling endlich die kantische Kluft zwischen theoretischer und praktischer Philosophie beseitigt, wie es ja auch sein besonderer Anspruch zumindest seit den *Briefen* gewesen war. Der Geist als jener Einheitspunkt konkretisiert sich demnach in zweierlei Explikation, nämlich der theoretischen und der praktischen Vernunft. Auch diese duale Komposition erweist sich gleichsam als Prototyp für das geschichtsphilosophische Programm von Schellings *Systemschrift*.<sup>200</sup> Gleichzeitig ermöglicht jener neu gewonnene Raum, der durch die Ausweitung der Selbstbewusstseinsstruktur auf den Geistbegriff geschaffen wurde, nunmehr auch den bei Fichte stets unterbelichteten Naturbegriff einer Revision zu unterziehen. Jener Geistbegriff Schellings scheint den Einbau der Natur und damit die Konstruktion eines vollendeten Gesamtsystems zu ermöglichen. Gelingt dies, wäre nicht nur der Schwachstelle von Fichtes *Wissenschaftslehre* genüge getan, vielmehr würde sie dadurch in der Tat zu einem bloßen Teil eines nunmehr wirklich allumfassenden Gesamtsystems degradiert, wie es ja gerade Schellings Vorhaben war. Wie Schellings Naturbegriff nun näherhin beschaffen ist, soll der folgende Abschnitt erhellen.

### 3. SCHELLINGS WEG ZUM SYSTEM DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS

#### 3.1 Die Naturphilosophie Schellings

Nun ist es daran zu tun, den bereits oben erwähnten Begriff der Natur und damit die Naturphilosophie Schellings näher zu beleuchten.<sup>201</sup> Mit diesem Ansatz ist der Bruch mit Fichtes *Wissenschaftslehre* nun offenkundig. Dennoch war es nicht zuletzt diese, die Schelling auf den Plan rief, den Naturbegriff einer erneuten Revision zu unterziehen.<sup>202</sup> Wie Schelling diesen

---

<sup>199</sup> Vgl. I, 382.

<sup>200</sup> Vgl. G. NEUGEBAUER, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, TBT 141, Berlin/New York 2007, 58.

<sup>201</sup> Vgl. zur Naturphilosophie und somit auch zu den folgenden Anführungen vor allem J. JANTZEN, Die Philosophie der Natur, in: H.J. Sandkühler (Hg.), F.W.J. Schelling, SM 311, Stuttgart/Weimar 1998, 82-108; WIELAND, Anfänge, 237-280; JACOBS, Schelling, 66-73; RUDOLPHI, Produktion, 86-126; WETZ, Schelling, 33-69; BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 51-68; SCHULZ, Einleitung, XIX-XXV; W. SCHMIED-KOWARZIK, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Schellingiana 8, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996; H. Holz, Perspektive Natur, in: H.M. Baumgartner (Hg.), Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975, 58-74.

<sup>202</sup> Nur erwähnt kann an dieser Stelle werden, dass Schelling sich bereits in seiner Jenaer Schaffensphase intensiv mit Studien zur Natur befasst hatte, nicht zuletzt in seinen Leipziger Jahren zwischen 1796 und 1798, die er für medizinische, naturwissenschaftliche und mathematische Vorlesungen nützte. Es ist offenkundig, dass ihn auch diese Forschungen zu einer Konzeption der Naturphilosophie anregten. Vgl. zu dieser Lebensphase Schellings als Hauslehrer der Barone von Riedesel J. KIRCHHOFF, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, RoMo 308, Hamburg 1982, 25-29; TILIETTE, Schelling, 43-68; GULYGA, Schelling, 53-91.

sodann im Detail konstruiert, soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden. Hier kommen wiederum Gedanken Kants zum Zug, wie sie sich vor allem in dessen *Kritik der Urteilskraft* vorfinden. Schellings Gedanke einer Naturphilosophie kann man sich zunächst aber an einer Überlegung Fichtes gleich zu Beginn seiner *Wissenschaftslehre* von 1794 verdeutlichen.<sup>203</sup>

### 3.1.1 Die Notwendigkeit einer Naturphilosophie

In § 7b der *Wissenschaftslehre* weist Fichte dem Ich-Begriff das Wesen reiner Aktuosität zu, wonach das Ich sich bekanntermaßen als Tathandlung nicht nur selbst als seiend setzt, sondern auch nur ist, insofern es sich setzt. Daher, so Fichte im selben Paragraphen weiter, sei es geradezu unsinnig danach zu fragen, was denn dieses Ich vorab seiner Selbstsetzung sei. Eine Substantialisierung des Ich vorab seiner Setzung ist denkunmöglich, kann doch hinter das Bewusstsein nicht zurückgegangen werden. Jeder Versuch einer Abstraktion muss erkennen, dass auch dieser immer schon ein Bewusstsein, somit ein „Ich bin“ voraussetzt, welches ihm immer schon vorab im Rücken liegt. Mit den Mitteln der Reflexion ist in ein „Vorab“ des Bewusstseins nicht zu gelangen. Jener Zirkel war ja schon mehrmals innerhalb dieser Arbeit aufgezeigt worden. Die Ableitung jenes Bewusstseins, das immer schon in Anspruch genommen wird, sobald gedacht wird, gelingt freilich nicht aus der Natur, insofern es ein aus Freiheit vollzogener Akt der Selbstbestimmung ist. Dennoch ist es möglich – und diesen Weg beschreitet Schelling nun im Fortgang von Fichtes Ausführungen – jenem Selbstbewusstsein, welches ja nicht gleichsam ex nihilo vorstellig wird, eine geschichtliche Genese voranzustellen, als welche nun der Naturbegriff zu stehen kommt. „Die Natur ist in diesem Fall der Inbegriff der das Ich ermöglichenden Bedingungen.“<sup>204</sup>

Zugleich stellt sich für Schelling mit der Frage nach der Naturphilosophie die Frage bzw. Infragestellung der Philosophie im Sinne der Bedingungen ihrer Möglichkeit überhaupt. Als Reflexionsvermögen auf die Natur ist das Denken zwar nicht aus der Natur selbst zu erklären, sondern gerade dadurch in Differenz zu ihr getreten, dennoch muss ebenso nach den realen Bedingungen jenes Bewusstseins gefragt werden. Schelling zeigt nun auf, dass die Naturphilosophie als gleichsam reziprokes Gegenstück zur Transzendentalphilosophie zur Darstellung gebracht werden muss, insofern in ihr der Weg vom Reellen zur Intelligenz beschritten wird, während hingegen die Transzendentalphilosophie die gesamte Natur aus der Intelligenz zu erklären versucht. Die beiden Philosophien stehen bei Schelling zunächst unvermittelbar ne-

---

<sup>203</sup> WIELAND, Anfänge, 254f.

<sup>204</sup> A.a.O., 255.

beneinander. Erst nach der Jahrhundertwende, näherin mit Schellings Konzeption einer Identitätsphilosophie, wird der Versuch gewagt, jene Systemdualität in einem obersten Absoluten als deren Einheit miteinander zu verbinden.

Indem Schelling nun in seinen naturphilosophischen Erörterungen dem menschlichen Bewusstsein eine natürliche Vorgeschichte vorspannt, in welchem das Bewusstsein noch kein *bewusstes* ist, somit noch nicht in die Differenz der Reflexion getreten ist, verschafft er aber im Gegenzug der Natur ebenfalls einen Begriff des Bewusstseins, wengleich eines sich noch unbewussten. Damit ist der Natur aber bereits an dieser Stelle zur Eigenständigkeit verholffen. Auch sie wird als Geist gefasst, welcher derselbe Geist ist, der in seiner höchsten Potenz, nämlich im menschlichen Selbstbewusstsein, endlich zu sich selbst gelangt. Die Natur wird somit aus der Vorstellung entlassen, reine Objektivation eines sich selbst setzenden Ich zu sein. Vielmehr wird der Subjektsbegriff in Schellings Naturphilosophie als Geist ebenso in den Naturbegriff übertragen, wonach die Natur somit ebenfalls als produktiv und tätig begriffen wird. Der als Akt der Freiheit begriffene Auszug des Selbstbewusstseins aus der Sphäre der Natur muss somit negiert werden, will man die Eigentlichkeit der Natur vor der Vorstellung ihrer rein passiven Abhängigkeit retten. Ziel allen Philosophierens muss demnach sein, jene Kluft, die durch die aufgrund des Freiheitsaktes notwendig sich einstellende Reflexion zwischen Gegenstand und Vorstellung entstanden ist, wieder zu schließen. Die Philosophie, so könnte man sagen, ist dann an ihrem Ziel, *wenn* und *indem* sie sich selbst auflöst.<sup>205</sup>

Bei genauerer Betrachtung erhellt, dass Schellings Naturbegriff einen doppelten Inhalt zeitigt. Zum einen ist mit Natur dasjenige bezeichnet, was sich als Gegenstand der Reflexion unter den Bedingungen der Entzweiung darstellt, zum anderen ist mit Natur aber zugleich derjenige Urstand beschrieben, der vorab der Entzweiung sich vorstellig macht und somit der Reflexion und dem Selbstbewusstsein als deren geschichtliche Herkunft vorausliegt. In diesem Fall muss der Natur aber eine Struktur eigen sein, die nicht einseitig bloß auf ihr Objektsein hin ausgelegt werden darf, sondern in welcher vielmehr die Struktur des Geistes im Sinne der Subjekt-Objekt-Relation immer schon gegeben ist. Anders formuliert, kommt die Natur als solche immer schon im Koordinatensystem des Absoluten zu stehen, insofern das Einzelne im „Raum“ des Absoluten konstruiert wird und als dessen Erscheinung es sodann zu gelten hat. Die spätere Identitätsphilosophie wird dies genau so betrachten.

---

<sup>205</sup> Vgl. a.a.O., 259.

Es zeigt sich also, dass hier letztlich *ein* Geist waltet, der sich in der Geschichte, die seine eigene ist, verobjektiviert und am Ende, also im Selbstbewusstsein, zu seiner eigenen Bestimmung kommt, nämlich dann, „wenn die Entzweiung des Menschen von der natürlichen Welt wieder überwunden und ein Naturzustand, nun aber nicht vor der Freiheit, sondern durch die Freiheit, wieder erreicht ist.“<sup>206</sup> Ist Anfang und Ende in Freiheit begriffen, und stellt sich die Natur selbst als Subjekt-Objekt dar, welches dynamisch-produktiv tätig ist, dann kann die Naturphilosophie es letztlich wagen, die Natur so zu denken, dass aus und an ihr Freiheit sichtbar wird. So verdeutlichen es dann vor allem die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802). In den Identitätsschriften werden Transzendental- und Naturphilosophie zu einem, durch die oberste Einheit des vom Absoluten prinzipiierten Systemganzen miteinander vereint. Die Natur gilt Schelling nicht als ein statisches Ganzes, schon gar nicht als ein bloß von einem äußerlichen Subjekt abhängigen Nicht-Ich. Natur als produktive Tätigkeit wird vielmehr ebenso als Ich gedacht, sodass in ihr nicht nur – zwar noch unbewusste – Subjektivität herrscht, sondern dadurch letztlich auch diejenige Form der Subjektivität erklärt werden kann, die sich der Natur gegenüberstellen und sie negieren kann.<sup>207</sup>

Letztlich zeigt sich aber auch in der Naturphilosophie, wie schon in den *Abhandlungen* ersichtlich wurde, ein bestimmter Begriff von Geschichte, ja eine *Geschichtsphilosophie*. Mit ihr verbindet sich der für die Moderne so charakteristische Fortschrittsgedanke, in den auch die Natur als Entwicklungsgeschichte im Sinne eines linearen Fortgangs von einfachen bis hin zu immer höheren, elaborierteren Potenzierungen, eingebaut wird.

Diese Idee einer geschichtlichen Fort- und Weiterentwicklung zu immer höheren Stufen, in welche Schelling den Geist bis hin zu seiner Selbsterfassung im menschlichen Bewusstsein einzeichnet, ist keine genuin Schellingsche Vorstellung. Schelling stellt sich hiermit nicht nur – wie noch zu zeigen sein wird – in eine lange Denktradition, sondern bewegt sich damit auch ganz im Geist seiner Zeit. Dennoch hat er ein solches Konzept in kreativer Eigenständigkeit zu großer Blüte und zu einer einheitlichen Systembildung verarbeitet. Auch hier erweist sich also auf ein Neues die große Bedeutung des Geschichtsbegriffs bzw. einer Entwicklungsgeschichte für Schellings Philosophie. Es wird sich aber ebenso zeigen, wie eng Schellings Begriff von Geschichte mit dem der Religion in Verbindung steht. Dabei kristallisiert sich für Schelling das Christentum ganz im Speziellen als diejenige Religion heraus, in der überhaupt

---

<sup>206</sup> A.a.O., 260.

<sup>207</sup> A.a.O., 271.

Geschichte sich selbst zur Aufklärung gereicht und so ein wahres Geschichtsbewusstsein erst etabliert wird.

### 3.1.2 Die Herleitung von Schellings Naturbegriff aus Kants Kritik der Urteilskraft

Schelling entwickelt seinen Naturbegriff im engeren Sinne aus den Einsichten Kants. Hier ist es, wie bereits angekündigt, vor allem dessen *Kritik der Urteilskraft*, genauer dessen Begriff der *Zweckmäßigkeit* der Natur, woran Schellings weitergehende Ausführungen anknüpfen.<sup>208</sup>

Hatte Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt, dass die Natur insbesondere durch die Verstandeskategorie der Kausalität als gesetzmäßige Einheit gedacht werden müsse, sodass hierin ein Tätigkeitsbereich im Sinne zusammenhängender Ursache-Wirkung-Relation zu denken ist, so zeigen seine weitergehenden Ausführungen, dass auch der Begriff der Zweckmäßigkeit als regulative Idee des Weltverständnisses notwendig wird. Dies erhellt jener Umstand, dass mit der regulativen Idee einer kausal verbundenen Welt darin jeder Teil zur Bedingung eines anderen, somit aber auch insgesamt gegenüber der Totalität selbst wird. Indem jeder Teil Bedingung und bedingt zugleich, somit als wirkende Tätigkeit zu verstehen ist, wird das Verhältnis, in welchem Teil und Ganzes stehen, als zweckmäßig gedacht. Natur muss mithin nicht bloß als linear zu verstehende Maschine, sondern als zweckmäßig und somit interdependent in sich abgeschlossener Organismus vorgestellt werden.

Mithin beschreibt jener Sacherhalt auch an dieser Stelle die Grundsatzfrage aller (Schellingschen) Philosophie, nämlich jene nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit. Der der Natur somit unterstellte Zweckbegriff signalisiert einen Kausalitätsbegriff, der aus dem Bereich der praktischen Vernunft stammt, insofern die aus der Bewusstseinsstruktur des Selbstbewusstseins „entlehene Handlungskausalität“ als Freiheit beschrieben werden muss. Für Kant liegt diese freilich nicht in den Objekten selbst, sondern dient der menschlichen Vernunft bloß als regulativer Abschlussgedanken. Genau diese Restriktion aber bestreitet Schelling, denn: „die Natur ist nur *eine* als das Objekt einer Erkenntnis und als Manifestation eines Vernunftzwecks.“<sup>209</sup> Schelling entschränkt den Ich-Begriff samt der ihr inhärenten Bewusstseinsstruktur im Hinblick auf das Ganze, auf den sich entfaltenden Geist, somit auch auf die Natur, indem er eine ursprüngliche Identität von Gegenstand und Vorstellung dem reflektierten Bewusstsein vorlagert: „Der Gegenstand ist nichts anderes, als unsre selbsteigene Syn-

---

<sup>208</sup> Vgl. dazu und im Folgenden JACOBS, Schelling, 66-73; JANTZEN, Philosophie, 86-88; WETZ, Schelling, 47-52. Ebenfalls zu erwähnen sind hierfür Kants vorkritische Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), sowie dessen ein Jahr vor Erscheinen der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* herausgegebenes Werk *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786).

<sup>209</sup> FRANK, Einführung, 30.

thesis, und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein eignes Product.“<sup>210</sup> Und: „Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre *eigene, sich entwickelnde Natur*.[...] Die äußre Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.“<sup>211</sup>

Auch bei Kant hat der Naturbegriff die Doppelbedeutung einer Natur als einerseits der Erscheinungen unter Gesetzen, wie andererseits als Inbegriff aller möglichen Erscheinungen, also der Welt. Schelling nimmt diesen doppelten Gebrauch des Naturbegriffs in der Terminologie Spinozas als *natura naturans* sowie als *natura naturata* auf.<sup>212</sup> Insofern Schelling nun jede Einzelerscheinung als Modus der Naturtätigkeit aufweisen will, erfasst er unter dem Begriffspaar der *natura naturans* die Vorstellung einer unbedingten Produktivität (Subjekt), unter jenem der *natura naturata* das Produkt (Objekt). Ist jenes reine Tätigkeit im Sinne ständiger Produktivität, beschreiben die Produkte als die wahrnehmbaren Erscheinungen das Ergebnis ihres Zusammenspiels mit einer Gegenkraft, mit welcher die Tätigkeit sich fortwährend selbst beschränkt, nur um wiederum darüber hinauszugehen. Beide verhalten sich zueinander wie Unbedingtes und Bedingtes, wie Objekt und Subjekt.<sup>213</sup> Das dialektische Verfahren eines sich behände objektivierenden Subjekts ohne den Status des Subjektseins aufgeben zu können, entspricht idealistischer Selbstbewusstseinstheorie, wie sie Fichte in seiner *Wissenschaftslehre*, aber auch Schelling in seinen idealistischen Abhandlungen durchführt. Die Natur als Subjekt wird hierbei als gleichsam unsichtbare Unterlage der Natur als Objekt verstanden, die als reine Tätigkeit quasi im Hintergrund in einem beständigen, unaufhörlichen Produktionsfluss vorstellig wird, auf dem dann die Produkte als im beständigen Werden begriffen, in Erscheinung treten.

Natur wird von Schelling demnach als „Identität des Produkts und der Produktivität“<sup>214</sup> gefasst. Das Produkt, welches im Strom der ihm im Rücken liegenden Produktivität ständig vergeht und wieder neu entsteht, erklärt sich als beständige Hemmung der unbedingten Produktivität, freilich als eine Hemmung, die nicht als ein Anderes außerhalb der Produktivität selbst zu stehen kommt, sondern als des ihr ureigenen Implikats im Sinne ihrer dialektischen Sub-

---

<sup>210</sup> I, 379.

<sup>211</sup> I, 383.

<sup>212</sup> III, 284. Vgl. auch JACOBS, Schelling, 69f.

<sup>213</sup> Vgl. dazu vor allem a.a.O., 71. Erhellend stellt JACOBS fest, dass das „Subjekt [...] hier nicht Bewußtsein oder Selbstbewußtsein [bedeutet], sondern die unbedingte Bedingung alles Bedingten (Objektiven), die dem Bedingten zugrunde liegt. Subjekt ist hier in seiner ursprünglichen lateinischen Bedeutung als das Unterlegte verstanden.“

<sup>214</sup> So III, 284: „Insofern wir das Ganze der Objekte nicht bloß als Produkt, sondern nothwendig zugleich als produktiv setzen, erhebt es sich für uns zur *Natur*, und diese *Identität des Produkts und der Produktivität*, und nichts anderes, ist selbst im gemeinen Sprachgebrauch durch den Begriff der Natur bezeichnet“.

jekt-Objekt-Verfassung.<sup>215</sup> Gemäß diesem Sachverhalt „ist die unbedingte Produktivität der Natur nicht als reine Identität zu begreifen, sondern als Identität in Duplizität oder umgekehrt als Duplizität in Identität.“<sup>216</sup> Dann aber kann die Natur, wiederum ganz analog zur Ich-Identität des Selbstverhältnisses des idealistischen Konzepts, als Ursache und Wirkung, somit als sich selbst hervorbringend gedacht werden.

So kommt Schelling letztlich zur Vorstellung der Welt als eines wohlgeordneten und zweckmäßigen Organismus, der nicht bloß wie bei Kant als regulative Idee der Vernunft charakterisiert ist, sondern vielmehr als eine sich selbst organisierende Weltseele in den Blick gerät. Was bei Kant die Erscheinung der Natur ist, wird bei Schelling deren An-sich-sein. Folgerichtig liegt deren Zweckmäßigkeit auch nicht in einem Verstande außerhalb ihrer selbst, sondern in der Natur selbst begriffen.<sup>217</sup>

### *3.2 Natur und Freiheit*

Hierauf ist noch einmal auf den Begriff der Freiheit zurückzukommen.<sup>218</sup> Schelling kann die geforderte Unabhängigkeit der Natur im Gegenzug zu Fichtes rein egologischem Entwurf nur so gewinnen, indem er auch hier die Bewusstseinsstrukturen des menschlichen Geistes zur Anwendung bringt. Der Geist, wenngleich in unterschiedlichen „Epochen“ und im Menschen zudem durch das Selbstbewusstsein unterschieden, ist und bleibt derselbe. Nur so sind Vorstellung und Gegenstand in Übereinstimmung, nur so ist Kants duales Konzept monistisch eingezogen, nur so ist letztlich Erkenntnis möglich. Natur und Mensch werden nunmehr so miteinander verknüpft, indem Natur als seiner selbst noch nicht einsichtig gewordener Geist in unterschiedlichen Graden, vom Anorganischen bis hinauf zum Organischen, angeordnet wird. Zugleich wird sie dabei in je unterschiedlicher Nähe zum menschlichen Selbstbewusstsein – als seiner selbst schließlich bewusst gewordener Geist – diesem vorgelagert. Sämtliche Produkte der Natur als Objektivationen ein und desselben Geistes liegen somit in stufenförmiger, teleologisch gedachter Anordnung zwischen der niedrigsten Form des Geistes, als einander widerstrebender Expansions- und Attraktionskräfte, bis hinauf zu dessen höchster Form als menschliches Selbstbewusstsein. Hier erst gereift auch die Freiheit, die zwar immer vorhanden, jedoch je nach Stufenfolge des Geistes im Zunehmen begriffen ist, zu ihrer vollen Ausdrucksform: „Die Stufenfolge der Organisationen und der Übergang von der unbelebten

---

<sup>215</sup> III, 289.

<sup>216</sup> JACOBS, Schelling, 77; vgl. III, 287.

<sup>217</sup> Vgl. WETZ, Schelling, 50.

<sup>218</sup> Vgl. a.a.O., 60-63.

zur belebten Natur verrät deutlich produktive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt.“<sup>219</sup>

Der Freiheitsbegriff für sich allein kann aber nicht differenzlos betrachtet werden, will er sich nicht in Aporien verstricken und damit ebenso in reine Notwendigkeit umschlagen. Freiheit kann ohne Notwendigkeit nicht gedacht werden. Dies gilt nicht nur für die menschliche Freiheit, in welcher einzig sich der zu sich gekommene Geist als ein freies Wesen bewusst geworden ist, sondern auch für das Subjekt der Natur (*natura naturans*), die als ursprüngliche Produktivität der Natur selbst eine Kraft der Freiheit darstellt. Auch die menschliche Freiheit erweist sich nicht bloß als Willkürfreiheit, sondern steht im Zeichen der Notwendigkeit als dieser Freiheit selbst eignendes Implikat. Schelling wird diesen Sachverhalt als Notwendigkeit des Sich-selbst-setzens, insofern jede Setzung immer schon eine bestimmte ist, vor allem in seiner *Freiheitsschrift* (1809) zur Darstellung bringen. Der Akt des handelnden Ich ist „absolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich bestimmt ist, absolut notwendig, weil sie aus der inneren Notwendigkeit des Ichs hervorgeht.“<sup>220</sup> Ebendies gilt analog auch für die *natura naturans*, die als geschichtlicher Vorbau des menschlichen Bewusstseins ebenfalls frei und notwendig zugleich wirkt, „aber erst im Menschen bewusste Freiheit wird.“<sup>221</sup>

### 3.3 Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie

Schellings naturphilosophische Studien haben sich ebenso weiterentwickelt, wie dessen gesamtes philosophisches Denken. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass Schelling die Naturphilosophie als Teil der theoretischen Philosophie konzipiert. Wie diese Einbettung zu denken ist, haben die oben dargelegten *Abhandlungen* bereits gut zeigen können, deren Thematik die stufenweise Entwicklung der Seele bis hin zum selbstbewussten Geist gewesen war. Ist die Naturphilosophie in ihrer Einordnung in die Geschichte des Geistes zunächst noch zuvorderst in die Transzendentalphilosophie eingebettet, so löst Schelling sie während der nachfolgenden Schriften immer mehr aus der Abhängigkeit von den Bedingungen des Erkenntnissubjekts, um ihr letztlich einen davon unabhängigen, mit der Transzendentalphilosophie gleichberechtigten Status zu verschaffen.<sup>222</sup> Natur als unbewusster Geist ist in diesem Schema der Trans-

---

<sup>219</sup> I, 387.

<sup>220</sup> III, 395.

<sup>221</sup> WETZ, Schelling, 63.

<sup>222</sup> Dies geschieht in der Form erstmals in der Schrift *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799. Das zeigt schon deren erster Absatz: „Welcher Gegenstand Object der Philosophie seyn soll, derselbe muß auch als schlechthin *unbedingt* angesehen werden. Es fragt sich, inwiefern der Natur *Unbedingtheit* könne zugeschrieben werden?“ (III, 11). Vgl. dazu auch RUDOLPHI, Produktion, 86f; SCHULZ, Einleitung, XXIVf.

zendentalphilosophie, in welchem das Selbstbewusstsein thematisiert wird, vorgelagert. So kann man eigentlich mit zwei Phasen in Schellings Naturphilosophie rechnen, insofern sie erstens eingeordnet wird „in die Geschichte des Geistes, der sich in seinem Zu-sich-kommen nun auf äußerliche Weise in und als Natur anschauen kann. Gerade aber durch diesen Ansatz wird [zweitens T.F.] eine selbständige Betrachtung der Natur vorbereitet, die nun den objektiven Prozeß vom Bewußtlosen zum Bewußten aufzeigt.“<sup>223</sup>

Hatte sich Schelling mit diesem dialektisch ineinander greifenden Doppelkonzept von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie doch deutlich von Fichte<sup>224</sup> abgegrenzt, so schafft ihm jener Dualismus doch das Folgeproblem, eine den beiden Systemen ebenfalls noch übergeordnete Einheit denken zu müssen, wollen sie nicht unvermittelt nebeneinander zu stehen kommen. Nachdem Schelling das *System des transzendentalen Idealismus* mit seiner frühen Hauptschrift um 1800 zu einer ersten Vollendung gebracht hatte, wird ihn jene Forderung in den darauffolgenden Jahren zu einer erneuten Untersuchung des Absoluten führen, welches als Ureinheit aller Vielfalt vorausgehen soll. Wie dies zu denken ist, wird zur Herausforderung der Identitätsphilosophie, die Schelling zu Beginn des nächsten Jahrhunderts in Angriff nimmt.

Folgerichtig erweist sich in jener durch das Absolute geeinten Doppelbetrachtung der Identitätsphilosophie, einerseits die *Philosophie der Natur* als jene von der Natur als unbewusstem Geist bis hin zum Ich, und andererseits die *Transzendentalphilosophie* als jener Bereich, in dem gezeigt wird, wie der Geist dazu gelangt, sich eine Natur vorzustellen. Das Absolute als reines Subjekt-Objekt liegt beiden Linien jeweils zugrunde. Zeigt die eine, wie aus dem Subjektiven das Objektive hervorgeht, so die andere, wie aus dem Objektiven das Subjektive zu stehen kommt. Dabei gründen beide, die bewusste und die bewusstlose Tätigkeit, im Absoluten, sodass die ideelle und die reelle Reihe als ursprünglich identisch zur Geltung kommen. Damit kommt Schelling zur Herleitung der Transzendentalphilosophie, insofern er schreibt:

„Da die Philosophie die bewußtlose, oder, wie sie auch genannt werden kann, reelle Thätigkeit als identisch setzt mit der bewußten oder ideellen, so wird ihre Tendenz ursprünglich darauf gehen, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, wodurch das entsteht, was man Transzendentalphilosophie nennt.“<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> SCHULZ, ebda.

<sup>224</sup> Erst jetzt geht Schelling gänzlich über Fichte hinaus, dem sich die Frage einer eigenständigen Natur durch dessen egologische Ich-Philosophie notwendig gar nicht erst stellt. Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 19. November 1800, abgedruckt in: W. JAESCHKE, *Transzendentalphilosophie* 2.1, 189-193.

<sup>225</sup> So gleich zu Beginn der Schrift *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799 (III, 271). Vgl. dazu auch SCHULZ, *Einleitung*, XXIV.

Genau die so hergeleitete Transzendentalphilosophie ist es nun, die Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 in aller Ausführlichkeit entfaltet. Damit ist nunmehr aber auch jenes Werk Schellings erreicht, welchem auch hier in dieser Arbeit ganz besonderes Interesse gilt. Die *Systemschrift* ist Inhalt des dritten Hauptteils dieser Untersuchung.

### III. SCHELLINGS SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS

#### 1. VORBEMERKUNGEN

Schellings *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 zählt zurecht zu den gelungensten und abgeschlossensten Schriften in dessen gesamten Œuvre. Bevor Schelling bald darauf die Epoche des Identitätssystems einläutet, wird die Ära seines frühen Schaffens hier noch einmal in größtmöglicher Klarheit zusammengefasst und zum Abschluss gebracht. Dieser Zentraltext des Deutschen Idealismus soll nun folgend näher betrachtet werden.

##### *1.1 Der Begriff der Transzendentalphilosophie*

Waren schon die *Abhandlungen* mit dem darin neu eingeführten Geistbegriff und dessen Entwicklungsgeschichte richtungweisend für den philosophischen Weg, den Schelling im weiteren vollziehen wird, so zeigt sich auch Schellings erster umfassender Systementwurf, das *System des transzendentalen Idealismus* (1800) als die Darstellung bzw. die Rekonstruktion einer Geschichte des Selbstbewusstseins, wie es sich in seiner Genese in verschiedenen Epochen, kontinuierlich fortlaufend bis hin zu dessen Selbsterfassung, nacherzählen lässt.

Geht mit dem *System von 1800* eine Kritik an Kant wie auch an Fichte im Sinne einer ihren philosophischen Konzeptionen unterstellten „Unvollkommenheit“ einher, so sind Schellings Anleihen bei beiden Denkern andererseits ebenso evident. Während sich Fichtes Einfluss in besonderer Weise zu Beginn der *Systemschrift*, vornehmlich in der Einführung des Ich als Prinzip des Wissens, zeigt, wo Schelling explizit auf dessen in der *Wissenschaftslehre* (1794) ausgeführte Deduktionen des Ich zurückgreift, macht sich der kantische Traditionshintergrund schon allein im Gesamtaufritt jener Geschichte des Geistes bemerkbar, dem eindeutig dessen Kritiken zugrunde gelegt sind. Entscheidend ist nun dabei, „dass Schelling die theoretische und praktische Philosophie sowie die Ästhetik als Aufbaumomente des zu sich selbst kommenden Selbstbewusstseins dynamisiert hat. Sie sind Phasen des sich selbst auslegenden Selbstbewusstseins“.<sup>226</sup>

Gegenüber Kant führt Schelling ja an, jene Differenz zwischen Anschauung und Begriff, wie sie die Einführung des Ding-an-sich-Begriffs in der *Kritik der reinen Vernunft* mit sich

---

<sup>226</sup> NEUGEBAUER, *Christologie*, 59.

brachte, durch die weiteren Kritiken weder befriedigend wieder geschlossen, noch ihr Entstehen hinlänglich begründet zu haben, was als Mangel eines obersten Prinzips, aus dem jene Differenzierung erst einsichtig wird, zu stehen kommt.<sup>227</sup>

### 1.1.1 Wissenschaftslehre und Transzendentalssystem

Will man den Unterschied zu Fichtes *Wissenschaftslehre* noch ein wenig näher kommen, ist abermals auf Schellings Naturphilosophie bzw. dessen Vorstellung einer gesamten Philosophie als „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns“<sup>228</sup> zurückzukommen. Zwar stimmen beide im Prinzip des Wissens als des Selbstbewusstseins überein, doch zeigen schon die jeweiligen Überschriften ihrer Werke den entscheidenden Unterschied auf, wie und inwiefern Schelling über Fichte hinausgehen wird. Ist die Rekonstruktion des Selbstbewusstseins, wie sie in Fichtes *Wissenschaftslehre* ausgewiesen wurde, für Schelling zwar durchaus folgerichtig, so will Schelling jene indes zum *System* des gesamten Wissens erweitern, wie er es bereits in der Vorrede verdeutlicht:

„Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens ...“<sup>229</sup>

Einschlägig ist in diesem Zusammenhang der Inhalt von Schellings Brief an Fichte vom 19. November 1800,<sup>230</sup> worin dessen entschiedene Weiterführung wie auch die Differenz zu Fichte klar zum Ausdruck kommen. Die Darlegungen sind so einsichtig und geben andererseits eine so gute Zusammenfassung des Transzendentalsystems, dass es sich lohnt, an dieser Stelle die wichtigsten Passagen für sich selbst sprechen zu lassen:

„Der Grund, warum ich diesen Gegensatz mache [zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie T.F.], liegt nicht in der Unterscheidung zwischen idealer und realer Thätigkeit, er liegt etwas höher. [...] Der Grund liegt darin, daß eben jenes als ideal-real *blos* objektive, ebendeshwegen zugleich producirende Ich, in diesem seinem Produciren selber nichts anders, als *Natur* ist, von der das Ich der intellektuellen Anschauung, oder das des Selbstbewußtseyns nur die höhere Potenz ist. [...]

Was erstens die Wissenschaftslehre betrifft, so sondre ich dieß gleich ab; diese steht völlig für sich, an ihr ist nichts zu ändern und nichts zu machen; diese ist vollendet [...]. Aber Wissenschaftslehre [...] ist noch nicht Philosophie selbst; [...], sie verfährt ganz bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu thun. Sie ist, so viel ich einsehe, der formelle Beweis des Idealismus [...]. Was ich indeß Philosophie nennen will, ist der *materielle* Beweis des Idealismus. In diesem ist allerdings die Natur, und zwar in ihrer Objectivität, in ihrer Unabhängigkeit, nicht vom Ich, welches selbst objectiv ist, sondern vom subjectiven und philosophirenden, mit allen ihren Bestimmungen

---

<sup>227</sup> Vgl. C. DANZ, Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes. Überlegungen zu Schellings Geschichtsphilosophie, in: Ders./C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6, Würzburg 2001, 69-82: 71.

<sup>228</sup> III, 331.

<sup>229</sup> III, 330.

<sup>230</sup> JAESCHKE, Transzendentalphilosophie 2.1, 189-193. Vgl. dazu auch A. SCHURR, Philosophie als System bei Fichte und Hegel, Stuttgart/Bad Canstatt 1974, 149-166, bes.: 151, Anm. 37; IBER, Vernunft, 95-98.

zu deduciren. Dieß geschieht im theoretischen Teil der Philosophie. Es wird nämlich abstrahirt von der subjectiven, (*anschauenden*) Thätigkeit, welche das Subject-Object im Selbstbewußtseyen als ident sich mit *sich* setzt [...]. Es bleibt [...] der Begriff des *reinen*, (bloß objectiven) Subject-Objects zurück; dieser ist Princip des theoretischen, [...] realistischen Theils der Philosophie. Das *Ich*, welches das Subject-Object des Bewußtseyens [...] ist, ist von jenem nur die höhere Potenz. Es ist Princip des idealistischen (bisher *practisch* genannten) Theils der Philosophie, der also durch jenen theoretischen selbst erst seine Grundlage erhält. Die Aufhebung der Antithesis [...] giebt einen [...] wirklich objectiven *Real-Idealismus* (die Kunst); [...] Was ich Naturphilosophie nenne ist dann ebendeßwegen, wie ich behaupte, eine von der Wissenschaftslehre völlig verschiedene Wissenschaft. [...] Jetzt aber, wie Sie wohl sehen, betrachte ich Natur- und Transcendentalphilosophie nicht mehr als entgegengesetzte Wissenschaften, sondern nur als entgegengesetzte Theile eines und desselben Ganzen, nämlich des Systems der Philosophie, die sich ebenso entgegengesetzt sind, wie bisher theoretische und practische Philosophie.“

Gilt für Schelling Fichtes *Wissenschaftslehre* als, wie er schreibt, durchaus in sich stimmig und vollendet, so „depotenziert“ Schelling jene sodann doch, wie ja oben bereits beschrieben, nur zu einem bloßen Teilbereich der Philosophie, näherin als den bloß „formellen Beweis des Idealismus“. Dieser soll nun erst von Schelling durch die komplementäre Naturphilosophie als deren materieller Beweis zur Vollendung der Philosophie als System gebracht werden. Ist also für Fichte das Selbstbewusstsein in seiner Selbstsetzung unhintergebares Prinzip aller Wissenschaft, schiebt Schelling diesem ihre gleichsam „natürliche“ Genese als deren Geschichte auf dem Weg zu sich selbst voraus. Jene Gesamtbewegung des Geistes aus dem ursprünglich reinen An-sich zum Für-sich kann und muss für Schelling nun in zwei wohl unterschiedlichen, miteinander jedoch dialektisch verquickten Wissenschaften zur Darstellung gebracht werden: als Bewegung des Objektiven zum Subjektiven vermittels der Naturphilosophie, vom Subjektiven zum Objektiven durch die Transzendentalphilosophie.<sup>231</sup> Die Naturphilosophie zeichnet den Weg der Natur bis zum bewussten Ich nach, die Transzendentalphilosophie jenen, wie und inwiefern dieses Ich sich eine Natur vorstellt.<sup>232</sup> Dialektisch sind diese insofern, als „der Naturphilosoph den objektiven Weg der Natur zum Ich nur aufzeigen [kann], wenn und insofern er sich als philosophierendes Ich zurückversetzt zum reinen Subjekt-Objekt, und der Transzendentalphilosoph kann die Natur als subjektiv vorgestellte nur aus dem Geist ableiten, wenn und insofern er sieht, daß er als Geist selbst aus der Naturentwicklung als die höchste Potenz des allgemeinen Subjekt-Objekts hervorgegangen ist.“<sup>233</sup>

Entscheidend ist – um es abschließend noch ein Mal zu verdeutlichen – dass die bewusste oder reelle Tätigkeit der Natur und die bewusste oder ideelle des Geistes durch die Philosophie als ursprünglich identisch gesetzt werden, sodass in beiden irreduzibel jeweils Subjek-

---

<sup>231</sup> Vgl. BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 68f; IBER, Vernunft, 96; ferner III, 331.

<sup>232</sup> Vgl. dazu auch WETZ, Schelling, 71-74.

<sup>233</sup> SCHULZ, Einleitung, XXIII.

tives und Objektives vorstellig werden und nicht monistisch zugunsten bloß einer Seite aufgelöst werden dürfen.<sup>234</sup>

### 1.1.2 Natur und Transzendentsystem

Schellings Verhältnisbestimmung von Natur und Geist wurde bereits mehrmals vorgestellt. Dennoch scheint es notwendig, dies noch einmal zu verdeutlichen, will man den Zusammenhang von Natur- und Transzendentalphilosophie einerseits, ebenso aber jenen der Natur *innerhalb* des Transzendentsystems andererseits, nicht in Verwechslung bringen.

Schelling erklärt, dass er auf die Geschichte des Selbstbewusstseins als einer Stufenfolge von der niedrigsten Stufe des Ich in der Natur bis hin „zum Bewußtsein in der höchsten Potenz“<sup>235</sup> gestoßen sei durch „den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten“<sup>236</sup>, für deren vollständige Darstellung es eben auch zweier Wissenschaften bedarf. Im Bereich der theoretischen Philosophie zeigt sich denn, so Schelling weiter, dass „bis zu einer gewissen Grenze“<sup>237</sup> „die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, daß also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch jene Anschauungen für dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben.“<sup>238</sup> Dies meint, der theoretische Teil des *Systems* beansprucht „ganz gleiche Realität“<sup>239</sup> wie die Naturphilosophie, oder anders formuliert: Jene beiden Reihen entsprechen einander in ihren gesetzlichen Abfolgen ganz genau – nur eben unter je unterschiedlicher Perspektivierung.

Die Möglichkeit einer solchen „prästabilierten Harmonie“ beider Reihen ist aber nur denkbar, wenn die beiden darin aktiven Tätigkeiten als ursprünglich identisch gedacht werden. Je nach Perspektive nun zeigt sich jene Tätigkeit entweder als absolute und produktive wie in der Naturphilosophie, oder als Selbstbewusstsein in der Transzendentalphilosophie.<sup>240</sup> Die „gewisse Grenze“, von der Schelling hier schreibt, entspricht dabei genau derjenigen von theoretischer und praktischer Philosophie<sup>241</sup>, wobei der darauf folgende Übergang zur jener, also zur praktischen Philosophie, dann erst aufgezeigt werden muss.

---

<sup>234</sup> Vgl. III, 271.

<sup>235</sup> III, 331.

<sup>236</sup> Ebda. Vgl. auch H.M. BAUMGARTNER, Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus, in: W. Jaeschke, Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807), Philosophisch-literarische Streitsachen 2, Hamburg 1993, 127-143: 135.

<sup>237</sup> III, 332.

<sup>238</sup> III, 632. Vgl. auch SCHURR, Philosophie, 149f.

<sup>239</sup> III, 331.

<sup>240</sup> Vgl. BAUMGARTNER/KORTEN, Schelling, 71.

<sup>241</sup> Vgl. III, 332.

Darin nun zeigt sich also einmal mehr die Umgestaltung von Schellings Systemphilosophie im Verhältnis zur *Wissenschaftslehre* Fichtes. Dies – nämlich die naturhafte und damit in ihrer Abfolge notwendige Dialektik des sich noch unbewusst bleibenden Ich, wie es die theoretische Philosophie darlegt – hat bei Fichte ihren einzig möglichen Ort an der Stelle des sich in einer Tathandlung selbst setzenden Ich und wird vermittels einer Strukturtheorie formallogisch in seinem ihm eignenden Vollzug angeschaut. Schelling hingegen dynamisiert, ja ver-geschichtlicht jenen Ablauf und setzt ihn als genetische Vorgeschichte vor das Ich Fichtes, ohne dabei allerdings aufzuhören, gleichzeitig ebenso als Strukturtheorie des Bewusstseins zu fungieren. Als eine solche Vorgeschichte kommt es nun aber in ihrer Abfolge wie in ihrer Realität mit der Naturphilosophie zur Deckung, sodass mir Recht davon gesprochen werden kann, dass somit die Naturphilosophie als Erweiterung der Transzendentalphilosophie in jene integriert wird.<sup>242</sup> „Diese wird damit zum theoretischen Teil des Transzendental-systems depo-tenziert.“<sup>243</sup>

Jene Bewegungen des Geistes aus der Natur (Naturphilosophie), wie der Natur aus dem Geist (Transzendentalphilosophie), stehen zunächst noch scheinbar unvermittelbar nebeneinander. Das Problem liegt, vereinfacht gesprochen, in der Vorstellung einer selbständigen Natur, deren Unabhängigkeit vom rein idealistischen Standpunkt der Transzendentalphilosophie geradezu negiert werden muss. Sie vermittels einer übergreifenden Einheit doch in Ausgleich zu bringen, wird Aufgabe der anschließenden identitätsphilosophischen Phase Schellings.

## 2. EINLEITUNG IN DAS SYSTEM

### 2.1 Die Intention der Schrift

An dieser Stelle ist es nun daran zu tun, Schellings *Systemschrift* im Detail nachzuverfolgen. Den Ausgang der Schrift nimmt die soeben skizzierte philosophische Doppelbetrachtung. Schelling schreitet gleich zu Beginn der Abhandlung zu einer Definition allen Wissens, die gleichzeitig in das gesamte *System* einführt. Er bringt sie bereits im allerersten Absatz der Vorrede in Anschlag, während deren begriffliche Ableitung in der Einleitung vollzogen wird:

---

<sup>242</sup> Dazu NEUGEBAUER, *Christologie*, 59, Anm. 101: „Während nun die theoretische Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus die Natur umfasst, gehört die Geschichtsphilosophie zur praktischen Philosophie.“ Vgl. zudem KORSCH, *Grund*, 86f.

<sup>243</sup> IBER, *Vernunft*, 96. Vgl. auch KORSCH, *Grund*, 72-75.

„Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. – Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.“<sup>244</sup>

Gleich vorab fällt eine Verschiebung der grundlegenden Fragestellung ins Auge, wie sie bereits in Schellings *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), aber auch in den *Abhandlungen* zu Tage traten, insofern hier nicht mehr die Frage nach der Realität bzw. nach dem *Grund allen Wissens*, sondern vielmehr jene nach dem *Grund der Wahrheit im Wissen*, somit nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, gestellt wird. Erinnerung man sich an die Intentionen von Schellings früheren Schriften, etwa an die *Briefe*, so stand dort die Realitätsfrage im Sinne des Unbedingten in zentraler Position. Hier liegt der Schwerpunkt nun auf der epistemischen Ebene der Wahrheit als Übereinstimmung von vorstellendem Geist und Wirklichkeit, freilich nicht, um dadurch die Realitätsfrage zu suspendieren. Sie liegt vielmehr darin inbegriffen. Dies gründet in einer im Gegensatz zu den Frühschriften doch deutlichen Modifikation des gesamten philosophischen Programms zum System, in dem Schelling Vorstellung und Ding, also ideelle und reelle Reihe, als Produkte letztlich ein und desselben Geistes bestimmt.

Standen also in den *Briefen* mit Realismus und Idealismus noch zwei Systeme nebeneinander, die in einem Absoluten ihr identisches Ziel fanden, so sind diese nunmehr im Geist, der Idealität und Realität ursprünglich in sich vereinigt und in einem kontinuierlichen Fortgang letztlich zu sich selbst gelangt, als in einem einzigen System inbegriffen.<sup>245</sup>

Schelling erklärt sodann „Wahrheit als Übereinstimmung von Vorstellung und entsprechendem Gegenstand“. Er präzisiert sogleich, indem er den Inbegriff des Objektiven im Wissen als Natur, jenen des Subjektiven als Ich oder die Intelligenz bezeichnet, wobei sie als Bewusstloses und Bewusstes bzw. Vorstellbares und Vorstellendes als einander entgegengesetzte Begriffe gedacht werden.<sup>246</sup> Jeweils beide sind nun stets im Wissen anzureffen, darin allerdings ununterscheidbar miteinander vereinigt. Wie nun ihr Zusammentreffen zu verstehen ist, wird erklärtermaßen zur Aufgabe des gesamten Werkes. Entscheidend ist hierbei, wie oben bereits angedeutet, die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit von Subjekt und Objekt, welche beide im Wissen so strikt vereinigt sind, dass sie *gleichzeitig* und *eins* sind.<sup>247</sup>

Subjekt und Objekt sind also ursprünglich nicht getrennt, was deren Übereinstimmung letztlich nicht erklären könnte. Doch darf ebensowenig einseitig abstrahiert und somit die

---

<sup>244</sup> III, 339.

<sup>245</sup> Vgl. BAUMGARTNER, Ansatz, 132-137; IBER, Vernunft, 97.

<sup>246</sup> III, 339.

<sup>247</sup> Ebda.

Wahrheit einseitig verteilt werden, wie dies auf objektiver Seite in einem realistischen Dogmatismus, in subjektiver Weise im absoluten Ich Fichtescher Provenienz geschieht. Die Philosophie hat also die Aufgabe, Licht in jene unverbrüchliche Einheit zu bringen, indem sie versucht, die dialektische Verwiesenheit der beiden Elemente des wahren Wissens als Subjektives und Objektives aufeinander gedanklich gleichsam soweit „einzufrieren“, dass deren interdependente Bewegungsmuster in nachvollziehbarem Tempo rekonstruiert werden können.

Dass Subjekt und Objekt nur in ursprünglicher Einheit zu denken sind, zeigt sich für Schelling in dem Umstand, dass das jeweils eine isoliert vom anderen gar nicht Bestand hätte, sie sich vielmehr durch Position und Negation gegenseitig bedingen. Sind es nun nur diese beiden Elemente, die das Wissen ausmachen, und ist kein Drittes abzusehen, so müsste der Beweis ihrer Einheit darin ersichtlich werden, dass und indem das Subjektive notwendig das Objektive aus sich hervorbringen muss, und vice versa. Zudem müssen beide Bewegungen, die letztlich jeweils nur im Anderen münden können, sodann als *notwendig* gedacht werden, woraus sich ein weiteres Mal der Doppelcharakter der Philosophie erhellt. Von welcher Seite nunmehr auszugehen ist, wird indes durch die Aufgabe nicht bestimmt, denn

„die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammentreffens überhaupt, und läßt völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. – Da auch beide Entgegengesetzte sich wechselseitig notwendig sind, so muß das Resultat der Operation dasselbe sein, von welchem Punkte man ausgeht.“<sup>248</sup>

Damit ist der Rahmen der Untersuchung hinlänglich abgesteckt: Der Rückblick auf den Anfang schließt die Frage nach einem möglichen letzten Grund des Wissen außerhalb des Wissens aus, insofern hier ein Prinzip gesucht wird, welches allein innerhalb des Wissens selbst gesucht wird.<sup>249</sup> Der Vorausblick auf das Ziel wiederum verweist ebenso auf die irreduzible Einheit von Subjektivem und Objektivem, sodass auch in diese Richtung der Riegel zu einer Verabsolutierung des Subjektiven vorgeschoben wird, wäre dies doch geradezu desaströs für alle Realität.

## 2.2 Die höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie

Der erkenntnistheoretische Problemhorizont, um den die ganze Schrift kreist, bestimmt sich also als eine *der* Grundfragen aller Philosophie überhaupt, nämlich als diejenige, wie eine Interaktion, eine Übereinkunft zwischen erkennendem und handelndem Mensch (Subjekt) und der ihn umgebenden Welt (Objekt) überhaupt möglich wird; Mit Schelling formuliert: „Wie

---

<sup>248</sup> III, 342.

<sup>249</sup> Vgl. III, 355.

können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?<sup>250</sup>

Schelling erschließt jene „höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie“<sup>251</sup> nun in echt idealistischer Manier durch Einholung des Objekts in die Sphäre des produzierenden Subjektbereichs. Kann es, geht man rein vom Subjekt aus, nichts außerhalb dessen geben, muss also auch das Objekt letztlich auf irgendeine Weise durch und aus dem Subjekt als dessen „Produzenten“ verständlich gemacht werden können. Nur wenn es gelingt, letztlich das Objekt als solches verschwinden zu lassen<sup>252</sup>, indem es gänzlich aus dem Subjekt erklärt wird, d.h. wenn deren Identität aufgezeigt werden kann, ist der Hiat zwischen Mensch und den Dingen außer ihm eingezogen, sodass „das, was in allem anderen Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtsein flieht und absolut nicht-objektiv ist, zum Bewußtsein gebracht und objektiv wird, kurz: in einem beständigen Sich-selbst-Objekt-Werden des Subjektiven.“<sup>253</sup>

Die für das Entstehen von Bewusstsein konstitutive Bestimmtheit – Schelling nennt diesen Sachverhalt „Beschränkung“ – kann nun also weder rein von außen an das Subjekt herangebracht werden, noch darf die ursprüngliche Begrenztheit im Sinne eines absoluten Idealismus als „frei und mit Bewußtseyn“ hervorgebracht verstanden werden.<sup>254</sup>

An dieser Stelle zeigt sich die für Schellings Denken so typisch wie durchgängige Problemkonstellation der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit auf ein Neues. Es zeigt sich näherhin in der Struktur des Selbstbewusstseins eine Duplizität von Bestimmtheits- und Unbestimmtheitsmoment, die er dem Selbstbewusstsein nun sogleich auch vermittels der Figur einer dem Bewusstsein immanenten Differenzierung einschreibt, insofern „der Akt, wodurch das Ich *objektiv* begrenzt wird, ein von dem, wodurch es *für sich selbst* begrenzt wird, verschiedener Akt ist. Der Akt des Selbstbewußtseins erklärt nur das Begrenztwerden der objektiven Tätigkeit. Aber das Ich, insofern es ideell ist, ist eine unendliche Selbstproduktion ...“<sup>255</sup> Allein dadurch ist die Andockstelle zur Vorstellung einer transzendentalen Geschichte der Vernunft gegeben – oder besser umgekehrt formuliert: durch diese Doppelstruktur des Bewusstseins selbst wird jene Geschichte erst denknotwendig.

---

<sup>250</sup> III, 348.

<sup>251</sup> Ebda.

<sup>252</sup> III, 344f.

<sup>253</sup> III, 345.

<sup>254</sup> III, 408.

<sup>255</sup> III, 408f. Vgl. dazu auch KORSCH, Grund, 74.

### 3. ERSTER HAUPTABSCHNITT: VOM PRINZIP DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS

#### 3.1 *Das höchste Prinzip des Wissens*

Somit ist nun der Weg vorgezeichnet, das wahre Wissen über das ihm eignende Wesen aufzuklären. Wenn – so Schelling gleich zu Beginn des ersten Hauptabschnitts – alles Wissen auf der Übereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht, so muss jenem Zusammentreffen als Vermitteltes ein jenes Vermittelnde als dessen Grund voraufliegen, ohne freilich selbst sich außerhalb des Wissens zu verorten.<sup>256</sup> Jener Grund oder eben Prinzip allen Wissens muss sodann jener zweifachen Voraussetzung Genüge tun, einerseits zu erklären, worin jenes Prinzip besteht, und gleichzeitig der Philosophie die Möglichkeit bieten, es entsprechend thematisieren zu können, ohne selbst aus der Sphäre des Wissens als jenem gegenüber herauszutreten. Mithin stellt sich also die Frage nach einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Form und Inhalt.<sup>257</sup> Jenes Prinzip der Transzendentalphilosophie wird nun, da es nicht einfach deduzierbar ist, unter gewisse Bedingungen gestellt, die es zu erfüllen hat. Ebdiese werden sodann auch aufgezeigt, insofern das Prinzip

- 1) nur eines sein kann,
- 2) selbst ein Wissen, nämlich ein bestimmtes Wissen, welches zugleich das erste zu wissende ist, sein muss,
- 3) ein identisches Wissen ist, in welchem das Subjekt zugleich auch Objekt ist, und welches schließlich auch
- 4) als synthetisches Wissen vorstellig wird, soll in diesem selbst eine dialektische Bewegung fassbar gemacht werden können.<sup>258</sup>

All diese Bedingungen werden im *Selbstbewusstsein*<sup>259</sup> erfüllt, weshalb es sich nun auch folgerichtig als das *Prinzip allen Wissens* vorstellig macht und somit nicht nur die gesuchte Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, sondern damit ebenso als der Garant der durchgängigen Bestimmung des Wissens in einem abgeschlossenen Systembau begriffen wird. Als schlechthin identisches Wissen weiß es zwar nichts anderes als sich selbst, indem es sich aber im Akt der Erkenntnis sogleich in Erkennendes und Erkanntes, also Subjekt und Objekt spaltet, ist es ebenso duplizitär gebaut.

---

<sup>256</sup> Vgl. III, 353f.

<sup>257</sup> Vgl. III, 359-361.

<sup>258</sup> Vgl. dazu den ersten Abschnitt des ersten Hauptabschnitts *Von der Nothwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Princips des Wissens* (III, 353-376).

<sup>259</sup> „Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtseyn“ (III, 355).

Als entscheidendes Merkmal von Schellings Strukturanalyse des Selbstbewusstseins zeigt sich somit zuallererst jene duale Verfasstheit des obersten Prinzips allen Wissens als analytisch (identisch) und synthetisch zugleich. Schelling beschreibt diese Differenz, die in die Identität des Prinzips als des Selbstbewusstseins eingeschrieben ist, als „Duplizität in der Identität“<sup>260</sup>. Bevor Schelling in diesem Sinne im zweiten Hauptabschnitt aber das gesamte System des transzendentalen Idealismus ableiten wird, beleuchtet er in einem ersten Durchgang den ersten Grundsatz noch einmal genauer, indem er auf die Deduktionen von Fichtes *Wissenschaftslehre* zurückgreift.<sup>261</sup>

### 3.2 Die Deduktion des Prinzips selbst

Schelling kommt zunächst auf den von Fichte bekannten Satz des Selbstbewusstseins als Ich = Ich zurück und zeigt, dass eben dieser genau jenen vorausgesetzten Bedingungen entspricht, sowohl identisch, als auch synthetisch zu sein.<sup>262</sup> Denn indem das Ich sich selbst zum Objekt macht, schafft es gleichsam dessen eigene Identität als diejenige von Subjekt und Objekt. Gerade in, und *ausschließlich* in diesem Akt, *ist* das Ich, insofern es einzig Setzung seiner selbst ist. Daraus erhellt, wie bereits bei Fichte, dass das Ich weder außerhalb noch vorab seines eigenen Vollzugs zu stehen kommt.

Demgemäß ist jenes Prinzip auch nicht als Ergebnis eines reflexiven Beweisverfahrens gleichsam objektiv hervorzubringen, da es als reine Aktuosität nur ist, indem es vollzogen wird, und hinwiederum durch den Vollzug allererst *ist*. Jenes Prinzip kann also, da es nicht „erzeugt“ werden kann, nur unter der Forderung stehen, es durch den je eigenen Vollzug selbst hervorzubringen. Dieser Akt als eines unmittelbaren Wissens wird an dieser Stelle im *System* unter dem Begriff der *intellektuellen Anschauung* eingeführt, in welchem man sich als des sich produzierenden Ichs unmittelbar ansichtig wird.<sup>263</sup> Schellings Darstellung der intellektuellen Anschauung entspricht darin einem unmittelbaren Akt der Konstitution des Selbstbewusstseins.<sup>264</sup>

Im geforderten freien Vollzug des Selbstbewusstseins, durch welchen auch das Prinzip erst erscheint, liegt nun aber mithin nicht nur die Brücke, auf der sich theoretische und praktische Philosophie verschränken, sondern zugleich auch der Grund begriffen, weshalb das Prinzip in Schellings Konzeption den Status eines *Postulats* bekommt:

---

<sup>260</sup> III, 373; vgl. auch KORSCH, Grund, 75; IBER, Vernunft, 100.

<sup>261</sup> Vgl. III, 361-376.

<sup>262</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden SCHULZ, Einleitung, XXXf.

<sup>263</sup> III, 350-352.369.

<sup>264</sup> Vgl. IBER, Vernunft, 101, Anm. 8.

„Daß das Princip Princip der theoretischen und praktischen Philosophie zugleich ist, ist nicht möglich, ohne daß es selbst theoretisch und praktisch zugleich sei. Da nun ein theoretisches Princip ein *Lehrsatz*, ein praktisches aber ein *Gebot* ist, so wird in der Mitte zwischen beiden etwas liegen müssen – und dies ist das *Postulat*, welches an die *praktische* Philosophie grenzt, weil es eine bloße *Forderung* ist, an die *theoretische*, weil es eine *rein theoretische Konstruktion* fordert.“<sup>265</sup>

Vollzieht man also jenen praktischen Akt des Selbstbewusstseins, hat man das Prinzip gewonnen, vollzieht man es nicht, gibt es auch das Prinzip nicht, denn: „Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseyns zustande, *außer* diesem Akt ist also das Ich nichts, seine ganze Realität beruht nur auf diesem Akt und *es ist selbst nichts als dieser Akt*.“<sup>266</sup>

Bedeutsam für das weitere Verständnis jener intellektuellen Anschauung ist aber, um es noch einmal deutlicher werden zu lassen, der ihr eignende Ort im nachfolgend aufzustellenden Gesamtsystem. Intellektuelle Anschauung, wie sie hier vorstellig wird, ist lokalisiert zunächst am Ende des Durchgangs durch die Genese des Geistes als der Konstitution des Selbstbewusstseins und liegt somit im Philosophen selbst begriffen. Indem er diesen Akt in Freiheit vollzieht, ist damit aber ebenfalls bereits die Sphäre des Praktischen eingeholt. Sodann aber ist intellektuelle Anschauung zugleich lokalisiert als im Beginn der Untersuchung selbst, wo sie – als Postulat eingeführt – ihren eigenen Werdegang nachzuvollziehen beginnt. Damit ist *ein* Kreis, nämlich der idealistische, freilich aber noch nicht der äußerste Kreis, geschlossen. Will man den Kreis, den das gesamte *System des transzendentalen Idealismus* einschreibt ebenso zur Darstellung bringen, so muss man noch einen Schritt weiter hinter das sich selbst in Identität setzende Ich, näherhin in seine transzendente Vergangenheit zurückblicken. Dies kann freilich – will man die anfangs geforderte idealistische Gesamtkonzeption nicht verlassen – nicht als ein Transzendieren der Wissenssphäre als solcher vonstatten gehen. Vielmehr geschieht dies durch eine weitere, vertiefende Untersuchung der duplizitären Verfasstheit der Identität in Differenz. Ebendies zeigt Schelling im Abschnitt *Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus*<sup>267</sup>.

---

<sup>265</sup> Vgl. III, 376.

<sup>266</sup> III, 366.

<sup>267</sup> III, 377-387.

#### 4. ZWEITER HAUPTABSCHNITT: ALLGEMEINE DEDUKTION DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS

An dieser Stelle ist noch ein letztes Mal auf Fichtes *Wissenschaftslehre von 1794* bzw. auf den Brief Schellings an Fichte von 1800<sup>268</sup> und somit auf jenes Grundproblem zurückzukommen, anlässlich dessen Schelling es als notwendig erachtete, die von Fichte nachvollzogene Struktur des Selbstbewusstseins zu prozessualisieren.

Konnte Fichte Kants Ding an sich zwar ins Nicht-Ich einziehen, das sich dem Ich fortan entgegengesetzt, so war er bekanntlich dennoch nicht in der Lage, jenen „letzten Restbestand des Objektiven“ gänzlich ins Ich einzufassen. Um das dialektische Verfahren anzuheben, bediente er sich der Vorstellung eines letztlich nicht deduziblen „Anstoßes“.<sup>269</sup>

Genau jenen Restbestand des Fichteschen „Anstoßes“ will nun aber Schelling endgültig und auf ein Neues zu Grabe tragen, indem auch noch dieser in den Subjektbereich eingezogen wird, allerdings dergestalt, nicht in die gegenteilige Gefahr zu verfallen, als schaffe das Ich sich selbst bloß sein Objekt.<sup>270</sup> Vielmehr muss vermittels einer Differenz in der Identität des Selbstbewusstseins selbst jene inhärente Notwendigkeit aufgezeigt werden, welche der Freiheit als deren ebenso irreduzibles Komplement zur Seite gestellt wird. Kurz gesagt: Der Struktur des Selbstbewusstseins muss das Gesetz der Objektivierung selbst inhärieren. Dies muss nun näher erläutert werden, steht und fällt damit doch das ganze System.

Das Transzendentsystem umfasst zunächst theoretische wie praktische Philosophie. Will sie also deren gesamten Umfang hinlänglich und lückenlos beschreiben, ist, wie eben dargelegt, die „notwendige Koexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzten Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt“<sup>271</sup> aufzuweisen, aber „diese Nothwendigkeit zu deduzieren, gehört der *höheren* Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist.“<sup>272</sup> Höhere Philosophie aber ist hier nicht anders denn als Geschichte des Geistes zu verstehen. Das bedeutet nun, dass die vorgefundenen Strukturen des Selbstbewusstseins zwar vollständig erhalten, vermittels Depotenzierung aber gleichsam an den Anfang der Geschichte des Geistes zurückverlegt werden müssen, um davon ausgehend dann wiederum die

---

<sup>268</sup> Siehe oben Anm. 230.

<sup>269</sup> W I, 248.

<sup>270</sup> Schelling schreibt dies im Brief an Fichte so: „Ich kann mir durchaus nicht denken, daß die Realität in der Transzendentalphilosophie nur ein Gefundenes seye, auch nicht ein nach immanenten Gesetzen der Intelligenz Gefundenes...“ (in: JAESCHKE, *Transzendentalphilosophie* 2.1, 190). Vgl. auch KORSCH, *Grund*, 77.

<sup>271</sup> III, 379.

<sup>272</sup> Ebda.

Entwicklung „nach oben“ zum ursprünglichen Ausgang, nunmehr vermittelt Potenzierung, nachzeichnen zu können. Erst beim Gelingen dieser „Nacherzählung der Geistgeschichte“ kann das Gesamtsystem als bruchlos in sich geschlossen gelten.

Die Frage ist also kurzum, wie das Objektive aus dem Selbstbewusstsein entstehen soll. Gemeint ist hier freilich das *reine Selbstbewusstsein*, das hier nicht mehr als das individuell-subjektive<sup>273</sup> gefasst ist. Davon wurde zwar ausgegangen, dessen Struktur ist hier allerdings nunmehr lediglich entlehnt. Das Selbstbewusstsein muss also die Notwendigkeit des Objektiven in sich selbst tragen.

Dass nun weiters aus einem ursprünglich Nichtobjektiven ein Objektives entspringen soll, ist nur dann einsichtig, wenn ersteres analog der Struktur des Ich als sich selbst objektivierbares Prinzip gedacht wird.<sup>274</sup> Kann das Ich sich sein eigenes Objekt werden, bedeutet das aber in Umkehr, dass es dies eben vorher nicht gewesen sein kann, und wenn man sich ein Objekt als statisch und fixiert, somit „endlich“ zu denken hat, so muss jenes als „unendlich“ tätig sich ursprünglich realisieren. Ist das Ich somit ursprünglich fernab jeder Objektivität unendlich hervorbringende Tätigkeit, somit unbegrenzt, so legt es sich durch das Sich-selbst-zum-Objekt-machen als begrenzende Tätigkeit selbst eine Schranke vor. Denn nur durch eine solche Beschränkung, die freilich nur *durch* das und *im* Ich selbst stattfindet, ist Bestimmtheit überhaupt möglich.

Somit zeigt sich in einem ersten Schritt, dass im Ich zwei widersprüchliche Tätigkeiten unmittelbar vereint vorliegen, eine unbegrenzte und eine begrenzende, deren dialektisches Oszillieren im Ich selbst jenes in ein Werden dynamisiert. Denn indem das Ich – um zur Anschauung seiner selbst zu gelangen und damit erst für sich zu entstehen – sich eine Schranke vorlegt, sich also selbst begrenzt, um für sich selbst Bestimmtheit überhaupt erst zu erlangen, macht es sich selbst begrenzt, und das wiederum bedeutet: *endlich*. Gerade eben noch als unendlich vorstellig geworden, verlöre es sich im Widerspruch des endlichen Objekts, höbe es jene selbst gesetzte Schranke als seines Zeichens unendliche Tätigkeit nicht auf ein Neues wieder auf. Dies freilich macht es, um jene Schranke wiederum nur erneut zu setzen. Damit sind die Grundbewegungen im Ich in ihrem dialektischen Verhältnis als zwar widerstreitende, einander jedoch ebenso jeweils voraussetzende Tätigkeiten dargestellt, in deren Wirkungsradius die Geschichte des Ich sich vollzieht.

---

<sup>273</sup> Damit ist das Selbstbewusstsein gemeint, welches der die ganze Untersuchung unternehmende Philosoph in intellektueller Anschauung erschlossen hatte. Vgl. KORSCHE, Grund, 80; III, 378.

<sup>274</sup> III, 380.

## 5. DRITTER HAUPTABSCHNITT: SYSTEM DER THEORETISCHEN PHILOSOPHIE NACH DEN GRUNDSÄTZEN DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS

### 5.1 Deduktion der absoluten Synthesis und deren Mittelglieder

Die soeben dargestellte Dynamik sei nun noch einmal genauer nachvollzogen, wie dies auch von Schelling selbst zu Beginn des dritten Hauptabschnitts geschieht.

Die Betrachtung der Dialektik von Subjekt und Objekt ergab zunächst eine unendliche, unbegrenzte Tätigkeit, und eine zweite, jener entgegretenden und sie begrenzenden Tätigkeit, die aber – will die Einheit nicht durch ein äußeres Moment gesprengt werden, notwendig als Selbstbegrenzung gedacht werden muss. Dabei kann diese „duale Einheit“ nur vorgestellt werden, wenn jedes der beiden Elemente des Selbstbewusstseins sein je anderes zur Voraussetzung hat, ohne welches auch es selbst nicht wäre. Schelling stellt sich jene Bewegung vor als Unbegrenztheit des Ich, welches sich permanent wieder aufhebt, nicht jedoch so, dass die Bewegung damit jemals zu einem Ende kommt. Vielmehr wird die selbst gesetzte Schranke, ohne auch diese ein für alle mal hinter sich zu lassen, immer weiter hinausgesetzt. Begrenztheit und Unbegrenztheit bedingen einander also, insofern sich jene nicht ohne die andere denken lässt, ja, sich ohne Einziehung einer Differenz die beiden Pole selbst auflösen.

Allerdings ist die Progression der eingezogenen Schranke nur möglich, „wenn sie als vom Selbstbewußtsein gesetzte Begrenzung *erkannt* ist.“<sup>275</sup> Innerhalb der vorgestellten Subjekt-Objekt-Identität sind es nun beide Elemente, die die Grenze in sich und zueinander tragen, insofern beide „grenzziehend“ am Werk sind. Allerdings kommt jene Grenze zunächst noch in keiner Weise in den Blick einer Anschauung, sie ist gewissermaßen nur „anonym“ vorhanden.<sup>276</sup>

Doch ist an dieser Stelle noch einmal Einhalt zu gebieten. Jener der Struktur des Selbstbewusstseins inhärente Mechanismus entgegengesetzter Tätigkeiten ist bislang nur immanent aufgewiesen worden, aber noch nicht daraus hervor in Erscheinung getreten.<sup>277</sup> Zeigt sich nun das Selbstbewusstsein als ein Akt der Synthesis von Entgegengesetzten, und kann von keiner der Tätigkeiten gesagt werden, es sei „Ich“, so muss jenes Ich vorstellig werden als „eine dritte aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit“.<sup>278</sup> Erst dieses Dritte, das inmitten der beiden Tätigkeiten gleichsam in Schweben ist, insofern es in ständiger Setzung und Negation als das

---

<sup>275</sup> KORSCH, Grund, 78.

<sup>276</sup> Ebda.

<sup>277</sup> Vgl. dazu besonders KORSCH, Grund, 79f.

<sup>278</sup> III, 391.

sich je und je generierende „Ergebnis“ der beiden Tätigkeiten zu stehen kommt, *ist* dementsprechend auch nur, solange der Widerstreit der Tätigkeiten „unter ihm“ sich vollzieht. Daraus geht für Schelling hervor: „Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewußtseyn selbst ein synthetischer Akt.“<sup>279</sup> Ist nun letztlich die dialektische Entgegensetzung dem Ich ursprünglich, „dann kann das Selbstbewußtsein als diese synthetische Einheit selbst nur ein unendlicher Akt sein, der eine unendliche Reihe von Handlungen zusammenfaßt.“<sup>280</sup> Jenes reine Selbstbewusstsein als absolute Synthesis ist hierauf zu unterscheiden vom subjektiven Selbstbewusstsein im Ausgang der Untersuchungen. In jene Distanz der beiden kann nun letztlich der kontinuierliche Geschichtsprozess des Geistes eingeschrieben werden, wie er sich stufenweise in unterschiedlichen Etappen vollzieht. Ist das eine noch unbewusst, liegt der Unterschied des anderen in dessen Bewusstsein.<sup>281</sup>

Der Transzendentalphilosophie obliegt nun die Aufgabe zu erhellen, wie jene Begrenzung als Grund von Bestimmtheit überhaupt eingezogen wird, um hernach in einem weiteren Schritt zu zeigen, wie diese Grenze durch das Ich in dessen jeweiliger Potenz, d.h. Epoche des Selbstbewusstseins, in deren Verhältnis zu den Elementen Subjekt und Objekt jeweils angeschaut bzw. interpretiert wird. Diese Interpretationsgeschichte ist dann als Geschichte des Selbstbewusstseins durch den Transzendentalphilosophen nachzuzeichnen.

Dabei ist ersichtlich, dass jede neue Einschränkung, die Schelling alsdann als „Epochen“<sup>282</sup> bezeichnet, gleichsam eine weitere Wegmarke auf der Strecke des zu sich selbst findenden Geistes darstellt, insofern er sich selbst ja nur durch Selbstobjektivierung, und d.h. Bestimmtheit, fassbar wird. Die Epochen stehen dabei für diejenigen Umbrüche im Fortgang des Geistes, an denen er sich die an ihm vorgenommene Beschränkung sukzessiv wiederum ein wenig mehr als Selbstbeschränkung angeeignet und sich selbst zugewiesen hat. Der Grad an Bestimmtheit jedoch nimmt freilich jeweils zu und hat das Telos darin zu finden, sich letztlich vollkommen Objekt zu werden, um gerade dadurch sich als gänzlich selbsttätiges Subjekt ebenso durchgängig zu erfassen. Inhaltlich bedeutet dieses Ziel dann aber, dass der Geist, kontinuierlich fortschreitend, sich am Ende in seinem eigenen Vollzug vollständig durchsich-

---

<sup>279</sup> Ebda.

<sup>280</sup> IBER, Vernunft, 104; III, 393f.

<sup>281</sup> Dennoch wird mit dieser Verdoppelung des Selbstbewusstseins der transzendentalphilosophische Rahmen nicht verlassen, insofern – und dies wird noch genauer zu zeigen sein – die beiden Strukturbestimmungen des Selbstbewusstseins für jene irreduziblen Momente von Vollzug und Bestimmtheit zu stehen kommen, wie sie in jedem Akt des Selbstbewusstseins als dieses erst konstituierend gefasst werden müssen.

<sup>282</sup> „Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird“ (III, 399).

tig wird. Das heißt, er erfasst sich in seiner internen Strukturverfasstheit als diejenige Instanz, die, mittels des aufgezeigten Mechanismus der Selbstbeschränkung, eben er selbst und nichts ihm Äußeres ist, als welcher er sich selbst als Beschränkung entgegentritt.<sup>283</sup>

Daraus erhellt, dass der Unterschied zwischen dem reinen Selbstbewusstsein und dem subjektiven, von welchem ursprünglich ausgegangen war, darin zum Liegen kommt, dass das reine Selbstbewusstsein zwar in sich bereits als Einheit zweier Tätigkeiten, somit als Identität in Differenz gefasst ist, sich aber im Gegensatz zum anderen noch nicht selbst objektiv geworden ist, also gleichsam in Anonymität begriffen noch kein Bewusstsein von sich hat.

Darin kommt zugleich auch zum Ausdruck, inwiefern die theoretische Philosophie als depotenzierte Naturphilosophie in das System eingebaut wird. Das sich seiner selbst noch unbewusste Bewusstsein, welches aber gleichwohl immer schon duplizitär als Wechselwirkung zweier Kräfte bzw. Tätigkeiten gefasst ist, ist nach genau den gleichen Gesetzen und Schemen wie die Naturphilosophie selbst gebaut, einzig an dieser Stelle unter transzendentalphilosophischem Blickwinkel gleichsam als Natur des Geistes.

Beide „Zustände“ des Bewusstseins verhalten sich nun, bildlich gesprochen, wie Anfang und Ende, in deren Mitte die beiden gemeinsam eignende Geschichte liegt – einmal als dessen Nachher und einmal als Vorher. Das sich in seiner Struktur selbst erfasste Selbstbewusstsein, von dem die Untersuchung ausgegangen war und welches seine Struktur zunächst nur „hergibt“ hatte, zeigt sich also letztlich als bedingtes, das sich selbst nicht vollständig hervorbringen kann. Das reine Selbstbewusstsein als dessen Bedingung liegt nämlich immer schon vorab dieses Bewusstseins und kann daher auch nie von ihm erfasst werden, weil es als solches gar nie Bewusstseinsinhalt zu werden vermag.<sup>284</sup> Darin kommt nun also jener Umstand zum Ausdruck, dass das menschliche Selbstbewusstsein seinen eigenen Vollzug niemals einholen kann, diesen vielmehr im Akt der Selbstbestimmung immer schon beansprucht.

Die „Strukturanleihe“ des subjektiven Selbstbewusstseins an das reine Selbstbewusstsein verschafft dem Philosophen die Möglichkeit, nicht nur zum reinen Selbstbewusstsein zurückzugehen, sondern dessen Genese bis zum bewussten Selbstbewusstsein, also letztlich zum Philosophen selbst, nachzuahmen.<sup>285</sup> Damit zeichnet sich das gesamte *System* in seinem for-

---

<sup>283</sup> Vgl. SCHULZ, Einleitung, XXXIf.

<sup>284</sup> Vgl. III, 395; zum Ganzen IBER, Vernunft, 105; KORSCH, Grund, 78-80.

<sup>285</sup> III, 396f.

malen Aufbau aber durch eine „Ebenendifferenzierung“<sup>286</sup> aus. Auf der einen Ebene nämlich, in der reellen Reihe, durchwandert das Selbstbewusstsein die verschiedenen Stadien und Epochen auf dem Weg zu seiner Objektivierung. Sodann auf der anderen, der ideellen Reihe, vollzieht der Philosoph genau jene Epochen in freier Nachahmung nach und erfasst darin sein eigenes Gewordensein. „Aus diesem Grund vollzieht sich das System als eine Geschichte des Selbstbewusstseins, nämlich als eine Explikation der Genesis der Akte, welche im Selbstbewusstsein immer schon vorkommen.“<sup>287</sup> Dabei muss die ideelle Reihe als in jeder Hinsicht deckungsgleich gedacht sein mit der reellen. Und beide müssen, wiederum aufgrund der reellen Reihe, die auch den Gehalt vorgibt, ebenso unendlich sein.<sup>288</sup> Gerade aber infolge jener Rekonstruktion in freier Nachahmung durch den Philosophen selbst komplettiert sich erst das ganze System.

### 5.2 Die Irreduzibilität der Duplizität von Vollzug und Bestimmtheit des Selbstbewusstseins

Nun liegt in der hier schematisch angedeuteten, im *Transzendentalssystem* lang und breit ausgeführten Geschichte des Selbstbewusstseins als eines Weges vom Unbewussten zum Bewussten noch eine weitere, ja vielleicht entscheidende Pointe in einer doppelten Verstehensweise jener Ausführungen. Die eine Lesart kann jenen Werdegang des Geistes im Sinne einer objektiven, positivistischen Entwicklungsgeschichte nachvollziehen. Aus dieser Perspektive ergibt sich in der Tat eine Geschichte von den Anfängen der Natur bis hin zum seiner selbst durchsichtig gewordenen Ich – freilich unter transzendentalphilosophisch-idealistischen Bedingungen, wie sie ja das *System* als ein Teil der ganzen Philosophie fordert. So gelesen versteht sich der theoretische Teil des Systems gleichsam als Entwicklungsgeschichte der Welt bis zum Menschen als deren Telos und kommt somit in Deckung mit der Naturphilosophie.

Die andere Lesart versteht die aufgezeigte Bewegung gleichsam als eine Strukturanalyse des menschlichen Selbstbewusstseins mit dessen irreduziblen Momenten von Vollzugs- und Bestimmtheitsmoment. Diese beiden Momente, die sich im menschlichen Selbstbewusstsein zeigen und die weder in Einheit gebracht noch voneinander abgeleitet werden können, werden unter dieser Perspektive als konstitutive Momente des Satzes Ich = Ich aufgefasst, sodass die eben dargestellte Geschichte des Selbstbewusstseins so betrachtet die konstitutiven Struktur-

---

<sup>286</sup> DANZ, *Geschichte*, 72. Vgl. zu den unterschiedlichen Ebenen bzw. Perspektiven auf das, was im *System* jeweils als Ich genannt wird, auch W. MARX, *Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: D. Henrich (Hg.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, *Hegel-Studien* 17, Bonn 1977, 77-101.

<sup>287</sup> Ebda.

<sup>288</sup> Vgl. III, 397f.

elemente des Selbstbewusstseins ausweist, die in jedem Selbstbewusstseinsakt immer schon in Anspruch genommen werden. Was also unter der einen Lesart als geschichtlich-positive Entwicklung zur Schau kommt, ist in diesem Licht betrachtet eine rein logisch-abstrakte. Freilich sind beide Lesarten völlig kongruent und nur zwei Darstellungsarten desselben Sachverhalts. Die reine unmittelbare Anschauung, die im *System* als absolutes oder reines Selbstbewusstsein als Startpunkt der Genese des bewusst werdenden Selbstbewusstseins aufgefunden wurde, steht hierbei für das Moment der präreflexiven Unbestimmtheit des Vollzugsmoments, welches jedem Bewusstseinsakt gleichsam im Rücken liegt. Dieser ist aufgrund seiner Lokalisation außerhalb des Bewusstseins niemals zu erfassen, muss aber stets schon immer beansprucht werden.

Als das andere, ebenso unableitbare wie irreduzible Moment des Selbstbewusstseins – will es ein solches sein – gilt jenes der Reflexion, oder das der Bestimmtheit. Als solches ist es die vollständige Objektivierung des Ich, wie es ebenso notwendig im Selbstbewusstsein vorkommen muss, wenn es selbstbewusstes Selbstbewusstsein sein will. Damit, mit Vollzug und Bestimmtheit, ist aber nichts anderes beschrieben als Subjekt und Objekt, welche beide im menschlichen Selbstbewusstsein unbeschnitten vorstellig werden, während die Geschichte des Selbstbewusstseins nichts anderes darstellt, als die abstrakt-dialektische Bewegung von Subjekt zu Objekt, aber – und so muss der Kreis sich schließen – von hier auch wieder zurück. Denn die vollständige Bestimmtheit, d.h. die Selbstdurchsichtigkeit des Ich am Ort seiner vollständigen Objektivierung erkennt nun genau jene Irreduzibilität der Duplizität von Bestimmtheit und Vollzug des Selbstbewusstseins als das ihm eignende Wesen – wodurch der Vollzug oder die Subjektseite wieder restituiert ist.

Somit verhalten sich reines Selbstbewusstsein und subjektives Selbstbewusstsein wie Vollzugsmoment und Bestimmtheitsmoment bzw. wie Subjekt und Objekt. Darin erhellt, dass die ganze Geschichte des Geistes nichts anderes darstellt als eine gleichsam narrative, wenn auch in den Bahnen stringenter Logik sich vollziehende Explikation des Satzes Ich = Ich, insofern Vollzugs- und Bestimmtheitsmoment durch je einen der beiden Ich-Begriffe symbolisiert werden. Nur wenn beide Momente auftreten und als solche durchsichtig geworden sind, die ja nichts anderes sind als die oben beschriebenen widersprüchlichen Tätigkeiten des Selbstbewusstseins, hat sich das Selbstbewusstsein vollständig erfasst. Denn deren absolute Synthese ist nichts anderes als das Ich, und das Ich *ist* nur als Synthese von Vollzug und Bestimmtheit, von Produktion und Reflexion – im einen Fall *an sich*, im zweiten Fall *für sich*.

### 5.3 Die Epochen des Selbstbewusstseins innerhalb der theoretischen Philosophie

#### 5.3.1 Vorüberlegungen

Nun zeigte sich die Geschichte des Ich als das jeweilige Ergebnis der widerstreitenden Tätigkeiten, unter welchen es vereinigt ist. Die jeweilige Einschränkung, die das Subjekt durch die selbst zugefügte Schranke erfährt, entspricht nun je einer bestimmten Epoche des Zu-sichkommens auf dem Weg bis zur vollständigen Selbstdurchsichtigkeit seines inneren Mechanismus. Diese Epochen, insofern sie sich *natürlich*, d.h. in strenger notwendig-gesetzlicher Abfolge vollziehen, werden von Schelling nun in den weiteren Teilen des dritten Hauptabschnitts, welches ja als *System der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des Idealismus* vorstellig wurde, nach und nach entfaltet.

Auf diesem Weg des Ich muss nun geklärt werden, dass und inwiefern die Schranke als die jeweilige Bestimmtheit, ohne die für das Ich ein Nicht-Ich gar nie in Erscheinung treten könnte, als nicht von außen evoziert, sondern vielmehr die eingrenzende Tätigkeit des sich selbst beschränkenden Ich selbst ist. Außenwelt ist – für das noch nicht zur völligen Selbstansicht vorgedrungene Bewusstsein allerdings nicht erkennbar – bloß selbstbeschränkte Ichtätigkeit. Für den Philosophen, der hiermit die Nacherzählung der Geschichte des Selbstbewusstseins beginnt, ist jener Sachverhalt indes bereits evident. Seine Aufgabe wird es nun aber sein, jenes Ich, das noch im „kindlichen“ Status transzendentaler Vergangenheit verharret, sukzessive auf seinem Weg zu begleiten, bis die Höhe des Philosophen-Ich erreicht, dieses mit jenem ident ist. So vollzieht der Philosoph eigentlich seinen eigenen Weg zu sich selbst, diesmal jedoch bewusst und aus Freiheit, noch einmal nach.

Damit das Selbstbewusstsein, das auf dem Gegensatz zweier widerstreitender Tätigkeiten beruht, sich nun selbst einsichtig wird, muss es objektiv, d.h. sich selbst zum Objekt werden. Diese dialektische Geschichte zeigt Schelling nun in unterschiedlichen Epochen auf. Er veranschaulicht damit jene eigentlich unendlichen Akte, welche insofern unendlich sein müssen, als auch die vom Selbstbewusstsein gezogene reelle Reihe unendlich ist, anhand von ausgewählten Handlungen, die ihres Zeichens in der Geschichte des Selbstbewusstseins „Epoche“ machen.<sup>289</sup>

Eine solche Geschichte des Selbstbewusstseins besteht innerhalb der theoretischen Philosophie, so wie sie im *System* zur Darstellung kommt, aus drei Epochen, beginnend bei der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung, von dieser dann zur Reflexion,

---

<sup>289</sup> III, 398.

um schließlich den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie als jenen von der Reflexion zum Willen nachzuzeichnen.<sup>290</sup>

Die Dialektik dieser Geschichte hat ihr *Movens* also in der gegensätzlichen Bewegung der widerstreitenden Tätigkeiten des Ich in Form einer unendlichen, reinen Kraft einerseits, und einer endlich-beschränkten andererseits. Endlichkeit muss vorausgesetzt sein, denn diese ist dem Gesetz der Objektivierung inhärent. Ist das ursprüngliche Selbstbewusstsein reine Tätigkeit, hat es zwar alle Realität<sup>291</sup>, ist als solche aber völlig unbestimmt, d.h. es kann nicht als Objekt in Erscheinung treten. Erst durch eine Selbstbegrenzung kann die eigene Tätigkeit zum Bewusstseinsobjekt gemacht werden, was aber hinwiederum eine der ursprünglichen Unendlichkeit *entgegengesetzte* Endlichkeit erzeugt. Unter dieser kann aber – aufgrund der nun sich einstellenden Differenz – Unendlichkeit als Unendlichkeit ebenso wiederum erst zu stehen kommen<sup>292</sup>.

Im Sinne der Dialektik gilt dieses Voraussetzungsverhältnis naturgemäß auch im umgekehrten Sinne, sodass der nun entstandene Widerspruch im Ich eben auch nur dialektisch aufzulösen ist. Dafür aber steht der Begriff des *Werdens*. Die sich ursprünglich nur unmittelbar selbst anschauende, unendliche Tätigkeit wird vermittels dieser internen Dynamik nun immer weiter aus sich herausgetrieben, mit ihrem Ziel sich am Ende selbst gänzlich objektiviert zu haben. Diese Selbstdurchsichtigkeit des Selbstbewusstseins meint nun also eine Aufklärung über jene Strukturen, die es zur Selbstkonstitution immer bereits beansprucht.

Das Problem des Selbstbewusstseins innerhalb der theoretischen Philosophie ist jenes, seiner ihm eignenden Produktivität als solche noch nicht ansichtig werden zu können, weil die produktive Tätigkeit in diesen Epochen noch so in die Produktion selbst verstrickt bleibt, dass sie für das Ich noch nicht zum Objekt der Anschauung werden kann. Während das Ich nur auf das Produkt, also auf das Ergebnis gerichtet ist und nur dieses zu fassen bekommt, liegt die produzierende Tätigkeit gleichsam genau in dessen blindem Fleck. Nur der Philosoph, nicht aber das Ich jener Epoche, ist sich dessen bewusst, dass das Ich sich auch bereits an dieser Stelle als Zusammenspiel der beiden Tätigkeiten zu verstehen hat. Was als Begrenzung empfunden wird, wird einem Nicht-Ich anstatt der eigenen Selbstbeschränkung zugeschrieben.

Das Ich geht nun in der Folge stufenweise, eben durch (Selbst)beschränkung, Aufhebung der Beschränkung, und wiederholter (Selbst)beschränkung im Sinne des dialektischen Drei-

---

<sup>290</sup> Vgl. SCHULZ, Einleitung, XXXIII.

<sup>291</sup> III, 377.

<sup>292</sup> III, 382.

schritts von These, Antithese und Synthese über jene „Urtäuschung“ hinaus und erfasst sich mehr und mehr als sein eigenes „Doppelhandeln“.

### 5.3.2 Erste Epoche. Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung

Den Beginn jener dialektischen Bewegung und damit auch den Beginn der Untersuchungen muss nun zunächst jene Bewegung machen, vermittels welcher es überhaupt erst Bestimmtheit gibt.

Dabei nimmt der Philosoph in seiner Nachahmung immer die Perspektive des jeweiligen Ich ein, sodass immer die Frage beantwortet wird, als was das Ich dem Ich gerade, d.h. in der je entsprechenden Epoche, in den Blick gerät.

Das Selbstbewusstsein muss nun also als ein Akt verstanden werden, durch welchen nicht nur bereits alles für das Ich gesetzt ist, sondern der zeitgleich auch „Bedingung alles Begrenzt- und Bewußtseyns ist“, gerade dadurch aber „nicht zum Bewußtseyn kommt“.<sup>293</sup> In diesem Akt reiner und unmittelbarer Selbstanschauung *ist* also bereits Subjekt und Objekt zugleich. Als Identität in Duplizität ist somit bereits an *dieser* Stelle ein Ich. Zugleich ist dies aber auch der letzte Punkt, an welchen die Nachahmung des Philosophen gelangen kann. Jene Identität vorab der Setzung von Bestimmtheit überhaupt kann nicht mehr eingesehen werden, da dies den Rahmen des Selbstbewusstseins sprengen würde.

Schelling selbst hat sein *System* am Ende noch mit allgemeinen Anmerkungen versehen, in welchen er diesem noch einmal eine knappe Zusammenfassung gibt.<sup>294</sup> Darin fasst er den Beginn der beschriebenen dialektischen Bewegung wie folgt zusammen:

„Der Akt des Selbstbewußtseins, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anderes als ein Akt der *Selbstanschauung überhaupt*. Es kann also durch diesen Akt noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt sein, da eben erst durch denselben alle Bestimmtheit überhaupt gesetzt wird. In diesem ersten Akt wird jenes Identische zuerst Subjekt und Objekt zugleich, d.h. es wird überhaupt zum Ich – nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophierende Reflexion. Was das Identische abstrahiert von und gleichsam *vor* diesem Akt sei, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was *nur* durch das Selbstbewußtsein sich offenbaren und von diesem Akt überall nicht sich trennen kann.“<sup>295</sup>

Bereits diese erste Stufe der ersten Epoche, die Schelling als *Empfindung* ausweist, wird demnach folgerichtig als Synthese der Gegenkräfte vorstellig. Dies muss nach den vorausgehenden Ergebnissen auch so sein, ist nicht erst das Selbstbewusstsein ein Akt der Synthesis von Entgegengesetzten. Indem das Ich als „Ergebnis“ von und zwischen begrenzter und unbegrenzter Tätigkeit in Erscheinung tritt, ist es vielmehr selbst synthetisch. Denn es gilt ja:

---

<sup>293</sup> III, 395.

<sup>294</sup> III, 630-634.

<sup>295</sup> III, 631.

„Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Thätigkeit, das Selbstbewußtseyn selbst ein synthetischer Akt.“<sup>296</sup> In jener ersten Stufe entsteht dem Ich nun zunächst nicht mehr als eine bloße Grenze, eben eine bloße Empfindung, ohne bereits Empfundenes und Empfindendes genauer bzw. korrekt bestimmen zu können.

Mit der Frage, wie dem Ich hier Aufklärung gelingt, sind die folgenden Ausführungen beschäftigt. Ohne noch weiter ins Detail gehen zu können, zeigt sich doch hier bereits die Pointe der Untersuchung: Während sich auf der Ebene des Philosophen die durchgängige Identität von Subjekt und Objekt im gesamten Geschichtsverlauf des Selbstbewusstseins zeigt, vermag der eingeschränkte Blick des jeweiligen „Epochen-Ich“ sich seines blinden Fleckes, der allerdings von Mal zu Mal kleiner wird, dennoch nicht vollständig zu entledigen, insofern ihm jene Einheit jeweils in Reflektierendes und Reflektiertes, in nicht aus Einheit begriffener Zweiheit von Subjekt und Objekt, zerfällt. Was als Objekt erfasst wird, ist so auch noch weiterhin nicht als Selbstprodukt ersichtlich, sondern als ein dem Subjekt fremdes Gegenüber.

Diese erste Stufe noch einmal wiederholend, die restlichen bis zum Ende der theoretischen Philosophie zusammenfassend, soll ein weiteres Mal Schelling in seinen allgemeinen Anmerkungen selbst zu Wort kommen:

„Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objektive seiner Tätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich *Objekt für sich selbst*, da es im vorhergehenden Objekt und Subjekt nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Objekt, d.h. auch das bisher Subjektive im Ich wird zum Objektiven geschlagen; alles Ich ist also jetzt objektiv, oder das Ich ist *ganz* objektiv, und *als* objektiv Subjekt und Objekt zugleich.

Von diesem Moment des Bewußtseins wird daher nichts anderes zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewußtsein als das Absolut-Objektive vorgefunden wird (die Außenwelt). – In dieser Anschauung, welche schon eine potenzierte, eben deswegen produktive ist, ist außer der objektiven und subjektiven Tätigkeit, welche *beide* hier objektiv sind, noch die dritte, die eigentlich anschauende, oder *ideelle* dieselbe, welche nachher als *bewußte* zum Vorschein kommt, enthalten, welche aber, da sie nur die dritte aus jenen beiden ist, auch nicht von ihnen sich trennen, noch ihnen entgegengesetzt sein kann. – In dieser Anschauung ist also schon eine bewußte Tätigkeit mit begriffen, oder das bewußlose Objektive ist bestimmt durch eine bewußte Tätigkeit, nur daß diese nicht als solche unterschieden wird.

Die folgende Anschauung wird die sein, vermöge welcher das Ich sich selbst als produktiv anschaut. Da nun aber das Ich jetzt *bloß* objektiv ist, so wird auch diese Anschauung *bloß* objektiv, d.h. abermals bewusstlos sein.“<sup>297</sup>

Gerät dem Ich also auf nächster Stufe jene Grenze selbst in den Blick, die zuvor ja noch von beiden Tätigkeiten konstituiert wurde, dann kommen damit die beiden grenzziehenden Elemente zugleich zur Anschauung. Sie erscheinen dem Ich nun, gemäß der jeweiligen Seite,

---

<sup>296</sup> III, 391. Vgl. KORSCH, Grund, 79f.

<sup>297</sup> III, 631f.

entweder als Ding an sich<sup>298</sup>, welches nunmehr für die Grenzziehung verantwortlich gemacht wird, oder als Ich an sich als Repräsentation der Empfindung.<sup>299</sup>

Nun erhellt aber, dass das Ich, insofern es beide Tätigkeiten als Objekte behandelt, sich seiner ursprünglichen produktiven Kraft nicht mehr einsichtig wird, da sie nunmehr verdeckt ist. Aber auch diese beiden neu „entdeckten“ Elemente werden nun in einem weiteren Verfahren wiederum synthetisiert – als das *Zwischen* von „Ding an sich“ und „Ich an sich“ tritt die *Materie* auf den Plan. In diesem Schritt führt Schelling nun den Begriff der produktiven Anschauung ein, vermittels derer das Ich das Ding an sich setzt, um es als Grund von Empfindung zu deuten.

Die weiteren Synthesisschritte jener Entwicklungsgeschichte des zu sich kommenden Geistes innerhalb der theoretischen Philosophie können an dieser Stelle nicht mehr im Detail nachverfolgt werden. Referiert werden sollen nur noch kurz deren Ergebnisse.

In der nächsten Epoche werden nun Raum und Zeit, die Kategorien, sowie die allgemeine Wechselwirkung, deren Sinnbild der Organismus darstellt, entwickelt. Dies geschieht immer nach demselben Mechanismus, indem das Ich über die entgegengesetzten Tätigkeiten hinausgeht und sie in einer höheren Synthesis umgreift. Nach diesem Schema bilden demnach auch etwa Raum und Zeit eine weitere dialektische Einheit. So wird hernach das gesamte Universum als durch Raum und Zeit in Wechselwirkung stehender Organismus begriffen. Bedeutet dies zwar bereits eine weitaus höhere Potenzierung des ursprünglichen Ich, so kann es sich darin – weil dem Ich nach wie vor der Blick auf die eigene Produktivität verschlossen ist – dennoch auch weiterhin immer nur (aber immerhin bereits) äußerlich anschaulich werden, insofern der Organismus Symbol der Intelligenz ist.

Nun ist das Ich bereits in der Lage, über die vor ihm liegenden Produkte zu reflektieren, wengleich es weiterhin nicht zu jener Selbsterfassung gelangt ist, sie sich als seine eigenen Produkte verständlich zu machen.

Doch bedeutet Reflexion nicht nur ein erstes Sich-losreißen von den Objekten, sondern damit zugleich Abstraktion.<sup>300</sup> Bereits hier, in der ersten Epoche der Verstandesreflexion, ist es dem Ich also schon möglich, die Objekte in Begriffe zu heben und jene in Urteilen miteinander zu verknüpfen. Doch auch die Abstraktion, die in Schellings Darstellung ebenfalls in sich gestuft vorgestellt wird, erweist sich noch nicht als das eingemahnte Ziel der Untersuchung, verbleibt doch auch sie stets noch auf die objektive Welt als das gegenüberliegende

---

<sup>298</sup> III, 417.

<sup>299</sup> III, 423.

<sup>300</sup> III, 505.

Außen des Ich bezogen. Von der eigenen Selbstbegrenzung weiß also das Ich auch auf dieser Stufe noch nichts. Die Reflexion als die höchste Form der theoretischen Philosophie, in welcher sich jene zwar vollendet, aber auch an ihr Ende kommt, kann demnach noch immer nicht als letzte Stufe der Geschichte des Geistes erklärt werden, insofern sich auch an dieser Stelle das Ich noch nicht als Produktion seiner Produkte, somit als weltsetzende Instanz einsichtig geworden ist.

Somit muss die theoretische Philosophie, die die angestrebte Selbsterkenntnis nicht einlösen konnte, an dieser Stelle auf die praktische Philosophie verweisen. Inhaltlich geschieht dies damit, dass das Abstraktionsvermögen ein es begründendes, eine absolute Abstraktion, „die aus keiner Produktion der Intelligenz erkennbar ist“<sup>301</sup>, ins Feld schickt. Indem diese daher aber nur mehr als Forderung begriffen werden kann, ist hiermit der Bereich der praktischen Philosophie beschränkt – derjenige der theoretischen hingegen reißt hier ab.<sup>302</sup>

#### 5.4 Zusammenfassung

Dieser nicht ganz unkomplizierte Durchgang durch die theoretische Philosophie bis zu deren Grenze in der Abstraktionsleistung des Bewusstseins soll nun abschließend noch einmal zusammengefasst werden.

Schelling umfasst die gesamte Philosophie als Naturphilosophie und als Transzendentalphilosophie, welche allerdings reziprok ineinander führen müssen. Ist weiters das der Naturphilosophie inhärente Gesetz letztlich ident mit dem des noch unbewussten Geistes, so kann er dieses in depotenzierter Form als transzendente Vergangenheit des Selbstbewusstseins in das *Transzendentalssystem* als dessen ersten Teil integrieren.

Vereinfacht gesagt, stellt sich Schelling nun die ganze Welt, also den Geist, wie er eben auch in seiner höchsten Potenz im menschlichen Selbstbewusstsein vorstellig wird, als Synthese zweier gegenläufiger, aber einander stets bedingender „Urkräfte“ oder Tätigkeiten vor. Befinden sich jene ursprünglich in reiner Anschauung als völlige Identität in Differenz, so ist jenes Selbstbewusstsein als im Status des „an sich“ zu betrachten. Als ein solches will es sich aber nun selbst begreifbar, sich zum Objekt seiner selbst, und das bedeutet – *endlich* machen. Somit kann der erste Weg auch als Weg von der Unendlichkeit zur Endlichkeit beschrieben werden.

---

<sup>301</sup> IBER, Vernunft, 114.

<sup>302</sup> Ebda.; III, 524.

Entscheidend für das Verständnis des Gesamtsystems ist nun aber, dass die schon im Ursprung vorhandenen Gegenkräfte niemals verloren gehen oder einander aufheben dürfen. Ihre Identität muss in jeder Epoche nicht nur vorhanden sein, sondern auch ausfindig gemacht werden. Der Unterschied der Perspektive der jeweiligen Ich-Potenz und des nachahmenden Philosophen ist nun aber derjenige, dass der Philosoph aufgrund seiner transzendentalphilosophischen Position die durchgängige Identität jeweils vor Augen hat. Er kann also zu jedem Zeitpunkt der Geistgeschichte Subjekt und Objekt in ihrer Identität dennoch voneinander unterscheiden. Dem jeweiligen Epochen-Ich allerdings gelingt dies nicht, weil ihm, so könnte man sagen, ein Element der dualen Kräfte stets durch das andere im Weg ist und dem Ich gleichsam die Sicht verstellt.

## 6. VIERTER HAUPTABSCHNITT: SYSTEM DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE NACH DEN GRUNDSÄTZEN DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS

### 6.1 Vorbemerkungen

Als Einstieg in die praktische Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus sei am besten wiederum Schelling selbst am Wort, wie er dies in seinen allgemeinen Anmerkungen zusammenfasst:

„Wenn das Ich fortführe, *bloß* objektiv zu sein, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin ins Unendliche potenzieren, aber dadurch würde doch nur die Reihe von Produkten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewußtsein entstehen. Das Bewußte ist bloß dadurch möglich, daß jenes bloß Objektive im Ich *dem Ich selbst* objektiv werde. Aber davon kann der Grund *nicht im Ich selbst* liegen. Denn das Ich ist mit jenem bloß Objektiven identisch. Es kann also nur außer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber *außer* dem Individuum, d.h. unabhängig von ihm, ist nur *die Intelligenz selbst*. Aber die Intelligenz selbst muß (nach dem abgeleiteten Mechanismus), wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund außer dem Individuum kann also nur in einem *andern Individuum* liegen.

Das Absolut-Objektive kann *dem Ich selbst* nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Objekt werden. Aber in diesen muß schon die Absicht jener Wirkung gelegen haben. Also wird die Freiheit in der Natur immer schon vorausgesetzt (die Natur bringt sie nicht hervor), und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, daß, obgleich die Natur bis zu diesem Punkt der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freiheit doch, *wenn* sie ist (*daß* sie aber ist, läßt sich theoretisch nicht beweisen), über die Natur (*natura prior*) sein muß.

Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punkt.

Das Absolut-Objektive, oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens wird dem Ich selbst zum Objekt. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Objekt nur durch das Wollen. Das Objektive im Wollen ist das Anschauen selbst oder die reine Gesetzmäßigkeit der Natur; das Subjektive eine ideelle, auf jene Gesetzmäßigkeit an sich gerichtete Tätigkeit, der Akt, in welchem dieses geschieht, ist der *absolute Willensakt*.

Dem Ich wird der absolute Willensakt selbst wieder zum Objekt dadurch, daß ihm das Objektive, auf ein Äußeres Gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive, auf die Gesetzmäßigkeit an

sich Gerichtete, als absoluter Wille, d.h. als kategorischer Imperativ, zum Objekt wird. Aber dies ist wiederum nicht möglich ohne eine Tätigkeit, welche über beiden ist. Diese Tätigkeit ist die *Willkür*, oder die mit Bewußtsein freie Tätigkeit.“<sup>303</sup>

Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, muss die theoretische Philosophie, die die angestrebte Selbsterkenntnis des Ich noch nicht einzulösen imstande war, auf die praktische Philosophie verweisen.

Es zeigte sich weiters, dass die beiden Tätigkeiten des Ich als Subjekt und Objekt, näherhin als Unendlichkeit und Endlichkeit charakterisiert werden konnten. Insofern sie nun einander voraussetzen müssen, muss weiters ausgeführt werden, dass und wie eines in das andere übergehen kann, und wie eines aus dem anderen hervorgehend sich zeigen lässt. Demnach muss die Darstellung ihres dialektischen Übergangs auch in zwei Etappen gezeigt werden. Genau dies aber ist dann der Inhalt des gesamten *Systems*. Die erste Etappe, vom unbewussten zum bewussten Zusammenfallen beider Elemente, beschreibt der eben vorgelegte erste Teil, also die Bewegungen, wie sie in der theoretischen Philosophie zum Zuge kommen.<sup>304</sup> Man könnte diese Etappe also auch als „Verendlichung“ beschreiben, insofern hier das Ganze durch die subjektive Tätigkeit als Objekt gefasst und fixiert wird.

Die zweite Etappe aber muss nun ausweisen, inwiefern nun die objektive Tätigkeit als treibende Kraft jene Endlichkeit wiederum immer weiter in die Unendlichkeit hinaustreibt. Es muss sich also zeigen, inwieweit dem selbstbewussten und selbstbestimmten Selbstbewusstsein dennoch das Moment der Objektivität zuteil wird, das es im Sinne der dualen Identitätsstruktur des Gesamtsystems ja folgerichtig nicht einfach loswerden kann. Subjekt und Objekt müssen also auch in den selbstbestimmten Akten des Ich stets aufzuzeigen sein, denn die beiden Kräfte müssen, wie gesagt, stets durchgängig gedacht werden.

Beschreibt der erste Teil nun weiters die Natur, so ist der Beschreibungsinhalt, in und an welchem sich der Weg von der Endlichkeit zur Unendlichkeit sedimentiert, die Geschichte, die Schelling deshalb auch als „zweite Natur“ benennen kann und die von der praktischen Philosophie anvisiert wird. Hier wie dort müssen sich Freiheit und Notwendigkeit, Vollzug und Bestimmtheit, Subjekt und Objekt, näherhin als Identität in Differenz, auffindig machen lassen.

Freilich ist auch dann das ganze System noch nicht vollendet. Das zeigt schon der Aufriss, insofern der praktischen Philosophie noch die Abschnitte über die Teleologie sowie der der

---

<sup>303</sup> III, 632f.

<sup>304</sup> Vgl. KORSCH, Grund, 79.

Ästhetik folgen. Wie diese zu verstehen bzw. in das Gesamtsystem zu integrieren sind, wird allerdings erst weiter unten zu zeigen sein.

### 6.2 *Das Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie*

Bevor nun der Übergang zur praktischen Philosophie gemacht und ihre Inhalte nachvollzogen werden, muss noch einmal kurz auf deren Verhältnis zur theoretischen Philosophie und ihre Verortung im Gesamtsystem eingegangen werden.<sup>305</sup>

Beide Philosophien haben innerhalb der Systemschrift eine Doppelrolle auszuführen, insofern sie einerseits als Philosophien im wörtlichen Sinne zu verstehen sind, darüber hinaus aber zugleich als Epochen der Geschichte des Geistes fungieren. Während über die Aufgabe der theoretischen Philosophie gerade ausführlich berichtet wurde, beschreibt die praktische die Deduktion des praktischen Bewusstseins im Ausgang freier Selbstbestimmung. Davon zu unterscheiden ist deren Funktion als jeweilige Geschichtsepoche des Geistes, einmal im Gesetzeskontext der Objektivierung, und einmal als sich selbst bestimmendes praktisches Ich.

### 6.3 *Der Übergang von theoretischer zur praktischen Philosophie*

Für ein adäquates Verständnis der weiteren Darlegungen muss zunächst der Übergang von theoretischer zur praktischen Philosophie deutlich gemacht werden. Dies soll folgend auch geschehen.<sup>306</sup>

Wie bereits beschrieben, kommt die theoretische Philosophie darin zu ihrem Ende, als das Ich sich in der ihm eignenden Epoche nie als produzierend in den Blick gerät, sodass es sich nur als solches beschreiben kann, „dem anderes bewusst und objektiv ist“.<sup>307</sup> Es verbleibt nun die Aufgabe der praktischen Philosophie, jene Epoche auszuhellen, in welcher das Ich sich selbst ganz Objekt wird. Es sieht sich darin als Schöpfer seiner eigenen Produkte, die es einerseits selbst hinterlassen, die es andererseits aber ebenso als veränderbare Lebenswirklichkeit vor sich liegen hat.

Bezüglich des Aufbaus im *System* umfasst die praktische Philosophie drei Sätze, deren erster noch einmal auf die Abstraktionsleistung zurückgreift und diese unter dem Gesichtspunkt

---

<sup>305</sup> Vgl. dazu SCHULZ, Einleitung, XXXVf.

<sup>306</sup> Vgl. dazu und im Weiteren vor allem die Ausführungen von J. STOLZENBERG, *Autonomie*. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie, in: C. Danz/C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), *System als Wirklichkeit*. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 6, Würzburg 2001, 41-55; SCHURR, *Philosophie*, 149-166; SCHULZ, *Einleitung*, XXXVII-XLII.

<sup>307</sup> STOLZENBERG, *Autonomie*, 52.

freier Selbstbestimmung charakterisiert. Sodann wird jene Selbstbestimmung des Handelns unter die Bedingung von Intersubjektivität gestellt, während in einem letzten, gleichsam materialen Abschnitt der deduzierte Willensbegriff in dessen Objektivationen zur Schau gestellt wird.

Hier nun ist endlich jener Ort ausgemacht, welchen alle bisherigen Untersuchungen dieser Arbeit angestrebt haben. An dieser Stelle des *Systems* verhandelt Schelling die Begriffe Geschichte, Recht, Gott und Religion.

Die Frage des Übergangs zur praktischen Philosophie ist nun zugleich die Frage, wie und inwiefern eine Potenzierung der Selbstanschauung über die rein mechanisch-logische Ebene der Natur zur höchsten, seiner selbst bewussten Potenz des Selbstbewusstseins, gelangen kann. Anders formuliert, stellt sich so die Problematik, „wie die Potenzierung einer bewußtlosen Tätigkeit zu Selbstbewußtsein stattfindet“, wie also das Ich sich von seinem einseitigen Blick auf die Produkte loszureißen beginnt, um letztlich den Blick auf sich selbst als seine eigenen Handlungen in freier Selbstbestimmung hervorgebracht habendes Ich zu bekommen.

In der Tat kann die Handlung der Selbstbestimmung nicht aus der notwendigen Reihe der „natürlichen Potenzierung“ erklärt werden, sondern bedarf der einer durch freie Selbstbestimmung geschaffene neue Reihe des Selbstbewusstseins, welches darin zum Objekt seiner selbst wird.

Dies geschieht zunächst in zwei Schritten, die Schelling demgemäß auch in zwei Grundsätzen auf den Punkt bringt:

*„Erster Satz. Die absolute Abstraktion, d.h. der Anfang des Bewußtseyns, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz ganz auf sich selbst.“<sup>308</sup>*

*„Zweiter Satz. Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer mir.“<sup>309</sup>*

### 6.3.1 Erster Grundsatz

Im ersten Grundsatz der praktischen Philosophie hebt Schelling also noch einmal auf die schon am Ende der theoretischen Philosophie eingeführte Abstraktion ab, die auch gleichsam als Verbindungsglied zu jener fungiert, und welcher letztlich der Begriff der Selbstbestimmung bereits inhäriert, ja dieser sogar zugrunde liegt. Die absolute Abstraktion kommt nun in der Folge als absolutes Selbstbestimmen, dieses wiederum schließlich als Wollen zur Darstel-

---

<sup>308</sup> III, 532.

<sup>309</sup> III, 540.

lung.<sup>310</sup> Somit wird das Ich hier nicht mehr bloß *an sich*, sondern *für sich* vorstellig. Es hat nunmehr also einen Begriff, ein Objekt von sich entwickelt, welches ihm hinlänglich entspricht, während sie beide freilich bezüglich ihrer Subjekt-Objekt-Identität als ident gedacht werden müssen.<sup>311</sup>

Es muss nun die Frage des Zusammenhangs von Abstraktion und Selbstbestimmung einer vertiefteren Reflexion unterzogen werden.<sup>312</sup> Abstraktion als Wesensmöglichkeit menschlicher Reflexionsleistung kann nur verstanden werden als Differenz eines Handlungsbezugs des Ich auf ein Erkenntnisobjekt und dem Objekt selbst, anders gesagt, als ein sich „Zurückziehen“ aus dessen unmittelbarer Objektrelation. Könnte eine solche Differenz nicht ausgesagt werden, verflüchtigte sich sogleich auch jener Objektbegriff. Nun kann aber – und das ist nun der entscheidende Hinweis auf die Selbstbestimmung des Ich – eine solche Differenz ebenso wenig eingezogen werden, fehlte es auf der Gegenseite, also am Subjekt, an einem entsprechenden Bewusstsein von dessen ebenfalls bewusster Objektbeziehung. Andernfalls könnte es sich von jenem ja nicht ausreichend unterscheiden. Vom Bewusstsein der bewussten Objektbeziehung führt nun der Weg zum Bewusstsein des Subjekts von sich selbst als die erkennende Instanz.

An dieser Stelle ist die Nähe zu Kant und Fichte evident, insofern es ja auch für deren Konzeptionen konstitutiv ist, dass Objekterkenntnis nie ohne stets mitgedachtes und mit sich identisches Ich bzw. „Ich denke“ vorstellig wird.<sup>313</sup> Wie jene Selbstbestimmung nun gänzlich in den Blick kommt, muss weiters noch entwickelt werden.

Es wurde schon verdeutlicht, dass das reine unmittelbare Selbstbewusstsein zu Beginn der transzendentalen Geschichte auf eine gleichsam unbewusste Selbstbestimmung zurückgreift, die sich zwar in ihrem Geschichtsgang bis hinauf zur Erfassung ihrer apriorischen Bedingungsverhältnisse im Erkenntnisakt evolviert, das letzte Prinzip von Objektivierung<sup>314</sup> als es selbst allerdings noch immer nicht in den Blick bekommen hat.

Schließlich hat es seine eigene Produktivität noch nicht begriffen. Nicht die Konstitutionsbedingungen, wie sie innerhalb der theoretischen Philosophie aufgezeigt wurden, sondern das Ich selbst soll dem Ich also Objekt werden. Das bedeutet umgekehrt, das von ebenjenen „Er-rungenschaften“ der theoretischen Philosophie abzusehen ist, um dann erst das Ich in seinem Wesen gänzlich zu fassen zu bekommen. Damit – mit dem Wegfall der theoretischen Objekt-

---

<sup>310</sup> Vgl. dazu noch einmal III, 505-531; weiters III, 532-540, bes.: 533.

<sup>311</sup> Vgl. dazu IBER, Vernunft, 116.

<sup>312</sup> Vgl. zum Folgenden STOLZENBERG, Autonomie, 52f.

<sup>313</sup> Vgl. KANT, KfV, B 131; W I, 97.

<sup>314</sup> STOLZENBERG, Autonomie, 53.

erkenntnis – kann das gesuchte Objekt, das ja nichts anderes als das Ich selbst ist, innerhalb dieser folgerichtig nicht mehr gefunden werden. Somit kann weiters jenes Selbstbewusstsein nur mehr aus dem Ich erklärt werden. „Ist aber Ich der Erklärungsgrund, dann bedeutet dies, daß das Ich sich von sich aus zu dieser Tätigkeit bestimmt. Daher ist eine Tätigkeit der Selbstbestimmung anzusetzen, die nicht auf ein bestimmtes Objekt der Erkenntnis bezogen ist, sondern nur die Aktualisierung der das Ich definierenden Funktion des Seinssetzens überhaupt betrifft.“<sup>315</sup> Damit ist aber auch der Ort der Selbstbestimmung als in der praktischen Philosophie begriffen.

Weiters expliziert Schelling nun jenes zuvor exponierte Selbstbestimmen als Wollen.<sup>316</sup> Jenes Wollen, welches hier einzig gemeint sein kann und das Schelling näherhin als Selbstbestimmen der Intelligenz begreift, kann nun angesichts des Abstraktionsniveaus, von welchem die weitere Bestimmung abhebt, freilich nur als Inbegriff alles Wollens überhaupt gelten. Denn dieses kann sich nicht einfach, im Sinne eines umgangssprachlichen Wollens, intentionaliter bloß auf bestimmte Gegenstände richten. Es ist hingegen vielmehr als ein solches zu fassen, das – selbst inhaltlich völlig unbestimmt – sämtlichen Weltverhältnissen des Ich als deren Bedingung schlechthin zugrunde liegt.<sup>317</sup>

Indem sich das Subjekt nun selbst und autonom dazu bestimmt, etwas zu wollen, bestimmt es sich selbst als Handelndes seiner eigenen Handlung, was somit als Akt von Selbstbestimmung beschrieben werden muss. Insofern also im Bewusstsein des Wollensbegriffs jener der Selbstbestimmung immer schon mitgesetzt ist, wird jene dem Ich objektiv, d.h. wird ihm im Bewusstsein vorstellig.<sup>318</sup>

Diesem soeben beschriebenen Umstand, dass das Ich sich im Wollen selbst zum Objekt hat, muss nun noch weiter nachgegangen werden. Sich selbst in Selbstbestimmung durchsichtig zu werden kann nicht bedeuten, nach den Objektkonstitutionsbedingungen der theoretischen Philosophie sich selbst als Objekt zu erzeugen, will doch gerade jene Sphäre hinter sich gelassen werden. Wozu sich das Ich nämlich in seiner Selbstbestimmung selbst bestimmt, ist das, was einzig seinem Wesen und damit allen von ihm gesetzten Handlungsvollzügen entspricht, nämlich *Freiheit*. Indem also das Ich aus Freiheit *will* und sich darin selbst als frei bewusst wird, macht es sich gerade in diesem Akt selbst zum ihm einzig zukommenden, wahr-

---

<sup>315</sup> Ebda.

<sup>316</sup> III, 533.

<sup>317</sup> STOLZENBERG, Autonomie, 53 beschreibt jenes Wollensmoment psychologisierend auch mit den Begriffen „Entschlossenheit oder Entschiedenheit zum Handeln“.

<sup>318</sup> Vgl. III, 534.

ren Objekt. Dieser Objektivation zur Folge wird nun die Freiheit explizit und damit zu einem bewussten Prinzip des je eigenen Wollens und Handelns.<sup>319</sup>

### 6.3.2 Zweiter Grundsatz

Mit dem Gesagten ist zunächst der erste von Schelling aufgestellte Satz erhellt. Wie bzw. woher jener Akt der Selbstbestimmung überhaupt zu erklären ist, wurde damit noch nicht verdeutlicht. Die gesetzlich-notwendige Entfaltungsdialektik innerhalb der theoretischen Epoche kann hier nicht mehr als Herleitungsgrund dienen, ist jene Reihe doch spätestens ab dem Stadium der absoluten Abstraktion abgerissen. Wenn Schelling schreibt, es sei „aber zugleich unleugbar, daß die Handlung des Selbstbestimmens, von welcher hier die Rede ist, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar ist“<sup>320</sup>, dann ist damit genau jener Sachverhalt getroffen. Und wenn er weiters sagt, „wir wurden zwar auf sie getrieben als *Erklärungsgrund*, d.h. *ideell*, nicht aber *reell*, oder so, daß sie aus einer hervorgehenden Handlung notwendig erfolgte“<sup>321</sup>, dann besagt dies nichts anderes, als dass der Wollensbegriff zwar als für den Akt der Selbstbestimmung notwendig, selbst aber nur als vermittelt – und zwar von außen – gedacht werden muss.

Die Aporie des Wollensbegriffes ist darin zu finden, dass das Wollen Voraussetzung *und* Ergebnis des Aktes sein soll, insofern das, was das Ich will, eben das Wollen ist, was es aber nur wollen kann, wenn es das Wollen bereits in sich begreift.<sup>322</sup>

Ist die Außenwelt im Sinne des transzendentalen Idealismus aber nur eine Außenprojektion der inneren Handlungen des Ich, so kann die Ursache jener „Außenwirkung“ nicht von einem Gegenstand, sondern lediglich von einer dem Ich gleichen Intelligenz ausgehen. Der Begriff des durch das Handeln zu realisierenden Objekts kann also nicht in der Weise erzeugt werden, wie dies die theoretische Philosophie aufgezeigt hatte, sonst wäre dessen Konstruktion jenem notwendigen Mechanismus unterworfen, was der Handlungsbedingung einer freien Selbstbestimmung widerspräche. Der gesuchte Begriff muss demnach, so die erste Konsequenz, ein solcher sein, der bloß möglich ist, „d.h. von etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Momente seyn kann.“<sup>323</sup>

Weiters muss der Begriff derjenige eines solchen Objekts sein, welches nur insofern überhaupt sein kann, als es das Ich realisiert. Dass nun aber dem Ich jener Begriff des eigenen

---

<sup>319</sup> Vgl. STOLZENBERG, *Autonomie*, 55.

<sup>320</sup> III, 537f.

<sup>321</sup> III, 538.

<sup>322</sup> Vgl. III, 541.

<sup>323</sup> III, 542.

Wollens entsteht, kann nicht anders erklärt werden als durch eine Forderung zu jener Realisierung. An dieser Stelle führt Schelling nun den Begriff des Sollens ein, ohne welchen das Ich sich nicht als wollend zu erfassen vermag. Jenes Sollen aber ist nun aber nicht nur für das Wollen des Ich konstitutiv, sondern kann seinerseits nur durch eine Forderung erst entstehen, die dem Ich von außen durch ein anderes Ich gestellt wird. Damit ist die notwendige Brücke zur Intersubjektivität, vermittels welcher die Welt für das einzelne Individuum allererst Realität gewinnen kann, geschlagen, denn: „Das einzige Ursprüngliche *außer mir* ist eine *Anschauung* außer mir“.<sup>324</sup> Nun begrenzen und fordern die anderen Iche, die den identen Bedingungen unterliegen wie das Ich, einander *in* und *durch* deren jeweilige Freiheit im Sinne interdependenten und intersubjektiver Wechselwirkung. In Hinsicht auf deren Konstitutionsbedingungen ihrer Weltkonstruktion, also hinsichtlich der internen Struktur des Selbstbewusstseins, sind die Iche identisch. Deren konkrete Individualität hingegen ist davon zu unterscheiden. Diese ist trotz des freien Vollzugs der Selbstbestimmung aber stets immer schon eine bestimmte, insofern das Ich sich in Negation zu all dem, was es nicht ist und nicht will, nur als ein bestimmtes setzen kann. Die Bestimmtheit ist also für die selbstbewusste Individualität konstitutiv und notwendig, soll das Ich sich aus Freiheit selbst bestimmen. Jene Notwendigkeit zur Bestimmung liegt dem Freiheitsakt also als dessen Implikat strukturell immer schon bei. Kann das Wollen also daher nur als bestimmtes Wollen verstanden werden, so erhellt, dass umgekehrt auch der absolute Willensakt nur in der Form der Individualität vorstellig wird.<sup>325</sup>

### 6.3.3 Dritter Grundsatz

Ist somit das Wollen ausgewiesen, so muss es sich als nächstes aber auch selbst objektiv werden, was nur dann möglich ist, wenn es, seines Zeichens intentional, auf ein äußeres Objekt bezogen ist, wie Schelling es in einem dritten Satz einführt:

*„Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äußeres Objekt.“<sup>326</sup>*

Dabei ist klar, dass jene äußere Welt aus transzendentalphilosophischer Sicht lediglich das angeschaute Produkt des produzierenden Ich selbst ist. Aus der „gewöhnlichen“ Perspektive des handelnden Ich stellt sich diese Welt freilich als eine von ihm unabhängige dar, in die es nun verändernd einzugreifen sich im Stande glaubt, wiewohl ohne darüber zu reflektieren,

---

<sup>324</sup> III, 555.

<sup>325</sup> Vgl. IBER, Vernunft, 117f.

<sup>326</sup> III, 557. Vgl. dazu und im Folgenden vor allem KORSCH, Grund, 93f; SCHULZ, Einleitung, XXXIXf.

wie ein solcher Eingriff überhaupt möglich sei. In Wahrheit – und diese ist wieder nur dem Transzendentalphilosophen zugänglich – gibt es hierbei schlicht *keinen* Übergang, insofern ja die gesamte Welt „vor“ dem Ich eine solche ist, die das Ich „hinter sich“ als von ihm gesetzte zurückgelassen hatte. Nur so war ja die Einwirkung des scheinbar rein Ideellen in das scheinbar rein Reelle, die beide in Wirklichkeit freilich nur als Einheit, somit real-ideal sich durchziehen, auch tatsächlich denkmöglich, und ist dadurch der kantische Hiat eingezogen. Die Welt liegt dem frei Handelnden, der von seiner eigenen transzendentalen Vergangenheit nicht aufgeklärt wurde, also als objektiv und immer schon vorhanden gegenüber, auf welche er nun, zwar nicht erschaffend, sehr wohl aber verändernd, eingreifen kann.

Letztlich muss aber nicht nur das Wollen in Bezug auf irgendeinen Gegenstand, sondern auch noch das Sich-selbst-wollen des Wollens dem Ich objektiv werden. Dies liegt in einem Doppelten begriffen. Zum einen ist ein Wille, der vermittelt von Ideen und Idealen bzw. durch den Trieb sich letztlich vollends realisiert, gleichsam gänzlich in das Objekt eingegangen und hat sich somit als Wille selbst beendet. Zum anderen kann damit aber noch nicht das ganze Wollen objektiv geworden sein, fehlt doch zur Vollständigkeit auch noch das Sich-selbst-wollen. Insofern nun aber das Ich freie Selbstbestimmung ist, muss es, will es sich selbst wollen, einzig diese wollen. Diese Forderung ist nun für Schelling aber nichts anderes als das Sittengesetz in Form des kantischen kategorischen Imperativs.<sup>327</sup>

## 6.4 Das Problem der Objektivierung des absoluten Willens

### 6.4.1 Der Begriff der Willkür

Aus den eben dargestellten Erörterungen zum Wollen, insofern dieses als Objekt des Ich vorstellig wird, erhellt, dass es sich in zwei Richtungen, einer ersten in Richtung auf Objekte, und einer zweiten, objektfreien, in Richtung auf sich selbst als Selbstbestimmung realisiert.

Allein in dieser doppelten Weise aber kann sich der absolute Wille objektiv zur Darstellung bringen, nämlich als nichts anderes denn die kantischen Begriffspaare Sittlichkeit und Glückseligkeit, freilich ohne dass Schelling hier daran denkt, Gott als Garanten von deren letztendlicher Adäquanz einzusetzen. Während also im absoluten Wollen beide Richtungen als vereint und somit ident gedacht werden, zeigen sie sich in ihrer Objektivierung dem Men-

---

<sup>327</sup> Vgl. III, 573f: „Das Ich *soll* nichts anderes wollen als das reine Selbstbestimmen selbst, denn durch diese Forderung wird ihm jene reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Tätigkeit als Objekt vorgehalten. Diese Forderung selbst aber ist nichts anderes als der kategorische Imperativ, oder das Sittengesetz, was Kant so ausdrückt: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können.“

schen als Willkür, deren Wesen es ist, zwischen zwei gleich möglichen Handlungen frei entscheiden zu können:

„Also ist die *Willkür* die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtsein beginnt.“<sup>328</sup>

Das bedeutet: Das Ich hat sein Wollen erst dann vollständig realisiert, d.h. vollständig objektiviert, wenn es das Sittengesetz als sich aus der freien Selbstbestimmung des Selbstbewusstseins ergebendes oberstes Prinzip des Handelns realisiert hat. Das kann aber nicht einfach auf der Ebene des Einzelwesens gedacht bleiben, wenngleich es dort jeweils gefordert ist. Damit es sich aber universal ausbreitet, kann es der Mensch nur als *Gattung* erzielen. Die Objektivation des Sittengesetzes als *Gattung*<sup>329</sup> würde, so Schelling weiter, sich realiter als universelle *Rechtsverfassung* eines Staates der Staaten<sup>330</sup> realisieren. Dies – geschaffen aus und wegen der Freiheit des Einzelnen wie auch der *Gattung* – ist dann auch das *Telos* der Geschichte.

Die Schwierigkeit innerhalb der Objektwerdung des Wollens liegt nun aber in seiner gerade beschriebenen zweifachen Form. Denn das Sich-selbst-wollen als diejenige Form seiner Objektivierung, die einzig dem Ich als eines freien Wesens gänzlich entspricht und in welcher die Vernunft ausnahmslos nur das Sittengesetz verlangt, bleibt eine bloße Forderung. Es realisiert sich aufgrund der freien Selbstbestimmung, die das Ich im Status der praktischen Philosophie für sich gewonnen hat, nicht wie noch zuvor in der theoretischen als ein jedenfalls eintreffender, notwendiger Mechanismus. Es obliegt vielmehr der Willkür des Individuums, sich selbst ganz zu wollen, oder aber auch nicht. Das würde aber im Ganzen bedeuten, dass die Möglichkeit der vollständigen Objektivierung des reinen Willens, der im menschlichen Selbstbewusstsein immer nur in der Differenzform der Willkür vorstellig wird, eben rein willkürlich ist. Anders formuliert: Es ist alles andere als evident und sicher, dass am Ende Sittengesetz und Glückseligkeit in Übereinstimmung gelangen.

Eine solche Ungewissheit muss von Schelling freilich bestritten werden. Denn der rein auf Willkür beruhende Fortgang der Geschichte wäre nicht nur ruinös für sein philosophisches Gesamtsystem, sondern nähme diesem wie überhaupt dem für die Neuzeit so typisch optimistischen Fortschrittsgedanken ihre gesamte Teleologie. Gerade in der Auflösung bloß zirkulärer Natur- und Geschichtssysteme der ewigen Wiederkehr in eine Form linear-aufsteigender Progressivität samt säkularisierter Eschatologie als abschließender Vollendungsgedanke, kommt auch Schellings Gedankenwelt zu stehen und verankert sich hiermit zugleich auch im

---

<sup>328</sup> III, 576.

<sup>329</sup> III, 586f.589.597f.

<sup>330</sup> Vgl. etwa III, 587.

eigenen Zeitgeist. Weiters kann spätestens seit Kant hinter den Primat der Vernunft nicht mehr zurückgegangen werden, auch nicht für Schelling. Die Vernunft ist dabei aber – wenn gleich geschichtlich (d.h. eine sich erst nach und nach entfaltende) – dennoch immer ein und dieselbe. Also ist sie es, die als sich durch alles hindurch- und durchsetzende Vernunft die Vorstellung einer Teleologie bedingt und rechtfertigt zugleich.

#### 6.4.2 Der Begriff der Notwendigkeit

Schelling kann sich also mit bloßer Willkür als einziger Bedingung der Objektivierung des reinen Willens nicht begnügen. Schließlich kann man sich schwerlich darauf verlassen, dass alle Individuen der Gattung Mensch stets das Sittengesetz realisieren, welches ja bloß gefordert werden kann:

„Ob nun alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, dies hängt von einem absoluten Zufall, der Willkür ab. So kann es nicht sein. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein.“<sup>331</sup>

Was Schelling also im Blick hat, ist ein gleichsam natürliches Moment von Notwendigkeit, welches die Gesamtheit der Handlungsvollzüge der Gattung Mensch unbewusst begleitet.

Es kann dies weiters nur eine solche Form von Notwendigkeit im Sinne eines kontinuierlichen Fortschritts hin auf ein durch die Vernunft vorgegebenes Telos sein, welches einerseits nur in der Perspektive auf die menschliche Gattung als Synthesis aller Handlungsvollzüge in ihrer Gesamtheit in den Blick gerät, andererseits transzendentalphilosophisch im Selbstbewusstsein des Einzelnen verankert sein muss, und dies wiederum ohne dessen Freiheit zu gefährden.

Das bedeutet, die Handlungsvollzüge des Individuums, die es auf Basis der Vernunft angestellt hat, müssen, auch wenn sich dies aus der Perspektive des Einzelnen so nicht zeigt, ihren sinnvollen und progressiven Platz im Organismus des Universums haben können, anderenfalls die Konsequenzen für den Vernunftglauben desaströs wären. Denn es ist auf der Ebene des Handelnden evident, dass ein aus Freiheit hervorgebrachter Handlungsvollzug innerhalb der Handlungswelt nicht zwingend zu den Ergebnissen führen muss, die eigentlich intendiert waren, ja, dass aus diesem Blickfeld gar nie alle Konsequenzen des eigenen Handelns eingesehen werden können, insofern der Weltbegriff, in diesem Kontext verstanden, als bloß logischer Abschlussgedanke der Vernunft zu gelten hat. In einem Wort: Es muss ein Umgang wie auch eine Deutung der jede Handlung begleitenden und nicht reduzierbaren Kontingenz gefunden werden. Oder noch einmal anders formuliert: Trotz aller je individuellen Verwirkli-

---

<sup>331</sup> III, 582.

chungen des Willens im Sinne des Glückseligkeitstriebes muss der progressive Weg des Vernunftgesetzes zu seinem Telos gesichert sein, auch wenn jenes Telos nicht bewusst ist, ja nicht einmal intendiert wird. Die Vernunft läuft gleichsam unbemerkt, aber *jedenfalls*, also mit Notwendigkeit fort zu ihrem Ziel. Dabei scheint es – zumindest auf den ersten Blick – ein solches Ziel zu sein, welches allererst im Rückblick auf die Geschichte, also aus der Perspektive ihrer Vollendung letztgültige Evidenz erfahren kann.

Die Vollendung im Sinne einer vollständigen Objektivierung des reinen Willens steht nicht nur noch aus, sie kann aufgrund der noch unabgeschlossenen Geschichte auch nicht gänzlich in Evidenz gebracht werden. Insofern muss die Vollendung ein ewiger Glaubensartikel bleiben.<sup>332</sup> Wäre zudem das Ziel bereits erreicht, hörte auch die menschliche Freiheit auf zu existieren, insofern die Gesamtbewegung in und als Identität abgeschlossen in ihrer letztgültigen Fixiertheit zu stehen käme.

---

<sup>332</sup> III, 593.

## IV. RECHT – GESCHICHTE – RELIGION – KUNST. DER ABSCHLUSS DES SYSTEMS

Die Schwierigkeiten, die sich im vorigen Abschnitt durch die Begriffe von Willkür und Notwendigkeit eingestellt haben, führen Schelling in der Folge nun nicht nur auf die Zentralbegriffe des gesamten *Transzendentalystems*, sondern auch auf diejenigen der vorliegenden Untersuchungen. Die Möglichkeit einer Realisierbarkeit des dem ganzen *System* inhärierenden Teleologiedankens lässt Schelling überleiten zu dessen geschichts- und religionsphilosophischen Konzeptionen. Diesen vorgelagert, wird weiters aber noch ein rechtsphilosophischer Problemhorizont eröffnet, der sich zuinnerst aus den Untersuchungen über das Ich der praktischen Philosophie ergibt.

Denn wenn nun also der Prozess menschlichen Handelns als Gattung nicht bloße Willkür zum Prinzip haben soll, dann müssen dessen innergeschichtliche Manifestationen hinsichtlich ihrer Notwendigkeit hin analysiert werden. Sind sie als solche ausfindig zu machen, dienen sie damit gleichsam als Garanten jener die Handlungen mitverfolgenden Notwendigkeit. Es müssen sich also in den geschichtlichen Sedimentationsformen menschlichen Selbstbewusstseins Hervorbringungen ausweisen lassen, welche jene Dialektik von individueller Freiheit und stets mitschwingender Notwendigkeit repräsentieren.

Das ist der Grund für Schellings Hinwendung zu den Begriffen Recht und Geschichte. Dabei bekommt die Geschichte eine Doppelrolle, insofern sie einerseits das Medium ist, in welchem bewusstes Handeln überhaupt erst vollzogen werden kann, andererseits aber auch an ihr selbst thematisch werden muss. Zuvor sind aber noch Schellings rechtsphilosophische Abhandlungen in den Blick zu bekommen, aus denen der Problemhorizont der Geschichte allererst erwächst.

### 1. DIE APORIE EINER ALLGEMEINEN RECHTSVERFASSUNG

Vereinfacht kann der Zusammenhang der in der Folge zu untersuchenden Begriffe wie auch deren Einbettung in das Voraufliegende dahingehend beschrieben werden, dass das zuvor deduzierte Sittengesetz im Rechtsgesetz seine Verbindlichkeit erfährt, dieses aber wiederum gleichsam ein Medium zur eigenen Realisierung benötigt, welches aber nichts anderes sein kann, als eben die Geschichte. Bevor Schelling im *System* nun aber auf den Geschichtsbegriff zu sprechen kommt, stößt er auf einen rechtsphilosophischen Problemhorizont, welcher sei-

nerseits genauerhin das eigentliche Movens der nachfolgenden geschichtsphilosophischen Betrachtungen darstellt. Es wird sich zeigen, dass das einzige Ziel der Geschichte in der geschichtsphilosophischen Konzeption Schellings allein in einer universalen Rechtsverfassung liegen kann, wie es aus der Analyse des individuellen Freiheitsbegriffs hervorgeht.

Geht Schellings transzendentalphilosophische Konzeption im Ansatz wie im Umfang über Kant hinaus, so zeigt sich doch auch gerade in der Rechtsphilosophie auf ein Neues eine inhaltliche Nähe. Vergleicht man die Ergebnisse, wird die Abhängigkeit Schellings von Kant evident, freilich unter dem entscheidenden Unterschied, ihnen durch die spezifische Einbettung in das *Transzendentalssystem* eine neue Deutung verschafft zu haben.

Das Grundproblem, welches Schelling nun in der Folge behandelt, besteht darin, wie sich die je individuelle Freiheit des Einzelnen auch faktisch realisieren kann. Offensichtlich gelingt dies nur unter Voraussetzung einer adäquaten Rechtsverfassung, die einzig die Freiheit des Individuums zu garantieren vermag. Kann eine solche nun aber nur aus Freiheit entstehen, so darf sie andererseits als Ziel der gesamten Geschichte und gleichsam notwendiges Telos freier Selbstbestimmung nicht von bloß zufälliger Willkür abhängig sein. Sie muss vielmehr als ein sich notwendig zu Realisierendes gedacht werden.

Schon an dieser Stelle kommt also wiederum die Thematik einer adäquat zu fassenden Relationsbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit zum Vorschein, wie sie im Folgenden nicht nur zum Kernbestand der Geschichts- und Religionsphilosophie wird, sondern überhaupt das Herz der gesamten Philosophie Schellingscher Provenienz ausmacht.

Bevor Schellings knapper Abriss der Rechtsphilosophie im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie beleuchtet wird, ist es aber lohnend, dessen Beziehungen und Anlehnungen an Kant näher zu betrachten. Hierfür sind vor allem Kants Schriften *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* (1786) und *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) einschlägig.

## 2. RECHT, GESCHICHTE UND RELIGION BEI KANT

### 2.1 *Recht*

Schelling hatte, wie bereits berichtet, Kant schon sehr früh gelesen. So besteht darin kein Zweifel, dass die im Folgenden<sup>333</sup> darzustellenden Schriften Kants innerhalb von Schellings *1800er System* Eingang fanden.

Kant stellt seine Untersuchungen im Gegenüber zu den anthropologischen Schriften Herders auf. Zwar könne man, so Kant, menschliches Handeln jederzeit (auch) als Naturvorgang beschreiben, doch verfehle man gerade darin das spezifisch Menschliche in dessen Akten, welche nur unter dem Blick der Freiheit adäquat in den Blick kommen.<sup>334</sup> Worauf Kant hier abzielt, ist die Unmöglichkeit, die Freiheit des menschlichen Handelns als kontinuierlichen Übergang aus der Natur auszuweisen. Vielmehr sei die selbstbestimmte freie Handlung als eine qualitative Transzendierung zu qualifizieren, welche dem Menschen keineswegs immer schon „naturaliter“, sondern ihm einzig durch einen selbst gesetzten Akt der freien Selbstbestimmung zukommt. Erst durch dieses Geschehen löse sich der Mensch von seiner instinktiven Linearität in die „Dreidimensionalität“ der Freiheit.

Ist der Ausgang aus der Natur in dieser Weise als qualitativ ermittelt, erweist sich die weitere Entwicklung der Vernunft bis hin zur Moralität allerdings auch bei Kant durchaus als stufenförmig fortschreitende Entwicklungsgeschichte.<sup>335</sup> Diese verläuft, von den ersten Eingriffen der Vernunft zum Behufe einer Gewinnmaximierung und Stabilisierung der Naturprodukte für eine höhere Zuverlässigkeit des Lebensglücks, bis hin zu einer ersten Vorstellung des Menschen – und hierbei vor allem auch des Mitmenschen – als Zweck für sich selbst.<sup>336</sup>

Vor allem der hier eingebettete Entwicklungsgedanke zeigt eine große Nähe Schellings zu Kant. Freilich wird Kants moralphilosophische Religionsbetrachtung in der Folge von Schelling nicht aufgenommen und findet in dessen *System* auch keinen Ort mehr.

Durch den Autonomiegedanken der selbst gesetzten Freiheit des Menschen kam es bei Kant nun – wie berichtet – auch zu einer eigenständigen und neuartigen Definition des Got-

---

<sup>333</sup> Den folgenden Ausführungen ist die Untersuchung von G. JACOBS, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen 29, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, 122-151 mit der Überschrift „Kant: Die Geschichte und das Prinzip der Freiheit“, zugrunde gelegt. Weiters V. GERHARDT, Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling, in: H.-M. Pawlowski/S. Smid/R. Specht (Hg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen 13, 59-105.

<sup>334</sup> Vgl. JACOBS, Gottesbegriff, 124-126., KANT, Anfang, 91f.

<sup>335</sup> KANT, Anfang, 86-92.

<sup>336</sup> A.a.O., 91.

tesbegriffs, welcher hier ja nur mehr als Postulat der praktischen Philosophie als deren Grenzbegriff zu stehen kommt. Nun ist die aus dem Gesagten zu folgernde „Selbstzweckhaftigkeit“ des Menschen innerhalb seines gesellschaftlichen Rahmens freilich nicht vollständig garantiert, ja, aufgrund des radikal Bösen wie auch des noch nicht überall durchsichtig gewordenen Sittengesetzes sogar ständigen Gefahren ausgesetzt. Diese muss aber nicht nur garantiert werden, soll die Freiheit Bestand und Entfaltungsmöglichkeit haben, sondern kann und muss selbst nur aus Freiheit hervorgebracht werden.

Dies geschieht durch den Staat und seine Institutionen, indem er das Recht verwaltet, welches seinerseits wiederum die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit der Individuen gewährleistet. Das Recht entspringt dem Rekurs auf das Sittengesetz; Die kontinuierliche Annäherung der Staaten, diesem Recht zu entsprechen, ist Aufgabe der Menschheit.

Die hier ersichtlich werdende Teleologie mit dem Ziel einer Vollkommenheit im Sinne einer Objektivierung der zu sich kommenden Vernunft von ihrem Ausgangspunkt im Verlassen des Naturstatus bis zur Realisierung eines allgemeinen und stabilen Freiheitsraumes erinnert ebenso an Schellings Konzeption im *System*. Und wenn Schelling schreibt, dass Freiheit wieder Notwendigkeit und Notwendigkeit wieder Freiheit werden muss<sup>337</sup>, dann bezeichnet Kant jene Leistung der Freiheitssicherung als Kunst, die solange weiterentwickelt wird, „bis vollkommene Kunst wieder Natur wird“.<sup>338</sup>

Doch die Nähe Schellings zu Kant wird noch deutlicher, wenn bei Kant am Ende der Schrift nicht nur sichtbar wird, dass ein solcher Zustand nur unter der Voraussetzung friedlicher Koexistenz aller Staaten untereinander möglich ist, sondern dass ein solch gefasstes Ziel der *Geschichte* allein durch die *Gattung* (!) realisierbar ist. Schelling übernimmt hierin nicht nur die Vorstellung einer internationalen Rechtsverfassung, sondern auch den Begriff der *Gattung*.<sup>339</sup>

Doch damit sind die Parallelen zwischen Kant und Schelling noch immer nicht alle genannt. Denn wie Schelling innerhalb seiner Konzeption, so kann auch Kant die Unbedingtheitsdimension der Geschichtsvollendung in einer umfassenden Rechtsordnung als materialer Inhalt einer Reflexion auf die praktische Vernunft selbst nicht bloß willkürlicher Zufälligkeit anvertrauen. Nicht nur die Realität des Bösen, sondern schon der Begriff der Willkür selbst, der (zumindest scheinbar) dem Freiheitsbewusstsein des Individuums korrespondiert, sind Faktoren, die das Telos der Geschichte in höchstem Maße gefährden würden. Daher versucht

---

<sup>337</sup> Vgl. III, 594.

<sup>338</sup> KANT, Anfang, 95.

<sup>339</sup> A.a.O., 92. u.ö. Vgl. die Stellen 586f.589.597f. in Schellings *System*.

auch Kant, nunmehr in seiner *Ideenschrift*, innerhalb der Natur ein Moment zu denken, welches gleichsam *als notwendig* die Sicherstellung des kontinuierlichen Fortschritts verbürgt.<sup>340</sup>

Die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit der Natur, die freilich nicht tatsächlich in den Objekten selbst liegt, sondern als Abschlussgedanke der Vernunft fungiert, liegt hier bereits zugrunde. Kant hatte sie in seiner *Kritik der Urteilskraft* entwickelt, wie dies ja bereits weiter oben dargestellt wurde.<sup>341</sup> Die (freilich unterstellte) Naturanlage mit der teleologischen Struktur einer Entfaltung zum jeweilig in der Natur schon angelegten Ziel (im Sinne einer Selbstverwirklichung) attestiert Kant nun weiters genauso auch dem Menschen. Dessen spezifisches Ziel ist der Gebrauch der Vernunft, und dies wiederum meint nichts anderes als die Realisierung des Freiheitsvollzugs. Darin kommt nicht nur der Mensch bzw. die Gattung Mensch zu ihrem Ziel, sondern letztlich auch die Natur – insofern der Mensch als das einzige Wesen, welches selbst Zwecke setzen kann, als Endzweck vorstellig wird.

Die Realisierung der Freiheit durch den jeweiligen unableitbaren Akt kann die Natur dabei freilich nicht leisten. Aber sie kann, so Kant weiter, den Menschen dennoch gewissermaßen auf den Weg bringen, ihn gleichsam zur freien Realisierung der Selbstbestimmung treiben, indem sie ihm sein Glück nicht ohne weiteres in aller Fülle und dauernd gewährt. Der Mensch ist also gefordert, gleichsam „etwas zu unternehmen“. „Die List der Natur“ wiederum besteht dann darin, den Menschen ebendahin zu treiben.

Gilt der Mensch als Endzweck, so deduziert Kant weiters als den *letzten* Zweck der Natur die *Tauglichkeit* des Menschen. Damit ist jener Umstand gemeint, sich als Mensch überhaupt selbst Zwecke setzen zu können. Dies wiederum bezeichnet Kant als „Kultur“.<sup>342</sup> Die Tauglichkeit (oder Kultur) gilt somit überhaupt als der letzte Zweck auch der Natur. Dahin treibt sie den Menschen. Realisieren kann die Natur dies freilich nicht mehr – das bleibt dem Menschen in seiner Freiheit selbst überlassen. Die Kultur schließlich in ihrer Vollendung ist bei Kant als weltbürgerliche Gesellschaft gefasst.<sup>343</sup>

Die zu realisierende Idee einer gerechten, bürgerlichen Verfassung darf also einerseits nicht reiner Willkür überlassen werden, weshalb der Weg zu ihr gleichsam von der Natur selbst an den Menschen herangetragen wird. Andererseits ist mit der Einrichtung eines allumfassenden und freiheitssichernden Rechtsraumes das wahre Ziel noch nicht hinreichend beschrieben. Denn weder sind Recht und Staat für sich selbst schon Zweck, noch sollen sie bloß

---

<sup>340</sup> Vgl. KANT, *Idee*, 33f; JACOBS, *Gottesbegriff*, 129f.

<sup>341</sup> Siehe oben, Kap. II. 3.1.2.

<sup>342</sup> KdU, B 391f.

<sup>343</sup> Vgl. JACOBS, *Gottesbegriff*, 132f.

der Gattung Mensch ausreichend Sicherheit bieten. Vielmehr bilden sie erst den „Schoß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden...“<sup>344</sup> Erst dann, und nur unter dieser Voraussetzung wird der Mensch zum tatsächlichen Zweck der ganzen Natur, insofern sie erst dann „alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“<sup>345</sup> Ist nämlich der Mensch zwar als Endzweck begriffen, so kommt er doch erst als moralisches Wesen zu seiner vollendeten Bestimmung. Hierfür braucht er aber den entsprechenden Rahmen, den er sich – von der Natur angetrieben – mittels des Rechts und seiner es erhaltenden Institutionen selbst aus Freiheit schafft.

Inhaltlich wird jener Rechtsrahmen aber erst dann erreicht, wenn auch die Staaten untereinander durch eine Staatenverbindung befriedet sind. Auch darin erhellt, dass die Realisierung nur durch die ganze Gattung erfolgen kann. Und ebenso analog zur Gesinnungsethik des Einzelindividuums gilt auch für Staat und Staaten, dass die realisierte und noch zu realisierende Kultur nicht bloß äußerer Schein bleiben darf, sondern aus einer inneren und freien Selbstbestimmung unter das Sittengesetz zu erfolgen hat. Für die Kultur bedarf es zwar bereits zuvor schon der Moralität. Jene Moralität selbst aber in Vollendung ein- und aufzurichten, wird zum eigentlichen Ziel und Endzweck.

## *2.2 Religion und Geschichte*

Mit dem Moralbegriff ist nun aber bei Kant zugleich auch dessen Geschichts- und Religionsphilosophie berührt. Dies gilt für Kants Geschichtsbegriff insofern, als auch bei ihm die Entwicklung der Geschichte in einem kontinuierlichen Fortschritt der Moralität begriffen liegt. Damit aber greift letztere zugleich über in die Religionsphilosophie, insofern diese ja ethikotheologisch gefasst ist. So ist dann aber auch wieder der Bezug zur praktischen Philosophie hergestellt.<sup>346</sup>

Im Übergang zur Religion liegt nun noch ein letztes Stichwort, welches Schelling m.E. deutlich – wenngleich freilich in seinem Sinne modifizierend – von Kant her übernimmt. Im Zusammenhang der Vorstellung des Gottesgedankens als des Garanten des höchsten Gutes, wie er von der praktischen Vernunft freilich nur regulativ postuliert werden kann, kommt Kant auf die Denkmöglichkeit einer Einheit von Freiheit und Natur zu sprechen.<sup>347</sup> Genau hierfür, für eine solche Einheit bzw. einen Garanten einer solchen Einheit, steht Kants Gottes-

---

<sup>344</sup> KANT, Idee, 47.

<sup>345</sup> A.a.O., 45.

<sup>346</sup> Vgl. JACOBS, Gottesbegriff, 138.

<sup>347</sup> Vgl. KANT, Idee, 47-50.

begriff. Im geschichtsphilosophischen Jargon kann er dies auch mit dem Begriff der *Vorsehung* bezeichnen. Wird also die Natur unter dem dargelegten Blick der Zweckmäßigkeit gedacht, kann die allgemeine Geschichte auch als „*Rechtfertigung* der Natur – oder besser der *Vorsehung*“<sup>348</sup>, verstanden werden. Kommt der Gottesbegriff im Sinne eines Postulats als letztgültige Einheit von Natur (bzw. Notwendigkeit) und Freiheit zu stehen, so bleibt in diesem Denkbereich auch die Sinnhaftigkeit des Regulativgedankens einer Zweckmäßigkeit der Natur in Kraft.

An dieser Stelle zeigt sich eine entscheidende Parallele zu Schellings Geschichtsphilosophie im *System*. Wie noch darzustellen ist, wird auch dort die adäquate Form von Geschichtsbetrachtung als einer letztgültigen Einheit von Freiheit und Notwendigkeit mit dem Begriff der *Vorsehung* benannt. Dabei ist es im *System* dem religiösen Bewusstsein vorbehalten, jene Harmonie im Sinne der *Vorsehung* zu deuten. Doch ist ebenso klar, dass die Einbettung der Konstruktion bei Schelling eine völlig andere ist, als dies noch bei Kant der Fall war. Denn zum einen löst Schelling die Religion vom Gängelband der Moral, indem er sie nicht moralphilosophisch, sondern geschichtsphilosophisch begründet. Schelling gibt dazu explizit die Richtung vor, wenn er schreibt:

„Es dünkt uns nicht unnötig, die Leser zum voraus zu erinnern, daß, was wir hier aufstellen denken, nicht etwa eine Moral-Philosophie, sondern vielmehr die transzendente Deduktion der Denkbarkeit der moralischen Begriffe überhaupt sey.“<sup>349</sup>

Zum anderen, und noch wichtiger als dies ist aber der Umstand, dass Schelling mithilfe seiner transzendentalphilosophisch-subjektivitätstheoretischen Idealismus-Konzeption Kants Hiat zwischen Anschauung und Begriff eingezogen hat, womit auch Gott als Garant der Prästablierung funktionslos wird. Was hier bei Kant der Gottesbegriff leisten muss, nämlich Vorstellung und Garantie der Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, das begreift Schelling im Sys-

---

<sup>348</sup> A.a.O., 49: „So wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat!); sondern es wird (was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen, nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur – oder besser der *Vorsehung* ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, – die Geschichte des menschlichen Geschlechts – ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?“

<sup>349</sup> III, 532.

tem als *reines Selbstbewusstsein* im Sinne *absoluter Identität*.<sup>350</sup> Und die Religion wird zu jener Reflexionsform der Geschichte, welche diese Identität in den Blick nimmt, indem sie jene Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit thematisiert und deutet zugleich.

Nach diesen Ausführungen zu Kants Schriften sind zugleich aber die entscheidenden Eckpunkte, wie sie die *Systemschrift* Schellings aufweist, bereits vorweggenommen. Dennoch soll folgend noch ein vertiefender Blick auf die einschlägigen Stellen genommen werden. Was für die vollständige Erhellung hierfür noch fehlt, ist vor allem die Darstellung von Schellings Geschichtsphilosophie bzw. dessen Geschichtsbegriff überhaupt. Dabei zeigt sich gerade in der *Systemschrift* deutlich, wie Schelling seine geschichtsphilosophischen Ansätze mit denen der aus der Beschäftigung mit der Transzendentalphilosophie erschlossenen Explikationsstruktur des Selbstbewusstseins ineinander verschränkt.<sup>351</sup>

Im *System* wird Schelling aufweisen, dass und inwiefern Geschichte zum Thema der Philosophie werden kann. Was dort unter Geschichte allerdings erarbeitet wird, ist, so wird sich zeigen, Geschichte nicht etwa als bloße Ereignisgeschichte. Vielmehr ist es dem *System* darum zu tun, die „Geschichte als notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins abzuleiten.“<sup>352</sup>

Es ist innerhalb dieser Arbeit schon mehrmals darauf hingewiesen worden, wie bedeutsam der Geschichtsbegriff für die Philosophie Schellings gewesen ist. Ebenso gilt das Geschichtsinteresse bereits für Schellings ganz frühes Schaffen. Der nun folgende Exkurs zum Geschichtsverständnis Schellings kann freilich keine Vollständigkeit für sich beanspruchen. Dennoch mag er einen Einblick nicht nur in Schellings Geschichtsphilosophie, sondern auch in ihre geistesgeschichtlichen Voraussetzungen geben.

## EXKURS: TRADITIONSGESCHICHTLICHER HINTERGRUND DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE SCHELLINGS

### a. Der geistesgeschichtliche Hintergrund

Schelling hat seine geschichtsphilosophische Konzeption des Religionsbegriffs nicht selbständig entworfen, wengleich sehr wohl in seinem Sinne modifiziert. Den traditions- wie einflussreichen Hintergrund bildet neben den Werken des Mythenforscher *Christian Gottlob*

---

<sup>350</sup> Vgl. III, 600.

<sup>351</sup> Vgl. NEUGEBAUER, *Christologie*, 59.

<sup>352</sup> DANZ, *Geschichte*, 72.

Heyne, dessen Forschungsergebnisse Schelling in seine Entwicklungsgeschichte mit einbaut, und Herders Erörterungen vornehmlich zur menschheitsgeschichtlichen Sprachentwicklung, vor allem die aus der Feder *Gotthold Ephraim Lessings* stammende Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, die er 1780 kurz vor seinem Tode veröffentlicht hatte. Das dort vorfindliche geschichtsphilosophische Entwicklungsprogramm liegt nicht nur Schellings Magisterdissertation *De malorum origine* aus dem Jahr 1792 zugrunde, sondern findet innerhalb seines gesamten Schaffens beständige Verwendung. Neben den identitätsphilosophisch konzipierten *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802/3) gilt dies genauso für die transzendentalphilosophische *Systemschrift von 1800*. Dabei liegt die Pointe Lessings, die sodann im weiteren Verlauf des Deutschen Idealismus eine erstaunliche Karriere zeitigte, vor allem in der notwendigen „Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten“.<sup>353</sup> Schelling wird diese Formel ebenfalls aufnehmen und in seine geschichtsphilosophische Explikation der Religionsgeschichte überführen, die nicht nur eine Geschichte der Vernunft, sondern ebenso eine der sich selbst an sich selbst aufklärenden Freiheit darstellt. Um die Bezüge deutlicher herzustellen, scheint ein knapper Abriss von Lessings Erziehungsschrift an dieser Stelle angebracht.<sup>354</sup>

#### a.α Lessings Erziehung des Menschengeschlechts

Hintergrund der Debattenlage, wie auch Motivation für Lessings Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), ist die von ihm selbst vorgenommene Publikation mehrerer Manuskripte aus dem Nachlass von *H.S. Reimarus*, was bekanntlich zum Ausbruch des Fragmentenstreits geführt hatte.

Der Fragmentist, der einen „Standpunkt rationaler Metaphysik“<sup>355</sup> vertritt, bestreitet darin nicht nur eine Entwicklungsgeschichte und somit eine Wandelbarkeit der Vernunft, er stellt vor allem auch die Offenbarungsqualität der alten religiösen Urkunden, vornehmlich das Alte Testament, in Frage. Eine überlieferungswerte Geschichte beginnt für ihn erst ab jenem Zeitpunkt, an dem sich die Vernunft in ihr zeigt. Was zuvor geschah, gedacht, oder auch geschrieben wurde, sinkt bestenfalls zur unbedeutenden Vorgeschichte herab. Und was nicht

---

<sup>353</sup> G.E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar, hg. v. L.F. Helbig, *Germanic Studies in America* 38, Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1980, § 76, 23 (LM 432).

<sup>354</sup> Vgl. im Folgenden vor allem JACOBS, *Gottesbegriff*, 54-87; C. DANZ, Wir „halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig“. Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings *Freiheitsschrift*, in: Ders./J. Jantzen (Hg.), *Gott, Natur und Geschichte*. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und *Freiheitsschrift* [im Druck].

<sup>355</sup> JACOBS, *Gottesbegriff*, 57.

den Kriterien der Vernunftreligion entspricht, hat auch seine Autorität, Quelle von Offenbarung zu sein, verspielt. Genau jene Defizienz macht Reimarus für das Alte Testament geltend, welche vor allen Dingen darin bestehe, die Lehre der Unsterblichkeit der Seele noch nicht gekannt zu haben. Das eigentliche Streitthema ist also jenes der Verhältnisbestimmung von Offenbarungs- und natürlicher Religion.

Lessing versucht im Gegenzug nun gerade die positiven Religionen, zumindest nach ihrer Funktionalität hin, zu retten. Für ihn bleiben jene als Medium und Träger von aus ihnen allerdings erst zu hebenden Vernunftwahrheiten weiterhin konstitutiv. Dies gelingt Lessing vermittelt einer geschichtsphilosophischen Theorie der Religionsgeschichte, welche dann auch von Schelling nach seinen Modifikationen rezipiert wird.

Entscheidend ist bei Lessing im Gegenzug zu Reimarus die Unterscheidung von natürlicher Religion und Vernunftreligion, in deren Mitte sich die geschichtlichen Religionen einfinden. Lessings Religionsbegriff gestaltet sich sonach triadisch. Kann die natürliche Religion als diejenige gelten, mit der der Mensch von Anbeginn an ausgestattet wurde, so muss die Ausgestaltung zur Vernunftreligion erst erworben werden, wie § 6 der *Erziehungsschrift* verdeutlicht: „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem *einigen* Gotte sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen.“<sup>356</sup>

Besteht die Möglichkeit des Erwerbs der Vernunftreligion für die noch in ihren Kindesjahren stehende Menschheit noch nicht, so hat dies gleichzeitig aber auch entscheidende Konsequenzen für den darin impliziten Vernunftbegriff. Als solche ist die Vernunft dann nämlich nicht mehr – wie dies bei Reimarus noch der Fall ist – rein statisch und an jedem Punkt ein und dieselbe, sondern unterläuft vielmehr selbst einer Entwicklung. Die Vernunft, die für Lessing durch die geschichtlichen Religionen vermittelt ist, wird also selbst als geschichtlich vorstellig.

Die Religionsgeschichte wird bei Lessing nun anhand seines triadischen Religionsbegriffes erstellt. Während er den Bereich der natürlichen Religion in eine Vorgeschichte der Menschheit stellt, die als das *goldene Zeitalter* vorstellig wird, liegt das Telos in der Vernunftreligion, in welcher die Vernunft sich schließlich selbst erfasst. Das genannte goldene Zeitalter wird auch von Schelling rezipiert und als Periode beschrieben, in welchem die Menschheit gleichsam noch in einem unmittelbaren Naturzustand verharrt. Den Zwischenraum füllen sodann die geschichtlichen Religionen des Juden- und Christentums.

---

<sup>356</sup> LESSING, *Erziehung*, § 6, 10 (LM 416).

Die eigentliche Begründung für die Absenz gewisser konstitutiver Theologumena innerhalb des religionsgeschichtlichen Verlaufs liefert Lessing vermittels einer Akkomodationstheorie. Diese besagt, dass der Offenbarungsgehalt der jeweiligen religionsgeschichtlichen Stufe durch den göttlichen Pädagogen stets nach dem Maß des Rezeptionsvermögens der Empfänger rationiert und jenen angepasst sei.<sup>357</sup> Damit ist gegen Reimarus auch die Offenbarungsqualität des Alten Testaments gerettet, insofern darin schlicht die jener religionsgeschichtlichen Epoche adäquate Offenbarungsform vorstellig wird. Durch die zunehmende Vernunft entsteht dem religiösen Bewusstsein so ein dementsprechend zunehmendes Verständnis religiöser Begriffe und Theologumena. Mit Christus, „der erste *zuverlässige, praktische* Lehrer der Unsterblichkeit der Seele“<sup>358</sup>, entsteht nun nicht nur jene Unsterblichkeitsvorstellung, die dem israelitischen Volke noch verborgen geblieben war, sondern auch eine ihr korrespondierende Gesinnungsethik.

Die Verbindung des Motivs der Unsterblichkeit der Seele mit der Entstehung des wahren sittlichen Bewusstseins verläuft hier also ganz nach kantischem Muster. Jene Tugend, nämlich das Gute um nichts anderes als des Guten willen zu tätigen, ist der Kern vernünftiger Religion. Die teleologisch verfasste Entwicklungsgeschichte der Vernunft kommt darin zu ihrem Ziel und somit zu ihrer eigenen Durchsichtigkeit.

Dabei liegen die einzelnen Topoi der Vernunftreligion innerhalb der Religion allerdings nicht bereits in völliger Klarheit vor. Vielmehr sind sie in den positiven Religionen vermittelt und müssen erst zur wahren Vernunftreligion weitergebildet werden. Damit ist der Kreis zur ursprünglichen These einer Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten geschlossen.

#### a.ß Heyne und die mythische Schule

Als besonders wichtiger Traditionshintergrund für Schellings Geschichtsverständnis hat neben Lessing aber vor allem auch der Mythenforscher *Christian Gottlob Heyne* (1729-1812) zu gelten.<sup>359</sup> Dieser hat mit seinen Untersuchungen zum Wesen der griechischen Mythologie im wahrsten Sinne des Wortes Schule gemacht. Damit brachte er nicht nur neues Licht in die Auffassung der so genannten alten Welt, sondern schuf gleichzeitig auch einen neuen Begriff des Mythos, der in Heynes Gefolgschaft bald über die klassische Philologie hinaus auch und

---

<sup>357</sup> A.a.O., § 5, 10 (LM 416).

<sup>358</sup> A.a.O., § 58, 20 (LM 427).

<sup>359</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen zur mythischen Schule vor allem das Werk von C. HARTLICH/W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952.

vor allem in den Bibelwissenschaften weite Verbreitung fand. Federführend für jene Übertragung war zuvorderst der damals noch junge *Johann Gottfried Eichhorn*, der Heynes Errungenschaften vor allem für die Urgeschichte des Alten Testaments fruchtbar machte, aber auch dessen Schüler *Johann Philipp Gabler*, der eben jenes Werk Eichhorns mit eigenen Einleitungen und Kommentaren in den Jahren 1790-93 neu herausgab. Von ihnen allen hatte – sei es explizit, sei es implizit – bereits der junge Schelling gelernt. Schelling übernimmt nicht nur den Heyneschen Mythosbegriff, sondern verlässt mit diesem folgerichtig auch das Erklärungsmodell der Akkomodation, das unter den neuartigen Prämissen nicht mehr adäquat erscheinen konnte.

Heynes neue Auffassung des Mythosbegriffs erschloss sich ihm zunächst im Zusammenhang seiner Interpretationen klassischer Dichter. Hatten die bisher gängigen Theorien jene Dichtkunst und Poesie nicht wesentlich vom Mythos abgesetzt, ja beides mehr oder weniger undifferenziert ineingesetzt, so war es die entscheidende Entdeckung Heynes, den Mythos als „eine notwendige und universelle Frühstufe“<sup>360</sup> aus der Kindheit der Menschheit jener danach erst einsetzenden Dichtkunst vorzulagern. Daraus ergaben sich weitreichende Konsequenzen. Zunächst ist damit die chronologische Abfolge und so die nähere Verhältnisbestimmung von Dichtung und Mythos auf den Kopf gestellt. Denn nicht mehr die Dichter waren es jetzt, die den Mythos schufen, sondern umgekehrt griffen laut Heyne die Dichter auf jene noch vorliterarische Denkweise des Mythos zurück, der ihnen also bereits vorlag und das Material für ihre Werke und Neubearbeitungen jenes Stoffes bot.

Im Zeitalter der Dichtkunst konnte also auf jenes Material bereits mit einem gewissen Abstand herangetreten werden. Die mythische Sprachform war ihnen im Gegensatz zur Ausbildungszeit des Mythos nicht mehr die einzig mögliche, vielmehr konnten sie diese bereits mit Abstraktionen versehen, variieren und nach ihrer ästhetischen Wirkung hin gezielt einsetzen. Das ist dann auch umgekehrt der entscheidende Unterschied bzw. *das* Merkmal des mythischen Zeitalters. In jener Kindheit der Menschengattung war schlichtweg gar keine andere sprachliche Ausdrucksform möglich, als jene unmittelbare mythische. Jene Stufe des Bewusstseins, die bereits relativ frei mit Abstraktion und Begriffsbildung umzugehen vermochte, war zu jener Zeit noch nicht ausgebildet. Daher konnte der mythische Mensch gar nicht anders, als seine Eindrücke eben mythisch-narrativ zu explizieren.

Trifft dies zu, hat das aber auch weitere Konsequenzen für Hermeneutik und Exegese. Denn wenn der Mythos unmittelbare und einzig notwendige Ausdrucksweise jener Menschen

---

<sup>360</sup> A.a.O., 13.

war, deren Reliquien sich in den alten Urkunden noch vorfinden oder zumindest rekonstruieren lassen, dann ist eine wie auch immer geartete allegorische oder metaphorische Interpretation der Texte notwendig verfehlt. Denn Allegorese kann *notwendig* nur dort gesucht werden, wo man sie auch erwarten und unterstellen kann. Wenn Heynes Mythosbegriff jegliche sprachliche Abstraktionsleistung in der mythischen Epoche verneint und für die einzig mögliche Versprachlichung jener Zeit allein den Mythos erklärt, dann kann anders Metaphorik oder Allegorese nur dort gesucht werden, wo eine dementsprechende Absicht der Autoren auch tatsächlich nachweisbar gemacht werden kann. Somit dürfen den Texten nicht mehr und andere Interpretationsmöglichkeiten unterstellt werden, als den jeweiligen Autoren zuzumuten ist. Selbiges gilt dann auch für die Akkomodationstheorie.

Heyne kommt sodann detaillierter auf jenen noch im Anfangsstadium der Kultur befindlichen mythischen Menschen zu sprechen. Ihm zufolge wies jener im besonderen drei Mängel auf: (1) einen Mangels des Wissens, (2) einen des Ausdrucksvermögens und schließlich (3) einen, in keine Distanz zu den unmittelbaren Sinneseindrücken treten zu können. Mit letzterem geht der Umstand einer besonderen Affiziertheit des mythischen Menschen durch jeglichen sich bietenden Sinneseindruck einher. Diese können sodann bloß in mythischer Sprache ausgedrückt werden, da weder abstrahierende Fähigkeiten, noch ein ausreichendes Verständnis möglicher Kausalursachen vorhanden ist. Dem korrespondiert das Verharren des mythischen Bewusstseins bei dem jeweils Einzelnen, da aufgrund der mangelnden Abstraktionsleistung und dem noch nicht errungenen begrifflichen Denken auch jeglicher Vergleich wie auch die Möglichkeit von Kategorisierungen fehlt. Auch diese Vorstellungen sind in ähnlicher Weise bei Schelling zu finden. Die erste Epoche innerhalb seiner Periodisierungsschemata von Geschichte bzw. des Bewusstseins weist wesentliche Züge jener mythischen Zeit auf, die Heyne hier ausgearbeitet hat.

Mögen Heynes Untersuchungen im Detail auch spekulativ anmuten, so ist es doch sein bleibendes Verdienst, den Mythosbegriff in seiner ihm eignenden Notwendigkeit von jeder freischaffenden, mutwilligen Absichtlichkeit künstlerisch-ästhetischer Produktivität abgehoben zu haben, um damit letztlich zu einer *geschichtlichen* Auffassung des Mythos zu gelangen. Damit zeigt sich Heyne nicht nur als Vertreter progressiver Geschichtsauffassung, sondern steht mit dem darin implizierten Fortschrittsgedanken ganz im Zeichen seiner Zeit – und damit der Moderne.<sup>361</sup>

---

<sup>361</sup> Vgl. a.a.O., 17.

## b. Schellings Magisterdissertation

Schelling nahm jene Gedanken aus Lessings Erziehungsschrift wie gesagt bereits in seiner Frühschrift *De malorum origine* (1792) auf.<sup>362</sup> Inhaltlich bemüht er sich darin um eine sachgemäße und den Methoden seiner eigenen Zeit entsprechende Exegese der Geschichte des Sündenfalls aus Gen 3.

Zunächst wählt Schelling für seine Untersuchung eine methodisch dual verfasste Konzeption, insofern er den Text zunächst historisch-kritisch nach dem Sinn, sodann aber philosophisch nach der ihm eignenden Wahrheit hin befragt. Dabei geht es Schelling nicht nur einseitig um die Erhellung des philosophischen Gehalts. Dieser ist zwar das eigentlich gesuchte Resultat, aber zu diesem Ziel dürfen die grammatischen wie historischen Untersuchungen der Quelle samt eines Verständnisses der Zeit, derer sie entstammt, nicht vernachlässigt werden.

Während er nun seiner ganzen Dissertation die entwicklungsgeschichtliche Konzeption Lessings zugrunde legt, so ist doch ein entscheidender Unterschied zu attestieren: Schelling hat nämlich Lessings Akkomodationstheorie nicht übernommen. Dieser entgeht er dadurch, dass er Lessings Offenbarungsbegriff mit jenem des Heyneschen Mythos ersetzt, was die diesbezügliche Begründung geradezu umkehrt. Nun liegt der Fokus nicht mehr auf den Offenbarungsquellen selbst, die ihre Fassung der Akkomodation gemäß ihrer Rezipienten verdanken, sondern auf dem Entwicklungsniveau der Menschheit. Diese nämlich konnte sich in jener Epoche mangels entsprechender Abstraktionsleistung gar nicht erst anders ausdrücken, als eben in den Formen des Mythos. Die Menschheit jener Epoche, die Schelling als noch in der Phase ihrer Kindheit stehend versteht, konnte damals noch gar nicht anders sprechen, erzählen und beschreiben, als eben im Mythos. Der Mythos ist so gleichsam die Sprache aus dem Kindermund der Menschheit.

Es ist leicht einzusehen, dass sich hinter dieser Auffassung nur die Erkenntnisse der genannten mythischen Schule verbergen können. Die Einsichten Heynes waren Schelling sicherlich vor allem auch durch seinen Tübinger Lehrer *Johann Gottfried Eichhorn* vertraut, der ebenfalls jener Schule angehörig war.<sup>363</sup>

Unter diesen Prämissen, und in weiterer Aufnahme auch von Kants Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* (1795), der darin zu ähnlichen Ergebnissen kam, erfasste auch der junge Schelling den Sinn von Gen 3 in einem Abbrechen des Menschen von der Natur durch den kontingent in Erscheinung tretenden An- und Aufbruch einer sich von nun ab

---

<sup>362</sup> Vgl. zu den folgenden Ausführungen vor allem NEUGEBAUER, *Christologie*, 46-56; JACOBS, *Gottesbegriff*, 187-210; DANZ, *Lessing* [im Druck].

<sup>363</sup> Vgl. NEUGEBAUER, *Christologie*, 49.

progressiv zu sich selbst hin entwickelnden Vernunft. Somit kommt Schelling eigentlich zu einer positiven Bewertung des Sündenfalls, insofern er die Entwicklungsgeschichte der Vernunft und damit der Freiheit einleitet. Erst jetzt setzt der Widerstreit von Sinnlichkeit und Intelligibilität ein und weist in Retrospektive den vormaligen Naturzustand als das *goldene Zeitalter* aus.

Zur Protologie gesellt sich aber zugleich die Eschatologie als jener Zustand, in welchem letztlich die Alleinherrschaft der Vernunft regieren wird. Die progressiv-teleologische Linie des Vernunftfortschritts durch die an Kants Vernunftvermögen angelegten Epochen der Einbildungskraft und Urteilskraft enden somit im Zeitalter der Vernunft. Damit ist der Entwicklungs- wie auch der Erziehungsgedanke Lessings eingeholt und auch die Restituierung der positiven Religionen erreicht. Als Urkunden aus der Frühzeit der Menschheit bleiben auch die biblischen Schriften in ihrem Recht. Was Gen 3 beschreibt, ist nichts anderes als die Darstellung der Selbsterfassung der Vernunft – freilich auf dem für jene Epoche einzig möglichen Bewusstseins- und Sprachniveau.

Die hier gemachten Ausführungen zum „Geschichtsphilosophen Schelling“ bieten, wie angekündigt, nur eine kleine Auswahl. Sie sollen aber dennoch verdeutlichen, dass für ihn der Begriff der Geschichte schon von Anbeginn seines Schaffens von konstitutiver Bedeutung gewesen ist. Schon in Schellings 1793 veröffentlichtem Aufsatz *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* etwa nimmt er das Grundschema seiner *Magisterdissertation* wieder auf, und auch wenn sich sodann eine deutliche Hinwendung und Vertiefung zur Ich-Philosophie Fichtes dokumentieren lässt, wird der entwickelte Gedanke einer progressiv zu sich kommenden Vernunft, also die Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins, nicht mehr verlassen. Er liegt auch und gerade den weiteren Schriften als Schema ständig zugrunde. Dies gilt schließlich und insbesondere auch für Schellings *System des transzendentalen Idealismus*. Durch die Einbeziehung des Offenbarungsbegriffs in Verbindung mit der spezifischen Deutungskategorie der Vorsehung als der einzig adäquaten Geschichtsauffassung, die letztlich allein durch die religiöse Reflexions- bzw. Bewusstseinsform erreicht wird, sind schließlich auch noch jene Kernbegriffe in Schellings philosophischem Denken und Schaffen eingeholt, die ihn ebenso sein ganzes Leben beschäftigen sollen: die Begriffe Gott und Freiheit. Beide stehen in unmittelbarster Nähe. In Ermangelung des einen ist der andere

nicht zu denken. Sind diese nicht denkbar, dann erst recht nicht der Mensch. Denn „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“<sup>364</sup>

### 3. RECHT, GESCHICHTE UND RELIGION BEI SCHELLING

Nach dieser kursorischen Darstellung des Geschichtsbegriffs, wie ihn Schelling über Lessing und die mythische Schule bereits in seiner *Magisterdissertation* eingebracht hatte, gilt es nun aber, sein geschichtsphilosophisches Programm innerhalb des *Transzendentalystems* näher zu erörtern. Ausgangspunkt hierzu bildet nun der schon zum Teil im vorigen Abschnitt vorgestellte Problemhorizont einer allgemeinen Rechtsverfassung.<sup>365</sup>

#### 3.1 *Recht*

Auch für Schelling gilt in Einklang mit Kant, dass die Sicherung der Freiheit, sich unter das Sittengesetz zu stellen, in der Form der Willkür in Erscheinung tritt und bloß gefordert, nicht aber erzwungen werden kann. Daher gilt ebenso, dass sie ohne den Aufweis einer inneren teleologischen Notwendigkeit nicht garantiert zu werden vermag. Zur Sicherung, zumindest einer äußeren Freiheit, dient hierfür zunächst die rechtliche Verfassung des Staates als räumlicher Entfaltungsbereich individueller Freiheit, sowie – ebenfalls im Gleichklang mit Kant – darüber hinaus in weiterer Folge die einer allgemeinen Rechtsverfassung übernationaler Multilateralität.

Der interne Widerspruch des Gesagten liegt nun aber darin begriffen, dass die Genese einer solchen allgemeinen Rechtsverfassung einerseits nicht bloßer Willkür überlassen werden darf, also mit anderen Worten unter dem Vorzeichen der Notwendigkeit steht, dass eine solche andererseits jedoch nur *aus* und *durch* Freiheit zustande kommen kann.<sup>366</sup> Soll die Freiheits-

---

<sup>364</sup> I, 101.

<sup>365</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt vor allem DANZ, *Geschichte*, 71-82; JACOBS, *Gottesbegriff*, 211-236; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Freiheit – Recht – Geschichte. Anmerkungen zur praktischen Philosophie Schellings*, in: H.-M. Pawlowski/S. Smid/R. Specht (Hg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Spekulation und Erfahrung*, Abteilung II: *Untersuchungen* 13, 313-333; NEUGEBAUER, *Christologie*, 59-65. f

<sup>366</sup> Vgl. dazu III, 587: „Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturzustand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisieren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dieß ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Notwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.“

ermöglichung nicht bloß willkürlich bleiben, bedarf es also eines Zwanges, allerdings nicht gegen die freien Individuen als Ganze, sondern gegen die ihr je eignende eigennützige Triebnatur. Sie gründet als Zwang im allen Vernunftwesen Gemeinsamen, sich in deren Selbstbestimmung selbst zu zwingen.<sup>367</sup>

Jeder also, der den Anderen zwingt, hat notwendig mit staatlichem Gegenzwang zu rechnen, und dies soll *so* notwendig, *so* mechanisch vonstatten gehen, dass Schelling an dieser Stelle von der Etablierung einer „zweyten Natur“<sup>368</sup> sprechen kann.

Vor Schellings transzendentaler Ableitung der Geschichte und der letztlichen Realisierung einer allgemeinen Rechtsverfassung als deren *normatives Telos* gibt Schelling nun zunächst eine schematische Darstellung der Rechtsgeschichte.

Als Grund der Entstehung der rechtlichen Ordnung führt Schelling die Not an, die aus der „allgemein ausgeübte[n] Gewaltthätigkeit“<sup>369</sup> des Menschen entsprang und gleichsam als Naturzwang die Menschen dazu getrieben hat, sich zum Behufe ihres Überlebens und einer fortschreitenden Verbesserung ihrer Lebenssituation rechtlich zu formieren und abzusichern. Hier zeigt sich deutlich das kantische Grundschema, wie es in dessen *Ideenschrift* vorstellig wurde: Die allgemeine Gewalttätigkeit als gleichsam natürliches *Movens* treibt den Menschen unbewusst zur Kultur und somit notwendig mehr und mehr zur Freiheit. Zwar gilt der Akt der freien Selbstsetzung als unableitbar und kann nicht mit Notwendigkeit linear aus der Natur hervorgehen. Dennoch wirkt die Notwendigkeit zuvor unter dem Licht des Unbewussten, danach ebenso unter dem Licht des Bewussten, weiter fort – dies freilich im Gegensatz zu Kant hier im Sinne des *Systems des transzendentalen Idealismus*. Dennoch: Gerade Schellings naturphilosophischer Sicht entspricht ein so verstandener zweckorientierter Naturbegriff, der – freilich im Gegensatz zu Kant – nicht bloß als regulativ zu verstehen ist.

Die solchermaßen bloß aus der Not entstandenen Rechtsordnungen können nun freilich keinen langfristigen Bestand für sich verbuchen. Denn sie gründen – aufgrund des äußeren Zwangs und nur zum Zweck des jeweilig eigenen Vorteils – nicht in der Vernunft, d.h. auf der inneren Einsicht der Selbstbestimmtheit eigener Freiheit und damit der Freiheit eines jeden. Gerade aber dadurch, und der darin frei werdenden Kraft zur Selbstbefreiung der nach echter Freiheit strebenden Individuen, werden solche „unvernünftigen“ Rechtsordnungen nach und nach revolutionär gesprengt. So wird der Weg zu einer solchen Verfassung beschriftet, die auf bewusster Freiheit und Selbstbestimmung freier Individuen fußt.

---

<sup>367</sup> III, 582f; Vgl. auch SCHMIED-KOWARZIK, 319.

<sup>368</sup> III, 583.

<sup>369</sup> III, 584.

Wiederum ganz im Gleichschritt mit Kant sieht auch Schelling eine, nicht durch Kriege gefährdete, grundlegende Stabilität erst dann gegeben, wenn sich diese Verfassung zu einer alle Staaten umgreifenden allgemeinen Verfassung ausweitet. Die jeweiligen Staaten haben dann somit auch allesamt als deren oberstes Interesse, die Verfassung aller Staaten zu halten, um letztlich selbst wiederum in einem Staat der Staaten aufzugehen.<sup>370</sup>

Klar ist hierbei nun auch in Schellings Konzeption, dass jenes Ziel, also das Ideal einer universalen Rechtsverfassung, ausschließlich eines der gesamten Gattung, also nur der ganzen Menschheit sein kann und nur durch sie denkmöglich ist. Schließt ein solcher Gattungsbegriff von unaufhörlich aufeinander folgenden und so unmittelbar oder mittelbar miteinander in Verbindung stehenden Individuen bzw. Generationen eine unendliche Progressivität ein, so darf daraus allerdings keineswegs schon auf das Gelingen, also auf eine tatsächliche Realisation jener weltbürgerlichen Gesamtverfassung geschlossen werden. Die Annäherung an eine solche universale Rechtsverfassung allerdings gilt als Kriterium für den Maßstab des Fortschritts in der Geschichte.<sup>371</sup> Die tatsächliche Realisation indes bleibt „ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen“<sup>372</sup> und kann sonach weder apriorisch noch empirisch bewiesen werden. Dieses nun – die Entwicklung einer naturwüchsigen, sich unbewusst entwickelnden Ordnung bis hin zu einem aus Freiheit gesetzten Recht – ist aber zugleich auch derjenige inhaltliche Rahmen, in welchem Geschichte sich vollzieht, ja es ist deren einziger Grund.<sup>373</sup>

Bei genauerer Ansicht des Schellingschen Konzeptes in seinem Verhältnis zu Kant zeigt sich aber doch eine gewisse Schwerpunktverschiebung jenes oben aufgezeigten rechtsnotwendigen Zwanges.<sup>374</sup> In Differenz zu Kant, für den der Zweck der Umsetzung der Rechts-

---

<sup>370</sup> III, 586f: „Es ist also kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantieren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe *erstens* die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben, die Verfassung aller zu erhalten, und ehe *zweitens* diese Staaten sich ebenso wieder einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, getan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag...“.

<sup>371</sup> III, 593. Vgl. Danz, Geschichte, 76; JACOBS, Gottesbegriff, 223.

<sup>372</sup> III, 593.

<sup>373</sup> III, 592. Vgl. auch JACOBS, Gottesbegriff, 222.

<sup>374</sup> Vgl. zu diesen Ausführungen den Aufsatz von C. DIERKSMEIER, Mechanischer oder organischer Rechtsbegriff?, in: Ders./C. Danz/C. Seysen (Hg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6, Würzburg 2001, 57-68, der der Frage nachgeht, ob sich der in der Systemschrift aufgestellte Rechtsbegriff denn im gesamten Werk überhaupt durchhält, insofern der mechanistische Duktus doch durch „Forderungen nach einer nicht-repressiven Rechtsordnung“ (65) durchbrochen wird. Hierbei stellt sich nicht so sehr die Frage nach einer Möglichkeit, Freiheit

ordnung doch insgesamt in der Etablierung einer moralischen Weltordnung moralischer Wesen liegt, verhält sich Schellings Rechtsgedanke dem Sittlich-moralischen gegenüber doch eigentlich indifferent. Anders formuliert, liegt sein Fokus nicht so sehr auf einer endgültigen Durchsetzung der Moral, als vielmehr am systematischen Einheitsgedanken seines Systems. Auch wenn ebenso bei Schelling das Anliegen einer universalen Rechtsverfassung deutlich zu erkennen ist, so liegt der eigentliche Zweck von Recht und Moral nicht in ihnen selbst. Sie werden vielmehr als Mittel und Movens der sich letztlich notwendig zu vollziehenden transzendentalen Bewusstseinsgeschichte aufgefasst.

Auch wenn also die Ergebnisse sich sehr gleichen, so ist doch Schellings nähere Absicht, warum er überhaupt den Rechtsbegriff im *System* verankert, dessen Umsetzung als Zweck des transzendentalen Bewusstseins auszuweisen. Der Rechtsgedanke dient also nur mittelbar sich selbst und der Moral – eigentliches Gesamtziel des *Systems* ist der teleologische Fortgang des Geistes zu sich selbst bzw. die Versicherung und Garantie einer somit in sich geschlossenen Systematik.

Nach den bisherigen Ausführungen zur Rechtsphilosophie wurde schon deutlich, dass die weitere Untersuchung nicht mehr am Begriff der Geschichte bzw. der Geschichtsphilosophie Schellings vorbeiführen kann. Zeigte sich im Exkurs die enge Verbundenheit Schellingschen Denkens mit dem Begriff der Geschichte, so muss nun auch innerhalb der *Systemschrift* der systematische Status der Geschichte bzw. der Geschichtsphilosophie sichergestellt werden.

### *3.2 Geschichte als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit*

#### *3.2.1 Der Begriff der Geschichte*

Zunächst ist klar, dass Schelling im Zuge seines transzendentalphilosophischen Ansatzes „in der Pflicht [steht], die Geschichte als notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins abzuleiten“.<sup>375</sup> Zur Disposition steht somit nicht ein geschichtliches Faktenwissen, sondern die Frage nach denjenigen Bedingungen, wie geschichtliches Bewusstsein überhaupt möglich und denkmöglich wird. War der Ausgang in der Widersprüchlichkeit von Freiheit und Notwendigkeit einer allgemeinen Rechtsverfassung gegeben, und soll dieser Widerspruch vermittels

---

und Notwendigkeit zusammenzudenken – dieses Problem gilt es ja gerade zu lösen – als vielmehr die Frage nach dem Wann der Realisierung der Rechtsutopie: Erst dann, in der Epoche der Vorsehung (also nie), oder doch schon in einem kunstphilosophisch fundierten wie realisierbaren neuen Rechtsgedanken, in welchem Recht und Staat als Kunstwerk im Sinne einer „vollzogene[n] Synthese von Gesetz und Zweck“ (ebda.) zu betrachten wäre.

<sup>375</sup> DANZ, Geschichte, 72.

der Geschichte zumindest allmählich aufgelöst werden, so erhellt, dass ebenso dem Geschichtsbegriff selbst die Momente von Freiheit und Notwendigkeit inhärieren.

Schelling geht dieser Frage nach, indem er zunächst am Begriff der Geschichte diejenigen Inhalte abstrahiert, die ohne jeglichen Zweck und Plan vonstatten gehen. Naturgeschichte etwa – hat sie nicht wenigstens einen mittelbaren Einfluss auf menschliche Handlungen – fällt somit aus der Definition. Aber auch das andere Extrem führt nicht zu einem adäquaten Geschichtsbegriff. Damit wäre ein Geschichtsinhalt gemeint, für den (mit der entsprechenden Theorie) die Möglichkeit einer lückenlosen Aufhellung der ihm inhärierenden Gesetzmäßigkeit besteht. Ein Sachverhalt, der sich apriorisch in seiner Entfaltung voraussagen lässt, kann demnach höchstens ein logisch-dialektisches Verhältnis, aber eben gerade nicht Geschichte besitzen.

Geschichte ist also nicht einseitig auszulegen, sie ist weder rein gesetzlich, noch völlig gesetzlos, sondern genau beides zusammen, indem sie beides vereinigt. Und genau daraus erhellt, weshalb es Geschichte im eigentlichen Sinne auch nur für den Menschen bzw. für die Menschheit als Gattung geben kann.<sup>376</sup>

Im Duktus des bisher Ausgeführten kann nun eine erste Zusammenstellung dessen gegeben werden, was im *System* unter dem Begriff „Geschichte“ zu subsumieren ist: Zum einen ist Geschichte nur dann recht verstanden, wenn in ihrem Begriff die Momente von Notwendigkeit und Freiheit adäquat zur Geltung kommen. Weiters ist Geschichte teleologisch verfasst, d.h. die darin vorkommenden Handlungen werden vom handelnden Bewusstsein auf ein Telos der Geschichte hin ausgerichtet und gedeutet, welches nur in intersubjektiv verstandener Freiheit und Anerkennung, somit in einer allgemeinen Rechtsverfassung gefunden werden kann, wie denn überhaupt das individuelle Freiheitsbewusstsein nur „durch Intelligenzen außer mir“ realisiert werden kann.<sup>377</sup> Und – diesem korrespondierend – erweist sich deren Realisierung notwendig als Aufgabe der Gattung im Sinne historischer Kontinuität.

Ist damit der empirische Begriff von Geschichte hinlänglich bestimmt, muss es nun die Aufgabe der transzendentalphilosophischen Deduktion sein, diesen als notwendige Handlung des Selbstbewusstseins auszuweisen.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Vgl. dazu III, 588; DANZ, Geschichte, 74.

<sup>377</sup> Vgl. nur III, 555.

<sup>378</sup> DANZ, Geschichte, 75.

### 3.2.2 Die transzendente Deduktion der Geschichte

Die transzendente Notwendigkeit der Geschichte beruht nun auf dem schon beschriebenen Problemhorizont der Entwicklung einer letztlich durch Freiheit gesetzten Rechtsordnung, deren interne Widersprüchlichkeit durch die Geschichte gelöst werden muss und darin zur normativen Aufgabenstellung der Menschheitsgattung avanciert, an dem einzig auch der „Geschichtsfortschritt“ bemessen werden kann.

Die letzte Realisierung hiervon geschieht – so zumindest gemäß *einer* möglichen Interpretationsmöglichkeit<sup>379</sup> – allerdings gewissermaßen erst im Eschaton, bleibt somit ewiger Glaubensartikel und stellt sich in „diesem Äon“ als unendliche Annäherung an das Ideal ein.

Dies alles muss nun in einem weiteren Reflexionsgang transzendental verankert werden, indem nach den diesbezüglichen Bedingungen im Bewusstsein gefragt wird, womit einmal mehr „das höchste Problem [...] der Transzendental-Philosophie“<sup>380</sup> als die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Notwendigkeit thematisch wird.

Hier ist der Ort, an dem jene Voraussetzung gesucht werden muss, die als notwendige von jedem Handeln immer schon beansprucht wird und als ebensolche Notwendigkeit das Ziel der ganzen Gattung, welches zugleich das Ziel der Geschichte ist, gleichsam unabhängig von der Freiheit des Individuums garantiert. Denn für die Freiheit ist es notwendig,

„daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sey von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat.“<sup>381</sup>

Nur wenn beides zusammen gedacht werden kann – Freiheit des Einzelnen und notwendiger Fortschritt hin zur Vollendung eines eben nicht kontingenten, sondern sinngesättigten Weltganzen – erst dann ist nicht nur der Geschichtsbegriff, sondern auch die individuelle Freiheit hinlänglich bestimmt. Denn Freiheit ohne Einziehung irgendeiner Differenz könnte sich als Freiheit gar nicht erst bestimmen. Sie fiel als völlige Indifferenzfreiheit nicht nur wieder in sich, sondern auch mit der Notwendigkeit zusammen.

Eine solche Differenz kann nun freilich nicht außerhalb der Freiheit selbst gesucht werden, wenn anders der Freiheitsbegriff durch eine solche heteronome Abhängigkeit bereits immer schon verfehlt ist. Die Notwendigkeit muss also als ein Implikat der Freiheit selbst verstanden werden. Und da Freiheit als ein Akt der Selbstbestimmung begriffen und nur als Selbstbewusstsein vorstellig wurde, muss die implizite Notwendigkeit folglich auch innerhalb der Bewusstseinsstruktur selbst ausfindig gemacht werden.

---

<sup>379</sup> S.u. Kap. IV. 3.6.

<sup>380</sup> III, 594.

<sup>381</sup> III, 595.

Indem also nun Einzelindividuen wie Gattung aus Freiheit handeln, muss gleichzeitig, gleichsam nebenher und unbewusst, notwendig etwas entstehen, was quasi unwillkürlich sich realisiert, auch und gerade wenn das realisierte und sich realisierende Ergebnis jeweils gar nicht intendiert ist.

Dass dem so ist, zeigt schon ein Blick auf das empirische Wirklichkeitsbewusstsein des Handelnden. Denn die auf Freiheit und Selbstbestimmung beruhenden Akte des handelnden Subjekts, die ja immer auf ein bestimmtes Ziel, die das Wollen vorgibt, gerichtet sind und damit in den Bereich der Naturgesetzlichkeit vordringen, hinterlassen in ihrer Realisierung aus der Sicht des Individuums immer auch einen Restbestand an Kontingenz, die dann, sei es als blindes Schicksal, sei es als Providenz, unterschiedlich gedeutet werden kann. Denn zum einen muss sich das Handlungssubjekt eingestehen, dass das ursprünglich Gewollte nicht mit strikter Notwendigkeit auch eintreffen muss, ja, dass geradezu das Gegenteil des Intendierten sich realisieren kann, und zum anderen ist der Einzelne gar nie in der Lage, jene Multiperspektivität einzunehmen, von welcher Warte aus das Gesamt des Handlungsausmaßes hinlänglich evident würde.

Schicksal, bloße Zufälligkeit oder auch Prädeterminiertheit als Ausdrucksformen irreduzibler Kontingenz sind genau genommen aber bereits Umgangsformen exakt jenes Umstandes, dass menschliches Handeln notwendig mit Bedingungen rechnen muss, über die es nicht gänzlich verfügt. Dennoch – und hier liegt die transzendentalphilosophische Pointe – können jene Kontingenzen nicht durch selbstbewusstseinsunabhängige Kräfte von außen, also etwa durch einen Schicksalsgott erklärt werden, wenn anders die Kritik der Vernunft auf sich selbst nicht wieder unterlaufen werden soll. Das ist der Grund, weshalb das Selbstbewusstsein selbst nach dergleichen Bedingungen hin befragt werden muss. Nur wenn und indem an diesem Ort Notwendigkeit und Freiheit zusammengedacht werden können, ist weder die Freiheit des Einzelnen, noch das Telos der Geschichte als die vollendete Realisation der Subjekt-Objekt-Einheit, wie es das ganze *System* ja erfordert, preisgegeben. Aus umgekehrter Perspektive, also aus dem retrospektiven Blick zurück auf das Ganze bedeutet dies alles also, dass trotz der individuellen Freiheitsvollzüge, die noch dazu intersubjektiv interdependieren, am Ende auf ein sinnvolles Ganzes, auf einen einheitlichen, lückenlosen Organismus zurückgeblickt werden können muss.<sup>382</sup> Zusammengefasst und in Schellings Worten lautet die Forderung so:

---

<sup>382</sup> Vgl. III, 604.

„In der Freiheit soll wieder Notwendigkeit seyn, heißt also ebenso viel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewusstlos, d.h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtige.“<sup>383</sup>

Dieser Forderung kommt Schelling nun auch nach. Zunächst macht er nochmals deutlich, dass das Objektive in allen Intelligenzen dasselbe sein muss. Mit dem Objektiven ist jene oben beschriebene Gesetzmäßigkeit, also die Natur gemeint, die eben mechanistisch, d.h. mit Notwendigkeit sich durch die Handlungsnetze der Gattung sedimentiert und welche somit einzig als „*absolute Synthesis*“<sup>384</sup> gedacht werden kann, wengleich jene aus dem Blick des empirischen Subjekts freilich nicht auszumachen ist.

Damit ist nun aber nur ein Teil, mithin *der* Teil der Gesetzmäßigkeit, wie er als ein Aspekt des Geschichtsbegriffs vorstellig wird, erhellt. Ausständig ist aber noch die Frage, wie die Freiheit diesem Naturmechanismus zur Seite gestellt werden kann. Die Freiheit kann nicht in dem Objektiven selbst gefunden werden, wenn anders die darin obwaltende Naturnotwendigkeit die Freiheit nicht verschlingen will. Aber auch das subjektive Moment darf nicht monistisch aufgewertet werden, da dies wiederum das Ausgangsproblem der Willkür mit sich brächte. Aber auch auf einen göttlichen Garanten im Sinne Kants kann aufgrund der subjektivitätstheoretischen Systemvoraussetzungen nicht mehr zurückgegriffen werden.

Was vielmehr gesucht wird, ist ein Prinzip, „welches in allen Synthesisleistungen des Bewußtseins schon beansprucht ist und von dem gelten muss, daß es weder Freiheit, noch Notwendigkeit ist, aber auch nicht beide zugleich sein kann“.<sup>385</sup> Eine solche Einheit, die ob ihrer Differenzlosigkeit nicht mehr im Bewusstsein vorkommen kann, wird von Schelling nun als „*absolute Identität*“ bezeichnet. Damit ist aber nichts anderes beschrieben als das *reine Selbstbewusstsein selbst*, welches von jedem Individuum in allen seinen Handlungen immer schon beansprucht wird, will es diese als die seinen verstanden wissen. Der Grund und somit die Vermittlung von absoluter Subjektivität und Objektivität ist also das reine Selbstbewusstsein, welches immer schon vorausgesetzt werden muss, will man selbstvollzogenes Handeln des Ich als das je seine verstanden wissen. Dieses kann aber zugleich niemals Gegenstand des Bewusstseins werden, da es nur einzig nach den Regeln von Duplizität, und das heißt Bestimmtheit, operieren kann. In Schellings Worten heißt das dann:

„Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* seyn, in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseyns Duplicität

---

<sup>383</sup> III, 594.

<sup>384</sup> III, 598.

<sup>385</sup> DANZ, Geschichte, 79.

ist, nie zum Bewußtseyn gelangen kann.“<sup>386</sup> Nur durch jene absolute Identität also ist der Widerspruch, der sich aus der Entwicklung einer universalen Rechtsordnung als Telos der Geschichte ergeben hatte, hinreichend aufzulösen.<sup>387</sup>

### 3.3 Religion als das wahre Geschichtsbewusstsein

Doch bleibt Schelling mit dem Ausweis der transzendentalen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie nicht stehen, sondern fragt nun weiter nach etwaigen Spuren jener absoluten Identität in der Lebenswirklichkeit der Handlungssubjekte. Als solche muss diese absolute Identität ja immer vorhanden sein, wenngleich sie auch nie bzw. erst am Ende der Zeiten zur völligen Sichtbarkeit gelangt. Und an dieser Stelle letztlich, gleichsam als repräsentative Manifestation jener Identität, kommt die *Religion* auf ihren Platz. Sie nämlich ist diejenige Reflexionsform, die mit dem Fokus auf das Absolute jener Identität auf die Spur kommen kann, indem sie einzig die Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit und nicht bloß eines der beiden Momente in Isolation in den Blick nimmt, denn:

„Erhebt sich [...] die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten [s.c. Notwendigen T.F.] ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. Religion, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.“<sup>388</sup>

Damit wird das religiöse Bewusstsein aber gleichzeitig auch zur letztlich einzig adäquaten Interpretin der Geschichte, insofern sie ihren Blick auf das Absolute richtet und damit das Telos des Handelns wie das der Geschichte überhaupt, nämlich die Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit bzw. deren innerweltliche Objektivationsform als universelle Rechtsverfassung zu dem ihr eignenden Thema macht, auf welches das Handeln sich nunmehr beziehen kann.

Schelling – und dies ist hier ebenso entscheidend – begründet die Religion in seinem *System von 1800* somit geschichtsphilosophisch als diejenige Reflexionsform des Bewusstseins, welche einzig die Geschichte in ihrem wahren Wesen zu erfassen imstande ist, indem sie beide Momente – Freiheit und Notwendigkeit – in ihrem Bestand belässt und nicht monistisch vereinseitigt.

Mit der geschichtsphilosophischen Verankerung der Religion ist nunmehr nicht nur eine Gegenposition zur moralphilosophischen Konstruktion des Religionsbegriffs bei Fichte ge-

---

<sup>386</sup> III, 600.

<sup>387</sup> Vgl. DANZ, Geschichte, 79.

<sup>388</sup> III, 601.

wonnen<sup>389</sup>, sondern zudem auch die adäquate und somit gleichsam „zu sich gekommene“ Religion selbst in den Blick geraten. Denn nur die gleichsam „wahre Religion“ macht sich das Ganze des Absoluten zum Thema, oder umgekehrt formuliert: Defizitäre Reflexionsformen auf die Geschichte, die nur jeweils eines ihrer Momente verabsolutieren, können höchstens als religiöse Vorstufen bezeichnet werden. Diese nun kann Schelling tatsächlich ausfindig machen und konstruiert sonach eine dreistufige, idealtypische Geschichte der Religion, die in Parallelität zu jener des Geistes verstanden werden kann. Dabei ist wiederum vorauszusetzen, dass die absolute Identität sich freilich vom Anfang bis zum Ende der Entwicklung des Geistes zu sich selbst stets durchzieht. Sie kann nicht reduziert werden.

Bevor Schelling nun dazu übergeht, mittels des Offenbarungsbegriffs die einzelnen Reflexionsstufen auch noch bestimmten Epochen der Offenbarung zuzuordnen, zeigt er zuvor noch an, zu welcher defizitären Bewusstseinsstufe eine je einseitige Betrachtung von Notwendigkeit und Freiheit führt.

Wird nämlich der objektive Aspekt verabsolutiert, stellt sich in Konsequenz das System des *Fatalismus* ein, insofern eine solchermaßen einseitige Reflexionsform auf die Geschichte jene im Lichte völliger Prädeterminiertheit betrachtet und durch den „dunklen Begriff des Schicksals ausgedrückt wird.“<sup>390</sup> Kommt die Vereinseitigung im anderen Extrem, also im subjektiven Aspekt zu stehen und wird damit die willkürliche Freiheit stark gemacht, entsteht andererseits wiederum „ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der *Irreligion* und des *Atheismus*.“<sup>391</sup> Dessen höchste Ausprägung wird durch den absoluten Idealismus dargestellt. Daraus erhellt, dass Fatalismus wie Atheismus defizitäre Reflexionsformen auf die Geschichte darstellen.

Der (wahren) Religion allerdings, die mit ihrem Blick auf das Absolute keine der beiden Momente vernachlässigt, gelingt es, die irreduzible Doppelstruktur von Notwendigkeit und Freiheit vollständig und korrekt zu erfassen. Sie thematisiert deren Harmonie als Ziel der Geschichte und somit des menschlichen Handelns. Einzig in ihr wird nicht nur die Struktur der Geschichte gänzlich erhellt, sie verweist auch auf deren Telos, welches zu erreichen sie als

---

<sup>389</sup> So DANZ, *Geschichte*, 80, der eine solche Differenz zu Fichte bereits aus deren Briefkorrespondenz erkennt (vgl. auch a.a.O., Anm. 18). Zudem sieht Danz – dem kann hier allerdings nicht nachgegangen werden und dies sei daher nur erwähnt – durch die geschichtsphilosophische Verankerung des Religionsbegriffs zugleich auch eine Absage an Schleiermachers Bestimmung der Religion als Anschauung und Gefühl (ebda). Vgl. auch NEUGEBAUER, *Christologie*, 62, Anm. 118.

<sup>390</sup> III, 601.

<sup>391</sup> Ebda.

Aufgabe der Menschheitsgattung zur Sprache bringt. Dies kann sie, insofern sie vermittelt der Thematisierung des Absoluten als der absoluten Identität den Grund der Identität zwischen dem absolut Objektiven und dem absolut Subjektiven auszuhellen versucht und darin nicht nur zu einem angemessenen Verständnis von Freiheit und Notwendigkeit bzw. von Geschichte gelangt, sondern damit zugleich auch die interne Strukturverfasstheit des Selbstbewusstseins als individueller, und das heißt endlicher Freiheit, zum Ausdruck bringt.

Darin also, in der Einsicht der Freiheit in ihre interne Verfasstheit, somit in einer Vertiefung der Freiheit in ihre eigene Voraussetzung, liegt der entscheidende Beitrag der Religion zur Selbstdurchsichtigkeit des Selbstbewusstseins als eben nicht aus sich selbst vollständig hervorbringbare Freiheit.

Zusammenfassend kann die geschichts- und religionsphilosophische Systembildung tabellarisch nach folgendem Schema dargestellt werden:

Aspekt	Notwendigkeit	Freiheit/Willkür	Absolutes
Geschichte/ Offenbarungsperiode	Schicksal	Natur	Vorsehung
Reflexionsform	Fatalismus	Atheismus	Religion

Diesem Schema entsprechend können sodann auch die einzelnen philosophischen Systeme zugeordnet werden:

Aspekt	Notwendigkeit	Freiheit/Willkür	Absolutes
Philosophisches System	Spinozismus	Absoluter Idealismus	System des transzendentalen Idealismus

Je nachdem welcher Aspekt also betrachtet bzw. isoliert wird ändert sich demgemäß auch die Perspektive auf die Geschichte. Wird, wie eben dargestellt, beispielsweise die Perspektive einseitig nur auf die Notwendigkeit gerichtet, wie dies unter der Reflexionsform des Fatalismus geschieht, dann erscheint die Geschichte unter dem Vorzeichen eines prädestinierten Schicksals. Das ist auch die Sichtweise des rationalistischen Konzepts des Spinozismus. Einzig die Religion mit ihrem ganzheitlichen Blick auf die absolute Identität ist in der Lage, die Geschichte angemessen, nämlich als Vorsehung zu betrachten.

Nun kann sich das Bewusstsein individueller Freiheit nur durch ihre Eigentätigkeit selbst aufbauen und ist aufgrund jener Unableitbarkeit in ihrem Vollzug als absolut zu beschreiben. So sehr nun jenem Selbstvollzug Absolutheitscharakter zugeschrieben werden muss, so wenig ist die individuelle Freiheit jedoch ihrerseits in der Lage, jene Eigentätigkeit hervorzubringen. Vielmehr muss sie jene immer schon in Anspruch nehmen, sich also stets uneinholbar voraus-

setzen. Genau jedoch dieser Umstand der Freiheit, sich selbst in einem freien Akt selbst, d.h. absolut zu setzen, darin aber ihren eigenen Vollzug dennoch immer schon in Anspruch nehmen zu müssen, somit endliche Freiheit zu sein, ist Thema der Religion.<sup>392</sup> Im Lichte der Religion gelangt die Freiheit als endliche Freiheit nicht nur zur wahren Selbstdurchsichtigkeit ihrer internen Verfasstheit, sondern findet damit zugleich auch adäquate Umgangsformen bezüglich der in jedem Handeln immer schon überschüssigen Kontingenzerfahrungen, indem diese im Blick auf das Absolute in eine universale Perspektive gehoben werden.

### *3.4 Offenbarung und Geschichte*

Es wurde ersichtlich, dass allein die religiöse Reflexion auf die Geschichte die einzig wahre darstellt, insofern sich an ihr die menschliche Freiheit als einer endlichen selbstdurchsichtig zu werden vermag.

Diesen Zusammenhang verschränkt Schelling nun am Ende noch mit offenbarungsgeschichtlichen Aspekten, insofern unter dem Blickwinkel des religiösen Bewusstseins Geschichte und Offenbarung gleichsam zusammenfallen. Darin wird jener Problemhorizont aufgerollt, der eine Vereinbarkeit von Offenbarungs- und Freiheitsbegriff zu denken aufgibt. Da eine vollständige Offenbarung Gottes als des Absoluten nicht nur die teleologisch motivierte Dynamik zur Starrheit brächte, sondern darin auch jeglichen Freiheitsgedanken des Menschen gleichsam in sich verschluckte, kann nur eine sukzessiv verstandene Offenbarung jene Aspekte retten.

Doch gilt es, noch ein Weiteres zu beachten: Setzte man das Absolute, wie in orthodox-dogmatischen oder rationalen Ansätzen, außer das Ich bzw. dessen spezifische Selbstbewusstseinsstruktur, wäre die Freiheit nicht zu retten, woraus folgt, dass das Absolute in diesem selbst verankert werden und daher als in das Wesen des Selbstbewusstseins selbst eingezogen werden muss. Dies ist letztlich auch der Grund, warum sich das Absolute nicht nur niemals zur Gänze offenbaren kann, sondern warum es sich auch nur in und durch die Geschichte des Menschen, näherhin in seinen freien Handlungen fortwährend enthüllt und offenbart, ja, dessen Offenbarung mit ihnen und der Geschichte zur Deckung kommt. Daher kann Schelling aus dem Blick der religiösen Reflexionsform auf die Geschichte auch formulieren:

„Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.“<sup>393</sup>

---

<sup>392</sup> DANZ, Geschichte, 81.

<sup>393</sup> III, 603.

Ist dem so, dann muss die Entwicklung der Rechtsverhältnisse bis hin zu derjenigen einer allgemeinen Rechtsverfassung als das Ziel der Geschichte auch als fortgehende Offenbarungsgeschichte des Absoluten gelesen werden, insofern sie dadurch die Stelle der traditionellen Gottesbeweise erben. Damit sind sie „gleichsam die Realisierungsgestalt der göttlichen Freiheit im Diesseits der Welt.“<sup>394</sup>

Schelling zeigt jenen Zusammenhang von Geschichte und Offenbarung, von göttlicher und menschlicher Freiheit, in Form eines an ein Stegreifspiel angelehntes *theatrum mundi*, in welchem weder Dichter noch Schauspieler isoliert, oder gar aus dem aktiven Spiel der Freiheit herausgenommen werden.<sup>395</sup> Gilt dies, dann können aber auch die Epochen der Geschichte mit denen der Offenbarung verschränkt werden. Und genau dies macht Schelling nun auch, wenn er Geschichtsperioden, Offenbarungsformen und religiöse Reflexionsformen miteinander verzahnt. Dabei ist die Offenbarungsgeschichte freilich nicht im Sinne eines supranaturalen Eingriffs gleichsam senkrecht von oben in die Geschichte zu begreifen. Vielmehr kommt ihr richtiges Verständnis erst darin zu stehen, dass das Absolute, welches sich ja von Beginn an in und durch die Geschichte enthüllt und teleologisch fortschreitet, in der jeweiligen Epoche des Geistes im Selbst- und Weltverständnis des menschlichen Bewusstseins je anders – aber doch in progressiv-aufsteigender Weise – zur Darstellung gebracht wird.

### 3.5 Die Periodisierung der Geschichte

#### 3.5.1 Die Periodisierung der Geschichte in der Systemschrift

Nachdem Schelling den Geschichts- mit dem Offenbarungsbegriff verbunden hat, versucht er sich nun daran, die sich daraus ergebenden Geschichtsperioden näher zu fassen. Schelling leitet ein:

„Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Einteilungsgrad dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Übergang von dem einen zum anderen macht.“<sup>396</sup>

Als erste Periode nennt Schelling die, „in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d.h. völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört.“<sup>397</sup> Jene erste Periode des Schicksals, die er auch die tragische nennt, setzt er mit dem Untergang der alten Welt gleich, deren glanzvolle Existenz man nur noch durch deren bauliche Überreste

---

<sup>394</sup> DANZ, Geschichte, 81.

<sup>395</sup> III, 602f.

<sup>396</sup> III, 603.

<sup>397</sup> Ebda.

erahnen kann, und in welcher vor ihrem Untergang überhaupt die edelsten Menschen gelebt hatten.

Jenes dunkle Gesetz des Schicksals offenbart sich in der zweiten Periode als Naturgesetz – Schelling nennt sie die Periode der „Natur“ und lässt sie „mit der Ausbreitung der großen römischen Republik“<sup>398</sup> beginnen. Innerhalb dieser Epoche der Offenbarung wird die Geschichte als Naturplan und so mit mechanischer Gesetzmäßigkeit erfasst. Es ist jene Epoche, in welche auch die Ausbildung der internationalen Rechtssysteme bis hin zur Entwicklung eines allgemeinen Völkerbundes in Richtung auf einen universellen Staat fällt. Dies alles geschieht jedoch mit naturgesetzlicher Notwendigkeit. Dergleichen Manifestationen sind also als bloße Naturerfolge zu werten.<sup>399</sup> Die dritte Periode schließlich wird die sein,

„wo das, was in der früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.“<sup>400</sup>

Mit diesen Perioden sind die offenbarungsgeschichtlichen Stationen des teleologischen Geschichtsprozesses ausgewiesen. Das Absolute offenbart sich sonach sukzessive *in der und als* Geschichte, freilich in einer unendlichen Annäherung gedacht, ohne jemals ganz zur Deckung zu kommen, weil ja bei einer vollständigen Revelation des Absoluten auch die Freiheit an ihr Ende käme. Jenes geschichtswirksame Prinzip der sich uneingeschränkt durchziehenden absoluten Identität bleibt dabei immer ein und dasselbe, stellt sich aber je nach Geschichts- bzw. Offenbarungsepoche entsprechend der jeweiligen Selbst- und Weltdeutung des menschlichen Geistes je unterschiedlich gebrochen dar. Die einzelnen Perioden beschreiben somit die Geschichte des menschlichen Geistes auf dem Weg zu sich selbst hin zu seiner letztlich völligen Selbsterfassung.

### 3.5.2 Die Periodisierung der Geschichte in der *Magisterdissertation* und in den *Vorlesungen*

Es ist nicht einfach, die eben dargestellte Periodisierung der Geschichte im Detail einzuordnen und nachzuvollziehen. Zu knapp, zu kryptisch, fallen Schellings Beschreibungen aus. Während die oben ausgewiesenen Anschauungsmöglichkeiten der Geschichte zeitlose Perspektiven darstellen, bietet deren Übertragung auf Offenbarungsperioden eine teleologisch verfasste, progressiv-fortschreitende Stufenleiter des parallel zur fortschreitenden Geschichte sich nach und nach immer durchsichtiger werdenden Geistes. Was als reale Geschichte der

---

<sup>398</sup> III, 604.

<sup>399</sup> Ebda.

<sup>400</sup> Ebda.

menschlichen Gattung mit innerer Notwendigkeit geradlinig das Ziel der allgemeinen Rechtsverfassung anvisiert, ist zugleich die Geschichte des Geistes wie ebenso die transzendente Geschichte des Selbstbewusstseins, welches immerzu bereits in Anspruch genommen wird, sobald sich Selbstbewusstsein eingestellt hat. Die Selbsterschließung des Selbstbewusstseins als eines solchen, welches um denjenigen Umstand weiß, dass es auf Voraussetzungen aufbaut, die es nicht selbst hervorgebracht hat, bildet dabei das Telos der Geistgeschichte und wird in der Periode der Vorsehung durch die spezifische Reflexionsform der Religion erreicht, die die beiden Aspekte von Notwendigkeit und Freiheit einzig adäquat in den Blick bekommt.

Erschwert wird eine konzise Interpretation jener Periodisierung nun allerdings auch dadurch, dass Schelling dieses Entwicklungsmodell einerseits aus der Tradition übernimmt (Lessing!) und für seine eigene Systembildung modifiziert, andererseits diese in mehreren seiner Schriften doch unterschiedlich rezipiert. Eine Harmonisierung jener Textstellen ist schwierig zu erstellen, da sowohl die Genauigkeit der Darstellung wie auch die Terminologie zum Teil differieren.

Schelling hat den Gedanken einer Periodisierung der (Offenbarungs-)Geschichte, wie ja bereits im Geschichtsexkurs dargelegt, schon sehr früh, spätestens in der *Magisterdissertation* aufgenommen und selbst noch bis in sein Spätwerk immer wieder weiterentwickelt oder modifiziert. Für eine differenziertere Problematisierung der im *Transzendentsystem* vorgelegten Periodisierung sollen abschließend noch zwei weitere Textstellen aus anderen Schriften Schellings herangezogen werden, in welchen er ebenso mit einem sehr ähnlichen Periodisierungsmuster operiert. Die eine liegt mit der bereits diskutierten *Magisterdissertation* vor.

Die Einteilung der Geschichte, respektive der Religionsgeschichte, in ein teleologisches Entwicklungsmodell wurde ja bereits als nicht genuin Schellingsche Erfindung ausgewiesen. Diese steht ganz in der Tradition non Lessings berühmter *Erziehungsschrift*, welche ihm mit der darin konzipierten geschichtsphilosophischen Theorie der Religionsgeschichte den teleologischen Rahmen vorlegte. Die *Magisterdissertation* sah folgende Periodisierung vor:

	0	1	2	3
Geschichtsperiode	Naturzustand/ Goldenes Zeitalter	Einbildungskraft	Urteilkraft	Vernunft

Die andere Stelle liegt dem *System von 1800* zeitlich näher und kann als kontinuierliche Weiterentwicklung der bereits im *Transzendentsystem* eingeschlagenen Identitätsphiloso-

phie verstanden werden. Die Rede ist von den 1802 gehaltenen und 1803 herausgegebenen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*.

In der darin für Schellings Religionsbegriff entscheidenden achten Vorlesung, in welcher es ihm um die historische Konstruktion des Christentums zu tun ist, legt er ebenfalls eine Periodisierung der Geschichte vor. Wenngleich Schelling die kurze Passage in den *Vorlesungen* selbst in ungebrochener Kontinuität mit dem Entwurf des *1800er Systems* sieht, wenn er etwa gleich zu Beginn schreibt: „Ich habe schon anderwärts (im System des transzendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen“<sup>401</sup>, so ist hier doch genauer hinzublicken, ob jener etwas ungenaue Harmonisierungsversuch seiner eigenen Schriften auch in der Tat gerechtfertigt ist. Die *Vorlesungen* beinhalten folgende Variante der Geschichtsperiodisierung:

	0	1	2
Geschichtsperiode	Natur/Goldenes Zeitalter	Schicksal	Vorsehung
Religionsform		Heidentum	Christentum
Aspekt	unbewusste Identität	Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit	bewusste Identität/Versöhnung

Die Periodisierung, wie sie im *Transzendentalssystem* aufgestellt wird, wurde ja bereits erörtert. Zum besseren Vergleich sei sie an dieser Stelle aber noch einmal den beiden anderen Varianten zur Seite gestellt:

	1	2	3
Aspekt	Notwendigkeit	Freiheit/Willkür	Absolutes
Geschichte/ Offenbarungsperiode	Schicksal	Natur	Vorsehung
Reflexionsform	Fatalismus	Atheismus	Religion

Geht man nun den Text der *Systemschrift* noch ein weiteres Mal genauer durch und vergleicht die Ausführungen einerseits mit denen der *Magisterdissertation* und andererseits mit den *Vorlesungen*, so bleiben doch Fragen offen, vor allem was die Periodisierung der Geschichte, respektive deren Vorschaltung durch ein *goldenes Zeitalter* sowie die genaue Lokalisation der Vorsehungsperiode betrifft.

So zeigt die Periodisierung in der *Magisterdissertation* etwa deutlich die Spuren von Lessings entwicklungsgeschichtlichem Begriff der Vernunft. Nach einem noch unbewussten Na-

---

<sup>401</sup> V, 290.

turzustand, der ebenfalls auch bereits bei Lessing als goldenes Zeitalter vorgezogen war und mit einem Bruch beendet wird – ein Motiv, welches Schelling wiederum aus Kants Schrift über den *Muthmaßlichen Anfang der Menschheitsgeschichte* übernehmen konnte – beginnt die Geschichte erst im eigentlichen Sinne. Diese Geschichte als eine Entwicklungsgeschichte der Vernunft zu ihrer Selbsterfassung verläuft nun bei Schelling, wie bereits die Terminologie zeigt, nach den von Kant unterschiedenen Vernunftvermögen. Die Geschichte gliedert sich also gemäß der Strukturverfasstheit der Vernunft in drei Epochen.<sup>402</sup>

Schwieriger gestaltet sich die Interpretation der Periodisierung in den *Vorlesungen*. Schellings Stil ist hier besonders kryptisch. Zunächst fällt auf, dass die von Schelling selbst behauptete Übereinstimmung der Periodeneinteilung zu jener in der *Systemschrift* längst nicht so evident ist, wie er es darstellt. Vor allem die Epoche der Natur ist es, die in den *Vorlesungen* nicht nur anders verortet wird, sondern auch eine Umdeutung erfährt.

Steht die Epoche der Natur im *Transzendentalssystem* noch in der Mitte zwischen Schicksal und Vorsehung und bildet „den Übergang von dem einen zum anderen“<sup>403</sup>, so wird sie nun an die erste Stelle gerückt und offenbar mit dem goldenen Zeitalter identifiziert. Wenn D. Korsch schreibt, die Natur rücke „jetzt an die Stelle, wo sich vorher [i.e. im Transzendental-system T.F.] das Schicksal befand“<sup>404</sup>, so klingt diese Interpretation zunächst plausibel. Bei genauerer Betrachtung missachtet sie jedoch Schellings eigene Ausführungen. Einerseits kann man zwar für die Einteilung bei Korsch geltend machen, dass das goldene Zeitalter aufgrund des noch völlig unbewussten Naturzustandes noch nicht im eigentlichen Sinne als Geschichte zu bezeichnen ist, wie dies ja auch in Schellings *Magisterdissertation* noch der Fall war. Doch Schellings Ausführungen in den *Vorlesungen* lassen m.E. dennoch nichts anderes als die Identifikation der Naturperiode mit dem goldenen Zeitalter zu, wenn er dort etwa schreibt:

„Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtsein des Gegenteils ist, vielmehr das goldne Zeitalter.“<sup>405</sup>

In diesem Zitat wird zweierlei deutlich: Zum einen wird das goldene Zeitalter explizit genannt und beschreibt hier einen Naturzustand, in welchem die Vernunft sich noch nicht selbst zu fassen vermochte, der Mensch vielmehr im Sinne unbewusster Identität ebenerdig mit der Natur verbunden ist. Noch ist kein Widerstreit zwischen Vernunft und Natur, zwischen Frei-

---

<sup>402</sup> Vgl. JACOBS, Gottesbegriff, 205.

<sup>403</sup> III, 603.

<sup>404</sup> III, KORSCH, Religion, 93.

<sup>405</sup> V, 290.

heit und Notwendigkeit aufgebrochen. Es ist die Epoche, „wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht.“<sup>406</sup>

Zum anderen aber spricht Schelling von einem Abfall des Menschen aus diesem Naturzustand. Erst mit diesem Abfall beginnt die Epoche des Schicksals und damit nicht nur die Geschichte im eigentlichen Sinne, sondern zugleich auch jene der sich von der Natur losreißen- den Vernunft. Sie hat sich auf dieser Stufe nun zwar bereits erfasst, ist aber in ihrer inneren Strukturverfasstheit noch nicht zur völligen Aufklärung gelangt, da sie – wie dies bereits im *Transzendentalssystem* als defizitäre Reflexionsform auf die Geschichte ausgewiesen wurde – die ihr selbst eignenden Aspekte von Freiheit und Notwendigkeit noch nicht adäquat zusammenzudenken vermag.

An dieser Stelle manifestiert sich, nebenbei bemerkt, auch die Ungenauigkeit Schellings im Harmonisierungsversuch seiner beiden Schriften. Denn wenn mit dem Abfall des Menschen von der Natur die Vernunft erst beginnt, sich selbst zu erfassen, dann beginnt auch erst an dieser Stelle die Geschichte. Dann aber kann von der Periode der Natur weder von einer der Geschichte, noch von einer der Offenbarung gesprochen werden. So betrachtet, reduzieren sich die eigentlichen Geschichtsepochen in den *Vorlesungen* eigentlich auf jene beiden von Schicksal und Vorsehung, denen der unbewusste Naturzustand als „uneigentliche“ Geschichte vorgelagert ist.

Den Epochen Schicksal und Vorsehung korrespondieren schließlich die beiden Religionsformen von Heidentum und Christentum. Zusammen mit dem ihnen vorgelagerten goldenen Zeitalter bilden sie die dialektische Trias Thesis-Antithesis-Synthesis mit dem Ziel des Christentums als vollendete Einheit höherer Ordnung. Damit sind sie nicht nur mit der Entwicklungsgeschichte der Vernunft zu identifizieren, sondern bieten zugleich auch eine Darstellung der internen Struktur des Selbstbewusstseins.

In der Epoche des Schicksals ist das Selbstbewusstsein zwar dem unbewussten Naturzustand durch ein Abbrechen, welches ein Aufbrechen der Vernunft zu sich selbst symbolisiert, entrissen, es verharrt nunmehr aber in der Zerrissenheit seiner selbst mit der Natur.<sup>407</sup> Zu einer Versöhnung, und das bedeutet zu einer Synthesis höherer Art kommt es erst in der Periode der Vorsehung, in welcher die seit der Schicksalsepoche vorherrschende Zerrissenheit durch die erstrebte und nunmehr bewusste Einheit abgelöst wird.

---

<sup>406</sup> Ebda.

<sup>407</sup> Vgl. KORSCH, Religion, 93.

Genau jener Vorgang der Selbstdurchsichtigkeit der Vernunft aber wird von Schelling mit dem Eintritt des Christentums identifiziert. Erst in der Periode bzw. der Idee der Vorsehung, die bei Schelling ganz im Gleichklang mit Lessing durch den Eintritt des Christentums bloß eingeleitet wird, erfasst die Vernunft sich in ihrer Geschichtlichkeit und Reflexivität. Dass der Eintritt des Christentums jene Periode bloß einleitet, ist dabei jenem Umstand zu entnehmen, dass die christliche Religion die Idee der Vorsehung als Medium bloß vermittelt. Die religionsphilosophische Durchdringung, Reflexion und Erhebung des Gehalts muss durch die (Religions)philosophie bzw. durch den Transzendentalphilosophen erst noch geleistet werden. Dem korrespondiert, dass „dieses Reflexivwerden der Vernunft nicht von der individuellen Einsicht gelöst werden kann.“<sup>408</sup> Ziel ist – ganz wie in Lessings Vorlage – also auch bei Schelling die wahre Vernunftreligion, welche durch die geschichtlichen Religionsformen des Heiden- und Christentums als deren Medium vermittelt wird.

Wie schon im *Transzendentalssystem* identifiziert Schelling auch hier den Geschichts- mit dem Offenbarungsbegriff und trägt mit der Vorstellung von Geschichte als fortwährende Offenbarung Gottes dem Gottesgedanken Rechnung. Im Gegensatz zum *Transzendentalssystem* erweisen sich die bereits auf der Identitätsphilosophie beruhenden *Vorlesungen* als religionsphilosophisch wesentlich durchdringener und ausdifferenzierter, wenngleich die Grundintention bereits im *System von 1800* dieselbe war.

Zudem ist auffällig, dass im *System* zwar von Religion, nicht jedoch explizit vom Christentum die Rede ist. Die dabei wieder neu erstarkte Einbeziehung der christlichen Religion samt ihres Gehaltes, der freilich philosophisch erst reflexiv gemacht werden muss, ist dabei wohl auf den Einfluss *Friedrich Schleiermachers* zurückzuführen, dessen *Religionsreden* von 1799<sup>409</sup> nicht ohne Einfluss auf das Werk Schellings geblieben sind, wie schon die Terminologie an manchen Stellen der *Vorlesungen* deutlich macht.<sup>410</sup> Exemplarisch hierfür braucht etwa nur der Begriff des „Universums“ – ein Zentralbegriff für Schleiermachers gesamte Religionsphilosophie – genannt zu werden, der sogleich auch bei Schelling in einem der Kernsätze zu Beginn der achten Vorlesung vorkommt:

„Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christentum das Universum überhaupt als *Geschichte*, als moralisches Reich, angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht.“

---

<sup>408</sup> C. DANZ, Schellings Wesensbestimmung des Christentums in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: HTS Theological Studies 63/3, 2007, 863-883: 874.

<sup>409</sup> F. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799).

<sup>410</sup> Vgl. dazu DANZ, Wesensbestimmung, 872, Anm. 21.

Dieses Beispiel zeigt aber bereits ebenso deutlich die Differenz in den beiden Konzeptionen Schellings und Schleiermachers an. Religion, und darin respektive das Christentum, werden und bleiben für Schelling im geschichtsphilosophischen Kontext verankert, denn:

„Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christentum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist. Dies ist die große historische Richtung des Christentums: dies der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins sein muß. Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte“.<sup>411</sup>

### 3.6 Ertrag. Die Deutung der Periodisierung im Transzendentalssystem

Von diesen beiden Eckpfeilern aus, also der Periodisierung der *Magisterdissertation* und jener in den *Vorlesungen*, soll nun abschließend ein vertiefender Blick zurück auf die Epochen geworfen werden, wie sie im *Transzendentalssystem* vorstellig wurden.

Die grundlegende Vorstellung einer periodisierten Entwicklungsgeschichte liegt allen drei Konzeptionen zugrunde. Während in der *Magisterdissertation* allerdings die zu sich kommende Vernunft noch nicht mit dem Offenbarungsbegriff und damit mit dem Gottesbegriff zusammengedacht wurde, so wird dies im *1800er System* bereits eingelöst und auch in den *Vorlesungen* durchgehalten. Spricht die *Systemschrift* noch nicht *expressis verbis* vom Christentum, so liegt in den *Vorlesungen* eine explizite Konstruktion des Christentums vor. So betrachtet kann man Schellings werkgeschichtliche Richtung bereits innerhalb dieser Stellen als eine Vertiefung seiner geschichtsphilosophisch verfassten Christentumsdeutung verstehen.

Während die Replik Schellings auf Lessings *Erziehungsschrift* in der *Magisterdissertation* wie in den *Vorlesungen* nicht nur grundsätzlich, sondern auch spezifisch im Aufbau geradezu augenscheinlich ist, liegen die Dinge in der *Systemschrift* etwas verhüllter. Vor allem Beginn und Ende haben Erklärungsbedarf.

Zunächst fällt auf, dass der Begriff des Abfalls, der ja in den anderen beiden Einteilungen eine konstitutive Rolle als Zäsur gespielt hatte, indem er den unbewussten Naturzustand von der sich selbst erfassenden Vernunft unterschied, hier nicht explizit eingezeichnet ist. Überhaupt erscheint mir die Einteilung in den *Vorlesungen* stärker von den früheren Schriften Schellings abhängig, als man das von der *Systemschrift* behaupten könnte. Deren relative Eigenständigkeit ist wohl auf die Gesamtkonzeption des *Transzendentalsystems* zurückzuführen, die auch die Strukturierung der Epocheneinteilung mitbestimmt.

---

<sup>411</sup> V, 290f.

Eine explizite Erwähnung eines goldenen Zeitalters fehlt zudem ebenso. M.E. ist aber beides – sowohl der Gedanke des Abfalls, wie auch der Begriff des goldenen Zeitalters – wenigstens sachlich innerhalb der Darstellung der ersten Epoche enthalten. Wenn der Abfall – so zumindest in den *Vorlesungen* und in der *Magisterdissertation* – als jenes Datum eingeführt wird, ab welchem von Geschichte die Rede ist, insofern erst dann von einem wie auch immer ausgebildeten Bewusstsein gesprochen werden kann, dann muss man den Abfall noch vor die Schicksalsepoche einzeichnen. Dann aber muss weiters das goldene Zeitalter als das eines noch blinden Naturzustandes jenem noch vorab liegen.

Genau dies aber scheint in der Tat der Fall, liest man Schellings karge Andeutungen genauer. Wie bereits weiter oben schon einmal zitiert, heißt es darüber: „In diese Periode der Geschichte [i.e. die des Schicksals T.F.] [...] gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtnis übrig geblieben, [...] der Untergang der edelsten Menschen, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.“<sup>412</sup>

Wenn hier davon gesprochen wird, dass innerhalb der Periode des Schicksals „jener Glanz einer alten Welt“ zerstört wurde, dann muss es also vor dieser Epoche bereits menschliche Zivilisation gegeben haben. Und wenn weiters von den „edelsten Menschen“ gesprochen wird, dann kann Schelling kaum jenes Geschlecht meinen, das gerade erst in den Anfängen seines Geistes steckt. Was hingegen damit gemeint sein muss, ist offensichtlich das goldene Zeitalter. Dies ist es ja auch, welches aufgrund unmittelbarer Identität retrospektiv so beneidenswert erscheint. Und allein schon Terminologie und Sprache, etwa der Wunsch der Wiederkehr jener edelsten Menschen, enthält m.E. eindeutig protologische Züge.

Auf der anderen Seite, also am Ende, wird die Periode der Vorsehung zumindest scheinbar in eine nicht weiter bestimmbare Zukunftsdimension gerückt. Nichts deutet auf den ersten Blick darauf hin, jene Epoche sei – wie das in den *Vorlesungen* behauptet wird – mit dem Christentum bereits angebrochen, denn: „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott *sein*.“<sup>413</sup> G. Neugebauer schließt daraus, die Realisierung der allgemeinen Rechtsverfassung bzw. des völkerrechtlichen Zustandes sei noch nicht das Ziel der Geschichte, vielmehr gehe Schelling auch von dessen Überwindung aus.<sup>414</sup> W. Jacobs setzt jene Epoche mit dem Ende der Geschichte gleich und betrachtet das von Schelling behauptete Sein Gottes als ein objektives, gegenständ-

---

<sup>412</sup> III, 603f.

<sup>413</sup> III, 604.

<sup>414</sup> Vgl. NEUGEBAUER, *Christologie*, 64.

liches Sein. Dann wäre in der Tat die Differenz von Freiheit und Notwendigkeit eingezogen. Mit der totalen Offenbarung des Absoluten wäre das Ende der Geschichte erreicht.<sup>415</sup> Und D. Korsch schlägt in dieselbe Kerbe, wenn er unter der Epoche der Vorsehung „ein rückblickendes Verständnis der Geschichte, das sie von Anbeginn von der Vorsehung geleitet erkennen läßt“, versteht.<sup>416</sup>

Bevor die letzte Epoche einer angemessenen Interpretation unterzogen werden kann, sind aber noch die der Vorsehung voraufgehenden Perioden zu interpretieren. Ich meine, Schelling legt ihnen die transzendentalphilosophische Geistesentwicklung, wie sie während des ganzen *Systems* ausgebreitet wurde, stark zugrunde. Dann entsprechen die einzelnen Perioden den Bewusstseinsstufen der theoretischen und praktischen Philosophie.

Als erste wird von Schelling jene des Schicksals eingeführt. M.E. entspricht sie derjenigen, die auch in den *Vorlesungen* als Schicksalsepoche bestimmt wurde. In ihr ist der Geist zwar bereits auf dem Weg sich zu erfassen. Die Einsicht in die eigene Freiheit, aber auch in die eigentlich autopoietische Selbsthervorbringung der Dinge außer sich ist dabei aber noch nicht erreicht. Die Schicksalsperiode entspricht demnach der Stufe der theoretischen Philosophie.

Die Bewusstwerdung der eigenen Freiheit wird sodann in der nächsten Epoche, in jener der Natur, erreicht. Diese ist lediglich namensgleich mit jener Naturepoche aus den *Vorlesungen*, hat aber inhaltlich gar nichts mit ihr zu tun. Es ist daher in der Tat inkorrekt, wenn Schelling die beiden Stellen harmonisiert. Das, was hier als eigenständige Naturepoche zur Darstellung kommt, wird in den *Vorlesungen* nicht eigens erwähnt, sondern ist Teil der Schicksalsepoche. Dies ist insofern sachlich nicht falsch, als hier die menschliche Freiheit einerseits zwar bereits in den Widerstreit zur Natur geraten ist, also einen ersten Begriff seiner ihm eigenen Freiheit entwickelt hat, dennoch aber noch nicht zur adäquaten Erfassung ihrer irreduziblen Doppelstruktur vorgestoßen ist. Das ist die Einsicht der praktischen Philosophie, die damit ringt, sowohl die Freiheit des Individuums, als auch die innere Notwendigkeit einer teleologischen Verfasstheit des Geschichtsganzen in ein verständliches Bild einzuschreiben. Was hier wie Freiheit und Willkür aussieht, bleibt aus anderer Perspektive bloßer Naturerfolg und hat „weder eine tragische noch eine moralische Seite“.<sup>417</sup>

---

<sup>415</sup> Vgl. JACOBS, Gottesbegriff, 232.

<sup>416</sup> KORSCH, Religion, 91.

<sup>417</sup> III, 604.

Die wirkliche, tatsächlich erst sinnstiftende Anschauung, die sowohl Gewissheit wie begründete Hoffnung sichert, und die im selben Moment auch zu dem einzig angemessenen Verständnis individueller Freiheit als einer endlichen Freiheit führt, ist die Reflexionsform der Religion. In diesem Sinne kann mit Recht behauptet werden: „Die Religion lehrt die Einsicht, daß noch im Verlauf der Geschichte ein Vertrauen auf das Ziel und Ende der Geschichte gewonnen werden kann; ein solches Vertrauen, das aktuelles Erkennen und Handeln in der Gegenwart ihres Sinnes vergewissert.“<sup>418</sup>

Wenngleich nun einerseits auch Schelling selbst es versucht, einen allumfassenden, einheitlichen und vollständig in sich geschlossenen Systementwurf darzulegen, dessen Voraussetzung es wäre, am Ende des Systems wieder beim Anfang anzukommen, so steht andererseits gerade Schellings Religionsbegriff für eine solche Unmöglichkeit. Die Religion steht ja gerade für jenen Umstand, dass das *System* (vorerst) unabgeschlossen bleiben muss, indem sie die Einheit Gottes und die Zerrissenheit der menschlichen Existenz zu ihrem ureigensten Thema macht und zugleich damit Umgangsformen zu finden sucht. Die Einheit muss Glaubensartikel bleiben. Demgemäß schreibt D. Korsch: „Religion [...] ist Sinnbild des absolut Identischen in Zuständen, die gerade nicht die absolute Identität selbst sind.“<sup>419</sup> Glaube ist dann gerade die Einsicht in jene irreduzible Doppelstruktur endlicher Freiheit. Dann ist dem Religionsbegriff aber nicht nur neue Handlungskompetenz eingeschrieben, sondern ebenso die Kategorie der *Deutung*.

Damit ist aber ein Religionsbegriff erreicht, der hoch aktuell anmutet. Der Deutungsbegriff als konstitutives Merkmal von Religion liegt also nicht erst rezenten religionsphilosophischen Modellen des 20. und 21. Jahrhunderts zugrunde, sondern bereits den religionsphilosophischen Untersuchungen in Schellings *Transzendentalssystem von 1800*.

Nun ist abschließend noch einmal auf das weiter oben noch offene Problem der Epoche der Vorsehung zurückzukommen. Sind die bisherigen Ausführungen richtig, dann hat Schelling mit der Periode der Vorsehung nämlich nicht einfach das Ende der Geschichte im Blick, aus dessen Perspektive dann die Geschichte in Retrospektive erst als Vorsehung erscheint. Vielmehr entspricht die Epoche der Vorsehung jenem Bewusstseinszustand, in welchem das Subjekt sich seiner endlichen und nicht selbst hervorgebrachten Freiheit einsichtig wird und sich

---

<sup>418</sup> KORSCH, Religion, 93.

<sup>419</sup> A.a.O., 90.

zugleich damit seiner Geschichtlichkeit im reflexiven Bezug zu und auf sich selbst fassbar wird. Auch wenn die christliche Religion an dieser Stelle im *System* nicht explizit genannt wird, so hat Schelling zweifellos jene im Blick, insofern dieser Sachverhalt als das Ziel der wahren Vernunftreligion gerade im Christentum als geschichtliches Medium vermittelt ist. Dies gilt speziell in den Ideen der Dreieinigkeit und in der Christologie, ganz grundsätzlich aber in der Idee vom „Menschgewordenen Gott“<sup>420</sup>.

Eine detaillierte historische Konstruktion des Christentums leistet die *Transzendental-schrift von 1800* freilich noch nicht. Das wird dann die Aufgabe, der sich Schelling etwa in den *Vorlesungen* stellt.

Nun stellen sich noch zwei abschließende Fragen. Diese betreffen zum einen Schellings kryptische Schlussworte des Kapitels zur praktischen Philosophie, wonach es nicht zu sagen sei, wann jene Periode der Vorsehung beginnen werde. Zum anderen gilt es aber, sich auf die Suche nach der Lokalisation des Transzendentalphilosophen selbst innerhalb des transzendentalphilosophischen Systems zu machen.

Ist die bisherige Interpretation der Stelle richtig, so muss die Epoche der Vorsehung mit dem Eintritt des Christentums bereits vonstatten gegangen sein. Es ist daher m.E. nicht zutreffend, sie in ein ungeschichtliches Eschaton zu verlagern. Bestenfalls könnte man noch annehmen, jene Epoche der Vorsehung ist proleptisch im Sinne präsentischer Eschatologie zu verstehen. Dies wäre in der Tat ein durchaus plausibler Gedanke. Dann wäre mit der Epoche der Vorsehung nicht nur der neutestamentliche Gedanke des Anbruchs des neuen Äons im Sinne des proleptischen Christusgeschehens eingeholt – der freilich nicht orthodox-dogmatisch, sondern bewusstseinstheoretisch im Sinne von Schellings späteren christologischen Ausführungen auszulegen wäre. Dann erweist sich die (christliche) Religion als diejenige Reflexionsform, in welcher die Geschichte als Vorsehung gedeutet wird, was der angemessenen Einsicht in die Verfasstheit der eigenen endlichen Freiheit korrespondiert.

Damit ist aber nichts anderes als der *Glaube* beschrieben. Die Einsicht in den in der Konstituierung des Selbstbewusstseins immer schon beanspruchten Vollzug ist nichts weniger als die Beschreibung des Glaubensvollzugs selbst. Wer jene Durchsichtigkeit erreicht, der hat bereits den Glauben. Freilich ist dieser nicht nur vollends unableitbar. Dessen Vollzug kann ebenso auch niemals stellvertretend von jemand anderem gemacht werden. Jene kontingent bleibende Einsicht kann ja niemals vom jeweilig sie vollziehenden Individuum gelöst werden.

---

<sup>420</sup> V, 292.

Dieser Umstand scheint mir der Grund dafür, weshalb Schelling den Beginn jener Periode nicht zu nennen im Stande ist.<sup>421</sup>

Er – also der Transzendentalphilosoph Schelling selbst – befindet sich freilich bereits in jener Periode der Vorsehung. Er ist den Weg, der durch den Eintritt des Christentums seinen Anfang nahm, fortgeschritten und hat dabei jene Religion als die höchste und wahre Form der Geschichtsbetrachtung auf ihre transzendentalphilosophische Fundierung hin überprüft und auf den Begriff gebracht.

#### 4. DER ABSCHLUSS DES SYSTEMS

Bekanntlich endet Schellings *Transzendentalssystem* nicht mit der Religion, sondern schreitet weiter zur Kunst bzw. Kunstphilosophie als dessen eigentlicher Abschluss. Es ist hier nicht möglich, detailliert auf Schellings Konstruktion der Ästhetik einzugehen. Warum aber gerade die Kunst als Abschluss des *Transzendentalystems* eingeführt wird, muss doch kurz erläutert werden.<sup>422</sup>

##### 4.1 Die Objektivierung der absoluten Identität in der Philosophie der Kunst

Ein philosophisches System wie das von Schelling hier vorgelegte, kann erst dann als in sich geschlossen gelten, wenn es am Ende wieder zum Anfang zurückkehrt. Den Beginn darin machte die intellektuelle Anschauung als jene ursprüngliche Identität bewusstloser und bewusster Tätigkeit. Anders als bei Fichte gilt sie Schelling jedoch nicht als ein sittliches Gebot, sondern zunächst als ein Postulat im Sinne eines theoretischen Lehransatzes.<sup>423</sup> Als ein solcher erfordert er jedoch nötige Evidenz, d.h. sichtbare und unzweifelhafte Objektivierung. Wie nun die *intellektuelle Anschauung* zu Beginn der Schrift als das wahre *Organ*<sup>424</sup> der transzendentalen Philosophie ausgewiesen wurde, so gilt die *ästhetische Anschauung* als deren Objektivierung und somit als das einzig wahre *Dokument* der Philosophie.<sup>425</sup> Sie verbürgt, dass die intellektuelle Anschauung, die ja als solche niemals objektiv zu werden vermag, nicht bloß subjektive Täuschung ist. Jene Evidenz findet Schelling nun in der Kunst: „Diese

---

<sup>421</sup> Vgl. III, 604: „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen.“

<sup>422</sup> Vgl. dazu W. JANKE, Intellektuelle und ästhetische Anschauung. Zu Schellings „System des transzendentalen Idealismus“, in: Ders., Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard, Fichte-Studien-Supplementa 4, Amsterdam/Atlanta Ga. 1994, 69-82: 75-79.

<sup>423</sup> Vgl. a.a.O., 76.

<sup>424</sup> Vgl. III, 350-352.367-370: „Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens“ (III, 369).

<sup>425</sup> III, 627.

allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle.“<sup>426</sup> Damit schließt sich der Kreis. Denn einzig in der Tätigkeit des künstlerischen Genies bzw. in dessen Werk zeigt sich das Zusammentreffen von bewusster und bewusstloser Produktion in objektivierter Weise und im Medium ursprünglicher Identität.

#### 4.2 Doppelter Abschluss: Kunst und Religion

Wenngleich die *Systemschrift* zurecht als Schellings wohl abgeschlossenstes Werk gilt, kommen in ihr aber mit der Religion einerseits und mit der künstlerischen Produktion andererseits eigentlich zwei Abschlussymboliken zum Zuge, die jedoch beide in der je dargelegten Form nicht gänzlich ausgereift scheinen, jenen Abschluss adäquat zu verbürgen.<sup>427</sup> Zudem muss doch weiters der ganzen transzendentalphilosophischen *Systemschrift* attestiert werden, spätestens mit der am Ende der praktischen Philosophie eingeführten absoluten Identität, die Schelling wenige Zeit später als Indifferenzpunkt bezeichnen wird, die Bahnen einer systematischen Begründung des Prinzips hin zu einer identitätsphilosophischen Fundierung bereits verlassen zu haben. Genau diese Überführung liegt dann schon den *Vorlesungen* zugrunde. Man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, in Schellings *Transzendentschrift* eine innere Weiterentwicklung seines philosophischen Denkens selbst zu erkennen. Man kann hier Schelling gewissermaßen beim Denken zusehen. Was von ihm hier gegen Ende der *Systemschrift* als absolute Identität eingeführt wird, tritt zu Beginn der Schrift jedenfalls noch nicht exponiert zu Tage.

Die Schwierigkeit der beiden Abschlussymboliken im *1800er System*, wie sie von D. Korsch mit viel Tiefsinn eruiert wurde, sei hier am Ende noch kurz skizziert.

Das offene Problem im Abschluss des *Transzendentsystems* liegt darin begriffen, dass das, was durch das Selbstbewusstsein synthetisiert werden soll, selbst noch im Werden ist. Zwar lassen sich die bisherigen Sedimentationen des Willens, der sich in der Geschichte objektiviert, auf Spuren notwendig teleologischer Progressivität hin befragen, doch liegen dessen große Abschlussbegriffe wie Sittlichkeit, Recht und eben Geschichte als Ganzes ja nicht bereits in abgeschlossener Absolutheit vor. Religion als vergewissernde Deutungsleistung des Bewusstseins, welche genau jene Kontingenz, das immer auch mögliche Scheitern, zum ihr eignenden Thema macht, führt zwar zum Glauben, jedoch kann sie „die Gegenwart des Abso-

---

<sup>426</sup> III, 625.

<sup>427</sup> Vgl. zum Ganzen KORSCH, Religion, 91-96.

luten nicht entscheidend verbürgen.“<sup>428</sup> Zumindest scheint dies für das *System von 1800* noch so zu sein, andernfalls müsste Schelling für eine angemessenere Abschlussymbolik nicht auf die Kunst ausweichen. Schellings Christentumsdeutung war zu jenem Zeitpunkt dafür einfach noch nicht ausgereift genug.

Bewusstes und Unbewusstes, Reales und Ideales in Objektivation, erscheint ihm vielmehr einzig in der künstlerischen Produktion vorfindlich zu sein. Dass aber die Möglichkeit, den Abschluss und damit die Sicherung der absoluten Identität in der Kunst zu finden, ebenfalls zu kurz greift, ist Schelling offenbar selbst sehr bald klar geworden. Weder konnte sich dieser Ansatz durchsetzen, noch hielt Schelling selbst lange daran fest. Mit dem Übergang zur Identitätsphilosophie ändert sich auch diese Konzeption.

Die Defizienz der Kunst als Abschluss des *Systems* liegt in ihrer Partikularität. Sie gilt immer nur jeweils für das künstlerische Werk, an welchem sie die absolute Identität zu objektivieren vermag. Die absolute Identität in der Universalität der Geschichte darzustellen, wie dies im Bereich der Religion zumindest angedacht wird, kann sie jedoch nicht leisten. Damit bleiben beide Symboliken – Kunst und Religion – im *System von 1800* noch gewissermaßen defizitär. D. Korsch bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt: „Das religiöse Seinsmoment und das ästhetische Vollzugsmoment passen nicht zusammen. Als bloßer Vorschein absoluter Identität ist die Religion unterbestimmt, als Repräsentant der absoluten Identität ist die Kunst überlastet.“<sup>429</sup> Die Religion in ihrer geschichtsphilosophischen Verzahnung schien aber weit aus aussichtsreicher als jener Schlussstein zu fungieren, weshalb Schelling sie in den Folgeschriften sodann auch der Kunst vorziehen wird.

Es ist nach dem Gesagten nicht ganz zufällig, dass sich Schelling einerseits nun in weiterer Folge zunehmend einer Vertiefung des Religionsbegriffs, und hier vor allem einer vertiefenden Deutung des Christentums widmet. Wenngleich das Christentum als solches im *System von 1800* nicht explizit Erwähnung findet und weiters der Abschnitt über die religiöse Bewusstseinsform nur wenige Zeilen umfasst, scheint Schelling darin doch einen aussichtsreicheren Ort aufgefunden zu haben, an dem sich das Subjekt in seinem Weltbezug verständlich werden kann, als dies durch die Kunst möglich wäre. Diesen Weg religiöser bzw. christlich-religiöser Bewusstseinsform zu vertiefen, ausdifferenzieren und zu dynamisieren, wird nunmehr Aufgabe von Schellings Folgeschriften. Letztlich wird ihn diese Thematik sein ganzes weiteres Schaffen begleiten.

---

<sup>428</sup> A.a.O., 91.

<sup>429</sup> A.a.O., 92.

## 5. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Der Weg dieser Diplomarbeit führte von den Anfängen neuzeitlicher Philosophie, von Descartes und Spinoza über Kant und seine Erben bis hin zu Schellings Philosophie und hierbei im Besonderen zu seinem *System des transzendentalen Idealismus*. Darin wurde der Wandel des Gottes- und Religionsbegriffs deutlich, wie er sich im Gefolge der neuzeitlichen Revision des Subjektivitäts- und Vernunftbegriffs vollzogen hat. Schellings geschichtsphilosophische Einbettung der Religion bietet hierbei einen besonders wertvollen Neuansatz, indem er die Religion aus der moralischen Engführung befreit, in die sie spätestens durch Kants ethiktheologische Konzeption geraten war. Zugleich werden die historischen Religionen durch die Aufnahme des Lessingschen Entwicklungsmotivs mittels ihrer Funktion als Medium und Träger der Vernunft rückwirkend rehabilitiert und vor der ihnen drohenden Nivellierung bewahrt. Vor allem das Christentum und die christliche Theologie als Wissenschaft erhalten durch jene Transposition in den Horizont neuzeitlichen Denkens ihre Anschlussfähigkeit und Seriosität zurück, insofern sie mittels ihrer religionsphilosophischen Durchdringung in den Großraum der Kulturwissenschaften gestellt werden. Im Kontext von Schellings Identitätsphilosophie und seines vor allem in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* dargestellten „Zusammenhang[s] aller Wissenschaften unter sich“<sup>430</sup> bekommt die Theologie darin sogar eine Sonderposition, insofern sie als „höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“<sup>431</sup> zur Geltung kommt und gewissermaßen auf einer Metaebene operiert.

Die zunehmende Vertiefung von Schellings Christentumsdeutung ist aber nicht erst Inhalt seiner Spätwerke, sondern wie besehen bereits in seiner *Systemschrift* angelegt, auch wenn hier die christliche Religion noch nicht *expressis verbis* genannt wird. Zeitgleich hat sich gezeigt, dass das *System von 1800* nicht bloß auf die nachfolgende Identitätsphilosophie verweist, sondern sich mit dessen Zentralbegriff der „absoluten Identität“ bereits mitten darin befindet.

Die besondere Bedeutung der Kunstphilosophie, wie sie als Abschluss des gesamten *Systems* zum Ausdruck kommt, ist dabei nicht zuletzt dem damals rezenten Zeitgeist geschuldet. Die romantische Bewegung rund um Namen wie Novalis, Hölderlin oder auch die beiden Schlegels schuf der Kunst und auch ihrer Philosophie den Rahmen, gerade in dieser Zeit be-

---

<sup>430</sup> V, 247.

<sup>431</sup> V, 286.

sonders en vogue zu sein. Dies blieb auch für Schellings Denken nicht ohne Folgen, der sich ebenfalls für eine gewisse Zeit in besagten Kreisen bewegte. Dennoch ist die ästhetische Abschlussymbolik der *Systemschrift* auch innerhalb seines eigenen Schaffens Episode geblieben. Dies gilt nicht für Schellings Religions- und Geschichtsphilosophie, die er beibehielt und stets neu artikulierte. Dabei drang er immer tiefer in die Glaubensartikel der christlichen Religion und Theologie ein und verhalf ihnen vermittels transzendentalphilosophischer Anbindung zu neuer Sprache.

Wenngleich Schellings Schriften zum Teil fragmentarisch und nicht zuletzt dadurch auch nicht immer gut zugänglich anmuten, so zeigt sich gerade in der Fluchtlinie seines geschichts- und religionsphilosophischen Entwicklungsmodells eine nicht zu leugnende Kontinuität, die bereits in seiner *Magisterdissertation* angelegt war. Schellings Verhältnis zu Lessing und hier vor allem zu dessen *Erziehungsschrift* ist wie besehen kaum zu überschätzen, sodass es eigentlich verwundert, dass die Beziehung jener beiden Denker wissenschaftlich noch nicht erschöpfend untersucht wurde. Es war nicht Aufgabe dieser Arbeit, dies zu leisten, und doch haben schon die knappen Ausführungen gezeigt, wie lohnend eine solche Untersuchung wäre.

Gleiches gilt für Schellings Verhältnis zu *Friedrich Schleiermacher*, welches hier bis auf eine kurze Anmerkung völlig ausgeblendet bleiben musste. Es ist aber offensichtlich, dass Schellings neu erwachtes Interesse speziell am Christentum maßgeblich von Schleiermachers Religionsreden beeinflusst ist. Bezieht man die Möglichkeiten mit ein, die der Schellingforschung durch die Editionsarbeiten bisher noch nicht kritisch bearbeiteter und bislang noch unveröffentlichter Schriften vor allem aus Schellings frühen Jahren nunmehr zur Verfügung stehen, gewinnt eine mögliche Forschungsarbeit in diese Richtung noch zusätzlichen Anreiz.

Schellings Œuvre ist erstaunlich facettenreich und zeitigt einen unglaublichen Tiefgang. Sein Denken ein wenig zu begleiten und wenigstens in Grundzügen zu erhellen, war Ziel dieser Arbeit. Die neu edierten und nun bald zugänglichen Texte zu Schellings Frühphilosophie haben nicht nur das Potential den bisherigen Schellingbildern ein neues, vielleicht noch authentischeres Bild hinzuzufügen, sie bieten zugleich auch das Material zu noch größerer Einsicht in die gesamte Epoche des Deutschen Idealismus.

## Literaturverzeichnis

### QUELLENLITERATUR

- DESCARTES, R., Meditationen über die Grundlagen der Philosophie: lateinisch-deutsch, hg. von L. Gäbe, PhB 250a, Hamburg <sup>3</sup>1992.
- , Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung / Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences, französisch-deutsch, übers. und hg. von L. Gäbe, PhB 261, Hamburg <sup>2</sup>1997.
- FICHTE, J.G., Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1794), Einleitung und Register v. W.G. Jacobs, PhB 246, Hamburg <sup>2</sup>1970.
- FICHTE, J.G., Werke, hg. v. I.H. Fichte, fotom. Nachdruck, Berlin 1971.
- , Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift Karl Christian Krause 1798/99, hg. v. E. Fuchs, PhB 336, Hamburg 1982.
- HEGEL, G.W.F., Werke in zwanzig Bänden, hg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1969-1971.
- HÖLDERLIN, F., Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe 6, hg. v. F. Beißner, Stuttgart 1946ff.
- JACOBI, F.H., Werke, 6 Bde., hg. v. F. Roth/F. Köppen, Darmstadt 1968 [Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1812-1825].
- JAESCHKE, W., Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807). Quellenband, Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1, Hamburg 1993.
- KANT, I., Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1-14. Aufl. 2000.
- LESSING, G.E., Die Erziehung des Menschengeschlechts. Historisch-kritische Edition mit Urteilen Lessings und seiner Zeitgenossen, Einleitung, Entstehungsgeschichte und Kommentar, hg. v. L.F. Helbig, Germanic Studies in America 38, Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1980.
- , Werke 8, Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften, hg. v. H. Göbel, München 1979.
- REINHOLD, K.L., Über das Fundament des philosophischen Wissens, hg. v. W.H. Schrader, PhB 299, Hamburg 1978.
- SCHELLING, F.W.J., Aus Schellings Leben. In Briefen, hg. v. G.L. Plitt, Bd. 1: 1775-1803, Hildesheim/Zürich/New York, 2003.
- , Sämtliche Werke, hg. v. K.F.A. Schelling, Bd. I-XIV, Stuttgart/Augsburg 1856-1861.
  - , System des transzendentalen Idealismus. Mit einer Einleitung von Walter Schulz und ergänzenden Bemerkungen von Walter E. Ehrhardt, hg. v. H.D. Brandt/P. Müller, PhB 448, Hamburg <sup>2</sup>2000.
  - , Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Auf der Grundlage des Textes der Ausgabe von Otto Weiß mit Einleitung und Anmerkungen neu hg. v. W.E. Ehrhardt, PhB 275, Hamburg 1974.
- SPINOZA, B. d., Sämtliche Werke, Bd. 2: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch, hg. und neu übers. v. W. Bartuschat, PhB 92, Hamburg 2007 [Nachdr. der Ausg. 1999].

## SEKUNDÄRLITERATUR

- BARTH, R., Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege, *Religion in Philosophy and Theology* 13, Tübingen 2004.
- BARTH, U., Kants Religionsformel, in: C. Danz/R. Langthaler (Hg.), *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, *Scientia & Religio* 3, Freiburg/München 2006, 30-42.
- BAUMANN, P., Die Entstehung der Philosophie Schellings aus der Fichte-Kritik, in: T.S. Hoffmann/F. Ungler (Hg.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, Würzburg 1994, 41-61.
- BAUMGARTNER, H.M., Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus, in: W. Jaeschke, *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, *Philosophisch-literarische Streit-sachen* 2, Hamburg 1993, 127-143.
- , /KORTEN, H., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, BsR: Denker* 536, München 1996.
- BEIERWALTES, W., *Platonismus und Idealismus*, PhA 40, Frankfurt a.M. 1972.
- CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* 3: *Die nachkantischen Systeme*, Darmstadt 1974 (Nachdruck der 2. Auflage 1923).
- DANZ, C., Atheismus und spekulative Theo-Logie. Fichte und Schelling, in: *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, hg. von K.-M. Kodalle/M. Ohst, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 4, Würzburg 1999, 159-174.
- , Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes. Überlegungen zu Schellings Geschichtsphilosophie, in: Ders./C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“*, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 6, Würzburg 2001, 69-82.
- , Religion als Freiheitsbewusstsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich, *TBT* 110, Berlin/New York 2000.
- , Schellings Wesensbestimmung des Christentums in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: *HTS Theological Studies* 63/3, 2007, 863-883.
- , Wir „halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig“. Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings *Freiheitsschrift*, in: Ders./J. Jantzen (Hg.), *Gott, Natur und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* [im Druck].
- DIERKSMEIER, C., Mechanischer oder organischer Rechtsbegriff?, in: Ders./C. Danz/C. Seysen (Hg.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“*, *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 6, Würzburg 2001, 57-68.
- FRANK, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 520, Frankfurt a.M. 1985.
- FRANZ, M., *Schellings Tübinger Platon-Studien*, *Neue Studien zur Philosophie* 11, Göttingen 1996.
- FRISCHMANN, B., *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel*, Paderborn u.a. 2005.
- GERHARDT, V., Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling, in: H.-M. Pawlowski/S. Smid/R. Specht (Hg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Spekulation und Erfahrung*, *Abteilung II: Untersuchungen* 13, 59-105.

- GLOYNA, T., Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie, Schellingiana 15, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002.
- GULYGA, A., Schelling. Leben und Werk, Stuttgart 1989 (russische Originalausgabe: Moskau 1982).
- HAMMACHER, K., Jacobis Brief „An Fichte“ (1799), in: W. Jaeschke, Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807), Philosophisch-literarische Streitsachen 2, Hamburg 1993, 72-84.
- HARTLICH, C./SACHS, W., Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952.
- HENRICH, D., Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960.
- , Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Ders./H. Wagner (Hg.), Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a.M. 1966.
  - , Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982.
- Holz, H., Perspektive Natur, in: H.M. Baumgartner (Hg.), Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975, 58-74.
- IBER, C., Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin/New York 1994.
- , Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1999.
- JACOBS, W.G., Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie, in: H.M. Baumgartner (Hg.), Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg/München 1975, 27-37.
- , Einleitung, in: Johann Gottlieb Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seine Zuhörer (1794), PhB 246, Hamburg <sup>2</sup>1970, VII-XVII.
  - , Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen 29, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993.
  - , Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen, in: H.J. Sandkühler (Hg.), F.W.J. Schelling. SM 311, Stuttgart/Weimar 1998, 66-81.
- JANKE, W., Intellektuelle und ästhetische Anschauung. Zu Schellings „System des transzendentalen Idealismus“, in: Ders., Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard, Fichte-Studien-Supplementa 4, Amsterdam/Atlanta Ga. 1994, 69-82.
- JANTZEN, J., Die Philosophie der Natur, in: H.J. Sandkühler (Hg.), F.W.J. Schelling. SM 311, Stuttgart/Weimar 1998, 82-108.
- KASPER, W., Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965.
- KIRCHHOFF, J., Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, RoMo 308, Hamburg 1982.
- KODALLE, K.-M./OHST, M., (Hg.), Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4, Würzburg 1999.
- KORSCH, D., Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, BEvTh 85, München 1980.
- , Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.
- MARX, W., Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: D. Henrich (Hg.), Ist systematische Philosophie möglich?, Hegel-Studien 17, Bonn 1977, 77-101.

- MOJSISCH, B./SUMMERELL, O., (Hg.), Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Leipzig 2003.
- NEUGEBAUER, G., Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, TBT 141, Berlin/New York 2007.
- NEUENSCHWANDER, U., Gott im neuzeitlichen Denken 1, Gütersloher Taschenbücher 214, Gütersloh 1977.
- OHST, M., Vorspann: Fichtes Entlassung, in: Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 4, Würzburg 1999, 9-14.
- PEETZ, S., Voraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings System des transzendentalen Idealismus, in: C. Danz/C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6, Würzburg 2001, 23-39.
- ROHLS, J., Protestantische Theologie der Neuzeit 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- RUDOLPHI, M., Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk, Schellingiana 7, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001.
- SANDKAULEN-BOCK, B., Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen 1990.
- SANDKÜHLER, H.J., F.W.J. Schelling – ein Werk im Werden. Zur Einführung, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), F.W.J. Schelling, SM 311, Stuttgart/Weimar 1998, 1-39.
- SCHMIED-KOWARZIK, W., Freiheit – Recht – Geschichte. Anmerkungen zur praktischen Philosophie Schellings, in: H.-M. Pawlowski/S. Smid/R. Specht (Hg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen 13, 313-333.
- , „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Schellingiana 8, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996.
- SCHULZ, W., Einleitung, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transzendentalen Idealismus, PhB 448, Hamburg 2000, IX-XLIV.
- SCHURR, A., Philosophie als System bei Fichte und Hegel, Stuttgart/Bad Canstatt 1974, 149-166.
- STOLZENBERG, J., Autonomie. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie, in: C. Danz/C. Dierksmeier/C. Seysen (Hg.), System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentales Idealismus“, Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6, Würzburg 2001, 41-55.
- , (Hg.), Kant und der Frühidealismus, System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus 2 (=Kant-Forschungen 17), Hamburg 2007.
- TILLIETTE, X., Schelling. Biographie, Stuttgart 2004 (französische Originalausgabe: Paris 1999).
- WEISCHEDEL, W., Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse, Libelli 140, Darmstadt 1969.
- WETZ, F.J., Friedrich W.J. Schelling zur Einführung, Hamburg 1996.
- WENZ, G., Religion. Aspekte ihres Begriffs und Theorie in der Neuzeit, Studium Systematische Theologie 1, Göttingen 2005.
- WIELAND, W., Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage der Natur, in: M. Frank/G. Kurz (Hg.), Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, 237-280.

## Anhang

### Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit zeichnet in ihren ersten beiden Hauptteilen die Entwicklungs- und Traditionsgeschichte der Frühphilosophie Friedrich W.J. Schellings bis zu seinem ersten großen Hauptwerk, dem *System des transzendentalen Idealismus* aus dem Jahr 1800, nach. Dies geschieht anhand entscheidender Wegmarken der Philosophie- und Theologiegeschichte, die im Aufbruch der Neuzeit und der damit einhergehenden Wende zum Subjekt einen Paradigmenwechsel des gesamten Denkens eingeleitet und fortgeführt haben. Dieser Wandel markiert nicht nur den Beginn des fulminanten Aufstiegs der menschlichen Vernunft zum obersten Prinzip allen Wissens, sondern zeigt ebenso deutlich auch ihre Grenzen auf. Der neuartigen Fokussierung auf den Subjektivitätsbegriff korrespondiert dabei aber ebenso eine völlige Umgestaltung von Gottes-, Religions- und Weltbegriff. Ziel der Arbeit ist es demnach, der Neukonzeptionierung dieser Grundbegriffe menschlichen Selbstverständnisses auf den Grund zu gehen.

Damit ist zugleich die traditionsgeschichtliche Fluchtlinie angezeigt, auf der allein die Philosophie Friedrich Schellings in einen adäquaten Interpretationshorizont gesetzt werden kann. Schellings Denken versteht sich aber nicht nur als Aufnahme jener vor ihm liegenden Versatzteile und deren Zusammenfügung zu einem alles umfassenden philosophischen System, sondern zugleich auch als eigenständiger Neuansatz. Einen ersten Abschluss findet seine Philosophie in der *Systemschrift von 1800*, dem der Hauptteil dieser Arbeit gewidmet ist.

Teil I der vorliegenden Untersuchung schafft einen Überblick über Wandel und Inhalt des neuzeitlichen Subjekts- und Gottesbegriffs. Der Weg nimmt seinen Ausgang beim Denken R. Descartes', führt über Spinozas Substanzontologie und erreicht sein erstes Etappenziel in Kants Vernunftkritik. Anhand der damit einhergehenden Kritik der rationalen Theologie, die zugleich das Ende der rationalen Metaphysik einleitet, zeigen sich nicht nur die Notwendigkeit einer völligen Neufassung des Gottes- und Religionsbegriffes, sondern zugleich auch die Defizite und Leerstellen, die Kants Philosophie als Erbe hinterlassen hat. Jenes Erbe anzutreten wird Ziel und Aufgabe der Epoche des Deutschen Idealismus, als einer seiner ganz prominenten Vertreter Friedrich Schelling zu gelten hat.

Freilich genoss er darin keine Exklusivität, und es wäre eine methodisch hochproblematische Verengung, Schellings Denken von dem seiner Vorläufer und Zeitgenossen zu isolieren. Gelten die philosophischen Entwürfe von K.L. Reinhold und F.H. Jacobi bereits als besonders

einflussreich für die Philosophie Schellings, so gilt dies erst recht und ganz besonders für J.G. Fichte. Ohne grundlegende Einsicht in Fichtes *Wissenschaftslehre* blieben auch Schellings Ansätze im Dunkeln. Aus diesem Grund sind jenen Denkern auch jeweils einschlägige Kapitel innerhalb dieser Diplomarbeit gewidmet.

Teil II steht sodann bereits ganz im Zeichen des frühen Schelling. Dessen frühidealistische Konzeptionen werden auf der Folie von Fichtes *Wissenschaftslehre* dargestellt und problematisiert zugleich. Schon hier zeigt sich nicht nur eine gewisse Abhängigkeit zu Fichte, sondern bereits auch die Originalität von Schellings Denken. Diese konkretisiert und sedimentiert sich sodann immer mehr in der Schellingschen Konzeption einer Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins. Mit der Hinwendung zur Naturphilosophie, deren Grundzüge in den Folgekapiteln dargelegt werden, ist sodann nicht nur der Weg zum *System des transzendentalen Idealismus* geebnet, sondern ebenso jener gemeinsame mit Fichte verlassen.

Teil III und IV stehen ganz im Zeichen der *Systemschrift von 1800*. Nach einem Überblick des prinzipientheoretischen Teils, welcher starke Züge Fichtescher Philosophie aufweist, wird mit der Darstellung des *Systems der praktischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus* der Kern der gesamten Untersuchung erreicht. Hier erst finden Schellings Darstellungen der Begriffe Recht, Religion, Gott und Offenbarung ihren genuinen Ort innerhalb des Systems. Der darin implizite Geschichtsbegriff erweist sich dabei gleichsam als hermeneutischer Schlüssel seines Denkens. Diese Begriffe zu untersuchen und einschlägig zu interpretieren, ist Ziel der vorliegenden Diplomarbeit. Dass sie ihre nicht wegzudenkenden Vorläufer haben, zeigen die ersten beiden Teile. Dass sie von Schellings Originalität geprägt und entscheidend weitergeführt wurden, erweisen Teil III und IV der Arbeit.

## Lebenslauf

### **Persönliche Daten**

Name:	Thomas Feldkirchner
Wohnort:	1090 Wien
Geburtsdatum:	29.11.1978
Geburtsort:	Schladming
Staatsangehörigkeit:	Österreich

### **Schulische Ausbildung**

1985 – 1989	Volksschule Pörschach am Wörthersee/Kärnten
1989 – 1997	Bundesgymnasium Tanzenberg
1997	Matura mit ausgezeichnetem Erfolg

### **Zivildienst**

1997 – 1998	Zivildienst im Caritas-Altenwohnheim Feldkirchen in Kärnten, Tätigkeit als Altenpfleger
-------------	---

### **Berufliche Ausbildung**

1998 – 2001	Studium der Jazz- und Populärmusik am Landeskonservatorium Wien
Ab 1998	Studium der Klassischen Philologie (Altphilologie) an der Universität Wien
Ab 2001	Studium der Evangelischen Theologie, der Evangelischen Religionspädagogik, Geschichte, Sozialkunde und politische Bildung sowie Philosophie an der Universität Wien

## **Beruflicher Werdegang**

2004 – 2005 sowie 2006 – 2010

Studienassistent am Institut für Neutestamentliche Wissenschaften der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

Seit 2009

Mitarbeit der historisch-kritischen Ausgabe der Werke F. Schellings im Rahmen des Schelling-Editionsprojekts im Auftrag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften

## **Besondere Kenntnisse**

Sehr gute PC-Kenntnisse

MS Office, Endnote, mehrjährige Erfahrung im Bereich Recherche-, Verlags-, und Lektorenarbeit

Sprachkenntnisse

Englisch, Spanisch sowie Latein, Altgriechisch, Hebräisch

Wien, Sommer 2009