

Piotr Dehnel
Wrocław

Natur – Geschichte – Kunst

Die Struktur der Frühphilosophie von F. W. J. Schelling

Das philosophische Denken des jungen Schelling stammt aus dem Problemkreis, der durch die Werke von Kant und vor allem von Fichte bestimmt wurde. Es handelt sich um die Idee der Transzendentalphilosophie, insbesondere um die Fichtesche Wissenschaftslehre. Was ist der Transzendentalismus und worin liegt sein Wesen – das ist die Frage, welche sich nicht leicht beantworten läßt. Wie bekannt, zielt nach Kant die transzendente Reflexion nicht auf das Wissen selbst, sondern auf die apriorischen Bedingungen seiner Möglichkeit. Die transzendente Frage ist also nicht die Frage nach der "Erkenntnis", sondern die Frage nach der möglichen Erkennbarkeit, nach den Bedingungen und der notwendigen Struktur der Erkenntnisrelation zwischen Subjekt und Objekt und zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit. Um die Relation Subjekt-Objekt zu erklären, muß die transzendente Reflexion aus sich heraustreten und sich nach der apriorischen, unbewußten und nicht im empirischen Bewußtsein vorhandenen Bedingungen ihrer Möglichkeit richten. Das empirische Bewußtsein, das das Wissen über einen Gegenstand zum Inhalt hat, erweist sich letzten Endes als das in einem "höheren Wissen" gefaßten Bewußtsein, das durch dieses "höhere Wissen" vorausgesetzt wird. Kant bestimmt jenes Wissen mit dem Begriff "der transzendentalen Einheit der Apperzeption", Fichte dagegen mit dem Begriff des "absoluten Ich". Beide Philosophen suchen nach der Einheit von Wissen und Sein in einer Subjektivität, aber nicht in einer empirischen, sondern in einer transzendentalen, die die Transzendenz erst hervorbringt. Der transzendente Gesichtspunkt zeigt in diesem Kontext zugleich einen radikal antimetaphorischen Ansatz. Eine der am häufigsten zitierten Stellen des Transzendentalismus aus der Kritik der reinen Vernunft lautet: "Ich nenne alle Erkenntniß transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll."¹

Trotz der Kürze gibt diese Bestimmung die oben erwähnten antimetaphysischen Züge des Transzendentalismus sehr gut wieder. Im Rahmen der transzendentalen Reflexion kann nicht nach einem Sein an sich gefragt werden, unabhängig davon, wie es unserem Bewußtsein erscheint. Es läßt sich nicht fragen, wie ist die Welt, unabhängig von ihrer Erkenntnisweise (Kant) und wie die Welt sein soll (Fichte). In der Tat stellt der Transzendentalismus die Möglichkeit irgendeiner Gegenstandsphilosophie in Frage, also auch die Natur- und Geschichtsphilosophie. Was ist die

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 11, B 25.

Natur als Ganzes, was für einen Sinn hat die Geschichte – das sind die Fragen, die prinzipiell außerhalb der Möglichkeit unserer Erkenntnis bleiben.

Die Philosophie des jungen Schelling wird oft als die Kontinuität des Kant-Fichteschen Transzendentalismus dargestellt. Der vorliegende Versuch will keine Bestätigung oder Ablehnung dieser Interpretation bieten, obwohl dem Autor völlig bewußt ist, daß das Problem, ob Schelling sich mit seiner Natur- und Geschichtsphilosophie vom Transzendentalismus entfernt oder nicht, nicht auszuklammern ist. Der Aufsatz will vielmehr einen Denkprozess beschreiben, der seinen Anfang im Bereich der Transzendentalphilosophie hatte. Allerdings muß jede Beschreibung etwas Konkretes sein. Das Problem, welches ich hier erklären möchte, läßt sich mit der Frage fassen, wie kommt das Denken des jungen Schelling zur Natur und zur Geschichte? Welche sind dafür die theoretischen Voraussetzungen, und was muß dieses Denken überwinden, um den Weg zur Welt in der natürlichen wie geschichtlichen Dimension zu finden? Wie kommt es zu einer Rehabilitierung des Gegenstandes auf dem Boden des deutschen Idealismus? Xavier Tilliette – einer der bedeutendsten Schellingforscher hat sein umfassendes Buch *Schelling. Une philosophie en devenir* betitelt. Seiner Meinung nach ist das Werden ein Seinsmodus der Schellingschen Philosophie. Sie zu beschreiben, bedeutet also die Beschreibung ihres Werdens.

Die ersten philosophischen Schriften Schellings haben sich durch die unmittelbare Anregung von Fichtes Werken gebildet, und sie können als ein Kommentar zur Erfassung der Wissenschaftslehre betrachtet werden. Es geht vor allem um Schriften wie: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794), Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795), Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1797). In der ersten der oben genannten Schriften stellt sich Schelling ein ähnliches Problem wie Fichte in seiner Schrift Über den Begriff der Wissenschaftslehre, und zwar das Problem der Möglichkeit der Philosophie als einer Wissenschaft. Das Hauptthema ist dabei die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt.² Die Philosophie, wenn sie eine Wissenschaft sein will, muß einen bestimmten Inhalt in einer bestimmten Form haben. Die Verbindung von beiden kann keineswegs willkürlich sein, aber der Grund dieser Verbindung sollte tiefer liegen. In diesem Fall bedingen sich die Form und der Inhalt wechselseitig, was möglich ist, wenn wir annehmen, daß sowohl der Inhalt als auch die Form durch einen Grundsatz begründet wird. Schelling geht also nicht über den Fichteschen Begriff der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Philosophie hinaus. Er hebt jedoch ausdrücklich die einheitliche Struktur des Grundsatzes hervor. Der transzendente Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre setzt voraus, daß die Einheit des Grundsatzes – Ich bin Ich – in einem Selbstbewußtseinsakt konstituiert wird, den Fichte als die Tathandlung benennt. Schelling versucht dagegen die Einheit des Grundsatzes etwas anders zu zeigen,

² Vgl. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, Bd. I, S. 89-90.

nämlich dadurch, daß diese Einheit unmittelbar aus der Struktur des Grundsatzes in rein theoretischer Weise folgt. Damit verbunden ist die Schellingsche Kritik an Kant. Schelling wirft Kant vor, daß er die analytische und synthetische Form als Urform allen Denkens betrachtet. Es ist aber zu fragen, woher kommt diese, und wo ist das Prinzip, auf das sie gegründet ist? Kant unterscheidet eine analytische und eine synthetische Form ohne den gemeinsamen Grund dieser Unterscheidung zu finden. Wenn man die Kantschen Kategorien der Formen genauer betrachtet, so findet man in der Tat, daß Kant, anstatt die Kategorie der Relation als Prinzip der übrigen aufzustellen, sie unter die anderen Kategorien gestellt hat. Nach der Schellingschen Auffassung liegen dann die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zugrunde, sondern sie sind mit der Urform (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten) identisch³.

Diese theoretische Stellungnahme Schellings in bezug auf die Einheit des Grundsatzes bewirkt, daß in seiner Auslegung der Wissenschaftslehre der Übergang zur praktischen Philosophie fehlt. Die Möglichkeit eines moralischen Handelns liegt nicht in dem Grundsatz selbst begründet. Statt dessen haben wir es in Schellings Schrift mit der Tendenz zu tun, die ursprüngliche Einheit des Grundsatzes in einer rein theoretischen Weise zu erklären. Damit hängt die formale Betrachtungsart des Grundsatzes zusammen.

Der nächste Schritt auf dem Weg zur Bestimmung des ersten Grundsatzes der Philosophie ist die Schrift *Vom Ich...*, der die Reaktion Schellings auf Fichtes Werk *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* war. In dieser Schrift kommt Schelling auf das Problem der Philosophie als Wissenschaft zurück, aber er tut das in einer anderen Weise als in *Über die Möglichkeit...* Schelling stellt die Frage nach der Realität des Wissens: Entweder muß unser Wissen ohne Realität, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze ineinander, ein Chaos sein, oder es muß einen letzten Punkt geben, an dem alles hängt. Die Realität des Wissens folgt nach Schelling aus der Tatsache, daß das Wissen die Darstellung eines objektiv existierenden Gegenstandes ist. Sie bedeutet auch nicht Intersubjektivität des Wissens. Der letzte Grund aller Realität ist in Schellings Auffassung ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist. Das ist ein Etwas, bei dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfallen.⁴ Die Frage nach der Realität unseres Wissen ist daher mit der Frage nach dem Unbedingten in unserem Wissen identisch. Das Unbedingte in unserem Wissen ist also ein sich selbst setzendes Ich, das als das Setzende von jedem "denkenden Ich" als dem Gesetzten ganz verschieden ist.⁵ Das Ich selbst ist nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Sein gesetzt wird. Das so eben verstandene Ich stellt den absolut ersten, unbedingten Grundsatz des ganzen Systems dar. Es ist

³ Vgl. ebd., S. 107.

⁴ Vgl. ebd., S. 163.

⁵ Zum Begriff des Unbedingten bei Schelling s. W. Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. von M. Frank u. G. Kurz, Frankfurt/Main 1975, S. 245-246.

zugleich der ontologische Grund für die Objekt-Subjekt-Relation, die Voraussetzung des "empirischen Ich" und ihm entgegengesetzten Nicht-Ich. Schelling bestimmt das absolute Ich als die absolute Identität. Als solche kennt das Absolute keinen Gegenstand, also kein Bewußtsein und auch nicht als das, was Schelling mit dem Namen "Persönlichkeit" bezeichnet. Zwar war auch ihm völlig bewußt, daß die philosophische Reflexion die Grenzen des Selbstbewußtseins nicht überschreiten kann, aber diese Tatsache spricht nur von der Unzulänglichkeit der Vernunft in der Erkenntnis des Absoluten. Die Erfahrung des im Bewußtsein geschlossenen Seins setzt ihm die Grenzen. Darum sagt Schelling, daß das Selbstbewußtsein die Gefahr voraussetzt, das Ich zu verlieren. Das ist vielleicht das bedeutendste Bekenntnis des jungen Schelling.

In der Schellingschen Philosophie nimmt das unendliche Ich von Anfang an Züge transreflexiver Identität an, d.h. den Charakter einer Einheit im Gegensatz zur Selbstbeziehung. Man kann sagen, daß der Unterschied zwischen Schelling und Fichte bezüglich des Verstehens des absoluten Ich mit dem Unterschied zwischen den Ideen des Guten (agaton) und den Ideen des Einen (en) vergleichbar ist.⁶ Bei Schelling haben wir es also mit der Ontologisierung des Fichteschen Ich zu tun.⁷ Das absolute Ich enthält das Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Daraus folgt das Problem, das immer wieder in Schellings Philosophie aktuell wird, nämlich das Problem der Beziehung des in sich begriffenen Absoluten zum Anderen, d. h. zum ganzen Bereich des Endlichen. Denn Schellings Denken vertieft sich ursprünglich in die Sphäre der Unendlichkeit, um dann nach dem Übergang zum Endlichen zu suchen. Das aber erwies sich als sehr schwer, sogar geradezu als unmöglich, weil das Absolute keine Vermittlungen kennt, das Sein an sich, die unendliche Negation des Anderen ist. Wie soll sich dann das Absolute in der Welt verwirklichen? Für Schelling gibt es keinen Weg vom "unendlichen Ich" zur Welt insofern dieses unendliche Ich von ewiger Dauer ist. Es gibt dagegen den umgekehrten Weg, der der Weg der Zernichtung der Persönlichkeit ist.

Die ganze Schwierigkeit der Schellingschen Interpretation besteht darin, daß er mit diskursiven Mitteln das zu beschreiben versucht, was man in dieser Weise nicht tun kann, nämlich das Absolute als das Sein an sich und für sich zu fassen. Das Absolute wird zwar im Gegensatz zu Spinoza im Ich gesetzt, aber es hat den Charakter der transreflexiven Identität und wird dem Bezug auf ein empirisches Bewußtsein entzogen.⁸ Daß es ein absolutes Ich gibt, das läßt sich nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das sollte nach Schelling bewiesen werden, daß es nie Objekt werden könnte. Es kann also keine Theorie des Absolu-

⁶ Vgl. dazu H. Holz, *Der Begriff der Natur in Schellings spekulativen System*, in: *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*, hrsg. von H. Sandkühler, Frankfurt/Main, S. 205.

⁷ Dazu R. Lauth, *Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797*, in: "Zeitschrift für philosophische Forschung", 21, 1967, S. 347f.

⁸ Diesen Weg ist Fichte selbst gegangen, indem er in der W. L. um 1804 das Absolute vom Wissen abgelöst hat. Auf dieser Korvergenz hat W. Schulz hingewiesen. Vgl. W. Schulz, *Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962, S. 78f.

ten geben, weil alles Erklären oder Begreifen des absoluten Ich eine Umwandlung in ein Bedingtes und dadurch vermitteltes Sein bedeutet würde. Es muß also nach anderen Erkenntnismitteln gesucht werden, die "die Absolutheit des Absoluten" nicht brechen können. Die Erkenntnis selbst soll auch das absolute und unbedingte Wissen darstellen. Eine solche Erkenntnis ist für Schelling die intellektuelle Anschauung. Der Begriff der intellektuellen Anschauung wird im Kontext verwendet, in dem vom Medium die Rede ist, dadurch daß das empirische Bewußtsein vom Absoluten weiß. Im theoretischen Sinne wird die intellektuelle Anschauung als bestimmte Art der inneren Erfahrung verstanden, in der das Absolute unmittelbar aufgefaßt wird. Sie ist in diesem Zusammenhang die Methode oder – wie Schelling im System des transzendentalen Idealismus sagt – das Organ allen transzendentalen Denkens. Zugleich kommt aber mit diesem theoretischen Sinn ein praktisch zusammen, in dem die intellektuelle Anschauung als ein absoluter Zustand begriffen wird, der das Ziel für das unendliche Streben ist.

In den beiden ersten philosophischen Arbeiten wollte Schelling auf dem Weg der formalen Analyse des Begriffs der Unbedingtheit das Absolute rein theoretisch auffassen. Die nächsten Versuche, d.h. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus liefern aber einen neuen Gesichtspunkt. Denn nun haben wir es nach den spekulativ-ontologischen Ausführungen in die Sphäre des Absoluten mit der ethischen Interpretation zu tun, in der das Absolute ein im moralischen progressus infinitivus realisierbares Ideal der praktischen Vernunft ist. So ist die Hauptthese Schellings in den Briefen..., daß die Kritik der reinen Vernunft einen Kanon für alle möglichen philosophischen Systeme bildet. Auf Grundlage der Kantschen Kritik könnte man, laut Schelling, sowohl ein konsequentes System des Kritizismus, als auch ein konsequentes System des Dogmatismus konstruieren. Beide Systeme laufen notwendig auf absolute Identität hinaus, nur daß der Kritizismus unmittelbar auf die absolute Identität des Subjekts zielt, und mittelbar auf die Übereinstimmung des Objekts mit dem Subjekt.⁹ Der Dogmatismus hingegen zielt unmittelbar auf die Identität eines absoluten Objekts, und mittelbar auf die Übereinstimmung des Subjekts mit dem absoluten Objekt. Keines der beiden Systeme kann direkt das andere widerlegen, weil ihr Streit das oberste Prinzip berührt, das man von keinem höheren deduzieren kann. Dieser Streit bleibt also unentscheidbar. Für beide Systeme bleibt nichts übrig als das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens sein kann, es zum Gegenstand des Handelns zu machen. Nicht durch die Handlung selbst unterscheiden sich Dogmatismus und Kritizismus voneinander, sondern durch den Geist. Wem der Gedanke erträglich ist, an der eigenen Vernichtung zu arbeiten, die Freiheit in sich aufzuheben und die Modifikationen eines Objekts zu sein, der wählt den Dogmatismus. Derjenige, welcher das, was der Dogmatiker in der objektiven Welt sucht, in sich selbst finden will und damit zur Freiheit des Willens zurückkehrt, wählt den Kritizismus.¹⁰

⁹ Vgl. F. W. J. Schelling, a.a.O. S. 328.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 339.

In den Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus ist nun Schelling zum Schluß gekommen, daß das Absolute sich nicht in theoretischer Weise begründen läßt. Statt dessen fordert er seine praktischen Verwirklichung durch ein moralisches Handeln. Die Konsequenz dieses Gesichtspunkts war die Betrachtung der Natur als einer Dimension, die für den Menschen radikal fremd ist. Schelling sieht in der Natur die Grenze der menschlichen Autonomie, die überschritten werden muß. Die Verschiebung der Lösung des Problems des Absoluten in den Bereich des Praktischen konnte so nicht gelingen. Die Relation zwischen Absolutem und Wissen ist nicht erklärt worden.

So sind wir zur Frage nach dem Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Naturphilosophie gekommen. Dieser Übergang ist nach meiner Meinung in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre vollzogen worden. Es handelt sich darum, daß Schelling die Natur nicht mehr als Nicht-Ich versteht, sondern er findet in der Natur die Geschichte unseres Geistes, ein Bereich, in dem er sich allmählich zum Selbstbewußtsein erhebt. Schelling formuliert hier die Idee der transzendentalen Vergangenheit, die zugunsten der Natur nicht als Anderssein des Geistes gedacht wird, sondern als das, was wir selber dereinst gewesen sind. In den Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus setzte Schelling voraus, daß das Endliche selbst die Tendenz in sich haben sollte, um nach dem Unendlichen zu streben. Daher wird die intellektuelle Anschauung als das Untergehen im indifferenten Nichts des Absoluten bestimmt. Jetzt, d. h. in den Abhandlungen... kommt die neue Perspektive zum Ausdruck. Sie besteht darin, zu zeigen, daß alle Handlungen des Geistes darauf hinauslaufen, das Unendliche im Endlichen darzustellen.¹¹ Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders als die Geschichte des Selbstbewußtseins. Für den Geist, der die Form des die Objekte anschauenden Bewußtseins angenommen hat, führt der Weg zum Selbstbewußtsein über eine Übereinstimmung zwischen Objekt und Subjekt, die nichts anderes als eine Reproduktion der ursprünglichen Übereinstimmung ist, welche in der Selbstanschauung des Geistes realisiert wird. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden. Die Wirklichkeit scheint also die bewußtlose Handlung des Geistes zu sein. Da in diesem Geist ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muß auch in der äußeren Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren.

In dieser Schellingschen Schrift haben wir es mit der neuen Konzeption des Absoluten zu tun. Nach dieser Konzeption muß das Absolute mit seiner Geschlossenheit brechen, aus sich in die Welt hinausgehen, um sich selbst wieder in ihr zu finden. Das ist eine dynamische Auffassung des Absoluten. Wie schon oben erwähnt wurde, ist die Natur für Schelling kein totes Objekt (wie das Fichtesche Nicht-Ich), sondern sie wird als wesentliches Moment im Leben des Absoluten gedacht. Damit ist der Weg zur Naturphilosophie geöffnet. Zuerst thematisiert Schelling das Ver-

¹¹ Vgl. ebd., S. 365.

hältnis zwischen Mensch und Natur.¹² Genauer genommen handelt es sich um das Problem der verlorenen Einheit des Menschen mit der Natur. In den Augen Schellings war das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zur Natur durch sein Gemeinsamsein mit ihr bestimmt und hatte unreflexiven Charakter. Erst mit der Fragestellung, wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, erfolgte die Trennung des Subjekts vom Objekt und des Geistes von der Materie. Mit dieser Trennung fängt auch die Reflexion an und von Schelling wird diese uns von der Natur trennende Reflexion negativ beurteilt. Er ist der Meinung, daß die bloße Reflexion eine Geisteskrankheit des Menschen ist¹³. Darum bewertet er die Reflexion negativ. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich vereinigt war, d.h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Die Überwindung dieser Trennung des Menschen von der Natur wird somit zur Aufgabe der Philosophie, einer Trennung, die als Resultat der Reflexion entstanden ist. Diese Überwindung gilt als die Enthüllung der Einheit aller Dinge. Wie kann aber diese Aufgabe erfüllt werden, wenn das Philosophieren jene Trennung nur noch befestigt? Die Antwort Schellings beruft sich auf das reflexive Denken als Resultat einer freien Handlung, durch die der Mensch in jenen Zustand zurückkehrt, in welchem er unbewußt die Krankheit seiner Vernunft erlebte. Das häufig bei Schelling anzutreffende Motiv des verlorenen Sohnes läßt uns in dem Reflexionsakt einen Freiheitsakt erblicken, der aufgrund seiner vollen Verwirklichung den Menschen von der Natur trennt. Die Philosophie soll also zeigen, daß der Mensch zur lebendigen Welt durchaus zurückkehren kann, daß er imstande ist, ein versöhnendes Verhältnis zur Natur wieder herzustellen, weil sie selber einen freien Akt darstellt. Es fragt sich freilich, wie das zu verwirklichen wäre, was denn jenes geheime Band sei, das unseren Geist mit Natur verknüpft? Schellings Antwort ist: solange ich selbst mit der Natur identisch bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe. Das Leben ermöglicht also eine Annäherung an die Natur, mit anderen Worten: Leben ergreift Leben.

So ist Schelling in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre zur dynamischen Konzeption des Absoluten gekommen, in der der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. Die Entfaltung dieser Auffassung war die Naturphilosophie, die als theoretischer Teil der Philosophie verstanden wurde. Die Naturphilosophie stellt sich selbst als Anschauung des Geistes in den Naturobjekten dar, so daß die objektive Welt die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes ist, wie Schelling in dem System der Transzendentalphilosophie¹⁴ sagt. Allerdings kommt der sich selbst in der Natur anschauende Geist noch nicht zu Selbstbewußtsein, er erkennt noch nicht, daß er selbst es ist, der sich anschaut. Das geschieht erst in der Geschichte, die eine Sphä-

¹² Er tut das in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1979).

¹³ F. W. J. Schelling, a.a.O. Bd. II, S. 14.

¹⁴ Vgl. ebd., Bd. III, S. 351.

re der bewußten Handlungen der Menschen ist. Anfänglich hat Schelling in seiner Version des Transzendentalismus keinen Platz für die Geschichte gefunden.¹⁵ Einerseits, mußte die Reflexion über die Natur als unbewußt sich entwickelndes Absolutes notwendig zur Geschichte führen; andererseits war aber die Naturphilosophie eine wesentliche Hemmung für die Entwicklung der geschichtsphilosophischen Konstruktion. Man muß hierbei hervorheben, daß der Schellingsche Begriff der Geschichte an der Natur orientiert ist. Im zehnten Brief aus den Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus finden wir den Entwurf einer Konzeption, in der Geschichte und Natur als zwei Entwicklungsstufen des Absoluten gedacht werden. Schelling sieht in der Kunst eine Verbindung des Kritizismus und Dogmatismus.¹⁶ Dabei gibt es zwischen Dogmatismus und Unbewußtem in der Natur einen Zusammenhang, wie auch das Bewußte und Freie mit Kritizismus und Geschichte notwendig verbunden sind. In diesem Kontext ist eine Philosophie der Geschichte für die praktische Philosophie eben das, was die Natur für die theoretische Philosophie ist. Die Vollendung des ganzen Systems ist die Kunst. Sie ist die Verbindung von Bewußtem und Bewußtlosem, Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Geschichte. Dieses Schema hat Schelling im System des transzendentalen Idealismus entwickelt. Zugleich ist dies das Werk, in dem die Geschichtsphilosophie des jungen Schelling vollständig dargestellt wird.

Die Geschichte stellt für Schelling die Vereinigung der Notwendigkeit und der Freiheit und nur durch diese Vereinigung ist sie möglich. Die Philosophie der Geschichte kann aber diese Verbindung nur als ein Schicksal oder ein Postulat fassen.¹⁷ Es handelt sich darum, daß der Grund und die Bedingung der Freiheit eine allgemeine Rechtsverfassung ist. Die Freiheit muß garantiert sein durch eine Ordnung, welche offen und so unveränderlich ist wie die der Natur. Diese Rechtsverfassung nennt Schelling zweite Natur. Solche Ordnung kann nicht anders als durch Freiheit verwirklicht werden. Es gibt nun aber einen Widerspruch zwischen Notwendigkeit (die allgemeine Rechtsverfassung) und Freiheit. Was für den Menschen ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objektive Welt; nun soll aber durch ein freies Handeln auch Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung, entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann dem Menschen nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht ohne Bewußtsein. Wie jene zweite Natur durch freies Handeln entstehen konnte, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Tätigkeit eine ohne Bewußtsein entgegenstünde. Der Konflikt zwischen beiden Tätigkeiten läßt sich auflösen, wenn man voraussetzt, daß die Freiheit selbst die Notwendigkeit sein soll. Mit anderen Worten: man muß beweisen, daß, wenn die Menschen frei und bewußt handeln, sich unbewußt auch das bildet, was sie nie beabsichtigten. Das ist aber nicht anders als durch das Schicksal oder die Vorsehung

¹⁵ Vgl. ebd., Bd. I, S. 471f.

¹⁶ Zum folgenden s. I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt/Main, S. 164-166.

¹⁷ Vgl. F. W. J. Schelling, a.a.O. Bd. III S. 594 f.

möglich. Es handelt sich darum, daß der Mensch, bezüglich des Handelns selbst frei ist, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig ist von einer höheren Notwendigkeit. Der Begriff des Schicksals ist für Schelling nicht ganz klar. Darum sollte man diesen Begriff transzendental erklären. Die Geschichte aus der Vorsehung oder aus dem Schicksal erklären heißt, sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal sind eben das, was selbst erklärt werden muß. Wenn sich die Reflexion nur auf das Objektive in allem Handeln richtet, dann muß man die ganze Geschichte als prädestiniert annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird, welches das System des Fatalismus ist. Wenn sich die Reflexion dann auf das Subjektive richtet, dann entsteht ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das das eigentliche System des Atheismus ist. Wenn aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten dringt, was der gemeinsame Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und der Intelligenz ist, dann entsteht das System der Vorsehung, d. h. Religion. Die Geschichte als Ganzes ist also eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man muß jedoch hervorheben, daß der Prozess der Offenbarung des Absoluten in der Geschichte nie ganz geschehene Offenbarung ist.¹⁸

Nach Schelling wird das Absolute als der ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welches in seiner Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden kann, erst durch das Kunstwerk ganz objektiv. Die Vollendung des ganzen Systems ist also die Kunstphilosophie. Die Kunst gilt im System des transzendentalen Idealismus als "Organon und Dokument". In der intellektuellen Biographie des Philosophen stelle dieses Werk einen Übergang von der früheren Phase, die noch im Gesichtskreis der Fichteschen Wissenschaftslehre bleibt, zur Entwicklungsphase, in der Schelling, wie er selbst meint, sich vor dem Einfluß der Philosophie Fichtes befreit. Um die Frage nach der Rolle der Kunst als eines "Organon und Dokument" der Philosophie positiv zu beantworten, muß man daher das Problem des Übergangs von der Ich- zur Identitätsphilosophie berücksichtigen, der im System... vollzogen sei. Die Schellingsche Überschreitung des Fichteschen Gesichtskreises besteht nicht in der bloßen Wende vom Subjektiven zum Objektiven, vom Ich zur Natur, sondern vielmehr in der Wende innerhalb des Idealismus, in der Übertragung des Ich auf die Natur und damit in der subjektiven Auffassung dessen, was für das Subjekt ein Objekt darstellt. Zugleich bedeutet die Objektivierung des Fichteschen Ich die Verabsolutierung der Subjektivität. Es bedeutet die Aneignung der Äußerlichkeit durch das Subjekt. Der ganze Prozeß dieser Aneignung entwickelt sich wiederum durch die dialektische Entdeckung und Aufhebung des Objektbereiches, die sich auf jeder Stufe der Objektivierung vollziehen. Dieser Prozeß – und dies ist besonders wichtig – gilt gleichzeitig als ein Prozeß der Subjektivierung des Objektes. Die Darstellung ihres Verlaufes mittels der intellektuellen Anschauung darf hier dem Philosophen nur als ein Vorbild dienen,

¹⁸ Vgl. ebd., S. 602-605.

über welches das philosophierende Ich verfügt und das ihm die besondere Richtung des Geistes sichert. Die Philosophie ist nie imstande, den Punkt zu veranschaulichen, von dem das Ich mit etwas Anderem identisch wird, den Punkt der Identität von Objekt und Subjekt. Dies kann nur die Kunst gewährleisten; nur die Anschauung, die als die objektiv gewordene intellektuelle Anschauung gilt, ist fähig, dies zustande zu bringen. Das philosophierende Ich kann nur subjektiv – man könnte sagen theoretisch – darstellen, was die Kunst objektiv entwickelt. Aber es tut es anders als in der Natur, denn der Philosoph kann die Odyssee des Geistes lediglich gewissermaßen künstlich an ihr ablesen. Die Kunst, die der Natur und der Geschichte analog, eine Existenzform der Objektivität ist, gilt als das vollständigste Symbol der Subjektivität. In der Kunst sind das schaffende Subjekt und das Objekt eins. Sie bildet also nicht nur die Objektivierung der Philosophie, nicht nur die Gewährleistung des allgemeinen Charakters der Philosophie, sondern auch die totale Subjektivierung der menschlichen Wirklichkeit.

In der Kunst ist ein das ganze System antreibendes Element zu sehen, das es gestattet, den Faden zu begreifen, der Geschichte und Natur, praktische und theoretische Philosophie zusammenbindet. Die Kunst ist auch kein neues Gebiet, das das Denken beherrschen möchte. Die Wende zur Kunst ist vielmehr Ausdruck dessen, daß sie ihr eigenes Fundament verloren hat, und daß sie von dem Gefühl der Einsamkeit und Hilflosigkeit gegenüber der Wirklichkeit übermannt wird.¹⁹ Durch die Wende zur Kunst soll also die Suche nach der Vermittlung behandelt werden, mittels derer die Philosophie ihre verlorene Identität wiederherstellen könnte. Die Bedeutung der Kunst ist nicht mehr so wichtig wie im System des transzendentalen Idealismus, weil ihre Aufgabe bloß in der Erreichung jenes geschichtlichen und philosophischen Wendepunktes bestand. Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Philosophie eben die Kunst als ihr eigenes Organon und Dokument entdeckt hat.

Die Gleichsetzung oder die totale Identifizierung der Philosophie mit der Kunst hat einerseits das Gebiet der theoretischen Penetration der Philosophie vermindert, andererseits die Kunst ihrer Eigentümlichkeit beraubt und sie von dem getrennt, was sie ursprünglich vertreten sollte, nämlich von dem "ganzen Menschen" gemeinsam mit seinem geschichtlichen und gesellschaftlichen Boden. Damit wurde der Kreis der absoluten Identität geschlossen.

¹⁹ Dazu s. O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Köln 1987.