

BERLINER SCHELLING STUDIEN 9  
INTERNATIONALE TAGUNG DER  
SCHELLING-FORSCHUNGSSTELLE BERLIN

IM AUFTRAG DER  
SCHELLING-FORSCHUNGSSTELLE BERLIN  
HRSG. VON ELKE HAHN

NEGATIVITÄT UND POSITIVITÄT ALS SYSTEM

TOTAL VERLAG

**Berliner Schelling Studien**

**Negativität und  
Positivität als System**

REDAKTION: Monika Lehmann  
Wieland Lehmann

CIP Einheitsaufnahme  
Berliner Schelling Studien. Negativität und Positivität als  
System. Internationale Tagung 2006. Heft 9 / Im Auftrag der  
Schelling-Forschungsstelle Berlin hrsg. von Elke Hahn. -  
Berlin: Total Verlag, 2009. - 308 S. (Berliner Schelling  
Studien : Internationale Tagung ; 9)  
© TOTAL VERLAG  
ISBN 978-3-00 - 026763 - 5

## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Elke Hahn</i> Eröffnung der Internationalen Schelling-Tagung an der Humboldt-Universität zu Berlin	7
<i>Damir Barbarić</i> Ekstase der Vernunft	11
<i>Edward A. Beach</i> Der metaphysische Empirismus in seiner Beziehung zu Schellings Gottesbeweis	35
<i>Guido Cusinato</i> Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung	57
<i>Steffen Dietzsch</i> Religion beim Berliner Schelling	77
<i>Walter E. Ehrhardt</i> Schelling über Fortdauer und künftiges Leben. Neue Belege über die falsche Datierung des Clara-Gesprächs und deren fatale Folgen	89
<i>István M. Febér</i> Schellings Hegel-Kritik und die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings	103
<i>Albert Franz</i> Schellings „philosophische Religion“ - eine „Auf- hebung“ Hegels?	131
<i>Gian Franco Frigo</i> Denken und Vorstellen	147

<i>Elke Hahn</i> Schellings Philosophie des Übergangs 1809-1827. Das Verhältnis des apriorischen Empirismus zum empirischen Apriorismus. Negative und Positive Philosophie	163
<i>Wilhelm G. Jacobs</i> Kants praktische Philosophie bei Schellings Über- gang von der negativen zur positiven Philosophie	195
<i>Jobichi Kubo</i> Schelling und Jacobi. Über den Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen	215
<i>Juichi Matsuyama</i> Gott als Herr des Seins. Zum Begriff Gottes beim späten Schelling	235
<i>Ernst-Otto Onnasch</i> Schelling, Spinoza und der transzendente Idealismus im Spätwerk Immanuel Kants	251
<i>Mamoru Takayama</i> Was ist das Leben des Menschen? Einige Überle- gungen ausgehend vom Begriff der Freiheit bei Hegel und bei Schelling	291

ERÖFFNUNG DER INTERNATIONALEN TAGUNG IN BERLIN  
AN DER  
HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN VOM  
27. Oktober 2005 – 28. Oktober 2005

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

im Namen des Instituts für Philosophie der Humboldt-Universität sowie der Schelling-Forschungsstelle Berlin ist es uns eine besondere Ehre, Sie zu unserer Internationalen Tagung zum Thema: „Positivität und Negativität als System. Schellings Berliner Spätphilosophie in ihrem Verhältnis zum Idealismus“, begrüßen zu dürfen. Dabei ist es für uns eine besonders große Freude, die internationalen Referenten aus Japan, Italien, den USA, Holland, Kroatien und Ungarn zu begrüßen. Ebenfalls begrüßen wir sehr herzlich unsere Gäste, die aus Frankreich, Belgien, Polen und Deutschland nach Berlin gereist sind und wünschen ihnen erlebnisreiche und angenehme Tage an der Universität und in der Berliner Schelling-Forschungsstelle.

Berlin ist die letzte bedeutungsvolle Wirkungsstätte Schellings. Es war sein Wunsch, hier in Berlin sein philosophisches System zu vollenden und in öffentlichen Vorlesungen einem breiten Publikum vorzustellen. Der Inhalt dieser sogenannten Spätphilosophie ist Gegenstand unserer Tagung und wird in den Referaten in vielfältiger Weise beleuchtet werden. Unser wesentliches Anliegen dabei ist es, die Leistung seines großen Lebenswerks hervorzuheben und gleichzeitig neue Wege für die Forschung aufzuzeigen, um tiefer und aus dem Blickwinkel der Philosophie gründlicher sich den Problemen der ‚Positivität und Negativität‘ zu stellen, die durchaus – eben nicht nur bei Schelling – das System des Idealismus prägen. Die Frage, ob er der ‚Vollender‘ dieses Systems geworden ist, werden wir vielleicht abschließend nach unserer Tagung beantworten können.

## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Elke Hahn</i> Eröffnung der Internationalen Schelling-Tagung an der Humboldt-Universität zu Berlin	7
<i>Damir Barbarić</i> Ekstase der Vernunft	11
<i>Edward A. Beach</i> Der metaphysische Empirismus in seiner Beziehung zu Schellings Gottesbeweis	35
<i>Guido Cusinato</i> Die Persönlichkeit und der Wille als Signal zur Umkehrung	57
<i>Steffen Dietzsch</i> Religion beim Berliner Schelling	77
<i>Walter E. Ehrhardt</i> Schelling über Fortdauer und künftiges Leben. Neue Belege über die falsche Datierung des Clara-Gesprächs und deren fatale Folgen	89
<i>István M. Fehér</i> Schellings Hegel-Kritik und die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings	103
<i>Albert Franz</i> Schellings „philosophische Religion“ – eine „Auf- hebung“ Hegels?	131
<i>Gian Franco Frigo</i> Denken und Vorstellen	147

<i>Elke Hahn</i> Schellings Philosophie des Übergangs 1809-1827. Das Verhältnis des apriorischen Empirismus zum empirischen Apriorismus. Negative und Positive Philosophie	163
<i>Wilhelm G. Jacobs</i> Kants praktische Philosophie bei Schellings Über- gang von der negativen zur positiven Philosophie	195
<i>Jobichi Kubo</i> Schelling und Jacobi. Über den Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen	215
<i>Juichi Matsuyama</i> Gott als Herr des Seins. Zum Begriff Gottes beim späten Schelling	235
<i>Ernst-Otto Onnasch</i> Schelling, Spinoza und der transzendente Idealismus im Spätwerk Immanuel Kants	251
<i>Mamoru Takayama</i> Was ist das Leben des Menschen? Einige Überle- gungen ausgehend vom Begriff der Freiheit bei Hegel und bei Schelling	291

SCHELLINGS HEGEL-KRITIK UND DIE  
SELBSTÜBERWINDUNG DES IDEALISMUS IM SPÄTDENKEN  
SCHELLINGS

I.

Man pflegt beim Namen Schelling gern darauf hinzuweisen, so sagte Heidegger in der Einleitung seiner 1936 gehaltenen Schelling-Vorlesung, „daß dieser Denker fortgesetzt seinen Standpunkt geändert habe, und man verzeichnet dies sogar zuweilen als einen charakterlichen Mangel. Die Wahrheit aber ist, daß selten ein Denker so leidenschaftlich seit seiner frühesten Zeit um seinen einen und einzigen Standort kämpfte wie Schelling.“ Er „mußte immer wieder alles loslassen und immer wieder dasselbe neu auf einen Grund bringen.“ Er entbehrte „meist die Ruhe und Stetigkeit der Entfaltung, und daher fehlt seinem Schaffen oft die Gediegenheit der letzten Ausarbeitung. Aber mit der fatalen Wendigkeit eines Standpunktwechsels hat all dieses nichts gemein.“<sup>(4)</sup> Zu Heideggers Worten lässt sich hinzufügen: Die Einheit von Schellings Denken dürfte bereits aus der Kontinuität der Problematik und des Themenkreises selbst hervorgehen: ein flüchtiger Blick auf seinen Denkweg zeigt, wie sehr z.B. die Themenstellung der ersten noch in Universitätsjahren verfassten Schriften über „De Malorum origine“ und die „Mythen der ältesten Welt“ mit derjenigen der späten Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung verbunden ist.

Ein anderes bekanntes, fast zu einem Gemeinplatz verfestigtes Urteil der Philosophiehistorie betrifft das eigentümliche und einzigartige literarische Schaffen Schellings und lautet wie folgt. Als „ingenium praecox“, der bereits vor seinem zwanzigsten Lebensjahr mehrere philosophische Abhandlungen verfasste und nach seiner ersten, Aufsehen erregenden Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ 1794 im darauf folgenden 15jährigen

Zeitraum jedes Jahr ein oder auch mehrere Werke veröffentlichte, hat er im Jahr 1809, als er 34 Jahre alt war, seine literarische Tätigkeit vor der Öffentlichkeit so gut wie eingestellt und in den übrigen 45 Jahren seines Lebens nichts Größeres oder Bedeutendes publiziert. Das Urteil ist dabei schnell zur Hand: die schöpferische Kraft des frühreifen Genies habe sich erschöpft<sup>1</sup> - dies wird zuweilen auch psychologisch-biographisch mit der zweiten Eheschließung Schellings in Zusammenhang gebracht: Pauline Gotter sei mit der einzigartigen Caroline unvergleichbar, zumindest aber viel weniger inspirierend gewesen.<sup>2</sup> Auf 15 Jahre außerordentliche Produktivität folgten also 45 Jahre völlige Unproduktivität. Auch dieses Urteil hat Heidegger richtig gestellt. „Nach der Freiheitsabhandlung hat Schelling“, so stellte er fest, „von einigen Gelegenheitsreden und der ... Streitschrift gegen F.H. Jacobi abgesehen, nichts mehr veröffentlicht. Aber dieser 45jährige Zeitraum bis zu seinem Tode 1854 bedeutet weder ein Ausruhen auf dem bisher Erreichten noch gar ein Erlöschen der denkerischen Kraft. Wenn es nicht zur Gestaltung des eigentlichen Werkes kam, dann liegt das an der Art der Fragestellung, in die Schelling seit der Freiheitsabhandlung hineinwuchs. ... Was aber in dieser Zeit des schriftstellerischen Schweigens an denkerischer Arbeit vor sich ging, können wir einigermaßen abschätzen an den 90 Vorlesungen, die uns aus dem Nachlaß

<sup>1</sup> Siehe hierzu Feuerbachs Briefentwurf an Karl Marx aus dem Jahre 1843 in: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, dargestellt von Karl Grün. Bd. 1. - Leipzig/Heidelberg, 1874, S. 401ff.

<sup>2</sup> Siehe hierzu Kahn-Wallerstein, C.: Schellings Frauen: Caroline und Pauline, Bern, 1959, S. 188ff., z.B. S. 189: „Da der unauffällige Umschwung von größter Publikationsfreude zur ausgesprochenen Scheu vor dem Veröffentlichenden und Vollenden bei Schelling mit dem Verlust Carolines einsetzte und bis zum Ende andauerte, liegt der Schluß nahe, daß Schelling ohne die produktivmachende Wirkung Carolines erlahmt sei.“ Vgl. noch Luigi Pareyson: „Presentazione“.- In: Schelling: Presentazione e antologia, hrsg. v. L. Pareyson, Torino, 1975, S. 9-88, hier S. 55f.

überliefert sind.“<sup>1</sup> Schellings Arbeitskraft ist in der Tat auch nach der Freiheitsschrift ungebrochen, seine Aktivität intensiver denn je;<sup>2</sup> er bemüht sich um die Ausarbeitung des an die Freiheitsabhandlung anschließenden Werks über die Weltalter und bringt dabei die eine Fassung nach der anderen zu Papier; einige gibt er auch in Druck, um sie, da er mit ihnen unzufrieden ist, wieder zurückzuziehen. Die Grundzüge seines Spätdenkens zeichnen sich bereits Anfang der zwanziger Jahre ab; das geplante Werk über die Weltalter wird thematisch umakzentuiert und wächst allmählich in die Philosophie der Mythologie hinein. Die Vorarbeiten für die Vorträge über die Mythologie, so schreibt sein Sohn, „reichen bis in die Zeit, wo die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake erschien“ (SW II, 2,V) (also 1815).

Parallel mit der Umbildung seiner Philosophie und den Entwürfen zur Ausgestaltung des Spätdenkens hat Schelling mehrmals im Zuge der zwanziger Jahre bis in die Mitte der dreißiger über die Geschichte der neueren Philosophie gelesen. Die Absicht dieser Vorlesungen besteht keineswegs darin, eine bloß neutrale, philosophiegeschichtliche Darstellung zu bieten, sondern vielmehr darin, zur Problematik seiner umgewandelten Philosophie hinzuführen, und zwar dadurch, dass er zu zeigen sucht, wie sich diejenigen für die neuere Philosophie charakteristischen Probleme entwickelt haben, die er nun durch seine neu gestaltete Philosophie einer Lösung näher zu bringen beabsichtigt. Dass diese sich als ausgezeichnet geschichtliche versteht, erhellt bereits aus der eingangs vorausgeschickten Bemerkung: „Auch die Wissenschaft ist ein Werk der Zeit und in einer stetigen Entwicklung begriffen.“ Gerade um des Fortschritts der Wissenschaft willen muss also das Verhältnis zur Vergangenheit dargestellt werden, und das Gewicht „nimmt zu, wenn es nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Ansichten in einzelnen Materien, sondern eine Veränderung im Begriff der Philosophie selbst gilt.“ (SW I, 10,3) Die Art und Weise,

<sup>1</sup> Heidegger, SA, S. 3f. (= GA 42, S. 5)

<sup>2</sup> Pareyson, L.: Schelling: Presentazione e antologia, a.a.O., S. 58

wie Schelling sich zur neueren Philosophie und deren maßgeblichen Gestalten verhält, zeigt, wie er nun die Hauptprobleme der Philosophie ansieht, ja, was und wie nach seinem neuen Verständnis die Philosophie überhaupt beschäftigen soll. Seine neue Philosophie will sich – über die Wahrheit hinaus, die sie an sich möglicherweise haben mag – in wesentlichen Punkten auch als „das natürliche geschichtliche Resultat früherer mißlungener Bemühungen ...“, als ein notwendiges Ergebnis gerade *dieser* Zeit“ (ebd.) verstanden wissen. Schellings Sohn weist mit Recht darauf hin: „Es war ... nicht Schellings Absicht, eine Geschichte der neueren Philosophie *ex professo* zu geben, sondern nur eine Charakteristik der Haupt-Systeme und zwar eine solche, welche die Prinzipien des vorzutragenden Systems als Resultat der Entwicklung seit Cartesius erscheinen ließen.“ (SW I, 10,VI) Er weist zugleich auf den dritten Nachlassband, wo es gegen Ende der ersten Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung heißt, Schelling habe wohl allen seinen „Vorträgen über Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen“. (SW II, 3,16)

Wenn Heidegger zusammenfassend meinte, „daß selten ein Denker so leidenschaftlich seit seiner frühesten Zeit um seinen einen und einzigen Standort kämpfte wie Schelling“, so ist er indes im Laufe seiner Vorlesung nicht mehr näher darauf eingegangen, worin eigentlich und genau der genannte „eine und einzige Standort“ bestehe. Dieser ließe sich nach Schellings eben zitierter Behauptung nicht zu Unrecht als geschichtliche Philosophie bezeichnen, oder, mit einer anderen bekannten Selbst-Charakterisierung lautet die neue Gliederung bzw. Zweiteilung des Spät Denkens: negative und positive Philosophie. Freilich war auch die frühere Philosophie zweiteilig: das dem philosophischen Schaffen des frühen Schelling Eigene bestand ja eben darin, der Transzendentalphilosophie kant-fichtescher Prägung eine Naturphilosophie an die Seite zu stellen, sie dadurch zu ergänzen und damit zu einem neuen erweiterten ausgedehnten Begriff

der Philosophie zu gelangen.<sup>1</sup> Transzendentalphilosophie (bzw. Wissenschaftslehre) und Naturphilosophie suchte er dann in einer Identitätsphilosophie zusammenzufassen. Unter negativer Philosophie wird nun etwas vereinfacht diejenige dem Philosophieren der Neuzeit eigene Grundstellung verstanden, die ihre Position im neuen, von ihr selbst erst errichteten Reich des Denkens oder der Vernunft ausbaut und davon ausgehend, es zugrunde liegend sucht, sich mit dem Wesen der Dinge, d.h. mit ihren Begriffen zu befassen; unter positiver hingegen diejenige Philosophie, die das Positive, d.h. das Wirkliche, das Existierende zum Thema hat im Ausgang von der am Ende der negativen Philosophie erreichten Einsicht in die „Selbstnegation der Vernunft“ bzw. in ihr Sich-Transzendieren.<sup>2</sup> Damit wird eine weitere Umakzentuierung bzw. Ausweitung des Philosophiebegriffs – wie Schelling selbst in den einleitenden Teilen zu seiner Philosophiegeschichte richtig behauptet, „eine Veränderung im Begriff der Philosophie selbst“ (SW I, 10,3) – vollzogen, da ja Schelling nunmehr dazu tendiert, seine ganze frühere Philosophie, wenngleich nicht in jeder Hinsicht und nicht ohne Beschränkungen, als zur negativen Philosophie gehörig anzusehen. (SW I, 10,125) Sein früheres System, hauptsächlich die Naturphilosophie, so sagt er, sei nicht falsch gewesen, es lasse sich „als wahr erkennen innerhalb einer gewissen Begrenzung, nicht aber unbedingt und schlechthin“. (SW I, 10,120) Seine frühere Philosophie habe sich in einem Missverständnis über sich selbst befunden, „indem sie sich für etwas gab oder ... sich für etwas ansehen ließ, was sie nicht war“. (SW I, 10,123) Gemeint ist damit wohl dies, dass sich seine frühere Philosophie als positive, d.h. die Wirklichkeit ergreifende Philosophie verstand, sie war ihrem innersten

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Fichte-Schelling: Briefwechsel. – Frankfurt/M., 1968, S. 111: „Ihrem System eine Ausdehnung geben“. Siehe noch ebd., S. 118: „Erweiterung“.

<sup>2</sup> Siehe Schulz, W.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. – Pfullingen, <sup>2</sup>1975, S. 326. Siehe noch ebd., S. 329 („sich-transzendierende Vernunft“)

Anspruch nach bestrebt, eine solche zu sein. Der Anspruch sei nicht falsch gewesen, ihm wurde aber nur teilweise gerecht. Die frühere Philosophie ist demnach ergänzungsbedürftig. Schellings Beanspruchung zumindest der Tendenz zur positiven Philosophie für sein früheres Denken – das soll an diesem Punkt ausdrücklich hervorgehoben werden – scheint gar nicht unbegründet zu sein. Die Erweiterung der Wissenschaftslehre um eine Naturphilosophie war ja nicht zuletzt durch das Anliegen motiviert, die Natur nicht wie bei Kant oder Fichte bloß als ein Stück Bewusstsein (eine „kleine Region des Bewußtseyns“<sup>1</sup>) aufzufassen, sondern als einen Teil der Transzendentalphilosophie ins System aufzunehmen. Er hat ja in der Tat in einem Brief vom 19. November 1800 an Fichte diesem vorgeworfen, Wissenschaftslehre sei „noch nicht Philosophie selbst“, denn „sie verfährt bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu thun“.<sup>2</sup> Fichtes Fehler liege – gemäß dem transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt und dessen Verabsolutieren – darin, „die Natur nicht als eine objektive Welt zu sehen, ja die objektive Welt als eine objektive überhaupt für ein bloßes Geschöpf der Reflexion zu halten“.<sup>3</sup> Das Anliegen der

<sup>1</sup> Vgl. Schellings Brief an Fichte am 3. Oktober 1801 in Fichte-Schelling: Briefwechsel, S. 140: „In welche kleine Region des Bewußtseyns Ihnen die Natur nach Ihrem Begriff davon fallen müsse, ist mir zur Genüge bekannt. Sollten Sie aber wirklich z.B. der Meinung sein, daß das Licht nur ist, damit die Vernunftwesen, indem sie miteinander sprechen, sich auch sehen, und die Luft, damit sie, indem sie einander hören, mit einander sprechen können?“

<sup>2</sup> Vgl. Fichte-Schelling: Briefwechsel, S. 108. Deswegen beruht Fichtes wiederholter Vorwurf in bezug auf einen im System Schellings bestehenden Zirkel – „Nun kann nicht umgekehrt das Ich wieder aus dem erklärt werden, was anderswo durchaus *aus ihm* erklärt wird“, das sei „ein Zirkel in der Ableitung einer Natur aus der Intelligenz, und hinwiederum der Intelligenz aus der Natur“ (Fichte-Schelling: Briefwechsel, S. 114, 125) – seiner formalen Richtigkeit zum Trotz auf einem bloß logischen Verfahren. Fichtes Argument wirkt, mit Heidegger gesagt, als ein „Überrumpelungsversuch“ (Heidegger, M.: Sein und Zeit. – Tübingen, 1979, S. 229)

<sup>3</sup> SW I, 7,11. Siehe ebd., S. 17: „denn was ist am Ende die Essenz seiner ganzen Meinung von der Natur? Es ist die, daß die Natur gebraucht,

Naturphilosophie wird also im Rückblick sachgemäß und richtig dargestellt. Dieses Anliegen, über das Bewusstsein oder das reine Denken hinaus zur Wirklichkeit, dem Positiven, Existierenden, Geschichtlichen vorzudringen, wird nun im Systementwurf des Spät Denkens und dessen Zweiteilung in negative und positive Philosophie wieder aufgenommen, fortgesetzt und radikalisiert. Es scheint im Denken Schellings – um mich eines Begriffs des Cusanus zu bedienen – eine Art *contractio* (Verkleinerung) wiederholt vor sich zu gehen, indem seine jeweilige Philosophie immer wieder zu einem Teil eines neu konzipierten größeren Ganzen wird oder herabsinkt. Die Realität, die das Denken gerade zu ergreifen meinte, erweist sich so immer wieder als ein Stück weiter weg, als etwas Jenseits-des-Denkens.

Die negative Philosophie ist Vernunft-, die positive Erfahrungswissenschaft. In der Unterscheidung zwischen ihnen liegt, dass es unmöglich sei, zum Sein der Dinge durch ihre Begriffe, durch das reine Denken Zugang zu finden, die hegelsche Art der Identität des Denkens und Seins wird nun infolgedessen für „falsch“ erklärt. (SW II, 3,59) Dieser Zweiteilung der Spätphilosophie Schellings in negative und positive Philosophie wird die sein ganzes Spätdenken durchdringende Unterscheidung von „Was“ und „Daß“, von *quid* und *quod* zugrunde gelegt: „es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes ist, *quid sit*, und daß es ist, *quod sit*“. (SW II, 3,57 f.) Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, „daß der Begriff eines Dinges nur das reine *Was* desselben enthält, nichts aber von dem *Daß*, von der Existenz“; (SW II, 3,83) oder, nach einer anderen Formulierung, „daß die Vernunft sich mit dem *An sich* der Dinge beschäftige ... denn das *An sich*, das *Wesen*, der Begriff, die Natur des Menschen z.B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das *An*

benutzt werden soll, und daß sie zu nichts weiter da ist, als gebraucht zu werden ...“

sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existiert oder nicht.“<sup>1</sup>

## II.

Zur dergestalt skizzierten Ausformung des Spät Denkens und besonders zur eigentümlichen Zweiteilung hat nun im Wesentlichen die Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels beigetragen. Daraus ergab sich für Schelling ein eigentümlich Doppeltes. Einmal stand er der hegelschen Variante der Identitätsphilosophie von Anfang an äußerst kritisch gegenüber, er hat sie als Ganzes eindeutig abgelehnt und als völlige Sackgasse empfunden.<sup>2</sup> Gleichwohl konnte er sich auf der anderen Seite der Einsicht nicht ganz verschließen, Hegel habe nur eine Denkmöglichkeit entwickelt und bis zu ihren äußersten Konsequenzen geführt, die im früheren Idealismus, ganz besonders aber im Identitätssystem Schellings selbst, latent und verborgen sehr wohl enthalten war. Die kritische Stellungnahme zur Philosophie Hegels läuft also parallel mit der Entfaltung der Grundzüge des Spät Denkens und wird durch immer erneut unternommene Versuche begleitet, seine frühere Philosophie neu zu interpretieren, sich über diese im Rückblick Rechenschaft abzulegen. Hegel ist also präsent für Schelling nicht nur als Gegenstand kritischer Reflexionen seines Spät Denkens, sondern auch und gerade als dessen Horizont – ein Horizont, der sein Zustandekommen im Wesentlichen der Auseinandersetzung mit ihm verdankt. Wenn also Hegel

<sup>1</sup> SW II, 3,59. Meine obige Formulierung, der Zweiteilung der Spätphilosophie Schellings in negative und positive Philosophie werde die Unterscheidung von Was und Daß *zugrundegelegt*, möchte – wie bereits aus der Formulierung selbst hervorgehen dürfte – keine völlige Deckung beider Unterscheidungen andeuten. Daß und inwiefern sie sich nicht decken, hat Walter Schulz ausgeführt (siehe: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, S. 323 f., 327), obwohl er m.E. beim Betonen des Nicht-Deckens auch den wesentlichen Zusammenhang etwas vernachlässigt hat.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Schulz, W.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, a.a.O., S. 103

innerhalb des Spät Denkens erscheint, so ist immer schon dessen Denkhorizont vorausgesetzt oder zu Grunde gelegt. Das besagt aber: Schellings Distanzierung von Hegel wird nicht erst jetzt in (nachträglich vollzogener) bewusster Reflexion, sondern sie ist schon vorher durch die Ausformung der denkerischen Perspektive, in deren Rahmen und mittels derer die kritischen Reflexionen selbst entfaltet und formuliert werden, vollzogen. Als ausdrücklich formulierte Hegel-Kritik gilt allerdings die Besinnungsebene der bewussten Reflexion, und die Umwandlung des Denkhorizontes, in den diese eingebettet werden, bleibt als ein vergangenes Geschehen im Hintergrund; der neu geformte Horizont ist dabei selbst ein Hintergrund, der den einzelnen Reflexionen jeweils zugrunde liegt, ein solcher, der seinerseits eben nur im Hintergrund bleibt.

Diese doppelte Präsenz Hegels im Spät Denken Schellings ist im Auge zu behalten, insofern wir uns der Hegel-Kritik Schellings nähern. Mit Blick auf den umgewandelten Denkhorizont ließe sich wohl nicht zu Unrecht und ohne große Übertreibung sagen, die ganze Spätphilosophie selbst sei eine einzige Hegel-Kritik. Denn die für das Spät Denken grundlegenden Unterscheidungen zwischen *Was* und *Daß*, *quid sit* und *quod sit*, Vernunft und Erfahrung, negativer und positiver Philosophie wären kaum denkbar ohne die vorherige Absage an die für Hegel charakteristische Identifizierung oder Gleichsetzung von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit. Der Feststellung Walter Schulz', der diesen Sachverhalt in einem etwas abweichenden Kontext formuliert hat, ist ohne Vorbehalte zuzustimmen: „An Hegel ist die innere Notwendigkeit einer Trennung von negativer und positiver Philosophie aufgegangen“.<sup>1</sup> Zu der Einsicht, diese Gleichsetzung sei sinnvoll nicht zu vollziehen, ja sie müsse schlicht abgelehnt werden, hätte Schelling wohl kaum je kommen können, hätte es nicht jemanden gegeben, der sie mit eiserner Konsequenz durchzuführen versucht hat. Dies wird

<sup>1</sup> Ebd., S. 111

gelegentlich auch von Schelling selbst zugegeben, dass es nämlich Hegel war, der ihm zur Einsicht der Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit seines früheren Systems verholfen habe. In der Paulus-Nachschrift der Berliner Philosophie der Offenbarung heißt es: „Daß indes diese ganze Wissenschaft sich in das Logische auflösen müsse, habe ich selbst erst später – und nicht unabhängig von Hegel – eingesehen.“<sup>1</sup> Das ist das Verdienst Hegels, und Schellings Worte mögen auch als Anerkennung klingen. Nur hat Hegel die Korrektur und Vervollständigung des (schellingschen) Identitätssystem dahingehend vollzogen, dass er die Identität von Denken und Sein durch die logische Durchdringung des Absoluten zur Geltung zu bringen und gleichzeitig endgültig zu bestätigen suchte, womit er die Logik und die Metaphysik miteinander identifizierte. Diese neue und nach dem Selbstverständnis Hegels einzig konsequente Form der Identitätsphilosophie hatte aber das Zweideutige an sich, dass sie einerseits vorgegeben bzw. für sich in Anspruch genommen hatte, eine Philosophie der Wirklichkeit darzustellen, ja diesen Begriff sogar vollständig auszuschöpfen, dann aber hätte sie am Ende der Logik auch selber zu einem Schluss des Systems kommen müssen; andererseits sah sie sich jedoch veranlasst, an die mit der Metaphysik gleichgesetzten Logik auch noch eine Natur- und Geistesphilosophie hinzuzusetzen, womit stillschweigend auf ihren innersten und eigensten Anspruch bereits verzichtet und dieser selbst zurückgenommen wurde. Hieraus scheint sich das folgende Fazit zwingend abzuleiten: die logische Entwicklung kann unmöglich mit der wirklichen, realen Entwicklung gleichgesetzt werden. Dass sie es nicht kann – um dies einzusehen, bedurfte es aber eines Versuchs, eben desjenigen Hegels, diese Gleichsetzung mit äußerster Anstrengung durchzuführen. Wenn aber dieser Versuch scheitert, dann ist die Zielsetzung der Identitätsphilosophie selbst, inklusive seiner eigenen darauf

<sup>1</sup> Schelling, F.W.J.: Philosophie der Offenbarung 1841/42. (= Paulus-Nachschrift) / hrsg. und eingel. v. M. Frank. – Frankfurt/M., 1977, S. 129f.

gerichteten Versuche, verfehlt. Die Richtung auf die Wirklichkeit, die seine ersten selbstständigen philosophischen Ansätze enthielten, ist richtig und soll beibehalten werden, auf den Versuch aber, letztere, die Wirklichkeit, in einer Identität mit dem Denken, in einer Ineinssetzung mit ihm zu suchen, muss verzichtet werden – so ließe sich das Fazit von Schellings Auseinandersetzung mit Hegel im Hinblick auf die Umwandlung seines eigenen Philosophiebegriffes zusammenfassen. Philosophie soll dementsprechend – wenngleich nicht so sehr den eigenen Gebieten als vielmehr den *modi progrediendi* nach<sup>1</sup> – in eine negative und eine positive Philosophie, eine rein rationale oder Vernunftwissenschaft und eine Erfahrungswissenschaft, aufgeteilt werden. Der Fehler der früheren Philosophie soll in die richtige Richtung korrigiert werden, während Hegel den umgekehrten Versuch unternommen hat. Wie es in Berlin hieß: „War es daher der Fehler der ersten Darstellung, das Positive nicht außer sich gesetzt zu haben, so wurde sie durch die folgende (Hegelsche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommenung des Fehlers.“ (SW II, 3,89) Bei genauerem Besehen ist die Rede vom Fehler nicht ganz richtig, sondern man sollte vielmehr einen Unterschied zwischen einem Fehler und einem Mangel treffen. In diesem Sinne heißt derselbe Gedanke in der Lasaulx-Nachschrift 1827/28 etwas präziser wie folgt: „... die lebendige Substanz [war bei Hegel] als Resultat der abstractesten Begriffe bloß mehr im Denken. ... Dieser Fortgang war nicht eine Verbesserung des Identitätssystems, sondern eine Verschlechterung, indem dadurch der *Mangel* zum *Fehler* gesteigert ward.“<sup>2</sup> Was Mangel ist, so scheint Schelling anzudeuten, ist noch kein Fehler; es heißt soviel, dass unterschiedliche Ergänzungs- oder Erfüllungsmöglichkeiten offen bleiben. In diesem Sinne war seine frühere Philosophie

<sup>1</sup> Vgl. SW II, 3,92

<sup>2</sup> Schelling, F.W.J.: System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx / hrsg. v. S. Peetz. – Frankfurt/M., 1990, S. 58. (Hervorhebung im Original.)

ergänzungsbedürftig oder vielleicht auch mangelhaft, deswegen aber nicht schon fehlerhaft.

Auf die entscheidende – vorwiegend negative – Präsenz Hegels im Spätdenken Schellings weist Kuno Fischer in seiner klassischen Darstellung hin: „Auf seine späteren Werke ist der Typus der Hegelschen Lehre nicht ohne Einfluß geblieben, es ist dadurch in Schelling jener Gegensatz gegen das Logische oder rationale Entwicklungssystem erregt worden, welches er in der Hegelschen Form gänzlich verwarf und in der Gestalt, worin er selbst dieses System ausgebildet hatte, keineswegs verneinen, vielmehr vollständig entwickeln, zur Grundlage oder Voraussetzung machen und ihr als der *negativen* Philosophie die *positive* hinzufügen wollte.“<sup>1</sup> Dass seine frühere Philosophie sich in einem Missverständnis über sich selbst befunden habe, dieser Satz aus den Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, wurde bereits zitiert. Die großartige Ausarbeitung dieses Missverständnisses bzw. „dieser große Mißverständnis ist eben nichts anderes als die Hegelsche Philosophie“, heißt es nun in einer Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841.<sup>2</sup> In der Lasaulx-Nachschrift 1827/28, wird dasselbe folgendermaßen konkretisiert: „Was früher praktisch und in der Natur war, hatte sich jetzt in die Denkformen verwandelt. Die von mir gefundene lebendige und reale Bewegung in der Naturphilosophie, ward von Hegel auf den Geist angewendet ohne Träger und Realität“.<sup>3</sup> Hegels Lehre sei demgemäß für Schelling „ein Zerrbild der seinigen“ und Hegel selbst „ein Bearbeiter fremder Gedanken“<sup>4</sup> gewesen. Es dürfte nicht uninteressant sein, anzumerken, dass fast derselbe Vorwurf vorher gegenüber ihm, Schelling, selbst eben von Fichte formuliert worden war:

<sup>1</sup> Fischer, K.: Schellings Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neuern Philosophie, Bd. VII, Heidelberg. - 1899, S. 690

<sup>2</sup> Schelling, F.W.J.: Philosophie der Mythologie. / hrsg. v. A. Roser u. H. Schulten, eingel. v. W.E. Ehrhardt, Stuttgart, 1996, S. 162

<sup>3</sup> Schelling, F.W.J.: System der Weltalter. Lasaulx-Nachschrift, a.a.O., S. 58

<sup>4</sup> Fischer, K.: Schellings Leben, Werke und Lehre. a.a.O., S. 208

„was sie [die Naturphilosophen] etwa zur Erfassung ihres eigenen Werkes brauchen“, heißt es scharf in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters*, „können sie ja von anderen borgen und auf ihre Weise verarbeiten, so dass es niemand merke, und sie können noch um so eher auf Verborgenheit rechnen, wenn sie auf die Geplünderten schimpfen, indes sie dieselben plündern.“<sup>1</sup>

### III.

Abschließend möchte ich kurz auf drei Themen der Hegel-Kritik Schellings eingehen. Es handelt sich um grundsätzliche Einwände, die miteinander gegenseitig zusammenhängen, und nicht nur den Kern der Philosophie Hegels betreffen, sondern sie vermögen, darüber hinaus auf die philosophische Einstellung Schellings ein bezeichnendes Licht zu werfen. Die drei Themen sind folgende:

1. Die Selbstbewegung des Begriffs
2. Der Übergang Logik – Naturphilosophie
3. Der Begriff der Freiheit

Es seien zu allen drei kurze Erläuterungen hinzugefügt. Beim ersten Punkt handelt es sich um den vielleicht allgemeinsten und bekanntesten Einwand. Es wird in diesem Zusammenhang von Schelling immer wieder geltend gemacht, dass die besagte Selbstbewegung in Wahrheit eine Täuschung sei. Beim genaueren Hinsehen entlarvt sich nämlich der Philosoph derjenige zu sein, der die ganze Bewegung aus dem Hintergrund oder hinter dem Vorhang lenkt. „Ein leerer Begriff hat keine innere Nötigung zur Erfüllung, nur ich der Philosophierende kann diese Nötigung empfinden. Die immanente Nötigung, welche Hegel dem leeren Begriff zuschreibt, ist also eine bloße Redensart.“<sup>2</sup> Schelling hat

<sup>1</sup> Fichte, J.G.: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. – In: Fichtes Werke / hrsg. von I.H. Fichte. Fotomech. Nachdruck, Bd. VII. – Berlin, 1971, S. 124. Vgl. Lauth, R.: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre. Freiburg/München. - 1975, S.122

<sup>2</sup> Schelling, F.W.J.: Einleitung in die Philosophie / hrsg. v. Walter E. Ehrhardt. – Stuttgart – Bad Cannstatt, 1989, S. 64 [Schellingiana; 1]

zudem grundsätzliche Schwierigkeiten mit Hegels Begriff des Begriffs, worauf hier im Einzelnen einzugehen aus Zeitgründen nicht möglich ist. Es sei nur angemerkt, dass dieser Punkt einen seiner frühesten Vorbehalte – oder gar den frühesten – gegen Hegel darzustellen scheint. Hieß es doch in seinem letzten Brief an Hegel am 11. November 1807, in dem er den Erhalt des Exemplars der Phänomenologie bestätigt und sagt, er habe bisher nur das Vorwort gelesen, könne aber nicht die Gegenüberstellung Anschauung – Begriff nachvollziehen. „So bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in dem Du den Begriff der Anschauung opponierst. Du kannst unter jenem doch nichts anderes meinen, als was Du und ich Idee genannt haben, deren Natur es eben ist, eine Seite zu haben, von der sie Begriff, und eine, von der sie Anschauung ist.“<sup>1</sup> Schellings Bemerkung zielt auf Hegels Kritik der intellektuellen Anschauung, der er, Hegel, sein Konzept des Begriffes entgegensetzt. Diese Gegenüberstellung dürfte aber kaum stichhaltig sein, scheint Schellings Bedenken anzudeuten, da das, was Hegel Begriff nennt, ohne Anschauung unmöglich auskommen könne. Dieser Zusammenhang lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass der hegelsche Begriff, bzw. seine Dialektik der Begriffe, nur eine andere Form der intellektuellen Anschauung, nämlich die in Bewegung gesetzte bzw. logisierte oder logisch gegliederte intellektuelle Anschauung sei. Der Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung, bzw. zwischen (logisch verfasster) Dialektik und intellektueller Anschauung, ist deswegen übertrieben und wird von Hegels forciertem Anliegen motiviert, sich von Schelling zu unterscheiden und sich derart von ihm zu distanzieren.<sup>(b)</sup> Da Anschauung Passivität ausdrückt, wird durch Schellings Bemerkung zugleich implizite die von Hegel beanspruchte Selbstbewegung der Begriffe grundsätzlich in Frage gestellt. In den Münchener Vorlesungen heißt es dann hierzu, dass „Hegel schon mit dem ersten

<sup>1</sup> Schellings Brief an Hegel 2.11.1807. Siehe: Briefe von und an Hegel / hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. I. – Hamburg, 1952, 1969, S. 194

Schritt seiner Logik *Anschauung* voraussetzte und, ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun könnte“. (SW I, 10,138)

Zum Punkt 2: Übergang Logik – Naturphilosophie.

Dies hängt mit dem ersten Einwand aufs engste zusammen und leitet sich davon ab. Die Schwierigkeiten mit der Annahme der Selbstbewegung bzw. dem immanenten Prozess können am besten eben am Beispiel dieses Überganges verdeutlicht werden. Selbst wenn man die immanente Bewegung innerhalb der Logik annimmt, so ist es doch unverständlich, warum es eines weiteren Schrittes an ihrem Ende bedarf. „Diese Notwendigkeit liegt nicht im Begriffe selbst, sondern nur am Philosophen, der eine solche annehmen muß, weil leider noch eine Natur existiert. ... Der Übergangsfaden reißt hier gänzlich ab, und [d]er große Hiatus wird nur durch eine Definition verborgen.“<sup>1</sup> Oder, wie es in der Vorrede zu einer Schrift Victor Cousins 1834 heißt: „die logische Selbstbewegung des Begriffs ... hielt ... so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; sowie es den schweren Schritt in die *Wirklichkeit* zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee ... beiegt oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. ... Das Abbrechen der Idee, d.h. des vollendeten Begriffs, von sich selbst war eine *zweite* Fiktion, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer ...“ (SW I, 10,212) Vom „Abbrechen“ ist auch in den *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* die Rede: „Aber in der Idee liegt *überhaupt* keine Notwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der sie ja nicht etwa noch in sich selbst fortschreiten könnte (denn das ist unmöglich, weil sie ihre Vollendung schon hat), sondern vielmehr ganz von sich abbrechen mußte.“ Die Idee hat „also kein Bedürfnis mehr ...

<sup>1</sup> Schelling, F.W.J.: Einleitung in die Philosophie / hrsg. v. Walter E. Ehrhardt, a.a.O., S.65

weiter und auf andere Weise, als sie es schon ist, reell zu werden. Wird also doch angenommen, daß etwas der Art geschehen, so wird es nicht angenommen, wegen einer Nothwendigkeit in der Idee selbst, sondern lediglich, weil die Natur eben existiert.“<sup>1</sup> Wie dem im Einzelnen auch sei: es kann jedenfalls als Fazit festgehalten werden: „die Schwierigkeit des Übergangs aus der Logik in die Naturphilosophie läßt sich nicht verheimlichen“.<sup>2 (c)</sup>

Drittens und endlich: Begriff der Freiheit.

Dies hängt mit den beiden ersten Punkten aufs engste zusammen und deutet zugleich auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Schelling hin. Schelling wirft Hegel vor, seine Dialektik der Begriffe sei „ein eintöniges, beinah einschläferndes Fortschreiten“, (SW I, 10,137) eine mechanisch notwendige Fortbewegung, die die Freiheit illusorisch macht. Sei es, dass sich die Fortbewegung des Begriffs zur Natur nicht ohne äußerliche Nötigung auffassen lässt, sei es, dass die Dialektik des Begriffs gemäß dem Selbstverständnis Hegels auch als Selbstbewegung ungezwungen konzipiert werden könnte: es handelt sich jedenfalls um eine monoton fortschreitende notwendige Bewegung. In diesem Zusammenhang meint Schelling, seinen Haupteinwand gegen Hegel so formulieren zu können: „freihandelnde Persönlichkeit, freier Welterschöpfer ... könnte freilich der Geist nicht seyn, der erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan ist, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Processes unter sich aufzu-

<sup>1</sup> SW I, 10,152; der erste Satz dem Wortlaut nach ganz ähnlich in der Paulus-Nachschrift: Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 130. Hier gilt insbesondere dass „das Weitergehen nicht mehr – wie es der dialektischen Methode nach sein müßte und wie es bei Hegel den Anschein hat – aus seinem [sc. des Gegenstandes] immanenten Wesen notwendig erfolgt, sondern eines Außens ..., der Aufzeigung einer Transzendenz bedarf ...“ (Lukács, G.: Heidelberger Ästhetik (1916-1918), Werke, Bd. 17, S. 179 f., zitiert in Endnote (b)).

<sup>2</sup> Schelling, F.W.J.: Philosophie der Offenbarung 1841/42, a.a.O. – S. 130

nehmen“. (SW II, 3,91) „... der absolute Geist entäußert *sich selbst* zur Welt, *er* leidet in der Natur, er gibt sich einem Prozeß hin, von dem er nicht mehr loskommen kann, gegen den er keine Freiheit hat, in den er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet.“ „Der Gott ... ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d.h. er ist frei, seine Freiheit zum *Opfer* zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit“. (SW I, 10,159 f.) Angenommen, es könnte bei Hegel von einer richtigen, ohne äußerliche Nötigung veranlasste Selbstbewegung die Rede sein: so wäre diese immer noch – mit Schelling gesagt – „ein Kreislauf von Gestalten“; ein „Gott“, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann“.<sup>1</sup>

Im Blick auf jene „alte Sage“, die Schelling am Beginn seiner Freiheitsschrift heraufbeschworen hatte, und zufolge der „der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein“ soll, scheint sich der späte Schelling für die Freiheit entschieden zu haben, obwohl er freilich die systematische Ausarbeitung seiner Spätphilosophie in immer neuen Anläufen und Versuchen in Angriff genommen hatte.<sup>(d)</sup> Seine diesbezügliche Option geht nun u.a. ganz klar aus der Grundstellung seiner späten, von München bis Berlin wiederholt vorgetragenen Hegel-Kritik hervor. Seine Hegel-Kritik ließe sich in dieser Hinsicht dahingehend zusammenfassen, dass angesichts des genannten Dilemmas Hegel wohl das System bevorzugt, die Freiheit daher zugunsten des Systems geopfert habe. Dies dürfte damit im wesentlichen zusammenhängen, dass das Absolute bei Hegel

<sup>1</sup> SW I, 10,160. Siehe ähnlich in der Paulus-Nachschrift: Philosophie der Offenbarung 1841/42, S. 133: „Gott ist frei, ... seine Freiheit zum Opfer zu bringen. ... Er ist der Gott des ewigen Tuns, aber der immer nur tut, was er getan hat; sein Leben ist im Kreislauf von Gestalten, in denen er sich immer entäußert und immer zurücknimmt“. Siehe des weiteren Kierkegaards Nachschrift der Schelling-Vorlesung von 1841 in: Kottanek, A.M.: Schellings Seinslehre und Kierkegaard. – München, 1962, S. 117

„wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“.<sup>1</sup> Eine solche Freiheit ist für Schelling illusorisch, ihm geht es vielmehr um die Freiheit des Anfangs, der Entscheidung bzw. die Freiheit des Anfangenden und dessen (anfänglichem) Entschließen. „Der Gott, der nur Ende ist“, hat nämlich auch „keine Zukunft“. Er ist „nur Finalursache, auf keine Weise Princip ...; ein solcher Gott ist ... nur der *Natur*, nur dem Wesen nach Geist, also in der That nur substantieller Geist“.<sup>(e)</sup>

#### IV.

Ich komme zum Schluss. Inwiefern können wir bei Schellings Hegel-Kritik über die Selbstüberwindung des Idealismus im Spätdenken Schellings sprechen? Schelling hat eingesehen, schreibt hierzu Walter Schulz, „daß die Vernunft, die das Medium aller Philosophie ist, nur dann Gott frei bekommt, wenn sie sich selbst negiert. Und dies ist die Lösung, denn die Selbstnegation ist und vollzieht sich als die Heraussetzung Gottes aus der Vernunft, so daß dieser Gott nun wirklich als ... der Anfangende sich zeigen kann.“<sup>2</sup>

Der von Kant ausgehende Idealismus hat hauptsächlich die menschliche Vernunft zu seinem eigenen Thema gemacht. Bereits Kant ging es dabei unter dem Titel Kritik der Vernunft darum, die Grenzen der Vernunft zu ziehen, ihren Umfang und ihre Tragweite zu ermessen – und dies nicht durch Machtsprüche oder obere Instanzen, sondern durch sich selbst. Kritik war für Kant zugleich und vor allem Selbstprüfung.<sup>3</sup> Die dergestalt sich verhaltende Vernunft hat

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. – In: TW 3, a.a.O., S. 24

<sup>2</sup> Schulz, W.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, a.a.O., S. 333

<sup>3</sup> „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß“ – so sagt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft –; ein Zeitalter, „welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft [stellt], das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber

bei Schelling ihre Macht und zugleich Ohnmacht erfahren. Wenn der Gipfel des Idealismus, der mit Kant über Kant hinausging, aus den Folgerungen des Kritizismus eine neue Metaphysik aufzubauen suchte, die in der Gleichsetzung von Sein und Denken bestand, so hat Schelling diese Identität allmählich abgebaut und an die unendliche Vernunft – genauer: an unseren Zugang zu ihr – eine Absage erteilt. Die Vernunft, die uns Menschen zugänglich ist und über die wir verfügen, ist eine endliche. Der vom kantischen Kritizismus ausgehende Idealismus überwindet sich dabei selbst und mündet in die Faktizität der endlichen Vernunft.<sup>1</sup>

Der für den Idealismus charakteristische identitätsphilosophische Ansatz einer Gleichsetzung von Denken und Sein wird wohlgemerkt nicht dogmatisch für „falsch“ erklärt und einfach abgelehnt; in der größtmöglichen denkerischen Anstrengung, sie konsequent durchzuführen, wird vielmehr die Erfahrung gemacht, und die daran anknüpfende Einsicht gewonnen, sie als etwas dem menschlichen Denken grundsätzlich Unzugängliches, sich ihm Entziehendes, aufzugeben, d.h. das „Sein“ eben außer dem Denken heraussetzen zu müssen. Der Idealismus stellt demnach in seinem Ausklang bei Schelling keinen Rückfall vor Kant dar, sondern er bringt im radikalen Zu-Ende-Denken des kantischen Ansatzes denselben zur vollen Selbstentfaltung und am Ende, bis zu ihren äußersten Konsequenzen geführt, zur Selbstüberwindung.

alle grundlose Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als *die Kritik der reinen Vernunft* selbst.“ (Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, AXIf.; vgl. A738 = B766.)

<sup>1</sup> Dies wird in einem leicht abweichenden Kontext – nämlich in bezug auf den Freiheitsbegriff – auch von Heidegger betont: „Schelling ist der eigentlich schöpferische und am weitesten ausgreifende Denker dieses ganzen Zeitalters der deutschen Philosophie. Er ist das *so* sehr, daß er den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaustreibt“ (SA, S. 4 bzw. GA 42, S. 6)

<sup>(a)</sup> Heidegger, M.: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) / hrsg. v. H. Feick. – Tübingen, 1971, S. 7 f. (Siehe auch die Edition der Gesamtausgabe: Heidegger, M.: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Gesamtausgabe, Bd. 42, hrsg. v. I. Schüßler, Frankfurt/M., 1988, S. 10; Heideggers Gesamtausgabe wird fortan zitiert als „GA“, (folgt Band- u. Seite; auf den v. H. Feick hrsg. Band wird mit Sigle „SA“ verwiesen.) Heideggers Zusammenfassung liegt offensichtlich die von Hegel herkommende Philosophiegeschichtsschreibung zugrunde. Siehe hierzu vor allem Hegels Urteil: „Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich die Geschichte seiner philosophischen Bildung ... Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt, so kann man keine solche nennen. ... In späteren Darstellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (stellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man sieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. ... [Die Schellingsche Philosophie] ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt ...“ (Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. – In: Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. / hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt/M., 1970, Bd. 20, S. 421 ff. (zitiert als „TW“, folgt Band u. Seite.)

<sup>(b)</sup> Diese Selbstinterpretation Hegels hat dann z.T. die marxistische Philosophiegeschichtsschreibung übernommen; insbesondere György Lukács vertrat die Ansicht, intellektuelle Anschauung und logische Dialektik stünden in einem scharfen Gegensatz zueinander – jene sei irrationalistisch,

diese rationalistisch – und hat diese Alternative als ein Entweder/Oder in seiner marxistischen Periode mehrmals ausgespielt. Umso bemerkenswerter – und zugleich viel sachgerechter – ist es, dass in seinen vor-marxistischen Werken Schellings „intellektueller Anschauung“ Hegels Dialektik gerade nicht gegenübergestellt wird. Ganz im Gegenteil: Lukács bemerkt zu Recht, es gebe so etwas wie „das Hegelsche Problem der intellektuellen Anschauung“, welches seinen Niederschlag eben „im Problem des konkreten Begriffs“ finde. Es zeige sich, daß der konkrete Begriff „die intellektuelle Anschauung nur an einem anderen Punkt als Träger des Systems einsetzt, sie aber geradesowenig entbehren und darum den aus ihr entstammenden Antinomien entgehen kann wie der abstrakte Idealismus [Schellings]. Daß die intellektuelle Anschauung hier aus ihrer Statik im Platonismus in eine Dynamik verwandelt wird – die Forderung dieser Verwandlung ist ... schon bei Schelling ausgesprochen worden – kann am Schicksal des Problems nichts Entscheidendes ändern“ (G. Lukács: Heidelberger Ästhetik (1916-1918), Werke, Bd. 17, hrsg. von Gy. Márkus und F. Benseler, Darmstadt u. Neuwied, 1974, S. 176, 178). Eine Konsequenz hiervon ist, dass „das Weitergehen nicht mehr – wie es der dialektischen Methode nach sein müßte und wie es bei Hegel den Anschein hat – aus seinem [sc. des Gegenstandes] immanenten Wesen notwendig erfolgt, sondern eines Außens ..., der Aufzeigung einer Transcendenz bedarf.“ (ebd., S. 179 f.). – Angesichts der Überspanntheit der von Hegel präsentierten Alternative seien noch einige Positionen der Literatur angeführt: „Der gleich zu Beginn [der Phänomenologie] ausgesprochene Satz, „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“ ..., ist ... zweifellos eine Antizipation vom Typ der Schellingschen „intellektuellen Anschauung“ und hat zunächst keine argumentative Evidenz“ (M. Frank: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt/M., 1975, S. 73; vgl. noch ebd., S. 79; in

bezug auf Hegel siehe TW 3, S. 14). „Die Behauptung, die intellektuelle Anschauung zöge die Ablehnung der „dialektischen Logik“ nach sich, ist falsch ... die anfängliche intellektuelle Anschauung implizierte den Übergang in die Dialektik ... Zur intellektuellen Anschauung erhebt man sich durch einen nicht deduzierbaren Akt, das stimmt; aber in welcher ihrer Phasen? Nicht am Ende, das seinerseits den ganzen Prozeß der Vermittlungen impliziert; sondern am Anfang. Und hierzu scheint, so scheint mir, könnte man sich gar nicht anders erheben. Verfäht Hegel vielleicht in anderer Weise?“ (A.. Bausola: *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*. Milano: Vita e Pensiero, 1969, S. 171): l'affermazione che l'intuizione intellettuale porta con sé la negazione della „logica dialettica“ è falsa ... l'intuizione intellettuale iniziale *implicava* il trapasso nella dialettica ... . All'intuizione intellettuale ci si eleva con un atto non deducibile, d'accordo; ma in quale suo momento? Non in quello finale, che, viceversa, implica tutto il processo mediazionale; sebbene al monto iniziale. Ed a questo – mi pare – non ci si potrebbe elevare altrimenti. Hegel ... fa forse diversamente?“ „Hegels Philosophie rühmt sich, voraussetzungslos zu sein. ... Es ist eine polemische Behauptung, die unterstellt, daß Schelling dagegen die Absolutheit der intellektuellen Anschauung voraussetzt. Immerhin, so erwidert Schelling, ... das Absolute ist nicht weniger eine Voraussetzung im Hegelschen System“ (X. Tilliette: *Attualità di Schelling. Lezioni torinesi*, Milano, 1972, S. 166: „La filosofia hegeliana si vanta di essere senza presupposti ... Affermazione polemica, perché sottintende che Schelling presuppone l'assoluto dell'intuizione intellettuale. Ma, controbatte Schelling, ... l'Assoluto non è più presupposto di quanto non lo sia nel sistema hegeliano“; vgl. noch ebd., S. 167ff.). „Das System der „Phänomenologie des Geistes“ beruht ebenso wie das des „transzendentalen Idealismus“ Schellings darauf, daß innerhalb des empirischen Bewußtseins das Prinzip herrscht, die Spontaneität der sich selbst konstruierenden Vernunft, die Bewegung eines in sich

differierenden Identischen, das sich selber zum System entwickelt.“ Hegels „Vorentscheidung [ist] dadurch getroffen, daß für Hegel das Bewußtsein Begriffsnatur hat (W. Marx: „Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes“, in: ders.: *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. Freiburg/München, 1977. - S. 97, 94). Hegel „weiß, daß ein absolutes Wissen nur sein kann, wenn es, wie immer auch, mit der Absolutheit beginnt“. „Die Phänomenologie bewegt sich ihrer Absicht und ihrem inneren Auftrag nach von Anfang an im Element des absoluten Wissens, und nur deshalb kann sie es wagen, dieses Element zu „bereiten“ (M. Heidegger: „Hegels Begriff der Erfahrung“, in: *Holzwege*, GA 5 / hrs. V. F.-W. v. Herrmann. - Frankfurt/M., 1977. - S. 151 [vgl. ebd., S. 143f.]; ders.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32 / hrsg. v. I. Görland. - Frankfurt/M., 1980. - S. 43 [vgl. ebd., S. 48, 54, 75, 188]). „Die Auffassung des eigentlichen Wissens als „intellektuelle Anschauung“ ist ... nicht irgend eine willkürliche und – wie man meint – romantische Übersteigerung der Kantischen Philosophie, sondern ist die Herausstellung der bisher nur verborgenen innersten Voraussetzung, die im Ansatz des Systems ... gelegen ist.“ (SA, S. 57; GA 42, S. 82). Eine wichtige Folge hiervon ist nun eben dies: „Die intellektuelle Anschauung im Sinne des deutschen Idealismus und die von ihm ausgebildete Dialektik schließen sich nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig“ (SA, S. 99; GA 42, S. 140). Zum Problemansatz der hegelschen Dialektik als Versuch, die Unendlichkeit logisch zu begreifen, siehe noch Heidegger, GA 32, S. 101 ff., 111 ff. Eigentliches wie eigenstes Thema der Philosophie im Deutschen Idealismus ist das Absolute bzw. – von Kants Transzendentalphilosophie ausgehend und im Anschluss daran – das Wissen davon, hiermit das absolute Wissen. Philosophie im Deutschen Idealismus ist dergestalt „absolutes Wissen – also Wissen „des“ Absoluten (gen. obj. und subj.)“ (Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Zur erneuten Auslegung von Schelling: *Philosophische Unter-*

suchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), GA 49, hrsg. G. Seubold, Frankfurt/M., 1991. - S. 119; siehe auch SA S. 219, 234, 51 ff. bes. 52., 54; GA 42, S. 74 ff.), „in dem gedoppelten Sinn, daß das Absolute das Wissende und das Gewußte ist“ (SA S. 57; GA 42, S. 81); intellektuelle Anschauung und begriffliche Dialektik sind von daher als zwei Varianten absoluten Wissens anzusehen.

(c) Zusammenfassend sei aus Kuno Fischers plastischer Darstellung zitiert: Hegel „hat das Logische an die Stelle des Realen gesetzt, er hat den Anspruch gemacht, daß der Begriff alles sei, daß er außer sich nichts zurücklasse, er hat versucht, von dem abstractesten Begriffe aus durch einen logischen Fortgang, den er Methode nannte, mitten in die Wirklichkeit einzudringen, in die Realität der Welt und Gottes. So häufte er Täuschung auf Täuschung, und sein Werk wurde ein Monstrum der Leerheit. Erst wurde der Begriff gleichgesetzt der Wirklichkeit und damit der Grundirrtum der Wolffischen Ontologie erneuert; dann sollte dem leeren Begriff eine Selbstbewegung inwohnen, die den notwendigen und methodisch geordneten Weg bilde aus der Welt der Begriffe in die wirkliche Welt. Dieser vermeintliche Fortgang ist eine grobe Täuschung, es ist nicht der Begriff, der den Trieb zur Fortbewegung in sich, sondern der Philosoph, der die Vorstellung der wirklichen Welt als Ziel vor sich hat, es ist mithin die Anschauung, die ihn treibt, die er bei seiner sogenannten rein logischen Methode zwar fortwährend verleugnet, aber fortwährend unterschiebt. Hier ist im Munde Schellings jener Einwurf, aus welchem andere ihr ganzes Vermögen zur Widerlegung Hegels gemacht haben.“ (Fischer, K.: Schellings Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neuern Philosophie, a.a.O., S. 209). Schelling hat in der Tat den Ton und die Hauptgesichtspunkte der Hegel-Kritik der Folgezeit - etwa bei Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Staudenmaier, usw. - angegeben.

(d) In diesem Sinne wäre Schelling eigentlich Kantianer geblieben. Siehe Heidegger SA, S. 195f. (= GA 42, S. 281): „Wie weit aber Schelling auch auf neuem Wege in das Wesen der menschlichen Freiheit vordringen mag, die Kantische Grundstellung zur Frage nach der Freiheit wird nicht erschüttert, sondern nur bestätigt. Kant sagt: Die Tatsache der Freiheit ist unbegreiflich; was wir allein begreifen, ist ihre Unbegreiflichkeit“. Siehe hierzu bei Kant z.B. folgende Überlegungen: „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann“; „die Vernunft [würde] alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, ... *wie Freiheit möglich sei*“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. - In: Kant, I.: Werkausgabe, Bd. VII / hrsg. W. Weischedel. - Frankfurt/M., 1974, S. 102, 96; vgl. noch: Kritik der praktischen Vernunft, ebd., S. 112; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bd. VIII, S. 701, usw.). Dabei hat Schelling selber in Berlin betont: der „Meinung, als könnte irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreißt, muß ich aufs bestimmteste widersprechen. ... Wer aus der Philosophie sein besonderes Studium macht, hat immer noch mit Kant anzufangen“ (SW II, 3,32f.)

(e) Schelling, F.W.J.: Philosophie der Offenbarung 1841/42. S. 132. Siehe auch in SW I, 10,155. Fehlte für Hegel der spinozistische Substanz das Prinzip der Persönlichkeit (siehe hierzu z.B. Phänomenologie des Geistes, TW 3, a.a.O., S. 23: „Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hievon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist“), so machten in der Folgezeit sowohl der späte

Schelling wie – im Anschluss an ihn – Kierkegaard und die katholische Tübinger Schule, etwa Franz Anton Staudenmaier, denselben Einwand gegenüber Hegel geltend. „Für Hegel ist die sittliche Freiheit“, schreibt Staudenmaier, „... nicht. Er kennt nur eine Freiheit, die immanente Bestimmung der Vernunft und des Denkens selbst ist, eine Freiheit somit, die sich nicht erst zu *entscheiden* braucht, sondern in der Nothwendigkeit der Vernunft und der Denkbestimmungen ewig schon entschieden ist“ (Staudenmaier, F.A.: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. – Mainz, 1844, unveränd. Nachdruck Frankfurt/M., 1966, S. 590 [Herv. I.M.F.]; von Schellings Bedeutung für Staudenmaier siehe ebd., S. 4, 6, 26 f., 129 ff., 140 und passim; vgl. hierzu Thomas F. O’Meara O.P.: Romantic Idealism and Roman Catholicism. Schelling and the Theologians, London – Notre Dame, 1982, S. 138 ff.) Ähnlich meinte Kierkegaard (allerdings vom Standpunkt des existierenden Individuums, nicht mehr des Absoluten), Hegel habe die Freiheit vollends in die Nothwendigkeit (des Denkens) versetzt und damit auch völlig verkannt. Hegel (bzw. – was für Kierkegaard damit gleichbedeutend ist – die Philosophie) kenne nur die Sphäre des Denkens bzw. der Nothwendigkeit (da ja die Sphäre des Denkens der der Nothwendigkeit gleichkomme), nicht aber die der Freiheit, lautet Kierkegaards Einwand. Siehe: Kierkegaard, S.: Entweder/Oder, Zweiter Teil. – Düsseldorf, 1957, S. 184, wo es heißt, dass „man 2 Sphären verwechselt, die des Denkens und die der Freiheit“. Siehe ferner ebd., S. 185: „Die Sphären, mit denen die Philosophie eigentlich zu schaffen hat, die Sphären, welche da eigentlich für den Gedanken sind, sind das Logische, die Natur, die Geschichte. Hier herrscht die Nothwendigkeit ... Mit dem, was man die inwendige Tat nennen könnte, hat die Philosophie schlechterdings nichts zu tun; die inwendige Tat aber ist der Freiheit wahres Leben. ... [Der weltgeschichtliche] Prozeß ist der Philosophie eigentlicher Gegenstand, und sie betrachtet ihn unter der Bestimmung der Nothwendigkeit“ (siehe auch S.

186: „die Philosophie sieht die Geschichte unter der Bestimmung der Nothwendigkeit, nicht unter der Freiheit ...“). Hegels System stellt laut Staudenmaier „die alte grause Ananke“ dar; es sei ein „Nothwendigkeitssystem“ (Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, S. 592f.)