

MESOTES

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHEN OST-WEST-DIALOG
1 / 1993

IN ZUSAMMENARBEIT MIT

DOXA



MESOTES

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHEN OST-WEST-DIALOG

1/1993 (3. Jahrgang)

In Zusammenarbeit mit

DOXA

Impressum:

MESOTES, Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Wien)

Medieninhaber und Herausgeber:

Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog.

Für unverlangt eingesandte Manuskripte keine Gewähr.

Die Beiträge stellen die Meinung des jeweiligen Autors, nicht der Redaktion, dar.

Erscheinungsweise:

viermal jährlich

Preis:

Einzelheft: 6S 160,- (DM 23,-/sfr 20,-)

Jahresabonnement: 6S 560,- (DM 80,-/sfr 70,-)

zuzüglich Versandkosten, Abbestellungen nur mit Jahresende.

Kommissionsverlag:

Wilhelm Braumüller, Universitäts- und Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.
A-1092 Wien, Servitengasse 5 (Postscheckkonto Wien 103.9166)

Satzherstellung:

Jürgen Trinks.

Druck:

Druck im 8ten, A-1080 Wien, Albertgasse 43.

Bestellungen:

Über den Buchhandel oder den Verlag Wilhelm Braumüller
(A-1092 Wien, Servitengasse 5).

ISSN 1017-8279

Herausgeber:

Maria Fürst, Nikolaus Halmer, Thomas Hübel, Helmut Vetter.

Redaktion:

Maria Fürst, Thomas Hübel, Jürgen Trinks.
A-1080 Wien, Josefstädter Straße 35/7 (405 84 27).

Titelblatt:

Ines Höllwarth (Salzburg),
aus der Reihe „Handzeichen – Meine Gestik“, 1987–1989.

Wissenschaftlicher Beirat:

Walter Biemel (Aachen)

István M. Fehér (Budapest)

Hans-Georg Gadamer (Heidelberg)

Jeanne Hersch (Genève)

Thomas Kleininger (București)

Raymond Klibansky (Oxford/Montreal)

Leszek Kolakowsky (Oxford)

Gabriel Liiceanu (București)

Anatoli Michailov (Minsk)

Paul Ricœur (Paris)

Richard Rorty (Charlottesville)

Charles Taylor (Montreal)

Mihály Vajda (Debrecen)

Zur Auseinandersetzung von Fichte und Schelling:

Hermeneutische Überlegungen im Anschluß an die Untersuchungen Reinhard Lauths*

von István M. Fehér (Budapest)

Die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling zählt zu den interessantesten Kapiteln des Deutschen Idealismus und stellt im allgemeinen einen der Höhepunkte in der Geschichte philosophischer Auseinandersetzungen dar. Seit 1962 erscheint die große Fichte-Gesamtausgabe, die nun auch Fichtes bisher ungedruckten Nachlaß zugänglich macht. Hierdurch wird es möglich, auch diese Auseinandersetzung nuancierter als es bisher möglich war, auf erweiterter Textbasis zu studieren. Herr Reinhard Lauth, der sich um das Zustandekommen der Fichte-Gesamtausgabe große Verdienste erworben hat und den wir die Ehre haben, in diesem Kreis begrüßen zu dürfen, hat nun neben der Edition diesbezüglicher Texte auch die genannte Auseinandersetzung in eigenständigen Publikationen behandelt, die dann in einem Band zusammengefaßt wurden.¹ In diesem Buch werden die verschiedenen Phasen des Verhältnisses zwischen Fichte und Schelling eingehend dargelegt. Die leitende These der Untersuchungen Lauths kann etwa durch die gleich zu Anfang aufgestellte Behauptung zusammengefaßt werden: „Fichte versteht unter Idealismus ganz etwas anderes als Schelling: nämlich Transzendentalphilosophie, und nicht eine Lehre von einem Ich an sich“.² Dieser These, die dann im einzelnen detailliert und in großangelegten Analysen überzeugend herausgearbeitet wird, ist m.E. ohne Vorbehalte zuzustimmen, wie auch der später begegnenden Behauptung, Schelling habe „die intellektuelle Anschauung, die die Wissenschaftslehre voraussetzt, nie vollzogen“.³ Die Ausarbeitung der philosophischen Unterschiede zwischen Fichte und Schelling wird indessen von gelegentlichen Werturteilen begleitet, die eine eigene philosophische Position zwar andeuten, diese kommt jedoch im Zuge der Ausführungen nie eigens zu autonomer Entfaltung. Es wird in bezug auf die Philosophie Schellings von dem „dogmatisch angesetzte[n] Grundprinzip der Identität“ gesprochen, das in seiner Philosophie „außerordentliche Folgen“, wie das Verlorengehen „jede[r] echte[n] Moralität“ habe;⁴ des weiteren von dem „Sichverschließen in die Immanenz“, der „Vergöttlichung der Natur“.⁵ Die Ausarbeitung der philosophischen Unterschiede ist letztendlich kaum eine distanziert-zurückhaltende, heißt es doch zusammenfassend:

Fichtes kritisch-transzendente Methode hat ihn davon bewahrt, die halsbrechenden Spekulationen mit einzugehen, mittels deren Schelling und Hegel angebliche Naturerkenntnis erzeugten, um schließlich ihrem Idealismus einen Absturz zu bereiten, in dem jedes verantwortliche Erkennen zerschellt ist.⁶

Im folgenden möchte ich nun, erstens, die interpretierende Einstellung Lauths in einen philosophiehistorischen Kontext stellen und, zweitens, zu den wertenden Partien derselben einige hermeneutische Überlegungen anstellen (I. und II.). Schließlich (III.) möchte ich eine davon abweichende Interpretation wenigstens andeutungsweise skizzieren.

I.

Die Philosophie hat eine mehr als zweieinhalbtausendjährige Geschichte, das Interesse für die Philosophiegeschichte ist jedoch keine seit jeher vorhandene und wie immer aufgefaßte Selbstverständlichkeit: Die Art und Weise, wie das Interesse hierfür erweckt und somit der Zugang zu ihr ermöglicht wird, ist jeweils eine andere, durch das philosophische Bewußtsein eines Zeitalters und dessen Selbstinterpretation wesentlich mitbestimmt; und es ist schon gar nicht ausgemacht, daß ein solches Interesse von vornherein bestehen soll. Das Interesse für die Philosophiegeschichte, wie diese uns heute bekannt ist und wie sie ein eigenständiges Untersuchungsfeld darzustellen anfang, entstand infolge der nachhegelschen Philosophie und wurde von deren (philosophischem) Geist entscheidend geprägt. Sie kam infolge einer Umstrukturierung zustande, die innerhalb der philosophischen Wissenschaften, wie sie im Hegelschen System untergebracht und artikuliert wurden, vor sich ging und der ein Akzentwechsel des philosophischen Bewußtseins des Zeitalters zugrundeliegt. - „Das Interesse der Philosophie an ihrer eigenen Geschichte hat philosophische Gründe“, so schrieb Hermann Lübbe in seiner Einleitung zum Faksimile-Neudruck von J. E. Erdmanns Werk *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*.⁷ Es ging, wie Lübbe es formuliert, um den „Prozeß der Historisierung der Philosophie“ im Hegelianismus. Dieser Prozeß

konstatiert zunächst die Tatsache einer zunehmenden Gleichgültigkeit des Zeitalters gegenüber den Bemühungen reiner philosophischer Spekulation. [...] Bei Erdmann, nicht anders bei Kuno Fischer wurde der Philosophie ihre eigene Geschichte zum wichtigsten Gegenstand. [...] Die hegelsche These vom Primat der Logik gegenüber der Philosophiegeschichte blieb damit formell unbestritten. Faktisch jedoch geniet das Studium der Philosophie mehr und mehr unter die Bedingung des hermeneutischen Primats der Philosophiehistorie gegenüber der Logik.⁸

Die Wendung des philosophischen Interesses vom System zur Geschichte ließ immerhin das der Philosophie Hegels eigene Systematische kaum hinter sich. Lag Hegels Darstellung der Geschichte der Philosophie

die These zugrunde, in der Geschichte der Philosophie habe sich dieselbe Entfaltung der begrifflichen, kategorialen Formen des Denkens vollbracht, die in der »Logik«, d.h. in der reflektierenden Analyse dieser Formen spekulativ vollzogen und dargestellt sei,⁹

so begegnet in der Tat etwa in Erdmanns Einleitung zu seinem *Grundriss* die thesenartige Behauptung: „Jedes philosophisches System ist ein Resultat des, oder der, vor ihm aufgestellten, und enthält den Keim zu den ihm folgenden“.¹⁰ Sofern nun „das Interesse der Philosophie an ihrer eigenen Geschichte [...] philosophische Gründe“ hat, ist und bleibt eine derartige Philosophiegeschichtsschreibung offensichtlich der philosophischen Sehweise Hegels verpflichtet. So ist es denn kaum verwunderlich, daß, wie Walter Schulz es in seiner Einleitung zum Briefwechsel Fichtes und Schellings formuliert hat, auf dem Gebiet der Philosophiegeschichtsschreibung „das Bild des Deutschen Idealismus [...] für lange Zeit dadurch bestimmt [war], daß Hegel als der eindeutige Vollender der ganzen Bewegung galt“.¹¹ Diese Art der Philosophiegeschichtsschreibung, gemäß der es eine einheitliche, fortschreitende Linie innerhalb des Deutschen Idealismus gebe, beherrschte

wesentliche Werke unseres Jahrhunderts.¹² Sie kommt unmißverständlich etwa in Nicolai Hartmanns *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, in verschiedenen Werken von Georg Lukács oder in sonstigen marxistischen Lehrbüchern zum Ausdruck, und bestimmt offensichtlich auch noch den Neuhegelianismus. Richard Kroner schrieb z.B., er sei „nach wie vor überzeugt, daß die Entwicklung von Kant bis Hegel einer inneren, sachlichen, logischen Notwendigkeit folgte“.¹³

Gegenüber dieser Historiographie der Philosophie und deren verstecktem Hegelianismus sowie teleologischer Betrachtungsweise hat man berechnete Einwände in unserem Jahrhundert erhoben. Hermeneutisch gesehen läßt sich wohl geltend machen, daß, insofern diese Sehweise offensichtlich durch die hegelsche Selbstinterpretation bedingt ist, es sich nicht um eine Geschichte handeln kann, in der man sich wahrhaft „von Kant bis Hegel“ bewegt. Vielmehr befindet man sich stillschweigend immer schon in der Philosophie Hegels und läßt seine Vorläufer aus deren Höhe zu Hegel selbst kommen. Diese Einstellung zeichnet auch das kürzlich erschienene, ansonsten sehr beeindruckende Hegelwerk Vittorio Hösles aus.¹⁴

Als ein gutes Beispiel der teleologischen Sehweise sei aus der klassischen Darstellung Kuno Fischers zitiert. Es heißt gleich anfangs im Schellingband seines Werkes:

Fichte war von der theoretischen Wissenschaftslehre zur praktischen, zur Rechts- und Sittenlehre, von hier zur Religionslehre fortgeschritten und sah zuletzt die Aufgabe vor sich, aus dem Gottesbegriff [...] sein ganzes System in einem *einzig* Gusse hervorgehen zu lassen. Dies hat er gewollt, aber nicht vollbracht. An der Lösung der naturphilosophischen Frage ist die Wissenschaftslehre vorübergegangen und hat sich unmittelbar der sittlichen Welt zugewendet [...] Als es sich zuletzt um die Begründung des Ichs aus dem absoluten Sein handelte, gerieth sie in unvermeidliche und [...] unauflöbliche Schwierigkeiten. - Es mußte, aus dem inneren Triebe der Wissenschaftslehre heraus ein neuer und frischer Anlauf genommen und der Weg ergriffen werden, den Fichte zwar unverkennbar gezeigt, aber nicht selbst aufgeschlossen, noch weniger geebnet hatte [...] Der Angriff und die Auflösung der naturphilosophischen Frage war im Gebiet der deutschen Philosophie [...] die allernächste Forderung“.¹⁵

Charakteristisch sind hier die teleologischen Wendungen („Es mußte [...]“, „allernächste Forderung“), und man kann sich mit Recht fragen, wer denn eigentlich der letztgenannten „Forderung“ der „naturphilosophischen Frage“ entsprechen sollte: Fichte oder der philosophische Weltgeist, dem es einem bestimmten philosophisch-philosophiehistorischen Interpretationsmuster zufolge a priori vorgeschrieben war, von Kant über Fichte und Schelling bis Hegel notwendigerweise fortzuschreiten. Des weiteren erhebt sich das Problem, ob „die Begründung des Ichs aus dem absoluten Sein“ nicht vielmehr eine Aufgabenstellung bezeichnet, die nicht mehr in der Absicht Fichtes lag.

Es sei nebenbei vermerkt, daß diese Interpretationslinie nicht zuletzt dadurch zustandekommen und sich verfestigen konnte, daß die Werke des späten Fichte und des späten Schelling ganz unbekannt blieben. Der Dreischritt führte, wie W. Schulz zusammenfassend formuliert hat, „vom frühen Fichte über den frühen und mittleren Schelling zu Hegels System als dem eigentlichen Telos des idealistischen Denkens“.¹⁶ Der späte Fichte und der späte Schelling wurden, wenn überhaupt, in ganz anderen Kapiteln der philosophiehistorischen Lehrbücher untergebracht, etwa in denen der nachhegelschen Philosophie oder des Irrationalismus.¹⁷

Aus heutiger Sicht kann man nun die Eigenständigkeit eines jeden der Vertreter des deutschen Idealismus mit guten Gründen behaupten und die genannte Forderung Kuno Fischers als etwas, das im Rahmen der Fichteschen Perspektive wohl als eine Zumutung einzustufen ist, zurückweisen. Ohne weitere Umwege möchte ich aber an diesem Punkt die entscheidende Frage, etwas zugespitzt, wie folgt formulieren: Sollte man bei der Interpretation des deutschen Idealismus die Selbstinterpretation eines der Idealisten nur aufgeben, um nun an die eines anderen ohne weiteres anzuknüpfen?

II.

Die Frage ist in dieser Form - und damit komme ich zu den ergänzenden Überlegungen - offensichtlich rhetorisch übertrieben und legt folgende Antwort nahe: Ja, wenn man überzeugt ist, daß das Philosophieren jenes Idealisten, mit dem man sich vorher identifiziert, um ihn in seiner Auseinandersetzung mit einem anderen zu verteidigen, die richtige Art des Philosophierens darstelle, bzw. wenn man über Gründe zu verfügen glaubt, die die genannte Überlegenheit genügend plausibel zu machen vermögen. Zur Frage steht allerdings, ob die Differenz, die sich zwischen den beiden Hauptanliegen (nämlich Fichtes und Schellings) rekonstruieren läßt (und wie sie bei Lauth in der Tat beeindruckend rekonstruiert wird), schon als ein Zurückbleiben Schellings hinter Fichte interpretiert werden kann. Denn man kann den zwischen Fichte und Schelling rekonstruierten Unterschied zu Gunsten Fichtes und zu Ungunsten Schellings nur ausspielen, wenn man eigene philosophische Voraussetzungen mit ins Spiel bringt und stillschweigend davon ausgeht, daß die einzig mögliche oder legitime Form des Philosophierens die erkenntnistheoretisch-transzendentalphilosophische im Sinne Fichtes sei - eine Annahme, die jedoch erst noch zu begründen wäre und die im genannten Buche kaum geleistet wird. Die Plausibilität dieser Annahme wäre des weiteren offensichtlich mit der Beantwortung der Frage verbunden, ob es die eine legitime Form des Philosophierens überhaupt geben könne - insbesondere im Hinblick auf ein Zeitalter wie das unsere, in dem inmitten pluralistischer Denktendenzen die Aussichten auf die positive Beantwortung einer solchen Frage nicht sehr gut bestellt sind. Wie dem auch sei: die vorherige Identifizierung mit der Position Fichtes bringt es konsequenterweise mit sich, daß Lauth die Eigenart des philosophischen Ansatzes Schellings nur verurteilen und nicht eigens würdigen kann, demnach eine sachliche Diskussion der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling zu leisten eben deshalb nicht vermag, weil er sich ja schon vorher mit der Position Fichtes identifiziert hat.¹⁸ Eine sachliche Auseinandersetzung des Verhältnisses Fichte-Schelling auch nur ansatzweise zu unternehmen hieße ja nichts anderes, als die genannte vorherige Identifizierung mit Fichtes Position zumindest vorübergehend aufzugeben, um sie dann eventuell auf neuem und festerem Boden zurückzugewinnen. All dies kann aber unmöglich beim vorgängigen Anschluß an ihn vollzogen werden. Die Meinung, es handle sich bei Schelling um ein „dogmatisch angesetzte[s] Grundprinzip“, erscheint somit bei Lauth nicht so sehr als Fazit vorübergehender sachlicher Auseinandersetzungen, sondern es wird vielmehr von ihr immer schon ausgegangen; von einer sachlichen Auseinander-

setzung kann schon deswegen kaum die Rede sein. „Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie“, wie sie in Lauths Darstellung zu Wort kommt — diese „Entstehung“ stellt eher eine Verfallsgeschichte dar, nämlich in ihrer zunehmenden Abweichung von der Fichteschen Position.

Aus hermeneutischer Sicht angemessener scheint mir demgegenüber etwa Peter Baumanns metakritische Einstellung gegenüber Hegels Fichte-Kritik zu sein. So schreibt er u. a.:

Hegel muß im Prinzip der Wissenschaftslehre, der intellektuellen Anschauung, die Einseitigkeit des Subjektivismus finden, weil er in dieser Philosophie der praktischen Vernunft seinen eigenen Gegenstand, die absolute Vernunft vergeblich sucht. Für die Untersuchung der Hegelschen Kritik der Wissenschaftslehre aber bedeutet dies, daß sie vorderhand nicht auch die Grundlagen von Hegels Kritik wiederum zu *kritisieren*,¹⁹ sondern ihre Motive aufzuweisen hat, die aus einer neuen Problemstellung kommen.²⁰

Es wird gut sein, an diesem Punkte einen Unterschied festzuhalten zwischen Diagnose und deren Beurteilung. Denn, was die erstere angeht, so ist Lauths Interpretationsthese von der überwiegenden Mehrzahl der neueren Forschungsergebnisse kaum abweichend, ja sie wird von diesen eher unterstützt. Daß Schelling nicht einfach als Fichteaneer zu philosophieren anfing, um Fichte dann, zur Naturphilosophie und der Identitätsphilosophie fortzuschreitend, etwa zu überwinden, scheint heutzutage genügend herausgearbeitet worden zu sein. „Es ist sicher“, schreibt hierzu Walter Schulz,

„daß Fichte und Schelling sich in ihren philosophischen Grundkonzeptionen von Anfang an voneinander unterschieden“. „Schellings eigener philosophischer Ursprung unterscheidet sich wesentlich von dem Fichtes“; „der junge Schelling geht nicht von einer [...] kritisch über die Möglichkeit des Wissens reflektierenden Philosophie aus [...], er drängt auf eine letzte Einheit hin, in der als dem Ganzen alles beschlossen ist“.²¹

Hans-Michael Baumgartner formuliert diesen Punkt ähnlich, nämlich daß

„Schellings Philosophieren [...] weder an seinem Beginn, noch zu einem späteren Zeitpunkt schlechterdings Transzendentalphilosophie [ist]; es hebt vielmehr an mit einer philosophischen Theorie der Geschichte“. „Zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie bzw. Philosophie der Identität findet kein Bruch statt, weil Schellings Philosophie dem Ansatz nach nie im strengen Sinn Transzendentalphilosophie war“.²²

Harald Holz spricht in diesem Zusammenhang von einem „auf dem Hintergrund des sog. neuplatonischen Syndroms wirksame[n] Interesse an Natur, an Naturphilosophie“, und er weist mit Nachdruck darauf hin, daß

das eigentlich leitende Ideal von wissenschaftlicher Philosophie (oder philosophischer Wissenschaftlichkeit) für Schelling das Interesse an der formalen Einheitsbegründung der Philosophie und ihres Gegenstandes²³

gewesen sei. Nach ihm soll sich

die Gegnerschaft Schellings gegen Fichte [...] erklären als Gegnerschaft zum Versuch, im Absoluten selbst (oder als dieses) - einmal in der Begrifflichkeit des neuplatonischen Modellsystems gesprochen - den Nous an die Stelle des (noch) undifferenzierten Hen zu setzen.²⁴

Aus diesen Belegen mag erhellen, daß es sich bei Schelling statt um eine Fichtenachfolge von vornherein um einen eigenständigen Systementwurf handelt. Zur Frage steht nun, wie man zu dieser anfänglichen Abweichung Schellings vom eigentlich transzendentalphilosophischen Ansatz Kant-Fichtescher Prägung Stellung nimmt. Von dieser Beurteilung hängt offensichtlich die weitere Interpretation der ganzen Auseinandersetzung Fichtes und Schellings ab. Macht man die erkenntnistheoretisch-transzendentalphilosophische Sichtweise als Maßstab des Vergleichs geltend und läßt infolgedessen den Verdacht entstehen, Schellings Systementwurf stelle einen Rückfall in „ein dogmatisches metaphysisches System“ dar,²⁵ so gilt es, die ihm eigentümliche Rationalität des Systementwurfs Schellings zur Einsicht zu bringen. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: (a) einmal durch den Aufweis der eigentümlichen Plausibilität dieses Systementwurfes unter gänzlichem Verzicht auf einen Vergleich mit demjenigen Fichtes; (b) zum anderen aber dadurch, daß man zeigt, wie Fichte einige Motive von Schellings Kritik später aufnahm, also von ihm eben nicht unbetroffen blieb. Auf beide Wege soll im folgenden ganz kurz eingegangen werden. Nachgewiesen wird dabei - dies soll eigens betont werden - die ihm eigentümliche Plausibilität des Schellingschen Systementwurfes, nicht aber im geringsten seine Überlegenheit gegenüber demjenigen Fichtes.

III.

(a) Geht es nach Baumanns oben zitiertem Vorschlag darum, Motive einer neuen Problemstellung aufzuweisen, so könnte man die Motive von Schellings einheitsphilosophischem Bestreben gleich in einer seiner ersten, im Tübinger Stift verfaßten und 1793 veröffentlichten Schrift *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* auffinden. Es heißt hier:

vorher war [der Mensch] Freund oder Sohn der Natur, jetzt ist er ihr Gesetzgeber, vorher suchte er in der ganzen Natur sich zu empfinden, jetzt sucht er die ganze Natur in sich selbst zu erklären, vorher suchte er im Spiegel der Natur sein Bild, jetzt sucht er das Urbild der Natur in seinem Verstande [...].²⁶

Aus diesem Zitat geht ganz klar hervor, wie die Kopernikanische Wende Kants nicht nur als Fortschritt gefeiert werden kann, sondern daß diese ihre eigentümlichen Schwächen hat. Der in der obigen Formulierung Schellings latent bleibende Vorbehalt läßt sich wie folgt zum Ausdruck bringen: Ist der Mensch Gesetzgeber der Natur, so hat er wohl eine ausgezeichnete Stelle in der Ordnung des Seienden; um jedoch der Natur Gesetze geben zu können, muß er von ihr gesondert sein; wie steht es denn mit dem Ursprung bzw. der Herkunft dieses Gesetzgebers? Schelling geht es genauer besehen um die Rückbindung des Menschen an die Natur, um seine Einbettung in ein größeres, ihn umfassendes Ganzes. „Sucht er das Urbild der Natur in seinem Verstande“, so ist der so aufgefaßte Mensch bedroht, ganz allein zu bleiben. Daß diese Fragestellung nicht ganz abwegig ist, bestätigt nicht zuletzt die Tatsache, daß sich der späte Kant selbst, etwa im *Opus postumum*, solchen Gedanken ganz annäherte.²⁷

Will man auf der anderen Seite das Argument entkräften, das erkenntnistheoretisch-transzendentalphilosophische Philosophieren sei das einzig mögliche oder legitime, oder auch - nach seinem Selbstverständnis - das einzig kritische, so kann man sich etwa auf Hegels Kant-Kritik beziehen, wie er sie in der Einleitung zur *Phänomenologie* dargestellt hatte. Worum es hier Hegel geht - um diese Kritik in ihren Hauptzügen äußerst knapp zusammenzufassen - ist, zur Einsicht zu bringen, wie die kritische Philosophie, welche sich rühmt bzw. für sich in Anspruch nimmt, ganz kritisch zu verfahren, selber auf stillschweigenden Voraussetzungen basiert, die ihrerseits nun der Kritik ganz entzogen werden.²⁸ Ähnlich zeigt in unserem Jahrhundert etwa Heidegger, wie in Kant oder Husserl nicht überprüfte Voraussetzungen, von ihm so genannte dogmatisch-kartesianische Elemente stecken.²⁹

(b) Die von mir an diesem Punkt beanspruchte Verfahrensweise, sowie die Ansicht, die ich als Interpretationsversuch in bezug auf die Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling schließlich vertreten möchte, ließe sich zusammenfassend durch das charakterisieren, was Kant den *polemischen Gebrauch der reinen Vernunft* bezeichnet hat. Hierbei komme es nämlich

nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch sein möchten, sondern nur, daß niemand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könne.³⁰

Worauf es bei der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling ankommt, ist m.E. eben dies, daß keiner von beiden „das Gegenteil“ dessen, was der andere behauptet, „jemals mit apodiktischer Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten“ könne. Was in dieser Auseinandersetzung vor sich geht, läßt sich wohl dahingehend zusammenfassen, daß - um mich nochmals einer Kantischen Wendung zu bedienen - sie „dem Gegner jederzeit Blößen geben und sich gegenseitig die Blöße ihres Gegners zu nutze machen können“.³¹

Dies mögen je ein Zitat von Fichte und Schelling kurz verdeutlichen. Es versteht sich von selbst, daß dabei nur ein einziger - obschon sehr wichtiger - Aspekt ihrer Auseinandersetzung ins Spiel kommt und sehr viele andere Aspekte gar nicht herangezogen werden.

In Fichtes *Bestimmung des Menschen* wird an einer wichtigen Stelle die Frage aufgeworfen:

Kannst du nun diese, die Identität, das, was weder Subject, noch Object ist, sondern beiden zum Grunde liegt, aus dem erst beides wird, - kannst du es fassen, desselben dir bewusst werden? [...] Kannst du des Momentes, da das unbegreifliche Eine sich in diese beide trennt, bewusst werden?

Die Antwort ist in beiden Fällen: „Keineswegs“, und die Begründung lautet wie folgt:

Wie könnte ich, da ja mein Bewusstseyn erst mit, und durch ihre Trennung möglich wird; da mein Bewusstseyn selbst es eigentlich ist, welches sie trennt? Aber über das Bewusstseyn giebt es kein Bewusstseyn.³²

Daraus folgt aber: falls Fichte recht hat, ist eine Identitätsphilosophie, wie etwa Schelling sie entwerfen will, grundsätzlich unmöglich, läßt sich die absolute Identität mit philosophischen Mitteln gar nicht fassen. Und in der Tat: Schelling ist es nicht gelungen,

dieser - auch und gerade von ihm selbst als allerwichtigst anerkannten - Forderung zu genügen. Seine Versuche, „das unbegreifliche Eine“ sowie das Moment der Entzweiung bzw. Trennung darzustellen, kommen letztendlich zum Scheitern. Die diesbezüglichen Darstellungen in *Bruno* oder in *Philosophie und Religion* bezeugen, daß dieser Aufgabe auf philosophische Weise gar nicht zu genügen ist.³³ Wider Erwarten bestätigt dies aber negativ, daß Philosophie doch „die Wissenschaft des Wissens“ in dem (laut Schelling eingeschränkten, „untergeordneten“) Sinne Fichtes ist und bleibt³⁴ und daß sie *eben deswegen* - wie Schellings Scheitern zeigt - die Identität, ihre eigene Herkunft, eben den Ursprung des Wissens im Rückgriff auf ihn oder Rückwendung zu ihm nicht und nie ergreifen kann.

Nun bezeugt aber wiederum auch Fichte, von einem Einwand Schellings tief betroffen worden zu sein. Schellings Grundüberlegung gegen Fichte lautet im Gespräch *Bruno* wie folgt:

Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z.B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Princip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in der Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in der Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche ebenso reell und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser. Warum also machst du jene Einheit, anstatt sie nur in der Beziehung auf das Wissen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfassend, und verbreitest sie über alles?³⁵

Soll Schellings Frage sich Fichte gegenüber nicht ganz äußerlich erweisen, so muß dieser nicht bei einer, wie Schelling meint, untergeordneten oder partiellen Auffassung der Philosophie, eben als Wissenschaft des Wissens, stehenbleiben. Und dies ist gerade das, was an Fichte in der Tat sozusagen verifiziert wird. Am Ende des zweiten Buches der *Bestimmung des Menschen* erkennt Fichte an, Wissen sei eben nur Wissen, d.h. nicht Sein³⁶ - eine These, die in bezug auf den früheren Systementwurf gar keinen Sinn gehabt hätte, waren doch in bezug auf das Ich Denken und Sein, Wissen und Sein, Sichsetzen und Sein als gleichbedeutend gedacht.³⁷ Wenn nun Fichte ein Sein, das außerhalb des Wissens liegt, auch nur im geringsten Maße konzipieren, durchschauen, ahnen kann, so bezeugt dies, daß seine vorherige Philosophie eben nicht - mit Schelling gesagt - „allumfassend“ war,³⁸ wodurch nun auch Schellings Vorwurf als plausibel erwiesen wird. Die Anerkennung eines Seins bzw. einer Realität außerhalb des Wissens zeigt, daß Fichte, indem er den Begriff der Philosophie an die Wissenschaftslehre als Wissenschaft des Wissens festgelegt bzw. jenen mit dieser gleichgesetzt, jenen in diese versetzt hat, nun „aus der Philosophie heraus“ philosophieren soll.³⁹ Schelling stellt also eine Forderung auf, der zu genügen zwar auch und gerade er selbst nicht imstande ist, der sich auf der anderen Seite jedoch nicht einmal Fichte entziehen kann. Beide Denker, Fichte und Schelling, verlassen das Schlachtfeld - um mich dieser bildhaften Darstellung zu bedienen - mit tiefen Wunden. Schelling kann die Identität nicht artikulieren, weshalb dann Hegel ihm in der *Phänomenologie* vorwerfen wird, sein Absolutes sei „die Nacht [...] worin [...] alle Kühe schwarz sind“⁴⁰ - es fragt sich jedoch, ob Hegels eigene Lösung, das Absolute sozusagen inhaltlich zu „logizieren“, irgendwie besser ist -, und wird demgemäß die identitätsphilosophische

Position zugunsten des späten Entwurfs der negativen und positiven Philosophie aufgeben. Auch Fichte erkennt seinerseits an, seine frühere Philosophie sei nicht die ganze Philosophie gewesen, weshalb es ihm darum gehen muß, die frühere transzendentalphilosophische Perspektive in ein umfassenderes Ganzes einzubetten. Es dürfte nicht ohne Interesse sein, in diesem Zusammenhang anzumerken, daß der letztere Punkt auch der früheren Philosophiegeschichtsschreibung, an der man heutzutage wegen ihrer hegelianisierenden Gesamtperspektive immer wieder Kritik zu üben pflegt, nicht entgangen ist. Bei Fichtes Polemik gegenüber Schelling, schreibt in seiner klassischen Darstellung J. E. Erdmann,

geschieht ihm was bei der Polemik gegen eine weitere Konsequenz gewöhnlich zu geschehn pflegt, er gibt allmählig immer mehr nach und nähert sich einem Standpunkt, der wenn auch nicht der Schellingsche, so doch eben so wenig wie dieser der ursprüngliche der Wissenschaftslehre ist.⁴¹

Diese Auseinandersetzung sei nach Erdmann einer der Umstände, die Fichte „zu einer Modification seiner Lehre“ gebracht hätten.⁴² Zur Frage steht freilich, ob und inwiefern diese „Modification“ kohärent, mit dem früheren transzendentalphilosophischen Ansatz in Einklang zu bringen sei. Es wäre zu viel gesagt, wollte man eine Gegensätzlichkeit bzw. Widersprüchlichkeit behaupten; ebensowenig träfe aber die Annahme mit Sicherheit zu, es lasse sich das spätere System von dem früheren sozusagen ohne weiteres herleiten, bzw. es sei möglich, von der Systemänderung volle Rechenschaft ausschließlich von dem früheren Ansatz her abzugeben. Eher wird man wohl sagen dürfen: das geänderte System steht zu dem früheren zwar nicht im Gegensatz, es läßt sich jedoch ebensowenig als eine schlichte „Weiterentwicklung“ desselben auffassen - schon deswegen, weil die Transzendentalphilosophie bzw. die Wissenschaftslehre (Philosophie als Wissenschaft des Wissens) sich im wesentlichen als *die ganze* Philosophie verstand, weswegen schon gar nicht einzusehen wäre, weshalb es einer Systemänderung überhaupt bedurfte, bzw. es gar nicht vorauszusehen wäre, daß es zu einer solchen kommen werde.

Dies sei an einem Beispiel kurz erläutert. In einer Anmerkung der „Zweiten Einleitung“ meint Fichte, es wäre ein völliges Mißverständnis des Grundgedankens des transzendentalen Idealismus, „wenn jemand *neben* und *ausser* diesem Systeme noch ein *realistisches*, gleichfalls gründliches und consequentes System möglich finden sollte“.⁴³ Dieser Anmerkung, die im übrigen Lauth zufolge eindeutig auf Schelling gemünzt sei,⁴⁴ liegt offensichtlich die Auffassung der Philosophie als Wissenschaft des Wissens zugrunde (sie hat sie zur eigenen Voraussetzung) und ist mit Fichtes geändertem System nicht mehr vereinbar, denn letzteres ist wohl auch ein „realistisches“ System (dem es ja um ein „Sein“ bzw. eine „Realität“ geht, die jenseits des „Wissens“ liegen⁴⁵), wenngleich nicht in dem von ihm hier abgelehnten — dem der Transzendentalphilosophie schlicht entgegengesetzten — dogmatischen Sinne. Es zeigt sich demnach, daß Fichte eine „Erweiterung“ des Systems, wie sie später tatsächlich vollzogen wurde, gar nicht vorausgesehen hat und daß er die Annahme eines „Seins“ außerhalb des Wissens von seinem früheren Ansatz her nur als Dogmatismus einzustufen und als einen solchen zugleich abzulehnen imstande gewesen wäre.

In diesem Zusammenhang ist hier - gleichsam als Exkurs - auf einen weiteren Punkt einzugehen. Nimmt man in der Auseinandersetzung von Fichte und Schelling im Sinne

Fichtes Stellung und geht dabei davon aus, daß das von Fichte vertretene transzendentalphilosophische Philosophieren das einzig legitime sei, so ist dies offensichtlich nicht unabhängig davon, wie man Fichtes Auseinandersetzung bzw. Thematisierung des Dogmatismus und Idealismus würdigt, d.h. hier, daß man Fichtes Widerlegung des Dogmatismus für gelungen und begründet erklärt. Fichte setzt nun mit seinem Vergleich beider Systeme (Idealismus und Dogmatismus) zunächst im § 5 der „Ersten Einleitung“ an („Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen“, lautet die These⁴⁶), sodann wird im § 6 (mit der Behauptung: „Aber der Dogmatismus ist ganz unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit“⁴⁷), vor allem mittels der Argumente von „stetigem Übergang“ und der „doppelten Reihe“ bzw. „einfachen Reihe“, auf die theoretische Unzulänglichkeit des Dogmatismus eingegangen. Diese Art und Weise der Gliederung legt die Meinung nahe (bzw. erweckt den Eindruck), es sei nur *dem Anschein nach* so, wie Fichte es im § 5 behauptet, nämlich daß „beide Systeme von gleichem Werthe zu seyn scheinen“⁴⁸ - denn „Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen“, und es sei „kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich“⁴⁹ -; demgegenüber stelle es sich *bei genauerem Hinsehen* heraus, daß es doch wohl theoretische Gründe gebe, nämlich: „der Dogmatismus ist ganz unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat“. Reinhard Lauth scheint - ganz im Einklang mit seiner Stellungnahme zugunsten Fichtes in dessen Auseinandersetzung mit Schelling - eben dieser Auffassung zu sein, indem er schreibt:

Hier [sc. im § 5], am noch nicht aus Einsicht bewährten Ansatzpunkt der Philosophie muß zugegeben werden: »Es ist kein Entscheidungsgrund aus der [spekulativen] Vernunft möglich«.

Fichte bleibe jedoch nicht stehen bei diesem Ergebnis, für ihn sei

„damit nicht die Gleichmöglichkeit des Idealismus und Dogmatismus erwiesen, sondern nur die Gleichmöglichkeit eines Anfangens der Philosophie von einem dogmatischen oder idealistischen [...] *Erklärungsgrunde*“; denn es gebe einen „theoretische[n] Grund, der den Dogmatismus [...] vernichtet, *sobald man das angesetzte Prinzip der Erklärung zu bewähren sucht*“;

nämlich der, der durch den oben zitierten ersten Satz des § 6 zum Ausdruck kommt.⁵⁰ Hierzu möchte ich nur drei kurze Bemerkungen anbringen: 1) Die ausgehende These des § 6 („Aber der Dogmatismus ist ganz unfähig, zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit“) wird nur anscheinend von einem neutralen - über Dogmatismus und Idealismus erhabenen - Standpunkt aufgestellt; bei genauerem Hinsehen ist hier der idealistische Standpunkt schon vorausgesetzt: „der Dogmatismus ist ganz unfähig, zu erklären, was er [nicht einfach überhaupt, sondern nach uns, Idealisten, für uns, Idealisten] zu erklären hat“ - nämlich eben die *idealistische* Bestimmung der Intelligenz als „doppelte Reihe“ usw. Die „Untauglichkeit“ des Dogmatismus ist keineswegs eine solche an und für sich; sie ist eine „Untauglichkeit“ nur für den Idealismus; seine Erklärungsunfähigkeit wird allererst von den Idealisten entdeckt — kaum je von den Dogmatikern, die ja den idealistischen Begriff der Intelligenz nicht einmal kennen. Daß der Dogmatiker unfähig ist, etwas zu erklären, was er nach Meinung des Idealisten zu erklären hätte, davon hat er nicht die geringste Ahnung. Den von Lauth in Anspruch

genommenen „theoretischen Grund“ gibt es demnach für den Dogmatiker gar nicht. 2) Nachdem Fichte in seiner Argumentation im § 5 zu der Behauptung gelangt, der Dogmatismus sei wegen seinen theoretischen Unzulänglichkeiten „gar keine Philosophie“;⁵¹ erkennt er in einem zweiten Schritt jedoch an, daß, indem für den Dogmatiker „die entgegengesetzte Welt [...] gar nicht da ist“, man

sonach den Dogmatiker durch den geführten Beweis nicht widerlegen [kann], so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, weil ihm das Vermögen fehlt, womit seine Prämisse aufgefasst wird.⁵²

Auch Lauth kann in seiner Rekonstruktion des Gedankenganges Fichtes an diesen Stellen nicht vorbeigehen; nach der Zusammenfassung der betreffenden Fichteschen Argumente geht er auf sie mit folgender Bemerkung ein:

Allerdings ist diese Einsicht [nämlich daß als einzig mögliche Philosophie der Idealismus übrigbleibt] nicht an den Dogmatiker zu bringen, so sehr sie Wahrheit ist.⁵³

Hiermit wird jedoch das vorher Gesagte von ihm selbst gleichsam außer Kraft gesetzt. 3) Lauths eigene Formulierung, die wir oben kursiv gesetzt haben, setzt stillschweigend auch selbst die idealistische Perspektive voraus: „Sobald man das angesetzte Prinzip der Erklärung zu bewähren sucht“, hat man sich schon die transzendentalphilosophische Denkungsart zu eigen gemacht. Daß der Dogmatiker „das angesetzte Prinzip der Erklärung“ nicht „zu bewähren sucht“, wird erst von einem Standpunkt (bzw. in einem Bereich) erfahren, wo man „das angesetzte Prinzip der Erklärung zu bewähren“ pflegt. Der Dogmatiker bewährt „das angesetzte Prinzip der Erklärung“ eben nicht, und hat auch keine Kenntnis davon (es ist ihm nicht einmal bewußt, irgendetwas verfehlt zu haben).⁵⁴

Ob der Dogmatismus endgültig widerlegbar sei, ist, wie es aus dem Obigen hervorgeht, fraglich; ebenso fraglich - zumindest nicht schon als ausgemacht - zu sein scheint, ob Fichte mit seinen Argumentationen den Dogmatismus endgültig zu widerlegen meinte oder gar die Absicht hatte, ihn endgültig zu widerlegen. Faßt man freilich seine Argumente als einen Versuch auf, den Dogmatismus gleichsam von neutralem Boden aus zu widerlegen, dann ist freilich der besagte Versuch kaum als gelungen und stichhaltig anzusehen. Sicher ist hingegen, daß Fichte - gleich ob er meinte, den Dogmatismus endgültig widerlegen zu können oder nicht, ob er bestrebt war, dies zu tun oder nicht - zu dieser Zeit eindeutig für den Idealismus optiert hat, d.h. daß er neben und außer dem Idealismus kein anderes System für akzeptabel hielt, inklusive eines solchen, wie er selbst es nach seiner „Wende“ auszuarbeiten sollte. Die spätere Systemänderung setzt demnach eine stillschweigende Revision bzw. Aufgabe dieser Position voraus. Daß die hier aufgestellte These Fichtes in bezug auf sein geändertes System nicht mehr beanspruchen kann, gültig zu sein, bezeugt wiederum negativ, daß Schellings gegen Fichte gerichteter Vorwurf, man könne nicht bei der Konzeption der Philosophie als Wissenschaft des Wissens (und deren entsprechender Ausgestaltung) stehenbleiben, bei Fichte gar nicht unwirksam geblieben, sondern vielmehr auf fruchtbaren Boden gefallen ist.⁵⁵

Als Fazit läßt sich feststellen: Wenn Fichte gute Gründe hat, Schelling vorzuwerfen, er unternehme unter dem Titel Identitätsphilosophie Unmögliches, so bezeugt auf der andere Seite eben seine eigene Denkentwicklung, wie wenig die Philosophen darauf verzichten können, eine Lösung dieser unmöglichen Aufgabe immer wieder zu versuchen.

Es ist die Vorreflexivität des Absoluten - immerhin eine solche, die erst in der und durch die Reflexion zugänglich wird (ein Sachverhalt, der beide von ihnen davon bewahrt, in den Dogmatismus zurückzufallen) -, die beiden Spätphilosophien gemein ist und auf die sie sich fast wie auf einen gemeinsamen Nenner in ihrer je verschiedenen Plausibilität bringen lassen.⁵⁶

Anmerkungen:

- * Vortrag, gehalten an dem Internationalen Fichte-Forum, das von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Zusammenarbeit mit der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zwischen dem 21. und 25. April 1992 in Kaposvár (Ungarn) veranstaltet wurde. Vorliegender Text bietet die überarbeitete, um Anmerkungen ergänzte Fassung des Vortrags.
- ¹ Siehe R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Alber, Freiburg/München 1975 (weiterhin als *Entstehung* zitiert).
- ² Lauth, a.a.O., S. 43.
- ³ Ebd., S. 184.
- ⁴ Ebd., S. 199.
- ⁵ Ebd., S. 201.
- ⁶ Ebd., S. 121.
- ⁷ Hermann Lübbe, *Einleitung*. J. E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*. Faksimile-Neudruck der Berliner Ausgabe 1896. Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964, S. VII.
- ⁸ Ebd., S. IX.
- ⁹ Ebd., S. VIII.
- ¹⁰ J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Wilhelm Hertz, Berlin 1866. Erster Band, § 6, S. 2.
- ¹¹ W. Schulz, *Der Briefwechsel Fichtes und Schellings. Vorbemerkung*. In: Fichte-Schelling, *Briefwechsel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968, S. 11.
- ¹² Im angelsächsischen Sprachraum konnte sich freilich diese Interpretationslinie im Hinblick auf das vorwiegend empiristisch-erkenntnistheoretisch-logisch eingestellte Klima nicht behaupten: man ist nach wie vor geneigt, „to skip slightly over the nineteenth and twentieth centuries (a habit which still prevails among analytic philosophers - who see the interval between Kant and Frege as an unfortunate period of confusion)“ (Richard Rorty, *Philosophy in America Today*. Ders.: *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, S. 212.)
- ¹³ *Vorwort zur 2. Auflage*. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*. 2. Auflage. Mohr, Tübingen 1961, S. V. Siehe auch Kroner, *Hegel heute*. In: *Hegel-Studien* 1 (1961), S. 135-153; hier S. 149.
- ¹⁴ V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter-subjektivität*. Bd. 1. *Systementwicklung und Logik*. Bd. 2. *Philosophie der Natur und des Geistes*. Meiner, Hamburg 1987. Siehe hierzu meine Besprechung in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 41 (1988) Heft 3, S. 220-225, bes. S. 224 f. Was ich über Hölses Buch am Ende meiner Besprechung bemerken zu können meinte („Um zu entscheiden, ob Hegels Systemstruktur anderen Systementwürfen der Philosophiegeschichte [...] überlegen sei, bedürfte es vergleichender Analysen, die die Legitimität bzw. die spezifische Rationalität

- auch anderer [...] Systementwürfe aufzuzeigen und diese nicht lediglich [vom Standpunkt des hegelschen] zu kritisieren imstande wären“), gibt den Leitfaden auch für die folgenden metakritischen Überlegungen in bezug auf Fichte ab.
- ¹⁵ Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Jubiläumsausgabe, VII. Band. 2. durchgesehene und vermehrte Auflage. Carl Winter, Heidelberg 1899, S. 5.
- ¹⁶ W. Schulz: *Der Briefwechsel Fichtes und Schellings*, a.a.O., S. 11. Siehe auch W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2. Auflage. Neske, Pfullingen 1975, S. 7.
- ¹⁷ So wurde z.B. die Philosophie des späten Schelling von Windelband in einem „Die Metaphysik des Irrationalen“ betitelten Kapitel seines Lehrbuchs als „Irrationalismus“ abgehandelt; vgl. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 17. Auflage (Unveränderter Nachdruck der 15., durchgesehenen und ergänzten Auflage). Hrsg. von H. Heimsoeth. Mohr, Tübingen 1980, S. 530 ff. Ähnlich dann in marxistischer Sicht bei Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. In: *Werke*. Bd. 9. Luchterhand, Neuwied und Berlin 1962, S. 114 ff. (In bezug auf den „Irrationalismus der zweiten Periode Fichtes“ vgl. hier ebd., S. 16).
- ¹⁸ Durch das eben Erörterte wird auf metakritisch-hermeneutische Überlegungen rekurriert, mit denen ich anderswo versucht habe, Lukács' Verhältnis zu Schelling zu erläutern. Siehe meinen Beitrag *Parallelen zwischen Heideggers und Lukács' Schelling-Interpretation*. In: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Hrsg. von H.-M. Baumgartner und W. G. Jacobs. Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993, Bd. II, S. 391-402.
- ¹⁹ Als ein gründliches Beispiel hierfür, das allerdings nach Baumanns Arbeit veröffentlicht wurde, sei auf R. Lauths Untersuchung verwiesen: *Hegel vor der Wissenschaftslehre* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Steiner Verlag, Wiesbaden — Stuttgart, Jg. 1987, Nr. 1), deren Grundthese lautet: „Weder die Kritik an ihr [sc. der Wissenschaftslehre] noch das, was man als wahre Philosophie entgegengestellt hat, können vor einer sorgfältigen Prüfung bestehen. Hingegen kann man heute mit völliger Sicherheit sagen, daß das von Hegel vorgetragene System unhaltbar ist“ (a.a.O., S. 7).
- ²⁰ P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Frommann-Holzboog, Stuttgart — Bad Cannstatt 1972, S. 76.
- ²¹ W. Schulz, *Der Briefwechsel Fichtes und Schellings*, a.a.O., S. 7; Ders.: *Einleitung*. In: Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Hrsg. von R.-E. Schultz. Meiner, Hamburg 1962, S. X f., zitiert nach H.-M. Baumgartner, *Das Unbedingte im Wissen: Ich - Identität - Freiheit*. In: *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie*. Hrsg. von H.-M. Baumgartner. Alber, Freiburg/München 1975, S. 51.
- ²² H.-M. Baumgartner, *Das Unbedingte im Wissen: Ich - Identität - Freiheit*, a.a.O., S. 52, 55.
- ²³ H. Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Alber, Freiburg/München 1977, S. 62, 98.
- ²⁴ Ebd., S. 103. Siehe auch Manfred Frank: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985, S. 49: „Fichte hat sich damit begnügt, das Prinzip der Philosophie [...] in einer genialen Analyse der Struktur der intellektuellen Anschauung zu fundieren; Schelling hat diese Struktur bereits in seinen ersten Schriften als Manifestation eines ihr Zuvorbestehenden und Höheren gedeutet [...]“. Siehe noch ebd., S. 56 f.: „Eine Zeitlang glaubte sich Schelling mit Fichtes ursprünglicher Intention einig: das Absolute ist vor-reflexiv. Tatsächlich aber verstand Schelling unter Präreflexivität des Absoluten etwas ganz anderes als Fichte, und das von Beginn an“. Über die in der Selbstreflexion sich ergebende Vorreflexivität s. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1975, S. 204 und 103 ff, bes. S. 125, 134 f.

- ²⁵ R. Lauth, *Entstehung*, a.a.O., S. 210. Dies weicht kaum von Fichtes eigener Interpretation ab. Schellings Naturphilosophie wird, wie Kuno Fischer Fichtes Schelling-Kritik zusammenfaßt, von ihm „in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten warnend als Rückfall in den alten Dogmatismus bezeichnet, [...] in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters als die Kehrseite des platten Rationalismus, als dessen Zwillingsgeburt, als unechte Spekulation, als eitel Schwärmerei [...] verurteilt“ (Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Jubiläumsausgabe, VI. Band. 3. durchgesehene Auflage. Carl Winter, Heidelberg 1900, S. 664). Ganz ähnlich fällt das verdammende Urteil etwa von Richard Kroner aus, dahingehend, daß „Schelling in einen die Tiefe der Kantischen Einsicht verfehlenden Spinozismus zurückfiel“ bzw. „nicht einmal überall die begriffliche Tiefe Fichtes erreicht [...] [und] [...] in Gefahr [gerät], gerade die entscheidendsten Einsichten der Transzendentalphilosophie [...] preiszugeben und auf Stufen des vorkantischen Denkens herabzufallen“ (R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, a.a.O., S. IX, 537).
- ²⁶ *Schellings sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Cotta, Stuttgart - Augsburg 1856 ff. Bd. 1, S. 74.
- ²⁷ Siehe hierzu vor allem Kants Frage, „Ist die Einteilung *Gott* und die *Welt* zulässig?“ (*Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, Bd. XXI, S. 5), welche Heidegger in seiner Schelling-Interpretation in einem anderen Zusammenhang besonders hervorgehoben hat (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. H. Feick. Niemeyer, Tübingen 1971, S. 49).
- ²⁸ „In der Tat setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst* von diesem *Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das *Absolute auf einer Seite* stehe, und das *Erkennen auf der andern Seite* für sich getrennt von dem *Absoluten* doch etwas *Reelles* [sei], oder hiemit, daß das *Erkennen*, welches, indem es außer dem *Absoluten*, wohl auch außer der *Wahrheit* ist, doch *wahrhaft* sei; eine *Annahme*, wodurch das, was sich *Furcht* vor dem *Irrtume* nennt, sich eher als *Furcht* vor der *Wahrheit* zu erkennen gibt.“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont. Meiner, Hamburg 1988, S. 58 f.) Interessanterweise war jedoch das Verfahren, dessen sich Hegel bei seiner Argumentation bedient hat, auch Kant selbst nicht unbekannt geblieben; es ging darum, „was jederzeit den Skeptizismus niederschlägt, nämlich, daß er selbst bezweifelt wird [...]“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 769).
- ²⁹ Zu Kant vgl. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, Bd. 21. Hrsg. von W. Biemel. Klostermann, Frankfurt/Main 1976, S. 291 f.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1983, S. 30, 84. Zu Heideggers Husserl-Kritik vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, Bd. 20. Hrsg. von P. Jaeger. Klostermann, Frankfurt/Main 1979, bes. S. 144 f., 147 (Die „Idee: Bewußtsein soll Region einer absoluten Wissenschaft sein, ist [...] die Idee, die die neuzeitliche Philosophie seit Descartes beschäftigt. Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie“); *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen 1976, S. 84 („die Phänomenologie [schwenkte] bewußt und entschieden in die Überlieferung der neuzeitlichen Philosophie ein [...]“). Näheres hierzu siehe in meinen Aufsätzen: „Sprachanalyse und Daseinsanalyse. Zum phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz“. K.-O. Apel u.a., *Bewußtsein, Sprache und die Kunst. Metamorphosen der Wahrheit*. Hrsg. M. Benedikt und R. Burger. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, Wien 1988, S. 178-186 (hier S. 181); „Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu »Sein und Zeit«: Die Auseinandersetzung mit Husserl“. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae*, Sectio Philosophica et Sociologica, Bd. XXII-XXIII, 1990, S. 127-153; „The Early Heidegger. Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie* on His Way to *Being and Time*: The Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers“. In: *Existenz* Bd. II, 1992/1-4, S. 69-96, bes. S. 76 ff. Siehe noch Anm. 34 in meinem Aufsatz „Die Unabgeschlossenheit von »Sein

und Zeit« – erläutert am Ansatz der existenzialen Analytik in »Sein und Zeit« und in den »Prolegomena«, sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen“. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* Bd. XVI, 1989, S. 15-31 (hier: S. 29).

³⁰ *Kritik der reinen Vernunft*. A 739 f. (= B 767 f.)

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*. A 751 (= B 799).

³² *Fichtes Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Fotomechanischer Nachdruck. De Gruyter, Berlin 1971, Bd. II, S. 225 f. Vgl. auch *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*: „[...] ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, [...] sondern ich bin beides in seiner Vereinigung; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere“ (a.a.O., Bd. I, S. 489).

³³ An einem der Höhepunkte des Gesprächs *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802) kommt einer der Gesprächspartner, Bruno, der den Schellingschen Standpunkt vertritt, gegenüber Lucian, dem die Aufgabe zugewiesen wird, Fichtes philosophische Position so gut wie möglich zu verteidigen, zu folgendem Schluß: „Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z.B. des Wissens, [...] denn sie ist gleiches Princip beider [...]. Erst dann werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennst [...], wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtsein befreit haben wirst.“ Darauf erwidert Lucian: „[...] allein eben wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtsein verknüpft ist, selbst nicht nur als möglich, sondern als nothwendig eingesehen werden könne, dieses hast du noch keineswegs dargethan, sondern völlig unberührt gelassen“. Um dieser als berechtigt anerkannten Forderung zu entsprechen, unternimmt nun Bruno den Versuch, im einzelnen darzustellen, wie „von dem Standpunkte des Ewigen selbst aus [...] zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseins und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung [zu] gelange[n]“ sei: eine Beschreibung, die jedoch schon aufgrund der Länge der Darstellung sowie der Änderung des Stils - d.h. die bisherige diskursiv-philosophische Argumentationsweise wird stellenweise ins Mythologisch-Poetische umwandelt - als gescheitert angesehen werden darf. (Die oben zitierten Stellen siehe in *Schellings sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. IV, S. 256 ff.) Angesichts der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten“ wird zwei Jahre später, in der 1804 entstandenen Schrift *Philosophie und Religion* (a.a.O., Bd. VI, S. 28, siehe auch in *Bruno*, a.a.O., S. 257) die Tatsache des Scheiterns - nämlich des Versuchs einer Erläuterung mit philosophischen Mitteln - nunmehr offenkundig, sofern anerkannt wird, daß „kein Endliches unmittelbar aus dem Absoluten entstehen und auf dieses zurückgeführt werden kann“ (a.a.O., Bd. VI, S. 41; vgl. noch ebd. S. 38: „[...] vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch eine Sprung, denkbar“). Dieser als „Abfall“ bezeichnete Vorgang, „kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden“ (ebd., S. 42).

³⁴ Dies war Lucians Einwand gegen Bruno in Schellings oben zitiertem Gespräch, daß nämlich „jene Einheit [zu der Bruno gelangt ist] aufhört Princip des Wissens zu seyn, und eben dadurch auch [...] Princip der Philosophie, welche die *Wissenschaft des Wissens* ist“. Bruno stimmt zu, fürchtet aber, daß Lucian „unter dem Wissen irgend ein untergeordnetes Wissen“ verstehe (a.a.O., Bd. IV, S. 252 f., kursiv nicht im Original).

³⁵ *Schellings sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. IV, S. 256.

³⁶ „Du wolltest wissen von deinem Wissen. Wunderst du dich, dass du auf diesem Wege auch nichts weiter erfuhst, als - wovon du wissen wolltest, von deinem Wissen selbst; und möchtest du, dass es anders sey? Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. [...] ein System des Wissens ist nothwendig ein System blosser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. [...] diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen, und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist“ (*Fichtes Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 246; kursiv nicht im Original). „[...] nel celebre scritto, [...] la *Bestimmung des Menschen*“, schreibt Francesco Moiso, „Fichte compie un passo importante per le conseguenze che doveva esercitare sul suo rapporto con Schelling.

[...] [Fichte viene portato] a superare l'ambito del puro *sapere* per individuare un ambito dell'*essere*, di fronte al quale il sapere si pone come il negativo davanti al positivo“ (F. Moiso, *Introduzione*. In: J. G. Fichte — F. W. J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*. A cura di F. Moiso. Prismi, Napoli 1986, S. 28).

³⁷ Vgl. z.B. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns“. „*Sich selbst setzen* und *Seyn* sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich“. „Insofern gesagt wird: das Ich bestimmt sich selbst, wird dem Ich absolute Totalität zugeschrieben. Das Ich kann sich nur als Realität bestimmen, denn es ist gesetzt als Realität schlechthin“. „Besteht nun das Wesen des Ich bloss und lediglich darin, dass es sich selbst setzt, so ist für dasselbe *sich setzen* und *seyn* Eins und Ebendasselbe“, usw. (*Fichtes Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 96, 98, 129, 176). Vgl. auch *Die Bestimmung des Menschen*: „Was ich bin, davon weiss ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiss, dass ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiss. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subject und Object; mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subject und Object [...]“ (a.a.O., S. 225). Nach der Kehre hingegen wird der Sachverhalt umakzentuiert; ein Sein wird jenseits des Wissens (wenngleich in dem und durch das Wissen) konzipiert. Wie Luigi Pareyson zusammenfassend charakterisiert: „Nell'atto stesso di prender interamente coscienza di sé, di rendersi completamente trasparente a sé stesso, insomma in quell'atto di assoluta autopenetrazione in cui il sapere consiste, il sapere coglie il proprio non essere, il che vuol dire che coglie il non sapere: insomma coglie l'*essere* come sua origine [...]“ (L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*. 2. vermehrte Auflage. Mursia, Milano 1976, S. 414).

³⁸ Eine latent auf Fichte Bezug nehmende Bemerkung in Schellings Freiheitsschrift wird von Heidegger wie folgt kommentiert: „Bei Fichte wird sowohl die Bestimmung der Freiheit wie die der Vernunftseinheit durch *Machtsprüche* in eine bedingte Bahn gedrängt; was man zu verneinen glaubte, kehrte in anderer Form, nur versteckt und unbegründet wieder. Das unendliche Handeln der Sittlichkeit sollte das Ich als Tathandlung zum obersten Prinzip machen; aber zugleich wird diese Ausschaltung jeder anderen Ordnung wieder zur Ansetzung der *sittlichen* Weltordnung als der *Seinsordnung schlechthin*“ (M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, a.a.O., S. 69).

³⁹ Brief von Jean Paul an F. H. Jacobi am 9. April 1801: „Fichte [...] sagte mir, er nehme über und ausser dem absoluten Ich [...] in seiner neuesten Darstellung noch etwas an, Gott. »Aber so philosophieren Sie sich zuletzt aus der Philosophie heraus« sagt ich zu ihm“ (*Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Hrsg. von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche. Frommann—Holzboog, Stuttgart — Bad Cannstatt 1981, Bd. 3, S. 27). Schelling weist in seinen Briefen darauf hin, schreibt Walter Schulz, „daß Fichte im dritten Buch der »Bestimmung des Menschen« vom Glauben als Zugangsort zum Absoluten gesprochen habe, und zwar deswegen, so behauptet Schelling, weil Fichte das Absolute nicht von seinem Begriff aus hätte finden können“ (W. Schulz, *Der Briefwechsel Fichtes und Schellings*, a.a.O., S. 27). „Schelling ritiene“, schreibt zusammenfassend Moiso, „che Fichte, rimanendo al punto di vista della *riflessione* [...] si trovi poi obbligato a uscire da quest'ambito non nel *sapere* - che ha racchiuso tutto nel »cerchio magico della coscienza«, per cui Io e Non-Io si corrispondono l'un l'altro in modo che non si può andar oltre questa loro reciprocità - ma nella *fede*, cioè con un abbandono completo di ogni filosofia: la nuova filosofia dell'assoluto sarebbe allora una sorta di eclettismo [...]“ (a.a.O., S. 31). S. hierzu vor allem Schellings Brief an Fichte am 3. Oktober 1801: „Die Nothwendigkeit, vom Sehen auszugehen, bannt Sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist. Das Bewußtsein oder Gefühl, das [S]ie selbst davon haben mußten, zwang Sie schon, in der »Bestimmung des Menschen« das Speculative, weil Sie es nämlich in Ihrem *Wissen* wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des Glaubens überzutragen, von dem meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede seyn kann, als in der Geometrie. Sie erklärten in derselben Schrift, fast mit so viel Worten: das eigentlich Ur-Reale, d.h. doch wohl das wahrhaft Speculative, sey im Wissen nirgends aufzuzeigen. Ist dieß nicht Beweis genug, daß Ihr Wissen nicht das absolute, sondern irgendwie noch bedingtes Wissen ist, welches die Philosophie, wenn es in ihr herrschend

seyn müßte, zu einer Wissenschaft, wie jede andere herabsetzen würde“ (Fichte - Schelling: *Briefwechsel*, a.a.O., S. 135).

⁴⁰ *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 13.

⁴¹ J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Faksimile-Neudruck in sieben Bänden. Frommans Verlag, Stuttgart 1931 ff. Dritte Abteilung: *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant* Bd. 2, S. 164 f.

⁴² Ebd., S. 165.

⁴³ *Fichtes Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 455.

⁴⁴ *Entstehung*, S. 40. Siehe auch die Anmerkung der Herausgeber in J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I, Bd. 4. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky unter Mitwirkung von R. Schottky. Frommann-Holzboog Stuttgart - Bad Cannstatt 1970, S. 210.

⁴⁵ Siehe die Zitate in Anm. 36.

⁴⁶ *Fichtes Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 429.

⁴⁷ Ebd., S. 435.

⁴⁸ Ebd., S. 431.

⁴⁹ Ebd. S. 432.

⁵⁰ *Entstehung*, S. 44, 45 f. 47 (kursiv nicht im Original).

⁵¹ *Fichtes Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 438.

⁵² Ebd., S. 439.

⁵³ *Entstehung*, S. 49.

⁵⁴ Es sei noch in diesem Zusammenhang aus Baumanns Ausführungen zitiert: „Keine der beiden Argumentationen [sc. welche der Idealismus gegen den Dogmatismus richtet], dies ist einer besonderen Hervorhebung wert, kann freilich die Bedeutung einer immanenten Kritik beanspruchen, weder die charakterologisch-ethische noch die theoretisch-spekulative Argumentation. Denn auch letztere Argumentationsweise setzt, um überhaupt erdacht und verstanden zu werden, das Bewußtsein der Freiheit, ja Wissen um die Selbständigkeit des Ich voraus. Dem Dogmatiker bleibt der volle Begriffsgehalt des Für-sich-Seins a limine verschlossen“ (a.a.O., S. 71). Ähnlich stellt neuerdings Frederick Neuhouser einen Zirkel fest im Zusammenhang von Fichtes Versuch, Kants Primat der praktischen Vernunft einer Vereinheitlichung seiner theoretischen und praktischen Philosophie zugrunde zu legen, und Kants System dabei besser als Kant aufzubauen: „[...] the system that was to furnish a proof of practical reason now rests upon a first principle that is itself founded upon a kind of practical belief. [...] the first principle itself already asserts what for Fichte has always been the crucial thing to be established by a proof of practical reason, namely, the subject's capacity for genuine self-determination. If we take seriously Fichte's claims about the practical import of his first principle, it is no longer clear what remains for a proof of practical reason to demonstrate“ (F. Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, S. 58).

⁵⁵ Siehe das Zitat aus Schellings Brief an Fichte am 3. Oktober 1801 (oben Anm. 39).

⁵⁶ Vgl. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*. Vrin, Paris 1970, Bd. I, S. 293: „A distance d'années, la dernière philosophie de Fichte et la dernière philosophie de Schelling apparaissent portées par des préoccupations ressemblantes“. Ähnlich W. Schulz: Schellings „Spätphilosophie ist Fichtes spätem System vergleichbar, insofern in beiden Systemen der Versuch gemacht wird, das wissende Subjekt als Ausgangspunkt zu setzen und es zugleich auf ein undenkbares Absolutes hin zu übersteigen“ („Der Briefwechsel Fichtes und Schellings“, a.a.O., S. 47). Hierzu muß man allerdings bemerken, daß die Idee der Unvordenklichkeit des Absoluten bereits beim jungen Schelling klar hervortritt. Hieß es

doch in *Vom Ich*: „Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen“ (*Schellings sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. I, S. 167).

Literaturverzeichnis:

BAUMANN, Peter: *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

BAUMGARTNER, Hans-Michael (Hrsg.): *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie*. Hrsg. von H.-M. Baumgartner. Alber, Freiburg/München 1975.

BAUMGARTNER, Hans-Michael: *Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit*. In: *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie*. Hrsg. von H.-M. Baumgartner. Alber, Freiburg/München 1975, S. 45-57.

ERDMANN, Johann Eduard: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bde I-II. Wilhelm Hertz, Berlin 1866.

ERDMANN, Johann Eduard: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Faksimile - Neudruck in 7 Bänden. Frommans Verlag, Stuttgart 1931 ff.

FEHÉR, I.M.: Hösle, Vittorio: *Hegels System*. Rezension. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 41 (1988) Heft 3, S. 220-225.

FEHÉR, I.M.: *Sprachanalyse und Daseinsanalyse. Zum phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz*. In: *Bewußtsein, Sprache und die Kunst. Metamorphosen der Wahrheit*. Hrsg. von M. Benedikt und R. Burger. Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, Wien 1988, S. 178-186.

FEHÉR, I.M.: *Die Unabgeschlossenheit von »Sein und Zeit« – erläutert am Ansatz der existenzialen Analytik in »Sein und Zeit« und in den »Prolegomena«, sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen*. In: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* Bd. XVI, 1989, S. 15-31.

FEHÉR, I.M.: *Zum Denkweg des jungen Heidegger. II. Unterwegs zu »Sein und Zeit«: Die Auseinandersetzung mit Husserl*. In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica*, Bd. XXII-XXIII, 1990, S. 127-153.

FEHÉR, I.M.: *The Early Heidegger. Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie on His Way to Being and Time: The Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers*. In: *Existential* Bd. II, 1992/1-4, S. 69-96.

FEHÉR, I.M.: *Parallelen zwischen Heideggers und Lukács' Schelling-Interpretation*. In: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Hrsg. von H.-M. Baumgartner und W. G. Jacobs. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, Bd. II, S. 391-402.

FICHTE, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky. Ca. 35 Bände. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.

- FICHTE *im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Hrsg. von E. Fuchs in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche. 5 Bände. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978 ff.
- FICHTE *Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Fotomechanischer Nachdruck. De Gruyter, Berlin 1971, 11 Bände.
- FICHTE — SCHELLING: *Briefwechsel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968.
- FICHTE — SCHELLING: *Carteggio e scritti polemici*. A cura di F. Moiso. Prismi, Napoli 1986.
- FISCHER, Kuno: *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Jubiläumsausgabe, VI. Band. 3. durchgesehene Auflage. Carl Winter, Heidelberg 1900.
- FISCHER, Kuno: *Schellings Leben, Werke und Lehre*. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*. Jubiläumsausgabe, VII. Band. 2. durchgesehene und vermehrte Auflage. Carl Winter, Heidelberg 1899.
- FRANK, Manfred: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der marxischen Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1975.
- FRANK, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont. Meiner, Hamburg 1988.
- HEIDEGGER, Martin: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hrsg. H. Feick. Niemeyer, Tübingen 1971.
- HEIDEGGER, Martin: *Zur Sache des Denkens*. 2. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1976.
- HEIDEGGER, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, Bd. 20. Hrsg. von P. Jaeger. Klostermann, Frankfurt/Main 1979.
- HEIDEGGER, Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, Bd. 21. Hrsg. von W. Biemel. Klostermann, Frankfurt/Main 1976.
- HEIDEGGER, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1983.
- HOLZ, Harald: *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Alber, Freiburg/München 1977.
- HÖSLE, Vittorio: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 1. Systementwicklung und Logik. Bd. 2. Philosophie der Natur und des Geistes. Meiner, Hamburg 1987.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*.
- KANT, Immanuel: *Opus postumum. in: Kants gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, Bd. XXI-XXII.
- KRONER, Richard: *Von Kant bis Hegel*. 2. Auflage. Mohr, Tübingen 1961.
- KRONER, Richard: *Hegel heute*. In: *Hegel-Studien* 1 (1961), S. 135-153.
- LAUTH, Reinhard: *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Alber, Freiburg/München 1975.
- LAUTH, Reinhard: *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Steiner Verlag, Wiesbaden — Stuttgart, Jg. 1987, Nr. 1.

- LUKÁCS, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*. In: *Werke*. Bd. 9. Luchterhand, Neuwied und Berlin 1962.
- LÜBBE, Hermann: *Einleitung*. In: J. E. Erdmann: *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*. Faksimile-Neudruck der Berliner Ausgabe 1896. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- MOISO, Francesco: *Introduzione*. In: J. G. Fichte — F. W. J. Schelling: *Carteggio e scritti polemici*. A cura di F. Moiso. Prismi, Napoli 1986, S. 9-33.
- NEUHOUSER, Frederick: *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- PAREYSON, Luigi: *Fichte. Il sistema della libertà*. 2. vermehrte Auflage. Mursia, Milano 1976.
- RORTY, Richard: *Philosophy in America Today*. In: ders.: *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, S. 211-230.
- SCHELLINGS *sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. 14. Bände. Cotta, Stuttgart - Augsburg 1856 ff.
- SCHULZ, Walter: *Der Briefwechsel Fichtes und Schellings. Vorbemerkung*. In: Fichte — Schelling: *Briefwechsel*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1968, S. 7-54.
- SCHULZ, Walter: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2. Auflage. Neske, Pfullingen 1975.
- TILLIETTE, Xavier: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Vrin, Paris 1970, Bd. I-II.
- WINDELBAND, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 17. Auflage (Unveränderter Nachdruck der 15., durchgesehenen und ergänzten Auflage). Hrsg. von H. Heimsoeth. Mohr, Tübingen 1980.