

# Ist eine Selbstbescheidung der Philosophie aus sich selbst heraus möglich?

Bemerkungen im Anschluß an ein Buch von Thomas Buchheim\*

VON BERND BURKHARDT

Die gegenwärtige Konjunktur der Philosophie Schellings hält an. Nach langer Zeit weitgehender Vernachlässigung beginnt sie eine neue Attraktivität im Interesse der philosophischen Forschung zu gewinnen. Die vorliegende, inzwischen preisgekrönte Habilitationsschrift von Thomas Buchheim legt davon ein eindrucksvolles Zeugnis ab. Sie beschäftigt sich mit einem besonders heiklen und umstrittenen Themenkreis der Schelling-Forschung, der Erhellung seiner sogenannten Spätphilosophie.

Ein spezielles Problem dieses Themenkreises bildet nach wie vor die lücken- bzw. mangelhafte Textgrundlage. Zwar sind in den letzten Jahren in dieser Beziehung nicht unbedeutende Fortschritte erzielt worden – so namentlich durch die Herausgabe von weiteren Vorlesungsnachschriften und Texten Schellings<sup>1</sup> –, indes wird selbst die im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe vorgesehene umfassende Veröffentlichung aller bisher bekannt gewordenen Quellen kein geschlossenes und homogenes Bild von Schellings Spätwerk eröffnen. Dazu sind die Wandlungen, die Schellings Denken seit seinen philosophischen Anfängen bestimmt haben, zu einschneidend gewesen für eine systematische Ausbildung und einheitliche Entfaltung seiner Grundgedanken. Ungeachtet seiner großen Systementwürfe ist Schellings Denken in gewisser Weise stets Fragment geblieben, immer auf der Suche nach der angemessenen Darstellungsform seiner schon früh gewonnenen Grundüberzeugungen. In merkwürdigem Kontrast zu diesem fragmentarischen Charakter hat Schelling jedoch dem Inhalt nach für sein philosophisches Denken zeitlebens einen Wahrheitsanspruch erhoben, wie er umfassender nicht sein könnte: Schelling versteht sein Spätwerk als die wahrhafte Zusammenfassung und Überbietung der gesamten Tradition abendländischen Philosophierens von den Vorsokratikern bis einschließlich Hegel. Es will eine umfassende Verständigung über die Wirklichkeit des Menschen in der Welt leisten, die erst in ihrer Orientierung am Gottesgedanken einer positiven (sc. der christlichen) Religion jene ihr gemäß universal philosophische Perspektive gewinnt, in der der Sinn des Seins wie des Seienden als solche aus der Offenbarungsgeschichte Gottes verstehbar werden. Um schon an dieser Stelle keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, Schellings Denken steht in der Tat am Ende einer philosophischen Entwicklungslinie der sog. klassischen Deutschen Philosophie; die entscheidende Frage lautet nur: Am Ende welcher Entwicklungslinie stand Schelling und welche Bedeutung kommt derselben im Kontext der mit ihr konkurrierenden Entwürfe um eine universale philosophische Selbstverständigung des Menschen zu? Oder um einen von Walter Schulz geprägten Ausdruck zu verwenden: Hat Schelling mit seiner geforderten Selbstbescheidung der Philosophie wirklich die definitive „Vollendung des deutschen Idealismus“ erreicht? Eine sachgerechte Antwort auf diese Frage wird zunächst dem Deutungsversuch Buchheims zu folgen haben und im Anschluß daran an einige kritische Fragen formulieren müssen, die sich aus ihm ergeben.

\* *Th. Buchheim*, Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie (Paradeigmata 12). Hamburg 1992.

<sup>1</sup> Einleitung in die Philosophie vom SS 1830 hsg. von *Walter E. Erhardt* (= Schellingiana I), Stuttgart 1989. – System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx hsg. und eingeleitet von *Siegbert Peetz*, Frankfurt 1990. – Urfassung der Philosophie der Offenbarung hsg. von *Walter E. Erhardt*, 2 Bde. Hamburg 1992.

## I.

Das Programm von Buchheims Arbeit bemüht sich um eine konstruktive Aufhellung des von Schelling erhobenen umfassenden philosophischen Wahrheitsanspruchs: Soll Schellings Alterswerk aus dem „Halbdunkel“ und den „vielen Mißverständnissen“ befreit werden, die seine philosophische Auslegung bislang behindert haben, so „muß ... zunächst und unter Aufbietung geradezu anatomischer Genauigkeit in der Lektüre die unmittelbare Aussage seiner späten Texte erst neu erschlossen werden“ (1)<sup>2</sup>. Durch Befolgung dieser Maxime hofft Buchheim, das als verworren und unverständlich, ja als irrational und gnostisch verschriene Alterswerk Schellings zu neuer philosophischer Aneignung in das Licht vernünftigen Denkens zu rücken. Es geht ihm darum, auf dem Weg einer immanenten Deutung und Auslegung der Texte zu zeigen, daß und in welcher Weise Schelling hier mit scheinbar neuartigen Denkmitteln einen in seiner Tiefe und ganzen Tragweite noch unerkannten Horizont denkenden Selbstverständnisses zu erschließen vermocht hat.

Die Durchführung dieser Methode der immanenten Textanalyse ist Buchheim zweifellos in vorbildlicher Weise gelungen. Als Haupttext seiner Interpretation wählt er das bisher nur wenig beachtete Fragment der „Darstellung des Naturprocesses“ von 1843/44, das neben der Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung „als das zweitjüngste Stück rein rationaler Philosophie“ zu gelten hat, „das von Schelling überhaupt vorhanden ist“ (9). Unter Heranziehung des gesamten bisher edierten Schelling-schen *Ceuvres* gelingt es Buchheim, den Sinn dieses Fragments sowohl von den zeitlich benachbarten Texten Schellings her zu erschließen als auch umgekehrt ihn in den Entwicklungsgang seines Denkens einzuordnen und als exemplarisch für Schellings spätes Denken zu erweisen. Der Erfolg dieser das III. Kapitel (109–192) bildenden Textauslegung fällt um so durchschlagender aus, als Buchheim in den beiden ersten Kapiteln eine übersichtliche und höchst differenzierte Erörterung der Interpretationsmittel voranschickt, die zu jener unerlässlich ist. Diese Ausführungen haben insbesondere den im I. Kapitel (25–64) behandelten und in der Forschung seit jeher kontrovers diskutierten Potenzbegriff Schellings sowie die für seine Spätphilosophie überhaupt grundlegende Unterscheidung zwischen einer positiven und negativen Denkweise (Kapitel II, 65–107) zum Gegenstand. Auf diese beiden Kapitel werden sich unsere nachfolgenden Bemerkungen hauptsächlich beziehen, denn in ihnen ist der systematische Problemhorizont entwickelt, der zu einem angemessenen Verständnis des philosophischen Programms, das Schelling in der Spätphase seines Denkens entwickelt hat, erforderlich ist. Hier treten zugleich die systematischen Schwierigkeiten hervor, an denen der späte Schelling sich abgearbeitet hat und die gewissermaßen den Boden abgeben, auf dem der Rang und die Bedeutung seiner philosophischen Bemühungen zu beurteilen sind.

Was den Potenzbegriff angeht, so konzentriert sich Buchheim nach einem Überblick über die Hauptformen von Schellings Möglichkeitsauffassung (25–47) auf das systematische Umfeld, in dem jener seine primäre Bedeutung gewinnt (48–64). Gemäß dieser „terminologischen Orientierung“ (48) sei Schellings Möglichkeitsverständnis im Kontext des Materieproblems und der mit ihm verbundenen Fragen der „Weltlichkeit“ des Wirklichen zu verorten (48 ff.). Bereits hier werden die systematischen Weichen für jenes ontologische Vorstellungsmodell gestellt, in dessen Rahmen Schelling seinen neuartigen Denkentwurf konzipiert hat. Die geforderte Neuorientierung des Denkens schlägt sich dabei unmittelbar in einer Umprägung und Transformation traditioneller Terminologie nieder. So versucht Buchheim anhand des Potenzbegriffs in concreto zu zeigen, wie Schelling sich im Kontrast zu traditionellen und zeitgenössischen Auslegungen dieses Begriffs um eine seinen eigenen systematischen Intentionen gemäße Bestimmung seiner Bedeutung bemüht hat. Konkret heißt dies, daß mit der Bestimmung des Potenzbegriffs das metaphysische Problem des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit zur Diskussion steht. Sehr gut zeigt Buchheim, daß jeder Versuch, Schel-

<sup>2</sup> Die nachstehenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf das im Titel genannte Werk Buchheims.

lings diesbezügliche Auffassung transparent werden zu lassen, rasch auf die grundlegenden Optionen seines ontologischen Ansatzes zurückführt. Beruht das Wesen der im Potenzbegriff gemeinten Möglichkeit „in dem, was man parametrische Aufgliederung aller Dinge in festliegende und variable Charaktere nennen könnte“ (26), und verbindet sich mit dieser Unterscheidung die traditionelle zwischen „logischer“ und „reeller Möglichkeit“ (26f.), so ist damit bereits die Dualität zwischen Begriff und Existenz, negativer und positiver Denkweise vorbereitet, auf der der Grundansatz von Schellings spätem Denken ruht.

Im Blick auf Schellings Potenzbegriff zeigt Buchheim weiter, daß er entgegen der gängigen Auslegung nicht im Sinne seines Vermögens zu aktiver Hervorbringung, sondern „vielmehr als Passivität“ zu fassen ist (41 ff.). Dabei gilt es das naheliegende Mißverständnis fernzuhalten, Schelling habe die Potenz „als eine sich erwirkende Möglichkeit“ (43), als ein verursachendes Prinzip (50) verstanden; vielmehr sei im Sinne der Prävalenz der Existenz vor dem Begriff prinzipiell zu verhindern, daß dem Möglichen als solchem bzw. dem Logischen überhaupt irgendein Einfluß auf den materialen Inhalt des Erkennens eingeräumt wird, der ihn in seiner ontologischen Bestimmtheit tangieren oder gar verändern könnte. Dies ist deshalb wichtig, weil von der genauen Bestimmung des Potenzbegriffs die Antwort auf die Frage nach dem rechten methodischen Fortschreiten abhängt. Die bloße Potenz ist „nichts, was von einem Subjekt ausgeht, sondern was in sein Subjekt ein- oder übergeht. Das der Potenz eigentümliche Übergehen, ...weit entfernt, eine Aktivität der Möglichkeit zu statuieren, erweist sich ... vielmehr als Passivität, nicht von ihr (der Potenz), sondern eines anderen als des in sie versenkten Subjekts.“ (46) Was die Potenz positiv gibt, sind daher formale „Stellen“, für die eine „Einsetzung zu erfolgen hat“, nämlich für jene Einsetzung eines Seienden, „die es hernach zu einem Möglichen macht“ (47, vgl. 157 f.). Die Potenz erfüllt demnach die Funktion des „Herkunft Bietens“ (50), der „Gewährung der Lokalität des Wirklichen innerhalb einer Welt“ (51). „Die Leistung der Potenz ist eine Orientierungsleistung, die Potenz ist Dimensionierung des Enthaltenseins von Wirklichem in der Welt“ (51).

Die damit intendierte universale Weltlichkeit des Wirklichen verbürgt Buchheim zufolge Schellings Begriff der Materie. Seine Funktion im Verhältnis zum Potenzbegriff beschreibt Buchheim dahingehend, daß „die materielle Möglichkeit bei Schelling nicht ins Wirklichsein vordrängt, ...sondern daß sie umgekehrt am Wirklichen zurückgetrieben wird, also repulsiv (diesen Ausdruck passiv nehmend) ist und dieses Wirkliche so rückbezüglich auf seinen Anfang macht. Die Materie Schellings ist nicht prätentive, sondern repulsive Möglichkeit des Wirklichen; Materie ist der Rückstoß des Wirklichen (gen. subi.).“ (50) Indem er so den Potenzbegriff gewissermaßen a priori auf einen Horizont der Weltlichkeit bezieht, vermag Schelling einen gedanklichen Rahmen zu entwerfen, innerhalb dessen eine Beziehung von Dingen in einer Welt denkbar werden soll, ohne zugleich ein „Präjudiz über das Sein des Unidentifizierten“ zu fällen (60).

In dieser Überlegung wird man eine Variation jenes erwähnten Grundgedankens von Schellings Spätphilosophie erblicken können: Die Vernunft soll so depotenziert werden, daß das Seiende in seiner Besonderheit und Individualität nicht überfremdet oder von einer es „übergreifenden Subjektivität“<sup>3</sup> bedroht wird. Ihm soll vielmehr die Stellung jenes wahrhaft Ersten wieder verschafft werden, die ihm durch Kant, Fichte und Hegel bzw. alle „rein rationale“ Philosophie streitig gemacht wurde. Schellings Programm der Selbstbescheidung des Idealismus soll also gerade dem von Jacobi nachdrücklich beschworenen „Positiven“, Vernunftjenseitigen, jenem „nie aufgehenden Rest“<sup>4</sup> Geltung verschaffen, der sonst unweigerlich durch die verallgemeinernde und zurichtende Kraft des Begriffs vergleichültigt, entstellt, ja vergewaltigt werde. Die

<sup>3</sup> Vgl. *Hegel*: Enz § 215 Anm. (WW VIII, 373) – Die nachfolgenden Stellenangaben zu Hegel beziehen sich auf die 20bändige Werk-Ausgabe hsg. von *Eva Moldenbauer* und *Karl Markus Michel*, Frankfurt 1971, <sup>2</sup>1986 (zit.: WW)

<sup>4</sup> *Schelling* VII, 360. – Die nachfolgenden Stellenangaben zu Schelling beziehen sich auf die alte Gesamtausgabe: Sämtliche Werke hsg. von *Karl Friedrich August Schelling*, 1. Abteilung: 10 Bde., 2. Abteilung: 4 Bde., Stuttgart und Augsburg 1856–61 (zit.: I–XIV).

Verhältnisbestimmung von Materie, Möglichkeit und Wirklichkeit kreist bei Schelling also um einen einzigen Punkt: die Sicherung der Prävalenz der Existenz des Seienden vor seinem Begriff. Denn „was kümmert es ... die Wirklichkeit, daß wir nicht anders können, als sie mit einer rationalen Struktur als ihrer Möglichkeit zu überziehen?“ (62).

Von demselben Interesse ist auch Schellings Deutung des Übergangs zwischen potentia und actus geleitet. Schelling will diesen Übergang nicht in traditioneller Weise als Formung einer Materie, als aktive Zeugung denken, sondern gleichsam als negative Selbstbeziehung der Materie: als den schon erwähnten „Rückstoß“ (50), als eine „Umkehrbewegung“ (52), als „Rückzugsbewegung“ (56) aus „der unempfindlichen, alles überschwebenden Ausbreitbarkeit des Seins“ (56) in die Konkretion des Seienden. Das heißt nicht, in dieser Bewegung das Sein eines Anderen zu verursachen, sondern umgekehrt, „dieses andere als Ursache für ein Festhalten am Eigenen und allererst für den Erhalt des Eigenen als einer Identität zu erfahren“ (57). Die Identität eines Seienden, seine „Selbstheit“ ist so als ein ihm von außen Zukommendes, Verliehenes charakterisiert und damit gerade nicht als ein Produkt der bestimmenden Tätigkeit der Vernunft. Die materielle Möglichkeit, aus der das Seiende herkommt, gehört vielmehr zu seiner Grundbestimmung als Seiendem. Seine konkrete Identität realisiert sich Schelling zufolge also nicht in einer materiellen Sphäre des „reinen“ Geistes, um sich dann hinterher – man weiß nicht wie – ein Verhältnis zu Materiellem und seiner Möglichkeit zu geben, sondern seine konkrete Identität ist gewissermaßen a priori an den Horizont des Weltlichen, Materiellen gebunden und vermag sich nur in ihm zu entfalten. „Alles Wirkliche hat ... einen Vorbau von Möglichkeit, durch den es als rational strukturiertes zu kennzeichnen ist.“ (61) Umgekehrt kann die Vernunft aus der Möglichkeit nicht die Wirklichkeit des Seienden herleiten. Denn „die Apriorität der Vernunft reicht nicht aus, um das, was der Fall ist, in seiner Wirklichkeit, sondern nur, um es in seiner Möglichkeit zu begründen.“ (62) Die apriorische Stellung der Vernunft erlaubt es zwar, Möglichkeit als ein Erstes zu denken, aus dem die Wirklichkeit des Seienden herkommt, gleichwohl ist sie „nur als Effekt an etwas“ (62), d. h. wirkliche, bestehende Möglichkeit kann nur festgestellt bzw. erkannt werden an einem im Verhältnis zu ihrem Inhalt Späteren und damit wesenhaft Anderen.

Dieser Gesichtspunkt schlägt sich auch in der Struktur des von Schelling intendierten Gedankens der Selbstbezüglichkeit nieder. Indem Schelling im Potenzbegriff die Ausrichtung auf ein Positives, der Vermittlung Zuvorkommendes festhält, dieses Positive aber nur aus der Perspektive eines Moments der Vermittlung expliziert, nämlich jenes Standpunkts, dem die Identität des Seienden „begegnet“, nicht jedoch aus der Perspektive des Begegnenden selbst, kann er den intendierten Fortgang vom Unmittelbaren zum Vermittelten nur äußerlich, durch ein sekundäres Hinzutreten der Reflexion bewerkstelligen. Was dieses Positive an sich selbst ist, unabhängig davon, daß es als ein Fall von dem, „was der Fall ist“ (28, vgl. 37), erscheint, läßt sich Schelling zufolge gerade nicht ausmachen. Ebendies aber müßte man wissen, wenn die behauptete Vermittlungsleistung der Potenz nachvollziehbar sein soll. So aber bleiben die Gewißheit des Wissens, der unableitbare Begegnungscharakter des Wirklichen und seine Wahrheit, sein Gewußtsein als solches, im Ansatz stets getrennt. Die Vermittlung beider kommt nur in einem Dritten, dem *τέλος*, beider, dem Ende der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Geistes zustande. Schelling zufolge hat die letztere zwar die zu vermittelnden Momente immer schon übergriffen, am Orte des konkreten Seienden kommt sie indes nicht als Vermittlung zur Darstellung, denn für diesen Ort bleibt die ausnahmslose Trennung beider Momente vorausgesetzt. Insofern vollzieht sich der methodische Übergang stets unter einer abstrakten Dominanz der Differenz zwischen Vermittlung und Vermitteltem.

Dieser methodischen Äußerlichkeit entspricht auf der ontologischen Seite eine ebenso äußerliche Beziehung zwischen dem Seienden als solchem und seinem absoluten Grund. Letzterer ist der erkennenden Vernunft ebenso ein unergründliches Geheimnis wie seine Beziehung auf dieses konkrete Seiende<sup>5</sup>. Vermag die Vernunft schon nicht, die

<sup>5</sup> Vgl. z. B. *B. Schelling* XI, 464.

Identität des Seienden als solche zu erkennen, so fehlt ihr auch jede Möglichkeit, hinter sie zurückzufragen. Was aus der Perspektive des Seienden als ein ihm Verliehenes erscheint, ist so immer nur ein Zu-fälliges, ein das „bloß“ Seiende im Grunde nicht Betreffendes. Wie es dieses Zufallende als sein eigenes soll begreifen können, bleibt wieder dunkel. Buchheim bringt diesen Sachverhalt treffend darin zum Ausdruck, daß er von einem „äußerlichen Verhältnis der Begegnung“ spricht, in dem Schelling zufolge „Vernunft“ und „Wirklichkeit“ zueinander stehen (18). Die Selbstbeziehung, als die die Potenz bei Schelling gedacht werden soll, trägt so den Charakter eines sekundären Schemas, das einen Schein von Bezogensein und Vermittlung hervorbringen soll, das die Bezogenen als solche nicht (oder doch zumindest nur sehr peripher) berührt. Buchheim spricht zwar im Blick auf Schellings Potenzbegriff von einem „Sich-Zurücknehmen“ (19), „Sich-Entziehen“ (92, 95), einem „Sich-Umwenden“ (95, vgl. 164), einem „Übergehen“ (46, 144, 150, 152 ff.), einem „Anderswerden“ (46), einem „Zurückweichen“ (173 ff.), „Zurückstoßen“ (50, vgl. 63) etc. Dies sind aber, in der Ausdrücklichkeit genommen, in der diese Begriffe hier angewandt werden, zunächst bloße Metaphern, bildliche Ausdrücke, die nach Analogie sinnlicher Vorstellungen gebildet sind, deren logisch-kategorialer Stellenwert jedoch zunächst völlig unausgewiesen ist. Sie zur Beschreibung und Entfaltung des Gedankens einer (wie immer gearteten) Selbstbezüglichkeit der Potenz heranzuziehen, scheint ein unerlaubtes Verfahren zu sein. Werden die logisch-kategorialen Bestimmungen, in denen Schelling den Prozeß der immanenten Genese der Potenzen beschreibt, nicht innerhalb der Theorie selbst begründet, so bleiben die Darstellung und das in ihnen Dargestellte stets getrennt. Was Schelling als ein objektives Sichbestimmen der Potenzen ausgibt, ist so in Wahrheit lediglich eine metaphorische Beschreibung auf der Ebene subjektiver Vorstellungen. Um zu einer dem gemeinten Inhalt gemäßen „subjekt-objektiven“ Darstellung zu kommen, hätte Schelling einer spekulativen Logik bedurft, welche die logisch-kategorialen Bestimmungen in ihrem Sichtenfalten, d. h. in ihrer inneren Negativität bzw. ihrem Anundfürsichsein darstellt. Dazu aber müßte ein Standpunkt eingenommen werden, der jenseits des Gegensatzes zwischen Gegenstands- und Selbstbewußtsein, Gewißheit und Wahrheit des Wissens liegt. Eine Aufhebung dieses Gegensatzes kann Schelling indes nicht zulassen, denn er würde den Grundansatz seiner Spätphilosophie, wie er sich in der Trennung von positiver und negativer Denkweise ausspricht, aufheben. Es bleibt daher problematisch, wenn Schelling den Prozeß einer immanenten Selbstentfaltung der Potenzen zur Darstellung bringen will, zugleich aber die Insuffizienz der dazu in Anspruch genommenen Darstellungsmittel einräumen muß.

Hat es nun aber die Philosophie mit einer Erkenntnis der Wirklichkeit des Seienden zu tun, so ist klar, daß sie unter den von Schelling angesetzten Bedingungen zu ihrem wahrhaften Gegenstand nur gelangen kann, wenn sie sich über die abstrakt und negativ charakterisierte Sphäre der Vernunft und ihrer mangelhaften Prädikate erhebt. Zu wahrhafter Erkenntnis des Seienden kommt es Schelling zufolge erst in einer Denkweise, welche die Beschränktheit des Begriffs radikal hinter sich läßt und sich der unbegrifflichen Wirklichkeit als solcher, dem, „was über dem Seyn ist“<sup>6</sup>, zuwendet. Hat das Denken diesen Schritt erst einmal vollzogen, dann erscheint ihm das Bemühen der Vernunft, diesen Fortgang aus sich heraus zu bewerkstelligen, als vergebliche Mühe. Die so auf einen endlichen Verstand reduzierte Vernunft vermag sich in dieser Sicht dann allerdings bloß mit „virtuellen Gegenständen“ (68, vgl. 128, 131, 132), um nicht zu sagen mit einem „illusorischen Geschehen“<sup>7</sup> zu beschäftigen.

## II.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß Schelling die Eigenart und den Vorrang dieser wahrhaft positiven Denkweise „immer in der Distanzierung eines Negativen und d. h. [in] Abhebung von ihm begründet“ hat (70, vgl. 134). Diese Di-

<sup>6</sup> Schelling XIII, 93.

<sup>7</sup> Schelling X, 125.

stanzierung soll Buchheim zufolge eine Garantie dafür abgeben, daß die „Positivität für Schelling gar nicht abstrakt irgendeinen Wert für sich behaupten kann“ (70), sondern eben nur in Korrelation zu dem zu überwindenden Negativen. Dadurch will Schelling offensichtlich verhindern, daß zwischen positiver und negativer Denkweise ein unüberwindlicher Graben aufgerissen und beide so gegeneinander verselbständigt werden, daß eine Fundierungsfunktion jener gegenüber dieser nicht mehr einsichtig werden kann. Dieser Gesichtspunkt kommt vornehmlich darin zum Ausdruck, daß Schelling trotz der starken Betonung der Differenz doch an der Einheit des philosophischen Begründungsgedankens festhält (vgl. 66), die Entgegensetzung zwischen Positivem und Negativem also eine interne philosophische Vermittlung erforderlich macht. Schelling muß also daran interessiert sein, zu irgendeinem wechselseitigen Ausgleich zwischen positiver und negativer Denkweise zu gelangen.

Der Einlösung dieser Forderung tragen Schellings explizite Äußerungen jedoch kaum ausreichend Rechnung. Stets betont Buchheim den schroffen Gegensatz, der Schelling zufolge zwischen beiden Denkweisen besteht: Das Negative gewinnt „nur im Bereich logischer Folgerungsbeziehung Kontur . . .“, während das Positive in der anschaulichen Begegnung aufgefaßt wird“ (70). Dieser Gegensatz bedeutet, daß „die Identität einer Sache nicht aufgeht in den sie beschreibenden Prädikaten, und weiter, daß sie schon feststehen muß auch ohne die in Frage kommenden und sie tatsächlich treffenden Prädikate“ (71). Damit ist die Prävalenz, das „Herausragen der Identität über ihre kategoriale Beschreibung“ (72, vgl. 187) deutlich ausgesprochen.

Aber schon an dieser Stelle erhebt sich die Frage, wie das Denken überhaupt dazu gelangen kann, das Feststehen der Identität einer „Sache“ einzusehen ohne Gebrauch der sie treffenden Prädikate? Was denkt das Denken, wenn es die Identität einer Sache denkt, die unabhängig und ohne die sie treffenden Prädikate bestehen soll? Oder umgekehrt: Wie sind die logisch-kategorialen Denkbestimmungen und Prädikate beschaffen, wenn sie die Identität der Sache (als einer ihrem Begriff voraus-seienden) überhaupt nicht betreffen? Sollte es richtig sein, daß die Entgegensetzung zwischen positiver und negativer Denkweise als ein korrelatives Verhältnis zu fassen ist, wie läßt sich verhindern, daß sich die ultima ratio dieser Beziehung in der wenig aufschlußreichen Erkenntnis erschöpft: Das Negative ist das Negative eines Positiven und das Positive das Positive eines Negativen? Die Distinktion zwischen einem „Bereich logischer Folgerungsbeziehung“ auf der einen Seite und einer Sphäre „anschaulicher Begegnung“ auf der anderen scheint zunächst wenig geeignet zu sein, die hier vorliegenden systematischen Vermittlungsschwierigkeiten zu beheben. Die Auskunft, daß das in abstrakten Seinsbestimmungen sich entfaltende Denken seinen Gegenstand, das konkrete Seiende „immer nur zum Teil“ (168) erfassen bzw. in seiner Identität ansprechen kann, läuft letztlich auf den Widerspruch hinaus, daß es dasselbe überhaupt nicht zu erkennen vermag, wenn es dasselbe bloß „zum Teil“ erkennt. Woher weiß das positiv sein sollende Denken, daß es das Seiende seiner (des Denkens) eigenen Impotenz zum Trotz dennoch „irgendwie“ zu erfassen imstande ist? Impliziert nicht die Behauptung einer teilweisen Erkenntnis ein Kriterium, anhand dessen der erkennbare „Teil“ von dem restlichen unerkennbaren in irgendeiner Weise unterschieden werden kann? Diese Frage erinnert unwillkürlich an Kants Problem, in der Kritik der reinen Vernunft eine Erkenntnis dessen, was ist, zu behaupten, die zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt. Es wird hier wie bei Schelling dem Erkennen eine Wahrheit vindiziert, die an sich selbst nicht Wahrheit sein soll, sondern eben nur eine „teilweise“, mithin unwahre. In eigentümlicher Spannung dazu war Schelling seit seinen Erstlingschriften stets der Überzeugung, daß es zum Wesen der Wahrheit gehöre, nur Eine zu sein.

Dabei hatte doch schon Kant gezeigt, daß ein Inhalt anschaulicher Begegnung allein im Medium des Denkens selbst bestimmbar ist. Denn was in der „anschaulichen Begegnung“ (oder mit Kant: in der Erscheinung) erscheint bzw. erfaßt wird, ist nicht, sondern wird gedacht<sup>8</sup>. Und dies wird es faktisch auch bei Schelling! Einen anderen als

<sup>8</sup> Nach Kant ist der Gegenstand, wie er erkannt wird, bekanntlich nichts anderes, als die zur formalen Einheit und Objektivität gebrachte Erscheinung der subjektiven Apprehen-

denkenden bzw. begrifflichen Zugang zu diesem vorgeblich außer allem Denken befindlichen Positiven zu proklamieren, führt letztlich in die Beliebigkeit subjektiver Anschauungen und Einfälle oder in das Mysterium eines nicht mehr ausweisbaren Glaubens (Jacobi). Schellings Behauptung eines unbedingten Vorrangs der Existenz vor dem Begriff entpuppt sich insofern bereits in Kantischer Perspektive als eine nur scheinbare. Auch verliert das von Schelling intendierte korrelative Begründungsverhältnis zwischen Positivem und Negativem seine Plausibilität, wenn man danach fragt, was die korrelativ aufeinander bezogenen Momente unter Absehung ihres Bezogenseins auf das je andere an sich selbst sind? Was macht die Positivität jenes Positiven bzw. die Negativität jenes Negativen unabhängig davon aus, daß das Positive das Positive eines Negativen und umgekehrt ist? Wie sind Positives und Negatives an sich selbst bestimmt, bevor sie operational über die Korrelationsbeziehung zueinander ins Verhältnis gesetzt werden? Daß sie irgendwie bestimmt sein müssen, erhellt schon daraus, daß sie Gedanken sind, die als solche bestimmt müssen gedacht werden können. Und daß es die Philosophie nur mit bestimmten Gedanken zu tun hat, darin meinte Schelling bekanntlich ein Hauptargument gegen Hegels These gefunden zu haben, die Denkbestimmungen seien nur dann in ihrer Wahrheit erkannt, wenn sie in der spekulativen Logik an und für sich selbst gedacht würden<sup>9</sup>.

Doch zurück zu Kant: Akzeptiert man Kants Forderung nach einer kritisch ausweisbaren Grundlegung der Philosophie, so hat Schellings Rede von einem Wirklichen, Möglichen, von Identität und Anderssein zunächst als logisch-kategorial unausgewiesen zu gelten. Sie entgeht nicht der Aporie, daß für die Rechtfertigung der Gültigkeit dieser logisch-kategorialen Bestimmungen, welche ja letztlich durch die schlechthin zuvorkommende Tat Gottes begründet sein soll, die logisch-kategoriale Bestimmung ebendieses Gottes bereits unterstellt werden muß. Aus diesem Zirkel führt unter den von Schelling angesetzten Bedingungen kein Weg. Insofern hat die jüngste Forschung zu Recht darauf hingewiesen, daß Schellings Spätphilosophie einer Kritik von Kantischer Seite aus relativ ungeschützt gegenübersteht<sup>10</sup>.

Doch selbst wenn man den Kantischen Interpretationsrahmen nicht zum unmittelbaren Beurteilungsmaßstab erhebt, so bleiben doch genügend Gesichtspunkte übrig, die einer Kritik der Schellingschen Spätphilosophie als Ansatzpunkt dienen können. Ein erstes Thema betrifft sogleich Schellings Bestimmung des Anfangs der Philosophie.

Die erste Bedingung und überhaupt den eigentlichen Anfang der Philosophie bildet Schelling zufolge die Bestimmung der „Möglichkeit“<sup>11</sup>, des Seinkönnens, die erste Potenz. Diese These suggeriert, man könne auch ohne eine kritische Untersuchung der logisch-kategorialen Denkformen einen Zugang zu einer philosophisch gesicherten Erkenntnisweise finden. Fragt man Schelling nach der Bedeutung dieses Themas für die systematische Philosophie, so wird sie mit dem Hinweis auf den bloß negativen Charakter aller „rein-rationalen“ Verfahren beiseite geschoben. In Kants methodischer Forderung nach einer vernünftigen Kritik der logisch-kategorialen Denkbestimmungen erblickt Schelling offenbar keine fundamentale, oder gar noch zu leistende Aufgabe der Philosophie. Für ihn hebt die Philosophie vielmehr unmittelbar an mit einem subjektiven Wollen des Philosophen: „Die erste Voraussetzung der Philosophie ... heißt: ich verlange ein mit Weisheit, Voraussicht, Freiheit gesetztes Seyn“<sup>12</sup>. Die positio absoluta, die Schelling damit für das Beginnen der Philosophie fordert, dürfte einer

---

sion als des anschaulich gegebenen Inhalts der Erscheinung, mithin Produkt der Selbstan-schauung des Subjekts.

<sup>9</sup> Vgl. *Schelling X*, 133, XI, 364.

<sup>10</sup> So etwa *Hans Michael Baumgartner* in seinem Aufsatz „Ereignis und Struktur. Kategorien einer geschichtlichen Betrachtung der Vernunft“, jetzt in: *ders.: Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn – Berlin 1991, 112–150, hier: 142–147.

<sup>11</sup> So *Schelling z. B. XIII*, 204.

<sup>12</sup> *Schelling XIII*, 203. – Vgl. ähnlich lautende Äußerungen Schellings aus den „Stuttgarter Privatvorlesungen“, die Philosophie habe mit einem unableitbaren Akt des Bekennens zu beginnen (*Schelling VII*, 423 vgl. XI, 304).

skeptischen Infragestellung kaum gewachsen sein. Selbst abgesehen von der Problematik der Verbindlichkeit solcher subjektiven Machtsprüche scheint die Behauptung einer *positio absoluta*, die allein in einer „anschaulichen Begegnung“ erfassbar sein soll (70), nur eine vorkritische ontologische Positivität zu repräsentieren, die sich nach Kant nur noch versichern, jedoch nicht mehr kritisch rechtfertigen läßt.

Die innere Selbstwidersprüchlichkeit eines solchen Beginns hat Kant zu Recht erkannt und kritisiert. Die Vorstellung eines noumenalen Wesens der Dinge, oder bei Schelling: einer noumenalen „Eigenheit“ (133) der Dinge, welche ihrem anschaulichen Erkanntwerden zugrundeliegen soll, gilt es als Selbstgeschöpf eines naiven, jedenfalls aber unkritischen Verstandes zu durchschauen, der ein Subjektives zu einem Objektiven hypostasiert. Denn jenes schlechthin Positive ist nur im Medium und damit für den „negativen“ Begriff es selbst. Jenseits des Begriffs und insofern ohne ihn ist für das Denken schlechthin nichts. Jeder Versuch einer Situierung oder Dimensionierung des Denkens im Verhältnis zu einem Andern, welches gerade nicht das Andere seiner sein soll, geschieht unvermeidlich auf der Grundlage des Begriffs oder in Hegelscher Terminologie: im Medium des Logischen als solchem. Ihm gegenüber bzw. „außer“ ihm ein konkretes Positives verorten zu wollen, ein solches Unternehmen trägt in sich die Unmöglichkeit seiner erfolgreichen Realisierung. Denn alles Unbestimmte, dem Zugriff des Begriffs sich angeblich Entziehende wird unvermeidlich als unbestimmt bestimmt gedacht; – und dies wird es selbst dort, wo der Erfahrung jenes Unbestimmten dadurch entsprochen werden soll, daß die Rede über sie unbestimmt bzw. im Begriffslosen endet. Wir werden darauf noch zurückkommen.

### III.

Zunächst interessiert uns die bemerkenswert ablehnende Haltung, die Buchheim gegenüber der Schelling-Interpretation von Walter Schulz<sup>13</sup> einnimmt. Sie ist u. E. von einer gewissen Zweideutigkeit gekennzeichnet, die ein Licht auf die philosophische Erschließungskraft von Buchheims Deutung werfen könnte.

Einerseits soll Schulz' Auslegung ein Exempel für eine der Selbsteinschätzung des Schellingschen Denkens unangemessene Form der Deutung sein (4f.), weil sie Schelling nach einem „rationalisierte(n) Verständnisgerüst“ (6), nämlich dem der „Vernunftphilosophie“ (5 Anm. 19) auslege, das ihm innerlich fremd sei. Andererseits ist es aber gerade die Deutung Schulz', die es ermöglicht, Schellings Denken sowie die Motive seines Wandels in einen Kontext vernunftorientierten, spekulativen Philosophierens einzuordnen, von dem sie geschichtlich ausgingen und aus dessen Aporien der frühe Schelling selbst die Überzeugung der Überlegenheit seines Ansatzes gewonnen hatte. Man muß hier nicht in den Streit darüber eintreten, ob Schellings Denkentwicklung von seinem ersten Auftreten in Jena, über die Konzeptionen der Identitätsphilosophie und der Weltalter bis hin zum Spätwerk aus einer einzigen systematischen Problemstellung heraus sich verstehen und rekonstruieren läßt<sup>14</sup>. Diese Frage ist für die gegenwärtige Problemstellung nur von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger erscheint es uns, die genuine Leistung der Deutung Schulz' zu Buchheims Interpretationsansatz ins Verhältnis zu setzen.

Welche sonstigen Defizite dem Interpretationsansatz Schulz' auch anhaften mögen, ein Verdienst wird man ihm wohl kaum streitig machen können: nämlich das Be-

<sup>13</sup> Vgl. *Walter Schulz*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, 2. Aufl. Pfullingen 1975. – Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, in: *ders.* Hrsg.: F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Frankfurt 1975, 7–26. – Das Verhältnis des späten Hegel zu Schelling, in: ZPhF 8 (1954) 336–352.

<sup>14</sup> *Birgit Sandkaulen-Bock*, Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings (Göttingen 1990), hat diese These jüngst zur Diskussion gestellt. Vgl. die Rezension vom Verf. in: ThPh 67 (1991) 119–121.

wußtsein über den systematischen Problemzusammenhang wachgehalten zu haben, den Schellings Denken bis in sein Spätschaffen hinein mit den Theorieansätzen des späten Fichte, Hölderlins und des frühen Hegel verbunden hat. Verf. ist weit entfernt, W. Schulz in der Beantwortung der Frage nach der wahren Vollendungs-gestalt des deutschen Idealismus zuzustimmen; gleichwohl ist ihm bisher noch kein anderer Deutungssatz bekannt geworden, der ihn in seiner Erklärungsleistung, gerade auch was die Erhellung problemgeschichtlicher Zusammenhänge betrifft, grundlegend überboten hätte. Sicherlich sind einige historische Einschätzungen durch die gegenwärtige Forschung relativiert worden. Ein zentraler Gesichtspunkt bei Schulz hat indes durch die neueren Arbeiten auf breiter Front Bestätigung und Unterstützung erfahren: die Einsicht, daß eine systematische Rekonstruktion von Schellings Denkweg von seinen historischen Ursprüngen nicht in einer Weise ablösbar ist, die es erlaubte, sie rein aus sich selbst heraus zu verstehen. Die verschiedenen Wandlungen in Schellings Denkweg, seine ständigen Versuche eines Neuansatzes, sein stetes Ringen um eine seinen schon früh gewonnenen Grundüberzeugungen gemäße Darstellungsform des Systems, sie alle sind ohne permanente Bezugnahme auf den Fortgang der zeitgenössischen Diskussionslage kaum nachvollziehbar; und das Paradigma dieser Diskussion war nun einmal unstrittig das der „Vernunftphilosophie“. Gleichwohl intendiert Schelling selbst in seiner positiven Philosophie eine Form von Selbstthematizität und Selbsttransparenz der Vernunft, die gleichsam immanent, ohne Bezugnahme auf ihre historischen Ursprünge explizierbar sein soll. Buchheim versucht diesem Anspruch Schellings dadurch zu entsprechen, daß er der Maxime einer immanenten Deutung folgt und sich dem metaphorischen Duktus von Schellings Ausführungen überläßt. Dieser von Robert Spaemann (siehe Klappentext) als „elementare[r] Metaphorik“ gerühmte Interpretationsstil Buchheims, der fähig sein soll, eine gänzlich ungekannte „Klarheit des Gedankens“ über die Dunkelheiten des Schellingschen Spätwerks zu verbreiten, welche sich „gerade dem erschließt, der sich von Vormeinungen und eingefahrener Terminologie zu befreien imstande ist“ (ebd.), – liegt in ihm aber nicht ein ungelöstes Problem? Verdeckt solche „elementare Metaphorik“ nicht die systematischen Schwierigkeiten, die sich hinter ihr verbergen? Ja, ist sie vielleicht bloß ein taktisches Mittel, diese unkenntlich zu machen?

Sicherlich entspricht diese Metaphorik der von Schelling selbst verwendeten. Sie in ihrer Bedeutung zu erhellen, um dadurch den Sinn der Schellingschen Texte neu zu erschließen, ist als legitimes Interpretationsziel anzuerkennen. Darüber besteht kein Zweifel. Aber ist diese Metaphorik auch dem systematischen Ziel angemessen, das Schelling mit ihr bzw. durch sie erreichen will? Dies ist bekanntlich nichts weniger als eine radikale Überwindung der gesamten abendländischen Tradition philosophischen Denkens. Schellings Selbstverständnis zufolge ist ja diese gesamte Tradition in einer negativen Denkweise befangen gewesen, die als solche zu durchschauen und zu überwinden allein ihm selbst gelungen sein soll. Die Selbstbescheidung der Philosophie, von der der Titel des Buches spricht, intendiert daher ein philosophisches Programm, das die Vernunft zu ihrer Eigentlichkeit führen will, indem es sie zur Anerkennung jenes „unvordenklichen Seins“ motivieren und bewegen will, das sich ihrem erkennenden Zugriff angeblich prinzipiell entzieht. In dieser Bewegung soll die Vernunft so über sich selbst verständigt werden, daß einsehbar wird, wie die Selbstaufklärung der Vernunft ihre Selbstbescheidung zu ihrer notwendigen Folge hat. Es geht also trotz aller Appelle an den unableitbaren Freiheitscharakter einer wahrhaft positiven und authentischen Erkenntnisweise um eine Einsicht in Gründe – vernünftige Gründe, die dem philosophischen Bewußtsein nahegebracht werden sollen. Ist dazu aber nicht gerade jene Einsicht der Vernunft gefordert, die schon an ihrem Beginn ein ihr Unerreichbares sein soll?

In dieser Schwierigkeit, wie die Vernunft es fertigbringen soll, eine vernünftige Einsicht in ihr eigenes Unvermögen zu gewinnen, können wir eine Variation jenes zentralen Themas wiedererkennen, das wir oben bereits erwähnten. Die Leistungsfähigkeit von Schellings vorgeblich neuartigen Denkmitteln wird sich vorrangig an diesem Problem bemessen und bewahren müssen. Es mag zwar sein, daß das vorstellende Bewußtsein Schwierigkeiten hat, den vernünftigen Zusammenhang seiner Begriffe

einzu sehen; es mag auch sein, daß ein reflexionsphilosophischer Standpunkt zu der Folgerung gelangt, das philosophische Erkennen habe sich an gewissen letzten Gegebenheiten des sinnlichen Bewußtseins und der Korrelativität seiner Erkenntnisprinzipien zu beruhigen. Aber wenn ein radikaler methodischer Skeptizismus erst einmal sein Werk verrichtet und alle Versuche problematisch gemacht hat, das Erkennen an gewisse positive Gegebenheiten – seien es nun psychologische, anthropologische, oder allgemein solche des empirischen bzw. vorstellenden Bewußtseins – zu binden, dann dürfte es schwierig werden, die Philosophie mit Machtprüchen nach göttlicher Vorsehung anheben zu lassen, ohne ihr dadurch schon an ihrem Beginn den Kredit zu rauben, den sie für die Erläuterung ihres Standpunkts bzw. des Weges zu ihm benötigt. Daß das philosophische Wissen von den Überzeugungen des alltäglichen Bewußtseins und des sogenannten gesunden Menschenverstandes in wohlbestimmtem Sinne verschieden ist, diese Auffassung teilte Schelling nicht nur mit Kant, Fichte und Hegel, sondern der gesamten abendländischen Tradition spekulativer Philosophie. Das eigentliche Problem entsteht erst dann, wenn in einer bestimmten historischen Diskussionslage eine einfache Berufung auf Daten des empirischen Bewußtseins oder auf bestimmte Gegebenheiten der menschlichen Erkenntnissituation nicht mehr hinreicht, um der philosophischen Annahme einer wahrheitsfähigen Instanz der Begründung Plausibilität zu verschaffen. Dann bedarf es einer methodisch geleiteten Hinführung des vorphilosophischen Bewußtseins zu dem Standpunkt, von dem aus die systematische Philosophie diese Begründung entwickelt. Wie dieses Thema einer Einleitung in die Philosophie näher auszuarbeiten ist, ist damit noch keineswegs entschieden. Was eine solche Einleitung aber in jedem Fall leisten muß, ist eine an das vorphilosophische Bewußtsein adressierte Rechtfertigung der Einsicht, daß die Philosophie, welche Selbstdarstellung des Absoluten ist, von einem Standpunkt aus argumentiert, der die Differenz zwischen Gegenstands- und Selbstbewußtsein, Gewißheit und Wahrheit des (erscheinenden) Wissens überwunden hat. Fehlt diese Rechtfertigung, dann bleibt der Philosophie nur ein unvermittelter Sprung ins Absolute, der sich von einem blinden Dezisionismus nicht mehr unterscheidet. Insofern liegt in Schellings unmittelbarem Anfang mit dem unvordenklich Positiven eigentlich schon sein Mißlingen. Denn dem Absoluten kann der erkennende Weg zu ihm nichts Äußerliches sein, nichts, was es seinem Wesen nach nicht beträfe. Nimmt man die von Schelling selbst schon früh erhobene Forderung ernst, eine Erkenntnis des Absoluten könne nur in der Form des Prozesses seiner Selbsterkenntnis geschehen, dann kann per definitionem die Vernunft, die das Absolute erkennt, nicht prinzipiell verschieden sein von der, als die es sich selbst erkennt. Daraus folgt, daß die erkennende Vernunft auf ihrem Wege der Erfassung des Absoluten niemals auf jenen berüchtigten „dunklen Grund in Gott“ stoßen wird, an dem selbst Gott angeblich eine Schranke seiner Vollkommenheit und Allmacht finden soll<sup>15</sup>. Schellings Festhalten an einer (selbst im Absoluten als solchem) unaufhebbaren Differenz zwischen der Vernunft und einem ihr Unzugänglichen, Irrationalen, erscheint in dieser Perspektive weniger als Versuch einer Rettung philosophischer Einsicht angesichts ihrer Bedrohung durch eine Hypertrophie des Vernunftbegriffs, sondern eher im Gegenteil als ein halberziges Zögern aus Angst vor irgendeinem Objektiven, von dem man sehr wohl weiß, was den Grund seiner Dunkelheit und Unerkennbarkeit ausmacht: nämlich ein abstrakt-metaphysischer Verstand, der unfähig ist, seine Gedankenbestimmungen zusammenzuhalten.

Auf diesem Hintergrund erscheint Schellings Forderung, das Denken habe Abschied zu nehmen von der Vorstellung, „Bestimmtheit schlechthin hervorzubringen“, und statt dessen sich damit zu „begnüg[en], sein Vermögen von Bestimmungen affiziert sein zu lassen“ (158), eher naiv (vgl. 124, 147). Denn die propagierte Stellung eines Affiziertwerdens der Vernunft durch Bestimmtheit übersieht, daß auch diese der Vernunft begegnende und ihr vorausseiende Bestimmtheit selbst eine gedachte ist. Daraus entsteht das bereits angeschnittene Problem, daß unter den von Schelling angesetzten

<sup>15</sup> Vgl. dazu die kryptischen Aussagen Schellings zu diesem Thema schon in der „Freiheitsschrift“: VII, 357–360 (vgl. VII, 433).

Bedingungen eine „bloß gedachte“ (also der negativen Philosophie zugehörnde) von einer „emphatisch wirklichen“ (in der positiven Philosophie „erfahrenen“) Bestimmtheit überhaupt nicht bestimmt unterschieden werden kann. Denn beide Weisen von Bestimmtheit sind zunächst Gedanken, in denen die erste als bestimmt bestimmt und die andere als nichtbestimmt bestimmt gedacht wird. Einen anders (nämlich ontologisch) bestimmten Unterschied zwischen beiden Weisen anzusetzen, stellt zunächst eine unausgewiesene Forderung dar. Man löst dieses Problem auch nicht dadurch, daß man es durch Appelle an subjektive Erlebnisse eskamotiert. Vielmehr folgt unmittelbar, daß der ganze vermeinte Gegensatz selbst in die Sphäre des Denkens fällt. So gesehen wäre die geforderte Selbstbescheidung des Denkens eigentlich unmittelbar mit seiner universalen Entschränkung und Rehabilitierung identisch, das negative Denken mithin zugleich an sich positiv und umgekehrt. Dieser Überlegung wäre Schelling jedoch nicht bereit zu folgen. Er möchte jenseits dieses in sich zusammenfallenden Gegensatzes sich einer anderen unvordenklichen Wirklichkeit vergewissern; an ihr wiederholt sich dieses Zusammenfallen des Gegensatzes jedoch und eine neue Schranke richtet sich auf, die wieder überschritten wird, und so fort ins Unendliche. Daß diese Bewegung des infiniten Progresses nicht die Lösung, sondern nur die Perpetuierung des Problems darstellt, dürfte einsichtig sein.

Anstatt aber in dieser Aporie einen Hinweis auf die Aufgabe einer Revision des angesetzten Gedankens der Selbstbezüglichkeit zu sehen, hält Schelling an seinem ontologisch gefaßten Vorstellungsmodell fest, demzufolge die schlechte Unendlichkeit eines Korrelationsverhältnisses die letzte Wahrheit des philosophischen Erkennens und der Vernunft ausmache. Daß dadurch die Unendlichkeit Gottes angemessen gewahrt sei, dürfte zweifelhaft sein. Wenn denn Gott der über alles Endliche Erhabene, Unausprechliche sein soll, „der Einzige, der seines Gleichen nicht hat“<sup>16</sup>, und wenn es schlechthin „keinen Begriff“ gibt, durch den er „zu bezeichnen wäre, sondern nur einen Namen“, in dem „Er selbst“ ist<sup>17</sup>, so muß es um so merkwürdiger sein, wenn Schelling mit Einblicken in das innerste Wesen des Absoluten nicht gerade sparsam umgegangen ist. Sätze wie etwa: „Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns, aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre“<sup>18</sup>, lassen vermuten, daß Schelling es durchaus nicht so genau genommen hat mit seiner geforderten „Selbstbescheidung“ philosophischer Erkenntnis. Die ganze Geschichte der Kritik des Gottesgedankens der Aufklärung und des Supranaturalismus hätte ihm zeigen können, daß eine Erneuerung der spekulativen Theologie nach Kant – wenn überhaupt – nur auf einem anderen als ontologischen Fundament zu erreichen ist.

#### IV.

Schelling hat bekanntlich in allen Phasen seines Denkweges für seine Philosophie einen kaum zu überbietenden Wahrheitsanspruch erhoben. Seine Behauptungen, wie etwa: die Philosophie sei einer „positive[n] und kategorische[n] Erkenntniß des Absoluten“ fähig, welche sich im Medium „der wahren Speculation“ realisiere<sup>19</sup>, können durchaus als exemplarisch für die nicht gerade unbescheidenen Erkenntnisansprüche gelten, die Schelling meinte argumentativ ausweisen zu können.

Um so mehr muß Schellings Bestreben, in der positiven Philosophie zum unvordenklichen Sein, zu dem, „was über dem Seyn ist“<sup>20</sup>, dem Sein außer der Idee zu gelangen, oder wie immer Schellings Metaphern für dieses alles logisch-kategoriale Denken überschreitende, „ein positives Mehr“<sup>21</sup> einschließende Denken lauten mögen, als pro-

<sup>16</sup> Schelling XIII, 174 (zit. bei Buchheim 105).

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Schelling XI, 587 (zit. bei Buchheim 160).

<sup>19</sup> Schelling IV, 365.

<sup>20</sup> Schelling XIII, 93.

<sup>21</sup> Vgl. Christian Hermann Weiße, Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophi-

blematisch bezeichnet werden. Denn ein solches Programm scheint seinen Gegenstand nur um den Preis der Suspendierung kritischer Reflexion erreichen zu können. Der Ausgang vom Unbedingten, den Schelling seit der „Ich-Schrift“ stets in neuen Anläufen systematisch zu entwickeln sich bemüht hat, liegt in ihm nicht die Grundaporie seines gesamten Denkens beschlossen? Ist jenes Positive, das den „durch sich selbst gewisse[n] und absolute[n] Anfang“ der Philosophie ausmachen soll, tatsächlich ein Anfang, der „keiner Begründung bedarf“<sup>22</sup>? Ein solches Beginnen mit der *positio absoluta* scheint alles andere als eine klare und sich gleichsam von selbst verstehende Forderung, vielmehr eine bloße Versicherung zu sein (vgl. 70).

Hier stellt sich in aller Schärfe jenes Problem wieder her, an dessen Verabschiedung Schellings negative Philosophie arbeitete: das Problem der Beziehung des Logischen als solchen zu seinem Inhalt, dem Außerlogischen, dem durch es angeblich nicht Bestimmten. Denn nach der abstrakten Selbstaufhebung aller „bloß negativen“ Verfahren sind zwar alle Versuche, mit dem Begriff die Philosophie zu beginnen, verabschiedet worden, das Problem aber, wie das angeblich unableitbar Positive in die Sphäre des Begriffs hereinkommen könne, hat sich nun verschärft. Wenn es denn nicht der Begriff ist, in dem das Positive angemessen zur Darstellung kommen kann, welcher Bestimmungen darf sich dann die positive Philosophie bedienen, um es angemessen zur Darstellung zu bringen? Ausschließlich positiver, lautet Schellings Antwort. Wie aber ist deren Verfassung einem Denken nahezubringen, das nicht schon zum voraus weiß, wie es diese von „bloß negativen“ Bestimmungen unterscheiden kann? Muß nicht das Kriterium für die Positivität des Positiven immer schon unterstellt werden, damit das Erkennen mit und in ihm seinen wahrhaften Anfang ergreifen kann? Beruht also Schellings Unterscheidung zwischen einer positiven und negativen Denkweise auf einer *petitio principii*?

Das Denken ist sich zwar Schelling zufolge im positiven Anfang seiner Wahrheit unmittelbar gewiß, so daß sich für es diese Frage gar nicht stellt; doch diese Gewißheit vermag es gerade unter den Differenzbedingungen des negativen Anfangs, d. h. am Orte eines in bestimmten Begriffen sich entfaltenden Erkennens nicht in die ihr selbst gemäße Wahrheit zu überführen. Die unmittelbar gewisse Erkenntnis setzt sich ihre Wahrheit als ein von ihr verschiedenes Jenseits, so daß die an und für sich seiende Wahrheit von ihrer logisch-kategorialen Vermittlung getrennt bleibt. Jede Seite bildet an sich die abstrakte Negation der andern. Die darin implizierte unbedingte Trennung von Gewißheitslogik und Sachgehalt stellt offensichtlich die Grundaporie im Ansatz dar, die Schelling durch allerlei Metaphern zu verdecken bzw. unkenntlich zu machen sich bemühte. Ohne eine Überwindung dieses Gegensatzes – dies hat bereits Kant in aller Deutlichkeit gesehen – läßt sich zu keiner haltbaren, und d. h. hier vor allem: kritisch ausgewiesenen Metaphysik gelangen. Die Aporien nicht nur der Kantischen und an Jacobi sich anschließenden Versuche, eine Restitution theoretischer Gotteserkenntnis – und um sie ging es letztlich in dem gesamten Streit um eine alternative praktische Neubegründung der Metaphysik im Anschluß an Kant<sup>23</sup> – zu erreichen, hätten Schelling ein Hinweis darauf sein können, daß die Basis, von der aus er seinen Vermittlungsversuch zwischen Episteme und Ontologie, Gewißheit und Wahrheit des Wissens unternahm, im Grunde eine schwankende war. Hat Schelling nicht selbst in seiner Frühzeit mit aller Energie an der Einsicht festgehalten, daß eine Erkenntnis des Absoluten nur auf eine Weise, nämlich als seine Selbsterkenntnis gedacht werden und sich realisieren könne?<sup>24</sup> Wie verhält sich dazu aber die Forderung der Spätphilosophie, nur unter Preisgabe dieser Einheit sei der Vernunft ein Zugang zur Wahrheit möglich?

Betrachten wir auf diesem Hintergrund noch einmal das Anfangsproblem, so läßt

schen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels (Leipzig 1829), 117, 119, 129, 156 usw.

<sup>22</sup> Schelling XIII, 93.

<sup>23</sup> Dies hat Walter Jaeschke in seiner grundlegenden Studie: *Vernunft in der Religion, Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Spekulation und Erfahrung II, 4)*, Stuttgart 1986, deutlich herausgearbeitet. Vgl. dort insbes. 91–127.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Schelling VI 139–142.

sich der Verdacht einer Hypostasierung jenes unvordenklichen Positiven nur schwer verscheuchen. Schellings Berufung auf „die Erfahrung“<sup>25</sup> des Denkens scheint wenig dazu geeignet zu sein, die „Eigenheit“ des anschaulich Begegnenden, auf die es ihm vor allem ankommt, als eine der bestimmenden Macht der Vernunft sich entziehende darzustellen. Was hier als Resultat einer „außeridealen Affektion“ (145, vgl. 141) des Denkens eingeführt werden soll, ist gleichsam – Kantisch gesprochen – der noumenale Grund der Erscheinung, das, was als die nichtsinnliche Ursache der Empfindungen anzusprechen ist. Als dieses Übersinnliche liegt der noumenale Grund „hinter“<sup>26</sup> den Affektionen, die er bewirkt. Wie es nun aber aufgrund dieser noumenalen Affektion zu einer konkreten Bestimmtheit am Orte der Erscheinung resp. des anschaulich Begegnenden kommen soll, bleibt bei Schelling ebenso unerfindlich wie in Kants Vernunftkritik. Was Schelling hier zur Eigenheit des anschaulich Begegnenden stilisiert, scheint nicht mehr zu sein als eine Hypostasierung des Erscheinenden zu einer absoluten Objektivität, die dann gegen jede kritische Infragestellung immunisiert wird. Mit ihrer Annahme bleibt die Bestimmtheit des anschaulichen Bewußtseins ebenso unbegreiflich wie ohne sie.

Es ist daher zu fragen: Hat das Denken, indem es sich die Eigenheit des Begegnenden so vorstellt, wie Schelling dies behauptet, aufgehört Denken zu sein? Ist es dabei auch nur im geringsten über die Sphäre des „bloß negativen“ Begriffs hinausgelangt und – wenn dem so sein sollte –, wie kann es sicher sein, daß ihm das behauptete Andere, Unbegreifliche, auch tatsächlich begegnet ist? Schelling möge das Verfahren angeben, mit dessen Hilfe zu einem kritisch ausweisbaren Begriff dieses Begegnenden zu gelangen ist. Freilich ist klar, daß Schelling eines solchen Verfahrens bedarf, um den drohenden Bruch zwischen negativer und positiver Denkweise zu vermeiden bzw. um dieser eine begründende Funktion gegenüber jener zu erhalten. Dann kann es allerdings nicht bei Appellationen an irgendwelche individuellen „Erfahrungen“ von „Eigenheit“ sein Bewenden haben. Sollen sich diese Erfahrungen von willkürlichen Einfällen und Eingebungen der Phantasie unterscheiden lassen, so wird man auf kritisch ausweisbare Kriterien kaum verzichten können. Sie hat Schelling selbst zur Genüge gegen Jacobi eingeklagt. Sobald die Philosophie „an den bloßen Glauben verweist, verliert sie sich ins allgemein-Menschliche“<sup>27</sup>. Und daß die positive Philosophie ins allgemein-Menschliche sich verliere, kann Schelling mit seiner Berufung auf „die Erfahrung“ wohl kaum gemeint haben.

Buchheims Versuch, diese offenbaren Vermittlungsschwierigkeiten bei Schelling dadurch zu lösen bzw. zur Tugend der Theorie zu verklären (vgl. 71), daß er eine immanente Deutung auf der Ebene der von Schelling selbst verwendeten metaphorischen Sprache vorlegt, muß auf dem Hintergrund dieses Problems beurteilt werden. Ist es möglich, eine Annäherung an den philosophischen Inhalt im Medium von Metaphern und bildlicher Ausdrucksweise zu finden und dabei im gleichen Atemzug das Ungenügen aller logisch-begrifflichen, „rein rationalen“ und deswegen „negativ“ bleibenden Zugangsweisen zu diesem Inhalt zu behaupten? Offenbar scheint doch jeder solche Nachweis, auch wenn man nicht die Maßstäbe eines *mos geometricus* oder des formallogischen Kalküls unterstellt, nur im Medium jener Vernunft möglich zu sein, die durch sie selbst überwunden werden sollte. Ist es daher nicht im Grunde das Kantisch-Jacobische Problem, wie die Vernunft um ihrer selbst willen auf sich Verzicht leisten soll, an dem Schelling sich hier abmüht? Und sind es nicht die ungeklärten begrifflichen Mittel, die Schelling zu einem Konzept von Philosophie geführt haben, das seinen steilen Letztbegründungsanspruch nur in Gestalt von Appellen an ein Unvordenkliches und Unerkennbares einlösen kann, das an sich selbst betrachtet alles andere als unvordenklich und unerkennbar ist, nämlich lediglich das Produkt eines bis zur äußersten

<sup>25</sup> Buchheim 133, vgl. z. B. Schelling XI 326.

<sup>26</sup> Zum Terminus vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. IV, 451, sowie: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Bd. VIII, 215.

<sup>27</sup> Schelling VIII, 42.

Abstraktion fortgegangenen Denkens? In scharfem Kontrast zu Schellings Letztbegründungsanspruch steht jedenfalls seine Erklärung, die Philosophie habe sich an ihrem Ende in Vermutungen und Versicherungen zu flüchten, wolle sie ihrem eigenen Gegenstand entsprechen (vgl. 21, 49, 100f., 180).

Wie aus den bisherigen Bemerkungen deutlich geworden sein dürfte, bilden alle diese Schwierigkeiten nur Variationen eines Grundproblems, das Schelling seit seinen Frühschriften in immer stärkerem Maße beschäftigt hat, nämlich dem Programm einer Wiederaufnahme und Erneuerung der ontologischen Fragestellung nach deren radikaler Kritik durch Kant und Hegel. Bemerkenswert erscheint uns hierbei der Umstand zu sein, daß die Weise, in der Schelling einen Zugang zu jenem berüchtigten Voraussein der Existenz gewinnen möchte, geprägt war durch die Einsicht in die Vergeblichkeit, mit der Kant, Fichte und Jacobi dieses Problem positiv lösen wollten. Kants Rede von einer Welt der Dinge an sich, Fichtes unendlicher Anstoß der Tätigkeit des Ich, Jacobis Versicherungen der Unbegreiflichkeit der Wahrheit, sie alle hat Schelling selbst scharf kritisiert und – man denke nur an die genußvoll zelebrierte Polemik in der „Denkmalschrift“ von 1812 – als Ausdruck eines zurückgebliebenen Problembewußtseins gebrandmarkt. Aber sind sie nicht alle zugleich Reflexe des einen Grundproblems, wie die Philosophie zu einer haltbaren Theorie des Absoluten kommen kann, ohne sich in den Aporien zu verfangen, die sich aus der Annahme einer unvordenklichen, der Vernunft jenseitigen Positivität ergeben?

## V.

Geht man den Überzeugungen Schellings von der Prävalenz der Existenz vor dem Begriff weiter nach, so gilt es jene Äußerungen näher in den Blick zu nehmen, in denen Schelling versucht hat, diese Prävalenz nicht nur durch den (bereits erwähnten) Korrelationsgedanken und damit gleichsam *ex negativo*, sondern positiv zu explizieren. Exemplarisch erscheint uns in dieser Hinsicht Buchheims Rede von einer „vokativen Identität“ des Gegenstandes zu sein (99), welche die wahrhaft „positive“ Erkenntnisweise Schellings angemessen charakterisieren soll: „Positive Aussagen“ sind Schelling zufolge solche, „die eine auszusagende Art des Seins ... vom Aussagesubjekt bei gleichzeitiger Konzession der Unabhängigkeit seiner Identität vom Zutreffen dieses Prädikats aussagen. Der Begriff ist hier nicht die Bedingung der Bestimmtheit von Referenz, sondern derartige Aussagen setzen eine vokative Identität des Subjekts voraus, kraft derer ein ausgesagtes Sein als wirkliches („emphatisches“) Verhalten dieser Identität aufgefaßt wird. Um so ein Verhalten zu konstatieren, muß sich das Denken aus seiner allein durch den Begriff meinenden Grundstellung lösen und sich verlassen darauf, daß das Betreffende so ist, wie aus irgendwelchen Gründen zu vermuten [!] steht. Indem ein Denken dazu bereit ist, überläßt es sich der Bewegung von Wirklichkeit, bei welcher es selbst zu wirklicher Bewegtheit angeregt wird.“ (100f.)

Entkleidet man diese metaphorische Redeweise ihres „emphatischen“ Schmuckes, so bedeutet sie offensichtlich nichts anderes als: Da die Philosophie unfähig ist, das Wirkliche und Wahre an und für sich, die dem Prinzip des Wissens gemäße absolute Übereinstimmung zwischen Subjektivem und Objektivem auch am Orte des Prinzipiatums zu erkennen, hat sie sich auf „Vermutungen“, „Anzeichen“ (49) und Unergründlichkeiten (180f., vgl. 101) zu beschränken und auf die Erkenntnis der Wahrheit Verzicht zu leisten. Doch Buchheim versucht die Besonderheit der von Schelling proklamierten positiven Denkweise gegen eine solche Kritik zu schützen. Seiner minutiösen Deutung zufolge komme der von Schelling geforderte „Wechsel der Einstellung zum Wirklichen“, der im Übergang zur positiven Denkweise vollzogen wird, durch „eine anerkennende Tat“ zustande, welche, „ein radikal positives Element“ ins Spiel bringe (178, vgl. 180f.). „Der Angelpunkt des positiven Denkens“ bestehe in der „Entschiedenheit von Identität gegenüber und unbeschadet der Prädikate, die von ihr ausgesagt werden“ (178). Diese erfordert „die Anerkennung der Wirklichkeit von etwas ohne die Anwendung des Mittels, über welches das Denken verfügt, um Wirklichkeit ... zu beurteilen“ (180).

Wenn aber so am Wirklichen der Begriff ausgeht, so möchte man gerne etwas Näheres darüber erfahren, wie das Denken überhaupt, ohne irgendwelche Bestimmungen zu gebrauchen, zur Konstatierung einer solchen, von den tatsächlichen Bestimmungen unabhängigen Identität eines Gegenstandes gelangen kann. Spricht Buchheim hier vielleicht über etwas, von dem unter den von ihm angesetzten Bedingungen überhaupt nicht die Rede sein kann?

Die als wahrhaft „positiv“ apostrophierte Erkenntnisweise des Wirklichen gerät unweigerlich in den Verdacht, mit dem Überschritt in eine der Vernunft jenseitige Sphäre des Positiven auch den allgemeinen Geltungsanspruch der philosophischen Inhalte preisgegeben zu haben. Wird die Sphäre des Begriffs radikal hinter sich gelassen, dann scheint auch die Sphäre der Vernünftigkeit und Mittelbarkeit überschritten zu sein. Die rechte Einsicht in die Wahrheit bliebe dann einem philosophischen Virtuositum vorbehalten, jenen „Sonntagskindern“<sup>28</sup>, denen Gott die Erkenntnis im Schlafe gibt. Verhält es sich aber so, dann hat die Philosophie die Basis beseitigt, auf der sich vernünftige Argumente von willkürlichen Einfällen und Eingebungen der Phantasie unterscheiden lassen. Bloße Appelle an eine wahrhaft „authentische“ Einsicht in die Wirklichkeit als solche (vgl. 60, 137) helfen hier nicht weiter. Denn die Mittel, mit deren Hilfe die Authentizität dieser Einsicht ausweisbar würden, sind vorab als unzureichend, weil bloß „negativer“ Natur verworfen worden. Die bereits erwähnte Fragestellung Kants, daß die logischen Denkbestimmungen der Kritik bedürfen, um für eine „aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend“<sup>29</sup> verfahrenende Vernunft-erkenntnis tauglich zu sein, dürfte hier Schelling gegenüber im Recht bleiben. Den logisch-kategorialen Charakter der Denkbestimmungen für eine Explikation der systematischen Philosophie bloß vorauszusetzen, wie sich dies Schelling nicht bloß in seiner Naturphilosophie allenthalben erlaubt, muß eine mit Letztbegründungsanspruch auftretende Theorie des Absoluten unweigerlich um ihren Kredit bringen. Dies haben Fichte und Hegel in ihrer Schelling-Kritik schon früh erkannt. In der Tat „sollen Denkbestimmungen nicht untersucht gebraucht werden, aber dieses Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen“<sup>30</sup>. Aus dieser Einsicht folgt, daß diese erkennende Untersuchung der Denkbestimmungen nicht – wie noch bei Kant – vor der eigentlichen systematischen Philosophie erfolgen darf. Denn dann entstände das von Hegel so treffend karikierte Problem, wie man erkennen solle vor dem eigentlichen Erkennen (Schwimmen lernen, bevor man sich ins Wasser wage). Vielmehr sind Organon und Doktrin der Philosophie methodisch zu vereinigen zur Darstellung der Sache an und für sich. Indirekt hat Schelling in seiner transzendentalphilosophischen Periode diese Forderung selbst geteilt, als er der Philosophie das Vermögen zuwies, einer „kategorische[n] Erkenntnis des Absoluten“<sup>31</sup> im Medium der Spekulation fähig zu sein. Was er jedoch als Weg und Mittel zu einer Einlösung dieser Forderung propagierte, nämlich die schon erwähnte Wiederaufnahme der ontologischen Fragestellung, war dazu offensichtlich ungeeignet.

Dabei hat Schelling bekanntlich in seiner identitätsphilosophischen Periode selbst Versuche angestellt, die Mangelhaftigkeit dieser Perspektive konstruktiv zu überwinden. Buchheim zeigt überzeugend, in welcher Weise Schelling 1802 bis 1804 den Begriff der intellektuellen Anschauung zur Stützung einer am Anfang unmittelbar und positiv gesetzten absoluten Identität herangezogen hat (74–84). Daß es sich bei diesem Begriff um ein letztlich untaugliches Mittel handelt, um die mit dem unmittelbaren Einsatz beim Absoluten verbundenen Schwierigkeiten zu lösen, hat Schelling, Buchheim zufolge, selbst eingesehen und ihm daher später nicht mehr diese Begründungsfunktion zugewiesen. Wenn dann aber etwa ab 1806, mit der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre“, jenes systematische Problem durch eine erneute Revision des Identitätsbegriffs gelöst sein soll,

<sup>28</sup> Hegel: Enz § 246 Zusatz (WW IX, 17), vgl. WW XX, 428.

<sup>29</sup> Kant KrV B XXXV.

<sup>30</sup> Hegel Enz § 41 Zusatz (WW VIII, 114).

<sup>31</sup> Schelling IV, 365.

welche „die Satzform ... als ursprünglicher anerkennt wie die Reflexionsform“ (87), dann scheinen Schelling und Buchheim die Leistungsfähigkeit dieses Lösungsvorschlags gleichermaßen zu überschätzen. Denn in Gott als das absolute Prinzip im Anfang bereits eine Differenz zu setzen dergestalt, daß Gott gefaßt wird „als einer, der etwas enthält, wogegen seine Identität abgeschlossen ist und unabhängig feststeht“ (88), ein solcher Ansatz scheint als Antwort auf die Frage, wie denn in Gott als absolute Identität überhaupt die Differenz gekommen sei, nur wieder die Frage selbst zu geben. Es sind in der Tat „die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient“<sup>32</sup>. Statt sie – der schon von Fichte erhobenen Forderung gemäß – in der systematischen Philosophie herzuleiten und zu dadurch begründen, setzt er sie in ihrer Gültigkeit lediglich für das spekulative Erkennen voraus. Die Distinktion zwischen „Grund“ und „Existieren“, die die „Freiheitsschrift“ von 1809 explizit einführt<sup>33</sup>, ist am Anfang einer Theorie des Absoluten ebenso untauglich wie der „Unterschied von bloß durch Beschreibung vermittelter, d. h. referentieller und ... unabhängig gegenüber einem positiven Prädikat abgeschlossener Identität“ (88). Das metaphysische Problem der Genese des Unterschieds aus der absoluten Identität, das für jeden monistischen Ansatz gleichsam zu einem Prüfstein seiner Erklärungsleistung avanciert, läßt sich durch solche Strategien kaum zufriedenstellend lösen.

Die Schärfe dieses Problems steigert sich noch dadurch, daß Schelling den systematischen Übergang von der negativen zur positiven Denkweise dahingehend konzipiert hat, daß das in der schlechten Immanenz des Begriffs befangene Denken überhaupt keine Möglichkeit hat, aus sich selbst heraus zu jener positiven sich zu erheben. „Die Nötigung, zu einer positiven Denkweise zu gelangen, kann ... gar nicht im Bereich der spezifischen Aufmerksamkeit negativer Verfahren, sondern nur in dem sich dem Denken als solchem entziehenden Charakter liegen, so bloß ein virtuelles zu sein.“ (95) Das heißt: „Existierendes wird vom Denken erst anerkannt, wenn es der Unzureichendheit seines Vermögens, alles durch den Begriff im Voraus darstellen zu können, innegeworden ist. Diese Gewahrung von Insuffizienz kann jedoch nicht philosophisch erzwungen werden, sondern wird einer Erfahrung von Freiheit verdankt.“ (98)

Verhält es sich so, dann dürften sich Fragen danach, in welchem Sinne die Philosophie überhaupt noch einer kritisch ausgewiesenen bzw. vernünftig kontrollierten Erkenntnisweise der Wahrheit fähig sei, die eine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen darf, von selbst erledigen. Denn wird die intersubjektive Verständlichkeit zugunsten unkontrollierter Erfahrungen und Eingebungen suspendiert, so dürfte sich für die Philosophie die Wahrheitsfrage als solche erübrigt haben. Im Medium von subjektiven Meinungen und Orakelsprüchen erfahrener Innerlichkeit kann prinzipiell kein philosophischer Streit mehr entstehen. Der von Schelling geforderte Rückzug der Philosophie in das wahrhaft Positive, die unvordenkliche Selbstheit des Seienden bzw. „das Ueberseyende“<sup>34</sup> mißrät so zu einem unauslotbaren Tiefsinn, der um so seichter wird, je mehr er rhetorisch-emphatischer Zurüstung bedarf. Dies ist insofern auch ganz konsequent: Denn im Namenlosen, Unergründlichen, Leeren sucht das Denken Bestimmtheit vergeblich. Auf der anderen Seite aber zielt das positive Denken Buchheim zufolge gerade darauf ab, „am bestimmten Einzelfall und nicht aufgeschoben in eine wesentlich ausstehende Totalperspektive“, d. h. in der konkreten Erkenntnis „ganz zu sein“ (179), d. h. seine Erfüllung zu finden. Wie der konkrete Einzelfall indes die geforderte Ganzheit des Erkennens soll gewähren können, bleibt wieder im Dunkeln. Daß das Denken in der konkreten Erkenntnis „ganz“ wird, zu seiner Totalität findet, dies ist zweifellos richtig. Folgt man der Deutung Buchheims, so scheint für Schelling diese Erfüllung jedoch eine ewig leere bleiben zu müssen. In der einen Hand hält Schelling gewissermaßen den Maßstab der Wahrheit, die Idee der absoluten Übereinstimmung von Subjektivem und Objektivem, vermag ihn aber mit der anderen nicht anzuwenden, weil das Element, auf das er ihn anwenden will, sich verflüchtigt. Es

<sup>32</sup> Hegel WW XX, 438.

<sup>33</sup> Vgl. Schelling VII, 359.

<sup>34</sup> Schelling XIII, 165.

bleibt daher zu fragen, ob die von Schelling favorisierte Perspektive der gewöhnlichen „Satzform“, des Zu- oder Abschnehmens von Prädikaten die der Philosophie letzte Perspektive darstellt, in der sie die Wahrheitsfrage stellen und entfalten soll. Die traditionellen ontologischen Vorstellungen, daß „die Identität einer Sache nicht aufgeht in den sie beschreibenden Prädikaten, und weiter, daß sie schon feststehen muß auch ohne die in Frage kommenden und sie tatsächlich treffenden Prädikate“ (71), haben schon Spinoza und Kant zu Recht problematisiert. Letzterer hat daraus die in ihrer Tragweite kaum zu unterschätzende Konsequenz gezogen, die Rede von einer Identität der Sache auf eine Form der Selbstbeziehung des Logischen zurückzuführen, in welcher diese Identität allein Bestimmtheit gewinnt. Das heißt, daß die Identität der Sache allein in jenen Prädikaten, die ihr im Prozeß ihres vernünftigen Erkenntwerdens beigelegt werden, vorhanden ist, nämlich dadurch, daß sie gedacht resp. zum Gegenstand urteilenden Denkens erhoben wird; unabhängig davon ist weder die Sache noch ihre Identität „vorhanden“.

Der „tief sitzende Aristotelismus, der Schelling leitet“ (90), versteht sich keineswegs so von selbst, wie Buchheims Deutung nahelegt: Die Orientierung am Urteil, an der einfachen Prädikation, der Satz- bzw. Aussagestruktur der Erkenntnis besitzt bei Aristoteles durchaus eine spekulative Grundlegung. Sie ist nicht nur in der „Metaphysik“, sondern ebenso in den „*analytica posteriora*“ wie in „*de anima*“ eingebettet in eine spekulativ zu nennende Metaphysik der Erkenntnis. Das „analytische“ Aristotelesbild, wie es die gegenwärtige angelsächsische Forschung gerne vermitteln möchte, ist ebenso einseitig und historisch unrichtig wie die Versuche, in einem „de-metaphysicalized Kant“ (à la Strawson) den Schlüssel zu einer angemessenen Kant-Deutung zu besitzen. Solche historischen Simplifizierungen lassen sich zwar leicht aus ganz bestimmten empiristisch oder sprachanalytisch motivierten Vorurteilen erklären, sie verfehlen jedoch die systematische Komplexität der zu interpretierenden Denkansätze. Gerade im Blick auf Schellings angeblich tief sitzenden Aristotelismus könnte eine genauere Analyse zeigen, daß Aristoteles kein Zeuge für die Bestätigung der These ist, eine spekulative Erkenntnis scheitert an der einfachen Satz- bzw. Aussagestruktur der Erkenntnis. Bekanntlich hat Aristoteles der Philosophie nicht nur eine metaphysische Erkenntnis der letzten Prinzipien des Wissens vindiziert, sondern darüber hinaus auch eine der göttlichen Wirklichkeit als solcher. Daß diese Theorie Schwächen besitzt, braucht hier nicht in extenso begründet zu werden. Es reicht der Hinweis, daß die Berufung auf Aristoteles nicht das leistet, was Buchheim zur Unterstützung seiner Schelling-Deutung benötigt, nämlich den Nachweis, daß jede spekulative Erkenntnisweise unvermeidlich an der einfachen Satzform scheitert.

Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß Aristoteles recht hatte, als er in der einfachen Aussagestruktur kein Problem für die spekulative Erkenntnis sah. Die einfache Satzstruktur birgt durchaus fundamentale philosophische Probleme in sich. Schelling hat nie daran gezweifelt, daß die spekulative Erkenntnis, wenn sie denn überhaupt möglich sein soll, in der einfachen Satz- bzw. Aussagestruktur sich explizieren läßt. Seine frühen Einsichten haben ihn nicht zu der Frage geführt, ob die Darstellung des Absoluten keine grundlegende Revision der Satzstruktur für das spekulative Erkennen erforderlich macht. Zwar wird den Sätzen der positiven Philosophie zugemutet, die spekulative Wahrheit zu enthalten und auszusprechen, gleichwohl unterscheiden sie sich in ihrer Struktur nicht von den verworfenen Aussagen der negativen. In ihnen soll die Struktur der Prädikation zwar gelten, ja in ihnen soll sogar – wie wir gesehen haben – ein „emphatisches Sichverhalten“ des Positiven zum Ausdruck kommen, gleichwohl soll sie nicht die des „negativen“, vernünftigen Denkens sein.

Die von Schelling reklamierte unmittelbare „Erfahrung von Freiheit“, die alleine den Zugang zur wahrhaft positiven Erkenntnisweise eröffnen soll, ist daher grundlegend mißverstanden, wenn sie zur Sache individueller Erfahrungen bzw. unvermittelter Selbstbestimmung erklärt wird. Was durch deren Annahme gesichert werden sollte, wird so gerade preisgegeben: eine auch unter den Bedingungen des vorphilosophischen Bewußtseins kritisch ausweisbare Vermittlung des spekulativen Standpunkts, oder in Schellingscher Terminologie: eine positive Beziehbarkeit von negativer und positiver Philosophie. Die entscheidende These in diesem Zusammenhang ist die, daß Schelling

den Ort des Nicht-Absoluten außer dem Absoluten seiner begrifflichen bzw. methodischen Vermittlung vorgängig setzt und sich dadurch jeder Möglichkeit beraubt, ihre Vermittlung nachfolgend mit Aussicht auf Erfolg durchzuführen. Fassen wir zusammen: Schellings Programm einer Depotenzierung der Vernunft bleibt einseitig; es zerreißt das transzendente Band, das Kant zwischen der Form und der Materie des Erkennens geknüpft hatte. Ganz unter dem Einfluß Jacobis kehrt Schelling zu einer vorkritischen Form des Denkens zurück, indem er der Sphäre des Begriffs eine unvordenkliche, ontologisch gefaßte Positivität entgegensetzt, die alle nachträglich inszenierten Vermittlungsbestrebungen vereitelt. Daß die Existenz das schlechthin Andere dem Begriff gegenüber sei, diese Annahme zählt zu jenen Axiomen, die Schelling seiner systematisch entfaltenen Philosophie vorherrscht, ohne ihr jedoch im Gang derselben eine philosophische Begründung verschafft zu haben. Es scheint insofern problematisch zu sein, im „Versagen der eigentlich beschreibenden Kategorien“ (71) die Tugend der Theorie zu erblicken, zugleich aber unfähig zu sein, einen Beweis für die Geltung der wahrhaft richtigen „beschreibenden Kategorien“ zu liefern, in denen sich die Philosophie zu entfalten hätte, wenn sie ihrem ureigensten Gegenstand entspräche.

## VI.

Was kann Schellings und Buchheims Rede von einer „Selbstbescheidung der Philosophie“ angesichts dieser Situation bedeuten? Sie kreist stets, wie wir gesehen haben, um den einen Punkt, die philosophische Erkenntnis abhängig sein zu lassen von einem ihr schlechthin Zuverkommenden, Positiven, Unbegreiflichen, das sich der zurichtenden Macht ihres Erkennens bzw. des Begriffs entziehe. Die Weise, in der diese Abhängigkeit ausgelegt wird, kann dabei sehr unterschiedlich ausfallen. Sie speist sich jedoch stets aus zwei zueinander komplementären Motiven: Auf der einen Seite soll der Machtbereich der Vernunft depotenziert, ihr Geltungsbereich eingeschränkt werden auf eine schlechte Endlichkeit, die ihrer angeblich so beschränkten Natur gemäß sei. Grund dieser Forderung ist offensichtlich Schellings tiefsitzender „Zweifel an der Vernünftigkeit der Welt überhaupt“<sup>35</sup>. Zugleich aber soll die Vernunft auf der anderen Seite auf ihre Ganzheit, ihr Heil nicht verzichten, das sie gerade in diesem sie einschränkenden, ihr Jenseitigen finden soll. Dabei ist aber leicht zu sehen, daß der Vernunft die ihr versprochene Erfüllung im unvordenklich Positiven niemals zuteil werden wird, denn für die Inkommensurabilität von Erfüllung und Faktizität ist schon zum voraus hinreichend gesorgt worden.

Die Vernunft steht sich hier gleichsam selbst im Wege. Sie verrennt sich in jenes unglückliche Bewußtsein, von dem Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ so treffend zeigte, daß es selbst der Urheber der Entzweiung und seines Unglücks ist. In ihm hält sich die Vernunft fest gegen ihre Versöhnung, die sie zu einer unerreichbaren hypostasiiert. In der Idee der absoluten Übereinstimmung von Wissen und Gegenstand, Subjektivem und Objektivem ist dem unglücklichen Bewußtsein zwar die Idee der Versöhnung gegenwärtig; gleichwohl projiziert es diese Idee in ein unerreichbares Jenseits und genießt den Schmerz, welchen das Nichterreichen(-können) dieses Jenseits verursacht. Solche Selbstbefriedigung der Vernunft verdankt sich wahrscheinlich vielfältigen Motiven: Vielleicht hat sie ihre Ursache in der Angst, die faktische, endliche Vernunft könnte in dieser ihrer Mangelhaftigkeit eo ipso absoluten Charakter tragen; oder auch in der Vorstellung, jene Vollendung, die der Vernunft in einem unbegreiflichen Jenseits widerfahren soll, müsse geschützt und bewahrt werden vor der ernüchternden Faktizität des empirischen und moralisch-praktischen Weltumgangs; oder schließlich in einer individuellen und existentiellen Erfahrung eines Philosophen, die sich zu einer Grundüberzeugung verfestigt hat und die nun zu einem universalen philosophischen Erklärungsprinzip erhoben wird. Wie dem auch sei: Folgt man dem Maßstab kritischer Reflexion, den Schelling mit seiner Berufung auf die Wissenschaftlichkeit

<sup>35</sup> So Schulz in seinem Essay über „Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie“ (s. o. Anm. 13), 17 (ohne Schulz' Hervorhebung).

seines Philosophierens ausdrücklich anerkennt<sup>36</sup>, so gleichen seine Äußerungen zur Selbstbescheidung der Vernunft eher den Anmaßungen eines unkritischen, metaphysischen Verstandes als einer zu ihrer Wahrheit gelangten Vernunft. Was Schelling als die Wahrheit der Vernunftgegenstände ausgibt, verfängt sich in dem einfachen, aber nichtsdestoweniger grundlegenden Widerspruch, etwas denken zu wollen, „das doch dem Denken nicht angehört“<sup>37</sup>. Wer in einem Atemzug die Notwendigkeit und Unerkennbarkeit jenes unvordenklichen Positiven fordert, verlangt die Vereinigung des Unvereinbaren.

Schellings Rückzug in ein Reservat des Nichtwissens stellt insofern eine subjektiv durchaus plausible Konsequenz dieser Aporie dar. Allein, die Philosophie auf diesen Rückzug als ihre letzte Wahrheit zu verpflichten, kommt einem unbegründeten Ansinnen gleich. Denn die geforderte und vollzogene Ausgrenzung dieses Reservats auf der Landkarte des Geistes ist selbst Produkt einer sich selbst beschränkenden Vernunft. Wer Schranken des Erkennens postuliert, muß schon über diese Grenzen hinaus sein, um sie überhaupt sinnvoll ziehen zu können. „Denn eine Bestimmtheit, Grenze ist als Schranke nur bestimmt im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt als gegen sein Unbeschränktes; das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe“<sup>38</sup>. Diese einfache Einsicht reicht aus, um sich davon zu überzeugen, daß eine Philosophie, die meint, sich selbst und damit ihren Erkenntnisanspruch bescheiden zu müssen, letztlich auf sich selbst Verzicht leistet.

In schneidendem Kontrast zu der Forderung nach Selbstbescheidung hat Schelling der Philosophie einen ihr unveräußerlichen Absolutheitsanspruch vindiziert, als er „in der Philosophie ... das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft“ einer „Selbstentmannung“ gleichsetzte<sup>39</sup>. Daß (und gegebenenfalls wie) dieser Anspruch mit der Forderung nach einer umfassenden Selbstbescheidung ihres Wahrheitsanspruchs vereinbar ist, vermochte Schelling so wenig darzutun wie sein Interpret. Deshalb erscheint dem Verf. auch Schellings Berufung auf Aristoteles als einen Gewährsmann für seine Forderung nach Selbstbescheidung der Philosophie wenig plausibel (vgl. 90 f., 31, 44, 63 u. ö.). Dieser hatte bekanntlich die Aufgabe der Philosophie schlicht dahin bestimmt, die Wahrheit auszusprechen, d. h. ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, Wissenschaft der Wahrheit zu sein<sup>40</sup>. Daß die Philosophie dies zu sein vermöge, daran hat Aristoteles nie gezweifelt. Er hat ihr deswegen auch eine spekulative Erkenntnis des göttlichen Wesens vindiziert, in der sich ihre Aufgabe als Metaphysik vollendet. Noch 1812 hat Schelling dieser These vollmundig zugestimmt: „Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse.“<sup>41</sup> Was Schellings Spätphilosophie davon argumentativ eingelöst hat, scheint mehr auf die Seite der Meinung als auf die der Gewißheit zu gehören. Wenn darin der Sinn der geforderten Selbstbescheidung des Denkens liegen soll, dann versteht sich Schellings Reduktionsprogramm durchaus von selbst. Sie ist dann Ausdruck einer unbestimmten δόξα, die gar nicht Philosophie sein will. Um sie wird sich die Philosophie daher nicht weiter zu kümmern brauchen, denn sie weiß, was sie an dieser Meinung hat. Fordert die Meinung hingegen von der Philosophie Selbstbescheidung, so genügt die Zurechtweisung, daß sie ihren Kompetenzbereich überschritten hat und über Dinge mitreden möchte, die ihr prinzipiell verschlossen sind.

<sup>36</sup> Siehe z. B. Schelling VIII, 44, 51, 54 ff.

<sup>37</sup> Carl Friedrich Göschel, Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters, Naumburg 1832, 55.

<sup>38</sup> Hegel: Wissenschaft der Logik, WW V, 145. Vgl. Enzyklopädie WW VIII, 144.

<sup>39</sup> Schelling VII, 356 f.

<sup>40</sup> Aristoteles: Metaphysik II, 1 993 b 20.

<sup>41</sup> Schelling VIII, 42.