

# Das Problem der Außenwelt im transzendentalen Idealismus\*

(„Ein Skandal der Philosophie“)

Von FERNANDO INCIARTE (Freiburg i. Br.)

*Kant* hat es in der Kritik der reinen Vernunft als „einen Skandal der Philosophie“ bezeichnet, daß es niemals gelungen sei, die Existenz der Außenwelt zu beweisen<sup>1</sup>. Dieses Wort hat im Laufe der Zeit einige charakteristische Wandlungen erfahren, denen ich im folgenden kurz nachgehen möchte. Manchmal zeigen diese Wandlungen, daß mit seinen eigenen Lösungsversuchen – denken wir etwa an die in der zweiten Auflage eingeschobene „Widerlegung des Idealismus“ – *Kant* nicht sehr glücklich gewesen ist. Nach *Heidegger* z. B. besteht der eigentliche Skandal der Philosophie vielmehr darin, daß solche Beweise, vor und nach *Kant*, immer wieder versucht worden seien<sup>2</sup>. Doch selbst dieser scharfe Verweis hat der Diskussion noch kein Ende gesetzt. Ich brauche nur auf das umfangreiche, noch nicht abgeschlossene Hauptwerk *R. Ingardens* hinzuweisen<sup>3</sup>. So ist dieses Problem nachgerade sprichwörtlich für einen spekulativen Alptraum geworden. Nicht ohne deutliche Anlehnung an *Kant* schrieb *Marcel Proust* einmal von jemand, der von einem erdrückenden Gedanken heimgesucht wurde, daß er es am Ende so hielt, „wie diejenigen, die, nachdem sie leidenschaftlich das Problem der Realität der Außenwelt zu lösen versucht haben, ihrem erschöpften Hirn die Entspannung schlichten Glaubens gestatten“; er fuhr, wie diese, „mit der Hand über die Augen und rief (wie diese auch) aus: ‚In Gottes Namen‘“.

Ein weiterer, und sei es noch so knapper Versuch, das Problem aufzurollen, würde sich tatsächlich wenig lohnen, wenn hinter dem Anschein einer Komödie der philosophischen Irrungen, d. h. hinter der anstößigen Frage nach der Existenz der Welt, sich hier nicht auch und vor allem eine Existenzfrage der Metaphysik verbärge. Schon an derselben Stelle der Kritik der reinen Vernunft, an der sich *Kant* darüber verwundert zeigt, daß man die Existenz der Außenwelt immer nur „auf Glauben“ habe annehmen müssen, bemerkt er ausdrücklich, daß diese ganze Frage „in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik“ nicht so „unschuldig“ sei, wie man zunächst meinen möchte<sup>4</sup>.

\* Vortrag zum Habilitations-Colloquium, gehalten am 2. 2. 1968 in Freiburg i. Br., ergänzt durch Anmerkungen.

<sup>1</sup> B XXXIX.

<sup>2</sup> „Sein und Zeit“, S. 205.

<sup>3</sup> „Der Streit um die Existenz der Welt“. Bisher sind 3 Bde. erschienen (Bd. I, Tübingen 1964, Bd. II u. III, Tübingen 1965). An dem Gesamtwerk *R. Ingardens* läßt sich auf dem Boden einer eidetischen Phänomenologie dieselbe Umwandlung von einem erkenntnistheoretischen zu einem metaphysischen Problem verfolgen, wie dies für den transzendentalen Idealismus im folgenden nachgewiesen werden soll. – Vom Standpunkt der sprachanalytischen Philosophie vgl. *G. E. Moore*, „Proof of an external World“, 1939 (aufgenommen in „Philosophical Papers“, London-New York, 1959, S. 128–150).

<sup>4</sup> Vgl. Anm. 1.

Die Schicksalsverbundenheit zwischen Außenwelt und Metaphysik tritt uns im transzendentalen Idealismus in Gestalt einer Alternative entgegen: Entweder ist die Außenwelt ein Ding an sich, und dann ist die Metaphysik unmöglich; oder die Metaphysik ist möglich, und dann ist die Außenwelt nur Erscheinung. In dem naheliegenden Sinn eines „pereat mundus, fiat metaphysica“ hat diese Alternative dem Skandal der Philosophie immer wieder neue Nahrung geliefert. Daß jedoch die Metaphysik und „ihre wesentlichen Zwecke“ nicht unbedingt an einer Subjektivierung der Außenwelt interessiert sind, das hat *Kant* selbst in der späten „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“ seit *Leibniz* und *Wolff* eigens festgestellt. Darin heißt es zunächst: „Es regt sich, was die äußere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel (. . .), ob das Objekt, welches wir außer uns setzen, nicht vielleicht immer in uns sein könne, und es wohl gar unmöglich sei, etwas außer uns, als ein solches, mit Gewißheit anzuerkennen.“ Diesmal aber scheint *Kant* anders zu schließen. „Die Metaphysik“ – fährt er nämlich fort – „würde dadurch, daß man diese Frage ganz unentschieden ließe, an ihren Fortschritten nichts verlieren“<sup>5</sup>.

Beide Äußerungen *Kants* widersprechen nur so lange einander, als man den Erscheinungscharakter der Welt ohne weiteres mit deren Subjektivierung in eins setzt. Soll man dagegen beide Aspekte voneinander unterscheiden können, dann erhebt sich allerdings die Frage, ob man den Begriff einer erscheinenden Welt so fassen darf, daß er sich zu den zwei entgegengesetzten Möglichkeiten einer von uns abhängigen oder aber einer von uns unabhängigen Welt neutral verhalten kann.

Bereits der Zusammenhang, in dem *Kant* das Begriffspaar Erscheinung – Ding an sich in der rationalistischen Metaphysik vorfand und innerhalb dessen er ihm nur eine kritische Wendung gab, ist für die Beantwortung dieser Frage von einiger Bedeutung. In der Art und Weise, wie die Dinge an sich sowohl in der Preisschrift<sup>6</sup> wie in der Kritik der reinen Vernunft<sup>7</sup> mal als „Dinge an sich und überhaupt“, mal einfach als „Dinge überhaupt“ umschrieben werden, lebt dieser geschichtliche Zusammenhang bei *Kant*, wie mir scheint, weitgehend ungebrochen fort. Dinge oder Gegenstände an sich und überhaupt sind solche, deren Gültigkeit durch bzw. auf keinerlei Bedingungen (etwa unserer Anschauungsart) eingeschränkt erscheint, solche also, die unter allen Umständen und unabhängig von jedem besonderen Bezugssystem gelten. Korrelativ dazu weisen dann die Dinge als Erscheinungen, auch wenn sie, zumal im Rahmen der physikalischen Gesetze, eindeutig bestimmt sind, immer eine zufällig bedingte Beschaffenheit auf. Sie hätten grundsätzlich anders bzw. gar überhaupt ausfallen können. Sie brauchen m. a. W., zusätzlich zu dem positiv oder negativ, auf jeden Fall aber uneingeschränkt geltenden Grundsatz vom Widerspruch, einen weiteren Grundsatz bzw. einen zureichenden Grund, und sei es auch nur ihre Bezogenheit auf *mögliche* Erfahrung unsererseits; denn es ist nicht selbstverständ-

<sup>5</sup> Akademie-Ausgabe, XX, 276.

<sup>6</sup> A. a. O. 274, 276, 301.

<sup>7</sup> B XXVII; A 35 f./B 51 f.; B 71; B 114; B 154; A 139/B 178; A 147/B 186; A 238/298; A 272/328; A 340/B 398; A 582/B 610; A 620/B 648; A 719 u. f./B 747 u. f.

lich, daß sie so sind, wie sie sind. Und so kommt eigentlich erst in dem rein intelligiblen Bereich der Sittlichkeit eine unbedingte Notwendigkeit, wie sie Dingen an sich und überhaupt eigen sein sollte, für *Kant* in Frage. Selbst die physikalischen Gesetze, ja sogar die mathematischen Sachverhalte (zugespitzt ausgedrückt) „dürften“ und somit (absolut gesprochen) könnten anders geworden sein<sup>8</sup>.

In dieser Perspektive braucht der Begriff der Erscheinung nicht mehr vom Begriff der subjektiven Vorstellung her gedacht zu werden. Die Welt ist schon deshalb Erscheinung, weil in ihr eine der sittlichen vergleichbare Unbedingtheit nirgends anzutreffen ist. Alles in der Welt (einschließlich der Welt selbst!) gilt nur unter einer Voraussetzung: die hypothetischen Ursacheketten, d. h. die

---

<sup>8</sup> Die Forderungen der Sittlichkeit gelten, anders als die physikalischen Gesetze und die ihnen zugrunde liegenden transzendentalen Grundsätze, für „alle Vernunftwesen überhaupt“, gleichgültig ob sie sinnlich begabt sind oder nicht (vgl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, Akad.-Ausg. S. 411 ff., 425 ff.). Aus diesem Grunde geht den transzendentalen Grundsätzen, den physikalischen Gesetzen und den mathematischen Sachverhalten eine letzte Absolutheit und Apodiktizität ab, obgleich sie alle, da sie ja keine Erfahrungsdinge sind, die *genauso gut* anders sein könnten (A1 u. B3), mehr als nur eine „willkürliche Steigerung der Gültigkeit“ (B4) aufweisen.

Das ist auch der Grund, weshalb *Husserl*, der oft dazu neigt, die intersubjektiv gültige physikalisch-mathematische Gesetzmäßigkeit der Natur als das Ding an sich anzusehen (vgl. die am Schluß dieser Anm. angegebenen Stellen), sie dennoch für reduzierbar und, im Hinblick auf ein Wissen absolut vorurteilsloser Rechtfertigung, für reduktionsbedürftig ansieht. Wie nicht nur für jede Tatsache, sondern auch für jede ideelle Objektivität, so gilt dies nach den Forderungen der universell transzendentalen Reduktion ausdrücklich auch für die unumstößlichen mathematischen Wahrheiten, wie etwa  $2 < 3$  (vgl. *Husserliana* VIII, 109). Auch sie sind nicht absolut apodiktisch. Die Setzung ihrer Gültigkeit muß letztlich, nicht weniger als die Generalthese der Welt, eingeklammert werden. Der Unterschied zu *Kant* liegt in dieser Rücksicht hauptsächlich darin, daß der durch radikale Reduktion eröffnete Bereich der Absolutheit bei *Husserl* rein theoretischer Natur ist. Der ethische Einschlag bzw. Kern der phänomenologischen Reduktionen bleibt innerwissenschaftlich. Es handelt sich um letzte *wissenschaftliche* Selbstverantwortlichkeit. Diese eröffnet nicht den Zugang zu einer rein intelligiblen Welt, wie die Welt der Sittlichkeit bei *Kant* eine ist, sondern ist absolut weltlos. Der Husserlsche transzendente Idealismus ist daher „nicht ein kantischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können...“ (I, 33; vgl. IV, 207). Mit a. W.: der transzendental-phänomenologische Idealismus *Husserls* ist ametaphysisch (nicht antimetaphysisch) – obgleich er noch in die Dualität Bedingtheit-Unbedingtheit eingespannt ist. Andere Welten kommen für ihn (d. h. nicht für *Husserl*, der hier selbstverständlich nicht in Betracht kommt, sondern für seinen Idealismus) nicht in Frage (vgl. unten Anm. 26). – Unterscheidet man in dieser Weise die Dimension der ursubjektiven, ursprünglich sinngebenden Absolutheit von dem Bereich des Dinges an sich und identifiziert man letzteren, wozu *Husserl* oft neigt, mit einer (noch objektiven, natürlich eingestellten und somit nicht reduzierten) logisch-mathematisch substrierten physikalischen Welt (wohl noch menschlich) intersubjektiver Gültigkeit (vgl. III, 90 f., 122, 125 u. f.; IV, 75 f., 77, 84 f., 87, 131 f., 137 f., 171, 207; VI, 25 [Zeilen 5–10], 30, 32, 130 ff.; I, 123), so lassen sich wesentliche Übereinstimmungen bei *Husserl* mit der Interpretation nachweisen, die *Peirce* von dem Ding an sich als dem für die Community of Inquirers Erkennbaren gegeben hat (vgl. für P. die Einführung *K. O. Apels* zu „Charles S. Peirce Schriften I“, Frankfurt/, 1967, S. 63 ff. und öfters, mit Stellenangaben). Die Erforschung der Verhältnisse zwischen transzendentalem Idealismus, Metaphysik und logischer Wissenschaftstheorie dürfte heute kaum an *Peirce* vorbeigehen können.

Reihen der Bedingungsverhältnisse können niemals abreißen. Welt (Totalität) ist nirgends, und folglich ist alles innerweltlich (dinghaft oder bedingt). Unter diesen Umständen ist der Zweifel an der Welt nicht mehr subjektiv bedingt, vielmehr ist er die einzig angemessene Weise, sich zu der immerfort bedingten Beschaffenheit der Welt zu verhalten. Er bringt das Subjekt nicht in Zweifel darüber, ob die Welt existiert oder nicht, sondern verschafft ihm Gewißheit über die Zweifelhaftheit der existierenden Welt.

Gibt es folglich im Bereich der Außenwelt nach *Kant* nichts, was gegen die unbedingte Verbindlichkeit der sittlichen Forderungen aufkommen könnte, so ist es nur verständlich, wenn *Kant* das Ding an sich immer mehr von der Welt zu entfernen trachtete<sup>9</sup>. Damit setzte er sich aber der Gefahr aus, daß sein eigenes Tadelwort über den Skandal der Philosophie auf die Dauer auf ihn selbst zurückfiel. Ob mit Recht oder ohne Recht, ist eine andere Frage. Vieles deutet darauf hin, daß *Kant* hier einem Mißverständnis, das mit der vielfachen Be-

<sup>9</sup> Diese Entwicklung läßt sich sehr gut an den Änderungen verfolgen, die *Kant* in der 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft bezüglich der Stellung der Außenwelt vorgenommen hat. In der 1. Auflage wird das Bild durch das trichotomische Schema Ich-Vorstellung-Ding an sich beherrscht, wobei die Außenwelt hier noch in das Mittelglied gehört: als bloße Erscheinung ist sie eine Vorstellung „in uns“ (Stellenangaben weiter unten in dieser Anm.). Der echte Sinn der Doppelthese von dem empirischen Realismus und dem transzendentalen Idealismus (die unabhängig von uns existierende Außenwelt ist nicht an sich, da sie der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich bzw. unserer Erfahrung kongruent und somit besonders beschaffen sein muß) wird hier insofern verdeckt, als der Eindruck entsteht, den Forderungen des empirischen Realismus wären nur durch den Rekurs auf ein außer uns seiendes Ding an sich (!) zu genügen (vgl. für dieses die 1. Auflage weitgehend beherrschende Schema vor allem A30/B45 – das ist die einzige exponierte Stelle in diesem Sinne, die in der 2. Ausgabe beibehalten wurde –; ferner A249, 251 f., sowie „Prolegomena“, Ak.-Ausg., IV, 289, 315). Dieses trichotomische Schema lautet in der 2. Auflage nicht mehr Ich-Vorstellung-Ding an sich, sondern Ich-Vorstellung-Außenwelt (bzw. Dinge außer uns). Am deutlichsten dokumentiert sich dieser Wandel in der „Widerlegung des Idealismus“ der 2. Ausgabe im Vergleich zu dem Paralogism des äußeren Verhältnisses in der 1. Ausgabe. In diesem vierten Paralogism werden die Dinge der Außenwelt als „in uns“ seiend angesprochen (vgl. A 371, 375 Anm., 376, 377, 378, 380, 383), da ja im Raum zwar „alles außereinander (ist), er selbst aber in uns“ ist (A 370). Die entsprechenden Stellen der „Widerlegung des Idealismus“ in der 2. Ausgabe sprechen dagegen nur von Dingen „außer uns“, ohne jedwede Einschränkung (B 275 f.). Im Sinne der bereits A 373 erwähnten Zweideutigkeit des Ausdrucks „außer uns“ bedeutet im vierten Paralogism „außer uns“ „was bloß zur äußeren Erscheinung gehört“ (a.a.O.); in der „Widerlegung“ dagegen bedeutet „außer uns“ „was von uns unterschieden existiert“ (a.a.O.). Die volle Erläuterung dieser zweiten Bedeutungsmöglichkeit von „außer uns“ in der 1. Ausgabe („was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert“, a.a.O.) kann die 2. Ausgabe allerdings nicht mehr übernehmen, da inzwischen *Kant* klargeworden war, daß jedes echte An sich im strengen Sinne (vgl. unten Anm. 10) mit der Außenwelt inkommensurabel ist. So wird in der 2. Auflage der dogmatische bzw. psychologische Idealismus ohne jeglichen Rekurs auf das Correlat des Dinges an sich widerlegt (B 375 f.). Es bleibt daher merkwürdig, daß sogar *H. J. Paton* in seinem mit Recht so sehr geschätzten Kommentar („*Kant's Metaphysic of experience*“, London, 1951) das Ding an sich als den Gerant des Kantischen Realismus ausgibt (a.a.O. I, S. 70 u. f.; II, S. 445). Die Gleichsetzung von B XXVII und A 251 f. (vgl. *Paton*, a.a.O. I, 70) ist abwegig. B XXVII stellt im Zusammenhang mit der „Widerlegung des Idealismus“ noch einmal fest, daß an ein Ding an sich nur *gedacht* werden kann bzw. muß – wodurch dessen Wirklichkeit im Sinne von A 251 f. gerade *nicht* verbürgt ist.

deutung von Ding an sich zusammenhängt, zum Opfer gefallen ist<sup>10</sup>. Wie dem auch sei<sup>11</sup>: Daß erst eine solche strenge Scheidung zwischen Außenwelt und Ding an sich das Interesse der idealistischen Metaphysik nicht sowohl an der Subjektivierung wie vielmehr an dem Erscheinungscharakter der Welt erklärt, läßt sich besonders deutlich an dem weiteren Schicksal des Wortes von einem Skandal der Philosophie im transzendentalen Idealismus verfolgen.

<sup>10</sup> Das An sich weist bei *Kant* wenigstens sechs verschiedene Bedeutungen auf: 1. subjektunabhängig (vgl. z. B. A 23/B 37; A 373); 2. unbekannt (vgl. z. B. A 30/B 45); 3. rein innerlich (vgl. z. B. B 67; A 324/B 381); 4. ganz, bzw. vollkommen, durchgängig bestimmt (vgl. z. B. A 504 f./B 532 f.; A 576/B 604); 5. absolut (vgl. z. B. A 20; A 35/B 52; A 36 ff./B 54 ff.; A 324 f./B 381; A 618/B 646; A 628/B 656); 6. überhaupt (vgl. Stellenangaben oben Anm. 7). (Die Reihenfolge wurde im Sinne der Steigerung der systematischen Bedeutsamkeit gewählt.) Auf Grund ihrer funktionellen Abhängigkeit wandelt sich entsprechend die Bedeutung von Erscheinung mit. Da nun bei *Kant* das Begriffspaar Erscheinung-Ding an sich meist eingeführt wird, ohne es vorher in seiner je und je verschiedenen Bedeutung definitorisch festgelegt zu haben, so sind irreführende Querverbindungen etwa folgender Art kaum zu vermeiden: Da im Bereich der Außenwelt (wie übrigens auch im Bereich der inneren Erfahrung) „das Absolute fehlt“ (vgl. den wichtigen Nachtrag CXLVIII zu A 265/B 321), so ist die Außenwelt nicht an sich (5. Bedeutung) – also ist sie (beispielsweise) auch nicht subjektunabhängig (!) (1. Bedeutung). Die Verhexung des Denkens durch die Mittel der Sprache ist sicherlich nicht die einzige Art und Weise, wie philosophische Scheinprobleme entstehen können, aber sie ist tatsächlich eine wichtige Quelle für solche Probleme.

<sup>11</sup> Man muß immerhin bedenken, daß selbst die Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes nicht subjektivistisch interpretiert zu werden braucht. Der Raum kann in der Tat unmöglich den Dingen an sich als deren Eigenschaft zukommen, wenn anders Dinge an sich „von welchem Subjekt man wolle“ (A 27/B 43), also auch von reinen, unsinnlichen Vernunftwesen müßten angeschaut werden können. (Vgl. folgenden Passus aus dem *Heimsoeth*-Kommentar zur Transzendentalen Dialektik: „Nachklingen der alten Bedeutung von ‚transzendental‘ [den sog. ‚Transzendentalien‘ als ontologischen Bestimmungen jedes Seienden als solchen] oder Rückgreifen auf dieselbe ist es z. B., wenn *Kant* mit seiner Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit diesen Anschauungsformen die ‚transzendente Realität‘, was eben heißt: ontologischen Sachcharakter, Geltung für ‚Dinge an sich und überhaupt‘ abspricht“, Bd. I, S. 11, Anm. 13, zu Ak. 235 = B 352). Versteht man diese Lehre, wie das *Kant* wohl so gemeint hat, in dem Sinne, daß der Raum reine Anschauungsform unserer subjektiven Sinnlichkeit ist, so kann man noch immer darauf hinweisen, daß der Raum, zumal der absolute Raum, durchaus nicht identisch mit den räumlichen Dingen ist. Und selbst wenn diese „kosmologische Differenz“ (*E. Fink*), wie bei *Kant*, subjektivistisch ausgelegt wird, d. h. selbst wenn der undingliche Raum nicht als die den Dingen unvergleichbare Welt, sondern als reine Vorstellung betrachtet wird, müßte noch die so verstandene Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes gegen die grundsätzlichere Lehre von dem transzendentalen Idealismus überhaupt abgehoben werden: Was erfahren werden kann, ist nicht an sich; ihm eignet nur empirische Realität: „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existieren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht. Sie sind also dann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhang stehen, obgleich sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind“ (A 492 f./B 521). So etwas kann sehr wohl existieren, auch wenn kein menschliches Subjekt es wahrnimmt, ja selbst wenn kein Mensch da wäre – was selbstverständlich eine unnütze Fiktion ist, da ja wenigstens das Ich desjenigen existieren muß, der diese Fiktion bildet; die Tatsache aber vorausgesetzt, daß Menschen da sind, muß so etwas von

Wenn irgendein Philosoph gleich nach seinem ersten Auftreten, und dann allerdings nachhaltig, Anstoß erregt hat, so wohl *Fichte*. Aus den vielen Zeugnissen greife ich eines neueren Datums heraus. *Karl Löwith* spricht in einem 1967 erschienenen Buch über „Gott, Mensch und Welt“ von der „absurden Konsequenz des Idealismus Fichtescher Prägung (. . .), wonach das Ich, ohne jede physische Voraussetzung, rein sich selber setzt und, mit sich, die Welt, nämlich als ‚Nicht-Ich‘“. Hinter diese Wertung wären manche Fragezeichen zu setzen<sup>12</sup>. Es wäre z. B. zu fragen, was das heißt „die Welt, nämlich als ‚Nicht-Ich‘“<sup>13</sup>. Ich beschränke mich aber darauf, kurz zu skizzieren, inwiefern bei

ihnen wahrgenommen werden können. Andernfalls kommt ihm nicht einmal die einzige Art Realität zu, von der wir etwas zu wissen vermögen (vgl. auch in der „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, III. Teil, den Anhang „Von den Bewohnern der Gestirne“ samt den *Pope*-Zitaten. Nur war sich Kant in dieser vorkritischen Zeit noch nicht restlos darüber im klaren, daß so etwas unmöglich an sich sein kann. Ak.-Ausg. I, vor allem S. 49 u. ff.). Wichtig in diesem Zusammenhang sind auch die Äußerungen *Husserls* im Sinne der so verstandenen Lehre von der empirischen Realität des Zeiträumlichen bzw. von dem empirischen Realismus überhaupt bei *Kant*: „Daß auf dem Sirius Menschen wohnen, ist für mich, der ich eine daseiende Welt in der ungebrochenen Einheit meiner Erfahrung gegeben habe, ebenfalls eine ‚leere‘ Möglichkeit, insofern als dafür in meiner Erfahrung nichts spricht; aber keineswegs eine völlig leere, insofern als ich wirklich Erfahrungswege einschlagen und Kenntnisse gewinnen kann, durch welche sich schließlich entscheiden müßte, ob solche Menschen existieren oder nicht. In das Reich sozusagen absoluter Fiktionen, die nicht in den Weltraum hineingezeichnet sind und seine Horizonte ‚realer‘ Möglichkeit bevölkern, also noch an der Kraft der Einstimmigkeit der Erfahrung (oder was dasselbe ist, der wirklichen universalen Wahrnehmung) einigen Anteil haben, führen keine Erfahrungswege, keine Wege des: ‚Ich kann‘ zusehen, ich kann Erfahrungskenntnis gewinnen und entscheiden“ (VIII, 57; vgl. auch III, 114; I, 23; IX, 186: „... Zunächst in dem Sinne, daß z. B. der Feldberg, wenn auch keine Wahrnehmung seines Wahrnehmungssystems ihn verwirklicht, doch von anderen Wahrnehmungen anderer Dinge aus zugänglich ist, und in einer Weise, daß von ihnen Gegenständen aus Erfahrungswege zu ihm und seinen Wahrnehmungen in subjektiver Gewährleistung vorgezeichnet sind. Meine gegenwärtige Wahrnehmung und ihr Gegenstand haben einen weiteren Erfahrungshorizont, der in möglichen Wahrnehmungen und, wörtlich gesprochen, auf bekannten Wegen zu ihm hinleiten würde“).

<sup>12</sup> Es muß schon bedenklich stimmen, daß in diesem Buch die *Fichte*-Darstellung mit folgenden Worten eröffnet wird: „Kants kritische Frage nach dem Verhältnis von Gott, Mensch und Welt verkürzt sich für *Fichtes* dogmatischen Idealismus auf eine Frage nach dem Ich als dem absoluten oder unbedingt Selbständigen“ (*Karl Löwith*, „Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von *Descartes* bis zu *Nietzsche*“, Göttingen, 1967, S. 89). Wenn sein kritischer Idealismus nach *Fichtes* eigener Aussage „dogmatisch“ ist, dann nur gegen den „dogmatischen Idealismus und Realismus“ (vgl. Werke, ed. I. H. *Fichte*, I, 178). Man darf sich tatsächlich nicht über die sorgfältigen Abgrenzungen hinwegsetzen, die *Fichte* selbst in dieser Frage vollzogen hat (vgl. für die „Grundlage der W. L.“, a.a.O. vor allem S. 280–282). Zieht man gar das Gesamtwerk *Fichtes* in Betracht, so kann man noch weniger vom Ich als „dem Absoluten oder unbedingt Selbständigen“ sprechen.

In seiner „Clavis Fichteana“ bemerkt *Jean Paul*, daß in der Philosophie, anders als in der Natur, der Schall immer früher als das Licht kommt (vgl. Historisch-Kritische Ausgabe, 1. Abt. Bd. 9, S. 459). Bei der *Fichte*-Interpretation ist die Phasenverschiebung oft sehr groß. Über die Grenzen von *Fichtes* „Deduktionalismus“ hat aber *Hans Freyer* bereits vorzüglich gehandelt (vgl. „Das Material der Pflicht“, in *Kant-Studien*, 1920, S. 125).

<sup>13</sup> Das Nicht-Ich bei *Fichte* ist allerdings nicht von uns (vom Ich) unabhängig, wohl aber die Welt oder die Natur. Stellen, die in der 1. Auflage der ersten Fassung der Wissenschaftslehre („Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ aus dem Jahre 1794) diesen elementaren Unter-

*Fichte* die Welt selbst anstoßerregend ist – unabhängig davon, ob auch dessen Philosophie dieses Prädikat verdient<sup>13a</sup>.

Nicht von ungefähr tritt die Welt bei *Fichte*, sofern sie mit dem alten Ding an sich überhaupt noch zusammenhängt, als ein Anstoß zum Vorschein. Das Wort Anstoß will dabei durchaus im Vollklang seiner Haupt- und Nebenbedeutungen vernommen sein. In dieser Hinsicht fragt es sich, inwiefern die Außenwelt bei *Fichte*, gerade weil sie letztlich nichts als Erscheinung ist, d. h. gerade weil sie den letzten Rest vom Ding an sich aufgesogen hat, so etwas wie ein permanentes Ärgernis darstellt.

Solange die kritische Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich – wie es bei *Kant* noch manchmal den Anschein hat – mitten durch die Welt verläuft, solange wird man hinter der begrenzten, erscheinenden Seite, die uns die Welt zukehrt, eine andere, unbegrenzte, an sich seiende „Seite“ vermuten können. Wird dagegen die Welt im Ganzen durchgängig als Erscheinung aufgefaßt – wie es bei *Fichte* erstmals mit voller Radikalität geschah –, dann ist sie ohne

---

schied nicht berücksichtigten, wurden in der 2. Auflage von 1798 entsprechend korrigiert (vgl. z. B. in der 1. Auflage: „Durch die W. L. sind ein von den Gesetzen der bloßen Vorstellung schlechthin unabhängiges Nicht-Ich und die Gesetze, nach denen es beobachtet werden soll und muß, als notwendig gegeben“, I, 64 f. ed. *I. H. Fichte*, bzw. S. 135 der kritischen Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, Bd. I 2; in der 2. Auflage dagegen heißt es: „Durch die W. L. ist eine ihrem Sein und ihren Bestimmungen nach als unabhängig von uns anzusehende Natur“ gegeben (a.a.O.). Bei dieser Änderung geht es nicht darum, daß „schlechthin unabhängig von uns“ später in „unabhängig von uns“ abgeschwächt wurde (vgl. *Max Wundt*, „*Fichte*-Forschungen“, Stuttgart, 1921, S. 58), sondern um die schon erwähnte Präzisierung, daß man zwischen von uns unabhängiger Natur und von uns abhängigem Nicht-Ich unterscheiden muß. Das geht schon daraus hervor, daß zwei Seiten weiter *Fichte* in der 2. Auflage das „schlechthin unabhängig“ stehen läßt, den Ausdruck „Nicht-Ich“ aber konsequent durch den Ausdruck „Natur“ ersetzt (vgl. 1. Auflage: „Alle übrigen Wissenschaften gehen auf Freiheit, sowohl die unseres Geistes als die des von uns schlechthin unabhängigen Nicht-Ich“, I, 66, bzw. krit. Gesamtausg. I 2, S. 136; 2. Auflage: „Alle übrigen Wissenschaften gehen auf die Freiheit, sowohl die unseres Geistes als der von uns schlechthin unabhängigen Natur“, a.a.O.). Wenn *Fichte* einmal den Anspruch erhob, sogar den Bau „des geringfügigsten Grashalms“ abzuleiten, so hat dieser Irrtum bei ihm kurze Zeit gedauert (vgl. I, 65, bzw. I 2, S. 135 f. die in der zweiten Auflage fortgefallene Anmerkung). Man muß außerdem beachten, daß an dieser Stelle die Rede von „Gesetzen für uns“ ist, „wie wir die Natur zu beobachten haben“ (a.a.O.). Das ist eine besondere Einschränkung, deren Richtigkeit heutzutage weder in bezug auf die besonderen Gesetze der Organismen (*Kant*), noch in bezug auf die allgemeinen Gesetze der Newtonschen Physik ernsthaft angezweifelt werden kann. Gesetze sind per definitionem ableitbar, Dinge dagegen nicht. *Fichte* hat diesen Unterschied nie aus dem Auge verloren (s. auch unten Anm. 13a)

<sup>13a</sup> Da diese Frage in einer größeren Arbeit über die transzendentale Einbildungskraft im Deutschen Idealismus behandelt werden soll, begnüge ich mich hier mit einem Zitat und der Angabe einiger Stellen darüber: „Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität – es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transzendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll – bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werden“ I, 227, bzw. I 2, S. 368). Es besteht mehr Neigung (*D. Henrich* z. B. zitiert in seiner wichtigen Studie „Über die Einheit der Subjektivität“ den Satz so: „Es wird demnach gelehrt, daß alle Realität bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde“, in „Philosophischer Rundschau“, 3. Jhg. S. 56) als Veranlassung, die naheliegende Mißverständnisse ausräumende Parenthese zu überspringen (vgl. ferner II, 340, 342 u. f., 361; I, 490, 501, 510; II, 104, 125 f.; X, 174, 193 f., 202; „Nachgelassene Schriften“, I, 432 f., 515).

Vorbehalt, gleichsam *à fond perdu* begrenzt, und d. h.: sie ist Einseitigkeit, Begrenztheit überhaupt und als solche oder (wie *Hegel* mit Bezug auf *Fichte* sagt) einfach Grenze<sup>14</sup>, allerdings eine Grenze<sup>15</sup>, die sich (wie auch bei *Hegel*) als eine ständig zu überwindende Schranke erweist<sup>16</sup>. Eine Philosophie nun, welche diese grundsätzliche Einseitigkeit oder restlose Bedingtheit der Welt durchschaut zu haben meint, muß daraus mit *Fichte* die sittliche Forderung ableiten, sich niemals auf die bereits bestehende Welt bzw. auf deren sich gerade zeigende Gestalt zu beschränken, als wäre sie etwas, was mit Ausschluß weiterer Möglichkeiten „überhaupt“ so zu sein hätte<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. „Wissenschaft der Logik“, (ed. *Lasson*), Bd. I, S. 113 ff. und 124.

<sup>15</sup> Unübertrefflich auch *Schelling*: „Die Grenze des materiellen Universums ist nicht jenseits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflösbaren Nebelflecken, sie ist überall, sie ist nicht eine relative, an einen gewissen Punkt des unendlichen Raumes gesetzte, sie ist eine absolute Grenze“ (X, 339). „Diese im Grunde bloß empirische Frage (wie weit sich die Materie erstreckt), ist in bezug auf die wahre Unendlichkeit oder Endlichkeit des materiellen Universums völlig gleichgültig. Denn sie mag sich so weit erstrecken, als sie will, über alle von uns anzugehende Grenze, so wird sie damit nie unendlich, weil sie auch in der weitesten Entfernung nie die ihr apriori zum voraus gesetzte Schranke überwältigen kann“ (X, 338). *Schelling* hat ganz deutlich gesehen, daß bei dieser zusätzlichen kritischen Reinigung die kosmologischen Antinomien den subjektiven Charakter abstreifen können, der ihnen bei *Kant* anhaftet (wie nach dem oben Anm. 9 Ausgeführten nicht anders zu erwarten ist, bezieht sich *Schelling* dabei vornehmlich auf die Position *Kants* in der 1. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft): „Auf keinen Fall nun könnten wir diese Kantische Auflösung annehmen, weil wir uns zu seinem transzendentalen Idealismus nicht bekennen, d. h. zu der Meinung, daß die Außenwelt als solche – ein völlig unbestimmbares, absolut unerkennbares, transzendentes Objekt, oder wie es sonst genannt wird, Ding an sich beiseite gesetzt – außer unseren Vorstellungen gar nicht existiere. Dagegen wollen wir nun dem Phantom des angeblichen Widerstreites durch die Bemerkung näher treten, daß dieser (...) keine Antinomie der Vernunft sein kann...“ (a. a. O.) (*Schelling* zielt mit diesen letzten Worten ab auf durchgängige Endlichkeit im oben bezeichneten Sinne, d. h. unabhängig vom Auslangen der räumlichen Erstreckung: wesentliche Endlichkeit bei vielleicht materieller Unendlichkeit oder Unbestimmtheit).

<sup>16</sup> Vgl. „Wissenschaft der Logik“, a. a. O. S. 119 ff.

<sup>17</sup> Der Gedanke, daß die Welt konstitutiv zweifelhaft und folglich abstrahierbar ist, bestimmt bereits ganz offenkundig den ganzen Gang der Wissenschaftslehre *Fichtes*. In der Wissenschaftslehre – schreibt *Fichte* – ist das Ich „als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstraktionsvermögen übrig bleibt“ (I, 244, bzw. I 2, S. 382 f.). Daselbe gilt aber auch für die Welt im einzelnen. Das einzig angemessene Verhalten zu und in dieser Welt ist nach *Fichte* gekennzeichnet durch ein ständiges Miterwägen von den Möglichkeiten, die beim Denken bzw. Handeln nicht gewählt wurden. Das Ich – schreibt er an einer Stelle der für diese ganze Frage sehr bedeutsamen kleinen Schrift „Grundriß des Eigentümlichen der W. L.“ – schwebt ständig „zwischen verschiedenen Bestimmungen, und setzt unter anderen möglichen nur eine“ (I 374 bzw. I 3, S. 179). Dadurch erst entsteht eine raum-zeitliche Welt für mich, in die ich hineinhandeln kann. So erklärt es sich, daß das Grundgesetz dieses meines Handelns in der „Lebenswelt“ nach *Fichte* dasselbe hypothetische Wenn-dann-Schema ist, das bei *Kant* maßgebend für die Welt der physikalischen Gesetzmäßigkeit (2. Analogie der Erfahrung) war. In der Anschauung, d. h. in unserem unmittelbaren Kontakt mit der Welt, schwebt das Ich zwischen mehreren Möglichkeiten. Erst hinterher tritt das denkende Ich hinzu, um eine dieser Möglichkeiten auszuzeichnen und in den Begriff zu heben (I, 380 f., bzw. I 3, S. 184). Deshalb steht nach *Fichte* (in dem Leben, nicht in der Theorie!) vor dem Begriff das Bild und vor der Kategorie das Schema. In diesem Sinne rühmt er sich, auch in der Erfassung des sich stets in Bedingungszusammenhängen vollziehenden Erkenntnisbezuges zur bedingten Welt über *Kant* hinausgegangen zu sein: „Kant, der die Kategorien ursprünglich als Denkformen erzeugt



So nimmt das Ich bei *Fichte* nicht bloß gelegentlich Anstoß an der Welt, vielmehr ist für ihn die Welt selbst und als solche deshalb konstitutiv anstößig, weil das Ich von überall her immer nur lauter Anstöße empfängt, um immer wieder

werden läßt (. . .), bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemata, um ihre Anwendung auf Objekte möglich zu machen (. . .). In der W. L. dagegen entstehen sie mit den Objekten zugleich und um sie erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst“ (I, 387, bzw. I 3, S. 189: die Bedeutung dieser Stelle ist *Kierkegaard* nicht entgangen: vgl. „Die Krankheit zum Tode“, ed. *Hirsch*, Düsseldorf, 1957, S. 27). In der reinen Theorie herrscht, wie gesagt, die umgekehrte Reihenfolge. Je mehr daher die W. L. in das Detail der Untersuchung steigt, um so deutlicher tritt die eigentümliche Stellung und die Eigenständigkeit der Außenwelt zum Vorschein. Zu Beginn beherrscht das Ich das ganze Feld. Das ist aber eine ideelle, theoretische Abstraktion. Bald macht sich schon seine grundsätzliche Begrenzung bemerkbar. Das Ich kann sich nicht setzen, ohne noch etwas Anderes zu setzen, wovon es sich absetzt. Dieses Andere wird also vom Ich zunächst nur als eine Grenze gesetzt. Hatte *Kant* zu seiner Deduktion einer *natura formaliter spectata* Raum und Zeit und Kategorien als gegeben angenommen, so kommt *Fichte* nunmehr mit einer einzigen Voraussetzung aus. Aus der Voraussetzung des begrenzten Ich, das sich selbst entgegensetzt, werden alle allgemeinen Gesetze der Natur – wie bei *Kant* – abgeleitet, dazu noch aber die Bausteine der Naturgesetze selbst, nämlich Raum, Zeit und Kategorien sowie die Empfindung. Unabgeleitet und unableitbar bleibt aber die Welt in ihrer Zufälligkeit zurück. D. h. die Zufälligkeit der Welt wird in eins mit der Empfindung überhaupt auch noch deduziert, nicht aber, wie sie im einzelnen aussehen mag. Im Zuge dieser Entwicklung lockern sich die zunächst als fest und unumstößlich angenommenen Verhältnisse, die meist in Verhältnissen der starren Entgegensetzung bestanden, auf, und die Kategorien verwandeln sich allmählich in Schemata. Sie sind nicht starre Formen, sondern ungefähre Typengestalten, die immer verschiedene Verwirklichungsmöglichkeiten zulassen. Und was durch diese aufgelockerten Formen mit ihren fließenden Übergängen hindurchblickt, ist die Zufälligkeit der nicht mehr durch die W. L. ableitbaren Welt des Lebens. Schien so am Anfang die Welt als eine schmale Grenze, so erweist sich diese scharfe Grenze am Ende als ein ideelles Produkt des abstrakten Denkens, das jeweils nur eine unter vielen Möglichkeiten zu berücksichtigen vermag. Was zu Beginn wie eine negative und schattenhafte Grenze war, erweitert sich an dieser Kontaktstelle mit der Welt des Lebens (an der die W. L. eine tiefgreifende Wandlung erfährt, vgl. I, 222 f., bzw. I 2, S. 364 f.) zu einer positiven Breitgestalt, die dem Eingreifen (dem Zugreifen und Begreifen) des Ich zahlreiche Angriffsflächen bietet. Das ganze Problem der W. L. (zunächst bis 1800) besteht dann darin zu wissen, welche die Voraussetzungen sind, die aus der scharfen ideellen Grenze jeder abstrakten Theoretisierung eine ausgedehnte („gedehnte“) Grenze machen können. Was da am Ende des philosophischen Deduktionsprozesses (der ja mit dem Prozeß der Wirklichkeit selbst bzw. mit der wirklichen Entfaltung des beobachteten Ich und der Natur *nicht* zusammenfällt) vor dem Auge des beobachtenden Ich ausgebreitet liegt, ist nicht mehr eine Welt an sich und überhaupt, die nicht anders sein kann als so, wie sie sich bietet, es sind nicht mehr die allgemeinen und ableitbaren Gesetze der *natura formaliter spectata*, sondern es ist eine mir erscheinende Welt, eine sich immerzu in ständig wechselnden Perspektiven zeigende Welt, die sich in keiner ihrer einseitigen Aspekte erschöpft, obwohl sie in einem jeden zum Vorschein kommt, und deren Grundzug folglich in einer fortwährenden Modifizierbarkeit liegt. An dieser Modifizierbarkeit, durch die sich die empirische Welt als nicht an sich seiend erweist, entzündet sich nun umgekehrt die praktische sowohl wie die theoretische Tätigkeit des Menschen: Zeigte sich die Welt nicht als anders sein könnend, so würde niemals die weltumgestaltende Aktivität des Menschen einsetzen; die Modifizierbarkeit der Welt ist aber auch die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und sogar der Theorie, denn nur sie garantiert den Abstand (Freiheit) vom Gegenstand, der zu jeder Erkenntnis notwendig ist. Eine an sich seiende Welt würde mich „nezessitieren“ und so Theorie und Praxis unmöglich machen, eine erscheinende, anders sein könnende Welt kann mich nur „bedingen“ (vgl. I, 367, bzw. I 3, S. 173 et passim).

Diese, meistens ganz vernachlässigte Lehre von der Einbildungskraft bei *Fichte* dürfte unterschiedlich den größten Einfluß auf die nachidealistiche Philosophie, von *Kierkegaard*, *Marx* und *Nietzsche* bis zur Phänomenologie, ausgeübt haben. Was *Husserl* anbelangt, so kämen hierbei

neue Seiten theoretisch zu erkunden und sie praktisch umzugestalten. Was so, nach Durchbrechen aller Schranken und Durchgehen aller Möglichkeiten, aus dem Ärgernis einer immerzu einseitigen, so oder so, d. h.: nicht „überhaupt“ seienden Welt unbedingt werden sollte – diese unvollendbare Aufgabe, das nennt *Fichte* das Ding an sich. Das Ding an sich ist das, wozu die Welt gemacht werden soll<sup>18</sup>.

Inwiefern bei dieser Zuspitzung der Welt, die uns umgibt, auf einen, und zwar bedingten, Fall, von dem sich der Mensch immer wieder befreien muß, bzw. auf etwas, was immerzu anders sein soll, auch das Schicksal der Metaphysik im transzendentalen Idealismus mit auf dem Spiel steht, das kommt bei *Schelling* noch deutlicher zum Ausdruck.

Ähnlich wie beim späten *Fichte*, so kommt bei *Schelling* nicht einmal dem Ich, geschweige denn der Welt die Würde zu, Ding an sich zu sein, denn da „Ich“ immer „Ich und nicht Du“ bzw. allgemein „Ich und Nicht-Ich“ bedeutet, so haftet ihm, nicht weniger als der Welt, eine zufällige Bedingtheit an. Anspruch darauf, an sich und überhaupt zu sein, kann deshalb schließlich höchstens nur die Vernunft als der Inbegriff aller Möglichkeiten oder aber genauer der reine Geist erheben, und das auch nur insofern, als der reine Geist zwar nicht Gott, die Arché, wohl aber *wie* Gott ist. Diesen göttlichen Geist, der von dem Seienden überhaupt bzw. von dem Gedanken der omnitudo realitatis streng zu unterscheiden ist<sup>19</sup>, nennt *Schelling* auch die „quinta essentia“: Die ganze klassische Kosmologie steht hier noch, allerdings in transzendentalidealistischer Wendung, hinter diesem Wort<sup>20</sup> . . . In dem Augenblick nun, in dem der Geist die in

die allerdings rein theoretische Methode der Variation (IX, 72–87), das Problem der Idealisierung (vor allem Bd. VI), sowie das Thema der Inadäquatheit auf jeden Fall der äußeren Wahrnehmung und dasjenige der Abschattungen (Stellenangaben s. unten Anm. 26) in Frage. Es ist bekannt, *Husserl* selbst hat darauf hingewiesen, daß der im Zusammenhang mit dem Thema der „Leerhorizonte“ gebrauchte Ausdruck „Fransen“ auf die „fringes“ bei *William James* zurückgeht; der Ausdruck „Abschattung“ dagegen könnte von *Descartes* inspiriert worden sein, vgl. z. B.: „ . . . tout de mesme que les peintres, ne pouuant esgalement bien representer dans vn tableau plat toutes les diuerses faces d' vn cors solide, en choisissent vne des principales qu'ils mettent seule vers le iour, et ombreant les autres, ne les font paroistre, qu'en tant qu'on les peut voir en la regardant . . .“ Oeuvres, ed. *Adam-Tannery*, Bd. VI, S. 41 f.). Das Problem der Bildvariabilität und der Einbildungskraft ist in den letzten Jahren Gegenstand psychologischer Untersuchungen geworden (vgl. vor allem C. F. *Graumann*, „Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität“, Berlin, 1960. Dieses Buch berücksichtigt die philosophische Problemlage, angefangen mit *Leibniz* bis zur Gegenwart, nimmt jedoch nicht Bezug auf den transzendentalen Idealismus. Es läge nahe, die phänomenologische Methode der phantasie-mäßigen Variation in Verbindung zu sehen mit der transzendentalen Einbildungskraft vor allem bei *Fichte*. Vgl. z. B. *Husserliana* III, 163 über die Phantasie als „Quelle, aus der die Erkenntnis der ewigen Wahrheit ihre Nahrung zieht“.

<sup>18</sup> Wenn „die W. L. doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich, haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihren praktischen Teil verweisen. Dieser allein redet ( . . . ) von einer ursprünglichen Realität; und wenn die W. L. gefragt werden sollte: wie sind nun die Dinge an sich beschaffen?, so könnte sie nichts anderes antworten als: so, wie wir sie machen sollen“ (I, 285 f., bzw. I 2, S. 416).

<sup>19</sup> Vgl. unten Anm. 28.

<sup>20</sup> Vgl. XI, 409–421 u. 477–482. Spätestens seit den Beobachtungen *Tycho Brahes* in der Cassiopeia (Aufleuchten der Supernova 1572 und deren Erlöschen ein Jahr später) konnte die

ihm, kraft seiner Gottebenbildlichkeit, immer latente Möglichkeit ergreift und sich die Stellung Gottes, des Anfangs anmaßt (was sehr wohl gerade durch Ausübung einer autonomen Sittlichkeit, die keine Suspension duldet<sup>21</sup>, geschehen kann), im selben Augenblick muß nach *Schelling* der kosmische Abfall von Gott, vom Prinzip des Seienden eintreten, dessen Bestätigung er gerade in der Welt des räumlichen Auseinanders findet. „Mit dem zufälligen Sein ist das zufällige Wo, mit diesem notwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zusammenhang verwandelt sich in dem sinnlichen Raum, dessen Natur ist ja die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt“<sup>22</sup>.

Diese höchste Zufälligkeit, als was sich die materielle Welt am Ende der Entwicklung des Deutschen Idealismus herausstellt, das nennt *Schelling* bemerkenswerterweise wörtlich „das Skandalon, nämlich die Falle der Philosophie“<sup>23</sup>. Was

quinta essentia – deren Tradition über *Cicero* und *Aristoteles* auf den Pythagoreismus zurückgeht – nicht mehr als der unvergängliche Stoff der supralunaren Welt betrachtet werden. Philosophisch gesehen war bereits seit *Nicolaus Cusanus* nicht mehr möglich, in einem hierarchischen Stufenbau des Kosmos das Sinnbild der metaphysischen Ordnung zu erblicken, obgleich diese Konzeption noch in der Neuzeit mächtig nachwirkt, und zwar nicht nur in der Barockscholastik, sondern auch in der Dichtung, zumal bei *Shakespeare*. Die Verdrängung des leibseelischen Menschen aus dem Zentrum des Kosmos wurde jedoch, ebenfalls auch schon beim *Cusaner*, durch die Betonung der metakosmologischen Zentralstellung des Menschen als reinen Geistes wettgemacht. Neben und vor die imitatio der Natur durch die mens tritt nunmehr die inventio, die Einbildungskraft, die geistige Selbständigkeit in den Vordergrund. Es ist nun gerade an diesem Punkt, wo *Schelling* das Thema der quinta essentia wieder aufnimmt. Sie wird nunmehr als der metaphysische und metakosmische Geist angesehen und in Beziehung gebracht mit dem Aristotelischen Nus, sofern dieser, in seiner Freiheit von jeglicher Materialität und Seelenhaftigkeit, ewig und unvergänglich ist (reine Entelechie, wie der Aristotelische Gott). Die von *P. Moraux* für die Antike (art. „quinta essentia“ in: *Pauly-Wissowa*, Realenzyklopädie der klass. Altertumswiss., XXIV [1963], 1171–1263) und von *E. Garin* für den Humanismus („Entelecheia e Entelecheia nelle discussioni umanistiche“ in: „Atene e Roma“, Bolletino della Società italiana per la diffusione degli studi classici. Firenze, 1937, S. 177–187) untersuchten Zusammenhänge finden ihre metaphysisch und transzendental-philosophisch gewandelte Fortsetzung in den zu Anfang dieser Anm. angegebenen Stellen bei *Schelling*: die unvergängliche quinta essentia ist jetzt dasjenige, was kraft seiner Gottebenbildlichkeit sich sogar von Gott lossagen kann, wie Prometheus von Zeus. Darum ist seine Individualität und Selbständigkeit, selbst in der Qual der Strafen, im Sinne des von *Schelling* zitierten Aischyleischen πάντως ἐμὲ γ’ οὐ θανάτωσσι unvergänglich: „Daraufhin auf mich denn zucke herab / zweischneidig die Feuerlocke, den Raum / des Himmels erregte Donner und Krampf / wildwühlender Winde, und aus ihrer Ruh’ / mitsamt ihren Wurzeln die Erde sogar / mache schwanken das Wehn, die Woge des Meers / mit gellendem Tosen verschütte die Bahn / der Himmelsgestirne, und meinen Leib / in Tartaros’ Nacht fass’ und schleudr’ er hinab / umwirbelnd in unbarmherzigem Zwang – / so bringt er mich doch nicht zu Tode!“ (Übersetzung von Prof. *Walther Kraus*, Reclam, 1965. *Schelling* gibt für den letzten Vers 1033 anstatt 1053 an.)

<sup>21</sup> In „Furcht und Zittern“ Problemata I u. II: „Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen?“, „Gibt es eine absolute Pflicht gegen Gott?“. Vgl. außer „Der Widerschein des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen“ im I. Teil von „Entweder/Oder“, auch „Angst dialektisch bestimmt in Richtung auf Schicksal“, „Angst dialektisch bestimmt in Richtung auf Schuld“. In „Der Begriff Angst“ hat *Kierkegaard* am Beispiel *Abrahams* die Möglichkeit aufgezeigt, bei deren Eintreten der kosmische Abfall nach *Schelling* nicht stattgefunden hätte.

<sup>22</sup> XI, 429. Für die Phänomenologie der Dimensionslehre dieser Welt des sich selbstisch ausschließenden räumlichen Auseinanders vgl. XI, 434–456, im Anschluß an die zoologischen Schriften des *Aristoteles*.

<sup>23</sup> XI, 424.

also bei *Kant* mehr eine beiläufige Bezeichnung der Verlegenheit war, in der sich die Philosophie vor der Frage nach der Existenz der Außenwelt befindet, das wird bei *Schelling*, noch entschiedener als bei *Fichte*, zum wesentlichen Konstitutivum der Außenwelt. Daran mag man einerseits den Abstand ermessen, der *Kant* von seinen Nachfolgern trennt; es ist aber andererseits auch nicht zu verkennen, daß sich darin in verschärfter Form ein Motiv wieder findet, das für die Kantische Reduktion der Welt auf etwas Erscheinendes, und zwar auf etwas gegen die intelligible Welt des Überhaupt selbständig Erscheinendes, maßgebend gewesen ist. Das möchte ich abschließend an einem, wie mir scheint, sehr klaren Beispiel zeigen, das alles bisher Gesagte zusammenfaßt.

Schlagartig auf diese Skandalon, auf diesen Ur-fall oder Ur-zufall folgt nach *Schelling* das Auseinandertreten von Vernunft und Sinnlichkeit, so daß nunmehr, nämlich in dem sinnlich anschaubaren Raum, Unterschiede aufkommen, die nicht auf Vernunftgründe zurückzuführen sind: Weshalb kann ich beispielsweise mit dem linken Fuß nicht in den rechten Schuh schlüpfen! und dgl. mehr. Solche Unterschiede, die in der Raumtheorie *Leibniz'* nicht leicht unterzubringen waren, hatten aber gerade den Anlaß zur Kantischen Kritik in bezug auf die Außenwelt gegeben – um von der Falle der kosmologischen Antinomien nicht zu sprechen. Und so kann *Schelling* in einem lapidaren Satz schreiben: „Zufolge dieser allgemeinen Unterscheidung (zwischen sinnlicher und intelligibler Welt, Erscheinung und Ding an sich) wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr *die* Welt nennen, sondern eher *diese* Welt, die Welt, auf die man zeigen kann“<sup>24</sup>.

Nirgendwo ist so drastisch ausgesprochen worden, was die erscheinende Welt, sofern sie nicht „an sich und überhaupt“ ist, sondern immer nur *einen* Fall darstellt, für die idealistische Metaphysik bedeutet, nämlich so etwas wie ein Ding, worauf man *stumm* mit dem Finger hinweisen kann. Dabei liegt der Akzent nicht weniger auf dem Substantiv „Ding“ wie auf dem unbestimmten Artikel „ein“. Als Ding ist die Welt für die Metaphysik grundsätzlich etwas Bedingtes. Daran hängt z. T. deren Schicksal. Als *ein* Ding ist sie selber eine unter anderen Möglichkeiten. Der traditionsreiche Gedanke von weiteren möglichen Welten<sup>25</sup>,

<sup>24</sup> XI, 467.

<sup>25</sup> Dieser Gedanke hat im Laufe der Zeit verschiedene Formen angenommen. In der griechischen Philosophie dürfte die Mehrzahl der aufeinander folgenden oder nebeneinander bestehenden Welten (*Anaximander, Heraklit, Leukipp, Demokrit*) vornehmlich im Sinne von Planetensystemen gemeint gewesen sein, die dem unseren mehr oder weniger ähnlich sind. *Platon* stellt die Frage nach der Mehrzahl von Welten wenigstens zweimal im *Timaios*: 31 A entscheidet sich ohne Zögern für die Einzigkeit der Welt, da sie dem Urbild so ähnlich wie möglich „geschaffen“ wurde; 55 d, im Zusammenhang mit der Erörterung der Elemente und der fünf regulären Polyeder, ist er bereit, unter gewissen Voraussetzungen über eine gewisse Möglichkeit von fünf verschiedenen Welten mit sich sprechen zu lassen. Im Mittelalter nimmt die Frage theologische Gestalt an: Der Reichtum bzw. die Allmacht Gottes läßt auf viele andere mögliche Welten schließen, die Gott nicht erschaffen hat bzw. die er nicht hat erschaffen wollen (*Occam*). (Vgl. *Bonaventura* auf die Frage: „*utrum a primo efficiente debuerit, vel potuerit esse rerum multitudo*“: „*Propter ergo immensitatem infinita potest, sed propter immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae*“, in II. librum Sent., Comm. in dist. I, pars II, art. I, quaest. I, Conclusio, ed. Quaracchi,

der sich hier nahe legt, gehört allerdings nicht notwendigerweise in diesen Zusammenhang. Beim frühen *Fichte* z. B. ganz sicher nicht: Schon als etwas, was mit den in ihr vorkommenden Dingen verglichen werden kann, ist die Welt als durchgängig einseitig selbst eine Seite unter anderen, ein Ding unter Dingen und so auch bereits deshalb eine unter mehreren Möglichkeiten<sup>26</sup>.

Tomus II, S. 40 a/b). In der Neuzeit tritt der Gedanke an weitere mögliche Welten in einer charakteristischen rationalistischen Wendung auf, die dann vor allem noch bei *Husserl* weiter wirksam bleibt (vgl. z. B.: „Es ist wirklich so, wie die alten Rationalisten es meinten: eine Unendlichkeit von Möglichkeiten geht der Wirklichkeit vorher. So die systematische Unendlichkeit der geometrischen Möglichkeiten der physischen Wirklichkeit“ [V, 56], vgl. auch die Forderung eines universalen Apriori möglicher Welten in IX, 43). Nach diesem rationalistischen Schema ist auch das oben Anm. 3 zitierte Werk *Ingardens* über die Existenz der Welt aufgebaut. Die Unterschiede in der Auffassung von einem notwendigen Apriori möglicher Welten innerhalb des Rationalismus sind vorzüglich in *Schellings* Akademie-Abhandlung „Über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ interpretiert (XI, 575–590). Mit seinem ganzen platonischen Hintergrund ist dieser Gedanke schließlich seit jeher in der Dichtung lebendig gewesen. Ich beschränke mich bei dieser summarischen Aufzählung auf die zwei vielleicht philosophischsten Dichter unseres Jahrhunderts: Der Tod des Schriftstellers Bergotte, der während seiner letzten Krankheit sein Leben aufs Spiel gesetzt hatte, um ein Detail in Vermeers „Ansicht von Delft“ noch einmal zu sehen, gibt *Marcel Proust* Anlaß zur folgenden Reflexion: „In einer himmlischen Waage sah er auf der einen Seite sein eigenes Leben, während die andere Schale die kleine so trefflich gemalte Mauerecke enthielt. Er spürte, daß er unvorsichtigerweise das erste für die zweite hingegeben hatte. (. . .). Er war tot. Tot für immer: (. . .) Man kann nur sagen, daß alles in unserem Leben sich so vollzieht, als träten wir bereits mit der Last in einem früheren Dasein übernommener Verpflichtungen in das derzeitige ein; es besteht kein Grund in den Bedingungen unseres Erdendaseins selbst, weshalb wir uns für verpflichtet halten, das Gute zu tun, zartfühlend, ja, auch nur höflich zu sein; auch nicht für den Künstler, der nicht an Gott glaubt, weshalb er sich gedungen fühlen soll, zwanzigmal sein Werk von neuem zu beginnen, dessen Bewunderung seinem von Würmern zerfressenen Leib wenig ausmachen wird, ein Werk wie die gelbe Mauerecke, welche mit so viel Können und letzter Verfeinerung ein auf alle Zeiten unbekanntes und nur notdürftig unter dem Namen Vermeer identifizierter Maler einmal geschaffen hat. Alle diese Verpflichtungen, die im gegenwärtigen Dasein nicht hinlänglich begründet sind, scheinen einer anderen, auf Güte, auf Gewissenhaftigkeit basierenden Welt anzugehören, einer Welt, die vollkommen anders als unsere hiesige ist. . .“ (Übers. v. *Eva Rebel-Mertens*). Die nicht nur ästhetisch, sondern auch – wie bei *Kant* – ethisch bedingte Unterscheidung zwischen einer Welt überhaupt und an sich und dieser für uns seienden Welt kehrt auch bei *Robert Musil* öfters wieder (vgl. z. B. „Mann ohne Eigenschaften“, Ausg. 1965, S. 1311: „. . . er mochte nicht haben, daß es so aussehe, als wären alle diese möglichen Wirklichkeiten gleichberechtigt. Er stand auf und durchwanderte sein Zimmer. Es fehlte noch etwas von der Art einer Unterscheidung zwischen ‚Wirklichkeit‘ und ‚voller Wirklichkeit‘ oder der Unterscheidung zwischen ‚Wirklichkeit für jemand‘ und ‚wirklicher Wirklichkeit‘ oder mit anderen Worten, es fehlte eine Ausführung der Rangunterschiede des Anspruchs auf Wirklichkeits- und Weltgeltung und eine Begründung dessen, daß wir für das, was uns unter allen Umständen als wirklich und wahr gilt, einen von ausführbaren Bedingungen abhängigen Vorrang vor dem beanspruchten, was nur unter besonderen Umständen gilt.“ S. oben Anm. 8).

<sup>26</sup> Das gilt nicht nur für *Fichte*. Das Resultat der kosmologischen Antinomie, daß nämlich die Welt nicht totalisierbar ist, impliziert auch diesen Gedanken. Darauf deutet aber auch schon die zweite Analogie der Erfahrung hin: wenn eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, welche wiederum identisch ist mit der entsprechenden Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, besagt, daß die auf- und absteigende Reihe der Verursachung nirgends aufhören kann, dann ist jeder Abschnitt aus dem Grunde identisch mit dem Ganzen, weil das Ganze seinerseits abschnittshaft ist (vgl. *H. Rombach*, „Substanz, System, Struktur“, II, Freiburg/München 1966, S. 395 ff.). Die identische Struktur von Welt und Innerweltlichem tritt

Die These, daß die Welt konstitutiv – also nicht erst für uns, sondern an ihr selbst, an sich – Einseitigkeit, Bedingtheit, ein Fall, ja sogar ein Skandalon, und darum erst subjektiv zweifelhaft ist, bestimmt das Gesamtbild, das *Schelling* von der Geschichte der neueren Philosophie entworfen hat. Für ihn ist *Descartes* deshalb derjenige Philosoph, der an der Schwelle der Neuzeit die Metaphysik erst auf eine sichere Bahn brachte, weil er diese ontologische Fragwürdigkeit der Außenwelt zum Ausgangspunkt seines Philosophierens nahm. „Der wahre Sinn des (cartesischen) Zweifels“ – schreibt er – „kann nur sein, daß ich diese sinnlich erkennbaren Dinge nicht in dem Sinne zu sein glauben kann, in welchem das Original (. . .) ist (. . .). Wir sehen in ihnen etwas Gewordenes; und inwiefern alles Gewordene von bloß abhängiger und insofern zweifelhafter Realität ist, insofern kann man sagen, sie seien an sich selbst von zweifelhaftem Dasein“<sup>27</sup>.

dann vor allem in *Husserls* Abschattungslehre vollkommen in Erscheinung: jede Abschattung ist nicht nur einseitig, sondern in ihr manifestiert sich zugleich auch das Ding im Ganzen – weil dieses nämlich seinerseits restlos einseitig ist. (Vgl. *Husserliana* III, 93, 94, 129, 188, 246; IV, 88; I, 78 usw.). Das Verhältnis Abschattung-Ding wiederholt sich aber im Verhältnis Ding-Welt, und so ist es ganz konsequent, wenn *Husserl* diese unausweichliche Folgerung des transzendentalen Idealismus ziehen will, die er bei *Kant* vermißt: „Nun lehrt *Kant* eindringlich, die Welt ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung – während wir doch beständig allen Ernstes von der Welt eben als dem universalen Gegenstand einer universal gespannten und zu spannenden Erfahrung sprechen. Ich kann den Kantischen Satz nie anerkennen, wie immer der Begriff Erfahrung, wenn er nützlich bleiben soll, geformt wird. Für uns sind reale Einzelheiten erfahren, aber auch die Welt (ist) erfahren, und beides ist sogar untrennbar“ (IX, 95, vgl. auch S. 97). Diese Position impliziert, daß die Welt als Horizont interpretierbar ist (vgl. die grundsätzliche Kritik *E. Finkes* an dieser Position). Die Deutung der Welt als Umwelt setzt wiederum eine an dem Ich und der Person orientierte Interessenrichtung voraus, für die die nunmehr als bloße Außenwelt auftretende Welt nur Kulisse (etwa als „Material der Pflichterfüllung“) ist (vgl. *Husserl*: „Natürlich immerzu sind die Dinge, ist die physische Welt da, die Tiere und Menschen mit ihren physischen Leiblichkeiten und als somatologische Einheiten. Aber in der personalen Interessenrichtung ist eben die Person oder die Mannigfaltigkeit verbundener Personen das Thema, und die Raumdinge sind darin nur Thema als zur personalen Umwelt gehörig“, IX, 220; vgl. für diese Interessenrichtung in der Dichtung der Innerlichkeit *Jean Pauls*, *Marcel Prousts* und anderer *H. Staub*, „*Laterna Magica*“, Zürcher Beiträge zur Deutschen Literatur und Geistesgeschichte, Nr. 17, o. J.). – In der Strukturgleichheit von Abschattung und Ding, Ding und Welt lebt der Leibnizsche Gedanke der Repräsentation weiter, bei *Husserl* jedoch so, daß der metaphysische Hintergrund, als zur natürlichen Einstellung gehörig, verschwunden ist bzw. eingeklammert wird. Außerdem bedeutet für *Husserl* Welt immer raum-zeitliche Welt (vgl. z. B. IX, 70; ferner VI, 20 f.: „Wir meinen aber darum nicht, es seien viele Welten“).

<sup>27</sup> X, 6. Noch im transzendentalen Idealismus *Husserls* bleibt diese Sicht beherrschend: Was (wie die Welt und die Welt Dinge) niemals adäquat gegeben werden kann, ist, bei aller womöglich unzweifelhaften Existenz, immer nur „präsumptiv“ (vgl. z. B. III, 117; V, 153; VIII, 67 f., 76, 126, 164, 259 f.; I, 7, 10, 12, 16, 57 f., 130 usw.). Der radikale, methodische (theoretische) Zweifel der Phänomenologie dürfte mit einem wirklichen (metaphysischen) Zweifel an der Existenz der Welt nichts zu tun haben. Es geht vielmehr darum, die Fraglichkeit des scheinbar Fraglosen für das Verständnis des sonst unverstandenen Selbstverständlichen auszunützen: „Von vornherein lebt der Phänomenologe in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt – für ihn das größte aller Rätsel – in eine Verständlichkeit zu verwandeln“ (VI, 183 f.) Dem Versuch, dem unverstandenen Faktum der Welt in einen verstandenen Sinn zu verwandeln, steht aber als erstes die

Es mag sein, daß diese, leicht als „realistisch“ mißzuverstehende Selbstinterpretation des transzendentalen Idealismus geeignet ist, eine Brücke zu der Aristotelischen Philosophie zu schlagen. Lange bevor die Neuscholastik mit ähnlichen Versuchen begann, hatte schon *Schelling* selbst, und zwar in seinem letzten und m. E. bedeutendsten Werk, eigene Versuche, wenn auch auf einer ganz anderen Ebene, in dieser Richtung unternommen<sup>28</sup>. Aber gerade in diesem seinem letzten Werk, der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“, zeigen sich auch deutlich einige Grenzen, die solchen Transpositionsversuchen gezogen worden sind. Denn die Existenz der Welt als einen Abfall oder auch nur als einen Fall zu bezeichnen, hat mit *Aristoteles* wenig mehr zu tun<sup>29</sup>.

natürliche Welteinstellung, für die, wie für den vorkantischen „Realismus“, die Welt an sich, d. h. etwa „absolut“ (vgl. Anm. 10, Bedeutung 5) ist („Der natürliche Mensch [hat] eine in *naiver Absolutheit* seiende Welt und Weltwissenschaft . . .“, *Husserliana* I, 16). Deshalb muß die Phänomenologie, ebenso wie der kritische Idealismus, auch als erstes mit dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit brechen. Über das Problem bzw. das Mißverständnis des Solipsismus vgl. *Husserliana* IV, 78; V (Nachwort zu Ideen I, erschienen 1930), 150; 152; VII, 54 f.; VIII, 66 f., 185, 482 ff.

Zur Frage der Existenz der Welt bei *Husserl* sind z. T. recht unterschiedliche Interpretationen vorhanden (vgl. *R. Ingarden*, a. a. O. Bd. I, S. VII, IX et passim; demgegenüber *I. Kern*, „*Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über *Husserls* Verhältnis zu *Kant* und dem Neukantismus“, Den Haag, 1964, S. 294, 297 f. und überhaupt den § 27 im ganzen mit der Erwägung der Möglichkeit der Metaphysik bei *Husserl*, gestützt gerade auf den „präsumptiven“ bzw. „kontingenten“ Charakter der zweifellos existierenden Welt; ferner *E. Fink*, „Operative Begriffe in *Husserls* Phänomenologie“, in *Zeitschrift f. philosophische Forschung*, 1957, S. 334 f.: „Sicher kann man sagen: *Husserls* Begriff von Konstitution und Leistung stehen jenseits der Alternative von ‚Erzeugen‘ und ‚Vernehmen‘. Aber was dann positiv damit gemeint ist, kommt *begrifflich* nicht heraus“; etwas anders *H. G. Gadamer*, „Die phänomenologische Bewegung“, in *Philosophischer Rundschau*, 1963, S. 32 f.; schließlich, auch gegen *Gadamer*, *E. Tugendhat*, „Der Wahrheitsbegriff bei *Husserl* und *Heidegger*“, Berlin, 1967, S. 175). – Über das Problem des Solipsismus vgl. jetzt „*Descartes*‘ Frage nach der Existenz der Welt“ von *W. Halbfass* (Meisenheim am Glan, 1968). Ich konnte dieses Buch jedoch nicht mehr benutzen.

<sup>28</sup> In seinem letzten Werk hat *Schelling* den groß angelegten Versuch unternommen, die Philosophie des transzendentalen Idealismus mit der Aristotelischen Metaphysik in Einheit zu denken. Diese Hinwendung *Schellings* zu *Aristoteles* kann sich rühmen, eine der merkwürdigsten und meist unbeachteten Tatsachen der Philosophiegeschichte zu sein. Im folgenden werde ich den Grundgedanken bei dieser Hinwendung nur so weit interpretieren, als er mit dem Problem von Außenwelt und Metaphysik zusammenhängt. (Der Kürze halber verzichte ich diesmal auf Angabe von Belegstellen, die anderswo wiedergegeben werden sollen, einige davon schon in dem „Wiener Jahrbuch f. Philosophie“, 1968.) Daß die kritische Tat *Kants*, wodurch der deutsche Idealismus eingeleitet wurde, zugleich auch eine fruchtbare Wiederbegegnung mit *Aristoteles* möglich gemacht haben soll, klingt zunächst wenig überzeugend; denn wenn irgendwo die Aristotelische Tradition sich in der Neuzeit gerettet hatte, dann in der von Kantischen Kritik entthronten rationalistischen Schulmetaphysik: Formal gesehen besteht jede Kritik darin, daß Scheidungslinien gezogen werden. Der Rationalismus hatte nun – wenigstens in der Kantischen Deutung – die *sensatio* in der *ratio* aufgelöst und damit die sinnenfälligen Dinge ihrer Eigenständigkeit beraubt. Aus dieser Nivellierung hatte sich dann die Notwendigkeit ergeben, die Dinge der *Physis* für Dinge an sich zu halten. Das war, nachdem *Kant* die *sensatio* wieder von der *ratio* geschieden sein ließ, nicht mehr möglich. Es sieht allerdings so aus, als hätte *Kant*, dadurch, daß er den natürlichen Dingen die Würde des Ansichseins absprach, jeder Verständigungsmöglichkeit mit der Tradition des Aristotelismus den Boden entzogen. Diese Meinung teilt *Schelling* nicht. Läßt man nämlich dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren das Prädikat „an sich“ gemeinsam zukommen, so verfällt man leicht in die naive Vorstellung, als lägen beide Enden

der Metaphysik auf einer kontinuierlichen Linie. Der Weg von dem einen zum anderen Extrem wäre dann in der Analogie zu dem Fortgang von der Vorderansicht einer Sache zu deren verborgenen Rückseite aufzufassen. (Dieses Bild fand *Sch.* bei *Gabler* vor.) Daraus ergibt sich aber eine ähnliche Befangenheit in der Physis wie die, die *Aristoteles Platon* zum Vorwurf machte, durch seine Ideenlehre lediglich die physische Welt verdoppelt zu haben. Im Gegensatz zu diesen unkritischen Vorstellungen gilt es nun nach *Schelling*, sich dessen bewußt zu werden, daß die Linie, die das Sichtbare mit dem Unsichtbaren verbindet, keinen geradlinigen, sondern einen durch zahlreiche Krisen mehrfach gebrochenen Verlauf zeigt; kein anderer hat uns aber so eindringlich wie *Kant* die Tatsache vor Augen geführt, daß die Metaphysik eine krisenhafte Existenz führt. Doch die Metaphysik macht nach *Schelling* nicht bloß gelegentlich Krisen durch: Sie schreitet überhaupt nur durch Krisen hindurch fort, und da sie wesensmäßig Fortschritt, Überschrift ist, so macht diese Krisenhaftigkeit in der Perspektive *Schellings* ihr eigenes Wesen aus. So trat die Metaphysik bereits bei *Platon* in der Gestalt einer kritischen Scheidung auf, und das Bestreben des *Aristoteles* ging nicht dahin, den echten Chorisμός zu beseitigen, sondern ihn richtig zu begründen.

Die Frage ist nur, ob und wie weit die durch die wesentliche Krisenhaftigkeit der Metaphysik veranlaßte Kritik der reinen Vernunft sich im einzelnen nach der Deutung *Schellings* so gestaltete, daß sie wieder den Blick auf das frei geben konnte, was bei *Aristoteles* als das erscheint, was von Anfang an und immer wieder gesucht wurde, darauf nämlich, was das Seiende als ein solches sei.

Im Verlauf einer ersten Krisis werden nun die Dinge der physischen Welt aus dem Bereich des An sich unterschieden, und zwar auf Grund derselben Unentschiedenheit zwischen So und Anders, die *Platon* bereits zum Chorisμός geführt hatte. Erst in der Idee und als Idee ist nämlich der Baum als Baum und nicht als Eiche oder gar als diese zufällige Eiche da (An sich im Sinne der *natura absolute considerata*, wie bei *Avicenna*, *Thomas* in *De ente et essentia*, später nicht mehr, *Dun Scotus*, und noch bei *Fichte* – W. L. 1804 – und *Schelling* – in der Anm. 25 erwähnten Akademie-Abhandlung). Doch näher betrachtet können die Ideen ebensowenig wie die Einzel Dinge das *ὄντως ὄν*, das auf seiende Weise Seiende ausmachen. Denn nicht nur hätte diese Eiche auch anders ausfallen können, ohne aufzuhören, Eiche zu sein: dieselbe Unentschiedenheit gilt auch von der Idee selbst der Eiche gegenüber etwa der Idee des Baumes.

Nach Ausscheiden von all dem nun, was – wie Ding und Idee – eine besondere Beschaffenheit aufweist und folglich Erscheinung im obigen Sinne des Andersseinkönnens ist, scheint nur eine Möglichkeit übrigzubleiben, das gesuchte Sein an sich (überhaupt oder als solches) zu sein, und das wäre der Inbegriff aller Möglichkeiten; denn das Ich selbst muß auch aus ebendiesem oben im Text angedeuteten Gründen ausscheiden. Das einzige, was überhaupt nicht bedingt und in diesem Sinne auch nicht mit einem Ding auf eine kontinuierliche Linie zu stellen ist, scheint doch die *omnitude realitatis* zu sein. Denn zwar eignet auch schon dem Phänomen des Sittlichen die geforderte unbedingte Verbindlichkeit, doch sein Auftreten bei uns in Gestalt von strengen Imperativen zeigt deutlich den Abstand selbst der reinen Vernunft zu einem *ens realissimum* an, dessen Willen allein in dem, was gut ist, ohne Schwanken gefestigt wäre. Doch der Inbegriff aller Möglichkeiten ist allerdings nur deshalb allem bedingten Schwanken entzogen, weil sie den Raum bildet, in dem das Schweben aller Erscheinungen zwischen So und Anders, Ja und Nicht, und folglich auch die sittliche Freiheit, überhaupt spielen kann. Ohne diesen Raum könnte nichts seinem Gegenteil Raum geben; innerhalb seiner dagegen muß alles weichen (*χωρεῖν*, sagt *Schelling*), um sogar seinem eigenen Gegenteil eine Gleichmöglichkeit einzuräumen. Ohne diese allseitig raumbegebende, immer offene Bestimmbarkeit wäre nicht einmal eine prädikative Bestimmung möglich: Sätze wie „Die Stimme ist nicht weiß“ (*Aristoteles*), die doch wahr zu sein scheinen, haben in Wirklichkeit deshalb keinen Sinn, weil das Gegenteil dessen, was sie sagen, nicht möglich ist. In dieser Hinsicht darf „dunkel“ nur das genannt werden, was „hell“ sein kann und umgekehrt, und so mit allem. So kann *Kant* diese allem – einschließlich des Gegenteils – Raum gebende Totalität auch Inbegriff aller Prädikate nennen.

In diesem durch den Satz vom zureichenden Grund aufgespannten Raum – wo alles möglich ist, muß man sich ja doch fragen, weshalb so vielmehr als anders – kann der kritische Entscheidungssatz, d. h. der positiv verstandene Satz vom Widerspruch, allerdings noch keine



unbedingte Gültigkeit erlangen; denn – wie *Aristoteles* selbst sagt – der Möglichkeit nach müssen konträre Gegensätze zugleich *da* sein: *da*, nämlich in dem Dritten, das selbst die Möglichkeit zu beiden bildet. Diese allseitig bedingende Voraussetzung der omnitudo realitatis ist also zwar von nichts wegzudenken, was irgendeinen bestimmten Sachgehalt aufweist; umgekehrt aber kann sie nicht frei gedacht werden von allen realen Bestimmungen, die sie erst möglich macht und deren Gesamtbestand sie ja selber ist. Und so hätte *Kant*, wäre er auch hier ganz konsequent verfahren, hinter dem Gedanken der omnitudo realitatis die bedingende Welt (nach *Schelling* allerdings als Ideenwelt!) suchen müssen und nicht einen unbedingten Gott, den er ja von da aus – wie nicht anders zu erwarten stand – doch wohl für die Theorie preisgeben mußte (*E. Fink* hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Selbigkeit von Welt und omnitudo realitatis in der Kritik der reinen Vernunft nur einmal – A 575 f./B 603 f. – für einen kurzen Augenblick aufleuchtet: vgl. „Alles und Nichts“, Den Haag, 1959, S. 107). Diese kosmologische Kritik an *Kant* könnte, wie jede echte Kritik, vielleicht auch für die Metaphysik reinigend wirken. Vor allem könnte sie indirekt den Finger darauf legen, daß die Metaphysik – soll sie als solche bestehen können – selbst den Gedanken einer omnitudo realitatis zur kritischen Ausscheidung bringen muß. Das ist wenigstens der Weg, den *Schelling* selbst unter der Anleitung des *Aristoteles* über *Kant* hinaus zuletzt gegangen ist. Und auch wenn diese Interpretation der Metaphysik – was hier offen bleiben muß – nicht ausreichen sollte, um diese ihre bisher letzte (kosmologische) Krisis zu überwinden, so genügt sie doch nach *Schellings* Auffassung, um die Kantische Krisis zu überstehen.

Soll nun selbst der Inbegriff aller Realitäten ausscheiden, so scheint die Grundfrage der Metaphysik, was das Seiende *im ganzen* sei, erst recht unmöglich zu sein. Das könnte insofern von *Schelling* zugegeben werden, als nach ihm die Hauptaufgabe der Metaphysik am Ende überhaupt nicht in der Form einer Frage zu fassen ist. Jede Frage erwartet immer eine Antwort, die den Sachverhalt als etwas zufällig Bedingtes bestimmt und die in diesem Sinne bedingend ist. Denn wo die Möglichkeit des Gegenteils überhaupt nicht gegeben ist, da ist für sinnvolles Fragen kein Platz. Jede Frage erwartet nicht so sehr eine Antwort; vielmehr erzeugt sie immer eine neue Frage. Deshalb konnte *Aristoteles* nicht eher zu einer endgültigen Entscheidung kommen, bis er alles, was irgendwie sachhaltig bestimmt ist – und sei es auch als das Gesamt aller Sachhaltigkeit: omnitudo realitatis –, aus dem nicht mehr „weichenden“, zwischen So und Anders, Sein und Nichtsein schwebenden Prinzip ausgeschlossen hatte, das selbst weder bedingend noch gar bedingt ist. Ja, selbst die Einheit des Seienden im Ganzen konnte er nur dann als gegeben betrachten, wenn man sich entschließt, von allen sachhaltigen (realen) Gemeinsamkeiten abzusehen, die den Sachbestand des Seienden ausmachen und auf die Physik und Ideenlehre in gleicher Weise angewiesen bleiben. Darum gelangt auch nach *Schelling* die – zunächst negative – kritische Metaphysik erst bei demjenigen, völlig abgeschiedenen, Prinzip zur Entscheidung, dessen Sachgehalt nichts ist außer der Wirkweise und bei dem folglich die Möglichkeit (prädikativer Sachgehalt, realitas) restlos in Wirklichkeit aufgegangen ist. Nach *Schellings* Auffassung hat *Aristoteles* alles Recht, hier von einem Prinzip zu sprechen; denn dasjenige, was nicht in irgend etwas besteht, sondern Wirklichkeit ist, ist das einzig Ursprüngliche und Originale, wenn anders Original dasjenige heißt, an dessen Möglichkeit (= Washeit oder realitas!) nicht vor der Verwirklichung zu denken ist. Deshalb mußte für *Schelling* die Kritik der reinen Vernunft am Ende die Metaphysik im selben Maße verfehlen, in dem sie nicht bis zum Schluß kritisch verfuhr, d. h. in dem sie nicht auch den Gedanken der omnitudo realitatis aus dem Prinzip des Seienden kritisch zur Ausscheidung brachte („jede Krisis ist Ausscheidung“, sagt *Schelling*), wie es *Aristoteles* tat. Auf der Höhe dieser letzten Entscheidung erscheint jede Frage (z. B. wie bzw. ob die Metaphysik möglich ist) bei *Schelling* als vorwitzig und übereifrig. Die vollständig durchgeführte Kritik, die – wie die Aristotelische Metaphysik – weder Ontologie noch Onto-Theologie, sondern am Ende (bei *Schelling* allerdings am Anfang, d. h. am „originalen“ Anfang) einfach Theologie (bei *Schelling* als Philosophie der Offenbarung) ist, hat mit antizipierenden Fragen (die bei dem wahrhaft Originalen immer zu spät kommen) zwar nichts zu tun; sie gibt aber auch nicht sachhaltige Antworten, die sie dann zu Dogmen erheben könnte. Sie ist da viel bescheidener: sie gibt einfach die Antwort (sie denkt nicht, sie sieht), und dann – geleitet durch das Sehen – spürt sie aposteriori

den Zeugnissen des „Originalen“ nach. (Das letzte Werk *Schellings*, „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ bildet den XI. Band der WW. Beizuziehen ist aber auch Bd. XIII, „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“, der in diesem kurzen Referat auch berücksichtigt wurde.)

<sup>29</sup> Unaristotelisch ist es bereits, die Welt als etwas durchgängig Bedingtes anzusehen. Selbst bei *Thomas v. Aquin* kommt der Welt, bei aller Abhängigkeit von Gott, irgendwie noch ein absolutes Moment, ein *esse proprium* zu. Und nimmt man das Gesamt der Schöpfung in den Blick, so ist darauf zu achten, daß die reinen Geister bei *Thomas* nicht als *entia contingentia*, sondern als *entia necessaria* begriffen werden (worauf in der letzten Zeit *C. Fabro* besonders eindringlich hingewiesen hat). Bei der neuscholastischen Transpositionsphilosophie der christlichen Anthropozentrik dagegen geht dieses absolute Moment in restloser Bedingtheit auf. Die erste Folge davon ist, daß die *distinctio realis* entweder gelehnet oder aber im Sinne der bloßen Abhängigkeit von Gott ausgelegt wird (wie schon bei *M. Eckhart* und, in verwandelter Form, bei *Suarez*), gegen welche Interpretation ebenfalls *C. Fabro* in seinen zwei Standardwerken über die Partizipation energisch Einspruch erhoben hat. Sobald das *esse* der Welt nicht primär als konstitutives Prinzip der Geschöpfe, sondern vielmehr als *positio extra causis et extra nihil* verstanden wird, entsteht die Tendenz, es aus der extramentalen Wirklichkeit zu entfernen, um es in die erkennende Subjektivität zu verlegen. Sein *Hauptsitz* ist dann der *intellectus agens*. Hier ist ein Vorgang zu beobachten, der parallel zu der subjektivistischen Deutung der „kosmologischen Differenz“ (*E. Fink*) bei *Kant* geht, bei dem das Erscheinen der Erscheinungen bzw. der Zeitraum im Unterschied zum Zeiträumlichen zu einer reinen Form der Sinnlichkeit uninterpretiert wird. Die Tendenz, das *esse* als *intellectus agens* aufzufassen, führt dann in der Philosophie und Theologie der christlichen Anthropozentrik zu Resultaten, die der Stellung der Außenwelt im Deutschen Idealismus tatsächlich sehr nahe stehen. Nicht von ungefähr zentriert *K. Rabner* seine *Thomas*-Interpretation auf das Problem der *conversio ad phantasma*: Schon die Angleichung von *esse* und *intellectus agens*, Sein und Erkennendsein zwingt zu Resultaten, die oben im Text und in Anm. 17 für den Deutschen Idealismus aufgewiesen wurden: Da das *esse* alle beschränkten Gestalten immer schon transzendiert hat, so zeigen sich uns die Dinge ständig im Zeichen einer fortwährenden Modifizierbarkeit, sie sind nur Durchgangspunkte für unser Handeln (im Zusammenhang allerdings mit dem Heilshandeln Gottes). Daß diese Konzeption mehr von dem Deutschen Idealismus als von *Thomas v. Aquin* lebt, scheint nach dem oben Gesagten auf der Hand zu liegen (vgl. *B. Lakebrink*, „Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik“, Freiburg/Br., 1967).