

Schelling in der Philosophie der Gegenwart Anmerkungen zum Stuttgarter Hegel-Kongreß im Schelling-Jubiläumsjahr (1975)

Von Heinz PAETZOLD (Hamburg)

Die Hermeneutik hat uns darüber belehrt, daß bei der Aneignung von Gedanken der Vergangenheit stets auch die Gegenwart mit ins Spiel kommt. Eine vermeintlich voraussetzungslose Interpretation historisch früherer Epochen stellt eine Abstraktion dar. Das Vergangene wird immer schon durch einen Interpretationshorizont gegenwärtig aktueller Motive und Interessen mitkonstituiert. Um indes vor blanker Willkür geschützt zu sein, bedarf es bei der Rekonstruktion des Vergangenen des Ausweises an den historischen Dokumenten und Texten.

Die Vergegenwärtigung einer historisch vergangenen Philosophie besagt also ein Doppeltes: Einmal kommt diese Philosophie selber zur Sprache, zum andern drückt sich darin spezifisch das philosophische Bewußtsein der Gegenwart aus. In den folgenden Überlegungen zur Schelling-Rezeption auf dem Stuttgarter Hegel-Kongreß wird es daher sowohl um Schellings Philosophie selber gehen als auch um das Interesse, das die gegenwärtige Philosophie an Schelling nimmt.

Schellings Philosophie gehört historisch in die Entfaltungsphase der klassischen deutschen Philosophie, aus deren kritischer Verarbeitung oder Ablehnung sich ein Großteil gegenwärtiger Philosophie, zumindest im kontinentaleuropäischen Bereich, erklären läßt: Marxismus, Existenzphilosophie und Positivismus sind nicht zu verstehen ohne den spezifischen kritischen Bezug zum deutschen Idealismus.

Dem philosophisch interessierten Publikum ist heute Hegel als Exponent dieses Idealismus ungleich stärker gegenwärtig als Schelling. Gleichwohl enthält die Philosophie Schellings – wie zu zeigen sein wird – gewichtige Motive.

Den *Ansatz des jungen Schelling* kann man sich am besten klar machen durch einen Vergleich mit Hegel, der ja ursprünglich mit Schelling freundschaftlich und philosophisch verbunden war, ehe beide zu erbitterten Feinden wurden. Für einen solchen Vergleich bieten sich Schellings im Jahre 1800 erschienenes Werk „System des transzendentalen Idealismus“ und Hegels 1806 zuerst publizierte „Phänomenologie des Geistes“ an.

Schelling bestimmt im „System des transzendentalen Idealismus“ die Aufgabe der Philosophie dahingehend, daß sie das Wissen in einen geregelten und einsichtigen Zusammenhang zu bringen habe. Philosophie hat sich demzufolge als ein *System* des Wissens darzustellen. Diese Aufgabe, das Wissen als ein in sich systematisches Ganzes auszuweisen, kann der Philosophie aber, und das ist entscheidend, nur dann gelingen, wenn sie auch ein *Prinzip* anzugeben vermag, in dem alles Wissen gründet.

Schelling behauptet nun, die *intellektuelle Anschauung* sei ein solches Prinzip, von dem das Ganze des Wissens getragen werde. Er argumentiert dabei wie folgt: Die traditionelle Definition von Erkenntnis besagt, daß Erkenntnis ganz allgemein in der Übereinstimmung von Vorstellungen und dem, worauf diese sich beziehen, also den Gegenständen, besteht. Modern gesprochen: Erkenntnis ist als Identität von Subjekt und Objekt zu begreifen. Schelling geht nun davon aus, daß die bei aller Erkenntnis beanspruchte Übereinstimmung von Denken und Sein, von Begriff und Sache, ihren letzten *Gewißheitsgrund* im *reinen Selbstbewußtsein* hat.

Hier muß man sich klar machen, daß nicht von einem empirischen ‚Ich‘ oder einem empirischen Bewußtsein die Rede ist, sondern von dem alles empirische Bewußtsein

ermöglichenden reinen ‚Ich‘ oder, wie es seit Kant heißt, dem transzendentalen Subjekt. Während das empirische Erkennen als Vorstellung von etwas eben dadurch von äußeren Dingen oder der ‚Welt‘ abhängig bleibt, besteht demgegenüber das reine Denken in einem Akt freier und d. h. unbedingter Tätigkeit.

Das Subjekt wird von der Transzendentalphilosophie wesentlich als reine Spontaneität bestimmt, die als solche nicht-objektiv ist. Das spontan tätige ‚Ich‘ kann sich nur dann erfassen, wenn es sich gegenständlich wird. Das ist dem ‚Ich‘ nur dadurch möglich, daß es sich selbst hervorbringt und sich zugleich denkend auf diesen Akt bezieht. Dann wird sich das ‚Ich‘ seiner selbst als spontan Produzierendes unmittelbar inne. Diesen Akt nennt Schelling *intellektuelle Anschauung*. In ihr erfaßt sich das denkende ‚Ich‘ unmittelbar, so kann man frei formulieren.

Die intellektuelle Anschauung stellt eine absolute Identität von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein, von Vorstellendem und Vorgestelltem dar. Sie bezeichnet den „höchsten Punkt“ der Philosophie, der als Akt der Freiheit keine empirische Realität hat, sondern nur zu fordern ist. Alles Wissen soll nun nach Schelling aus dieser absoluten Identität abzuleiten sein. Das heißt einmal, daß die intellektuelle Anschauung der letzte Grund allen Wissens ist. Außerdem bedeutet es, daß das Wissen als Prozeß begriffen werden kann, in welchem diese absolute Identität sich sukzessive objektiviert. Das, was für den Philosophen in absoluter Reflexion einsichtig wird, soll sich am Ende auch für das natürliche und d. h. alltägliche Bewußtsein als seine eigene Wahrheit erweisen.

So stellt sich, um ein Beispiel zu geben, dem natürlichen Bewußtsein des Alltags das Objektive als ein Festes und vom erkennenden Subjekt Unabhängiges dar, von dem das Subjekt affiziert wird. Der Transzendentalphilosoph zeigt dagegen, daß die Objektivität in Wahrheit nur eine vom Subjekt selbst gesetzte Begrenzung seiner unendlichen Produktivität verkörpert. Das Objektive erweist sich also als ein vermittelt Subjektives.

Schelling rekonstruiert das System des Wissens als *Geschichte* des Zu-sich-selbst-Kommens des Selbstbewußtseins. Auf der letzten Stufe dieses Prozesses, der Kunst, wird auch für das alltägliche Bewußtsein die absolute Identität von Subjekt und Objekt, von Bewußtem und Bewußtlosem objektiv erfahrbar. In der Kunst wird in der äußeren Anschauung gegenwärtig, was dem Philosophen zunächst nur in absoluter Reflexion des ‚Ich‘ auf sich selbst gegeben war.

Indem Schelling die Anschauung so zentral setzt, hat er die begriffliche Reflexion abgewertet. Das bezeichnet, wie Werner Marx darlegte, die Aktualität Schellings: Seine Philosophie versucht, die der begrifflichen Vernunft vorgelagerten Schichten – die Passivitäten, das Vor- und Unbewußte – systematisch ernst zu nehmen.

Schelling entwickelt das Ganze des Wissens als eine Geschichte des Selbstbewußtseins, in welcher die ursprünglich absolute Identität von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein sich in seine Momente auseinanderlegt und schließlich in der Kunst objektiv erfahren wird.

Damit aber berührt sich Schellings Ansatz mit demjenigen Hegels, der es ja in der „Phänomenologie des Geistes“ unternahm, die Genesis des *absoluten Wissens* zu erklären, einem Wissen, in welchem Subjekt und Objekt sich als absolute Identität erweisen. Aber hier fällt sogleich ein Unterschied auf:

Hegel entwickelt das absolute Wissen, also das sich selbst total durchsichtige Wissen, dadurch, daß er vom natürlichen Bewußtsein und d. h. vom Alltagsdenken ausgeht. Das absolute Wissen stellt sich dann als Resultat derjenigen Erfahrungen dar, die das Bewußtsein reflexiv mit sich selbst macht. Die Aufgabe der Philosophie besteht nach

Hegel darin, das naive Bewußtsein auf die Stufe des absoluten Wissens zu erheben. Das Bewußtsein macht die Erfahrung, daß die auf der jeweiligen Stufe des Wissens – also sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung, Selbstbewußtsein usw. – erhobenen Ansprüche auf vollkommene Erkenntnis jeweils nicht einzulösen sind und so ein Prozeß fortschreitender Reflexion in Gang gesetzt wird. Um ein Beispiel zu geben: Auf der ersten Stufe des Wissens – der sinnlichen Gewißheit, wie Hegel sagt – macht das Bewußtsein die Erfahrung, daß die Beschreibung von einem raum-zeitlich gegebenen ‚Dies da‘ stets ein Allgemeines beansprucht, das über singuläre Raum- und Zeitstellen hinausweist. Der Fortschritt des Bewußtseins geschieht dadurch, daß sich der jeweils mitgehende Erfahrungshorizont als das Wesentliche erweist, so Walter Schulz. Die jeweils folgende Bewußtseinsgestalt stellt sich als die bestimmte Negation der früheren dar.

Mit Blick auf Schelling: Während Hegel das Absolute an das Ende des Prozesses stellt und sich insofern in den sukzessiven Bewußtseinsgestalten das Ganze der Welt reflektiert, versucht Schelling, die Totalität der Weltinhalte aus der dynamischen Struktur des Selbstbewußtseins zu deduzieren. Dabei ist für Hegel der *Begriff* nicht nur der Motor der Bewegung, sondern der Begriff ist die wahre Gestalt, in welche sich das Ganze entfaltet. Konfrontiert man den Ansatz des Hegel der „Phänomenologie des Geistes“ mit demjenigen Schellings, dann zeigt sich, grob gesprochen, daß bei Schelling die philosophische Vernunft als ein Ineinander (eine „Duplizität“, wie Schelling sagt) von Bewußtem und Bewußtlosem, von Logischem und A-Logischem, von Unendlichem und Endlichem begriffen wird. Die Vernunft selber hat Momente des nicht in den Begriff Auflösbaren an sich. Hegel dagegen identifiziert die Vernunft mit der reflektierenden Tätigkeit des Begriffs. –

Stellt man sich auf den Standpunkt Hegels, dann kann Schellings Philosophie kritisiert werden. Es werden im folgenden einige Argumente referiert, die Odo Marquard aus Hegelscher Sicht gegen Schelling vorbrachte.

Schellings Philosophie kann als ein eigentümlicher Versuch begriffen werden, die Errungenschaft der neuzeitlichen Philosophie zu überbieten. Kant hat diese auf den Begriff gebracht, als er endliche und unendliche Erkenntnis unterschied. Dem Menschen sollte nach Kant nur die endliche Erkenntnis möglich sein; eine Erkenntnis des Absoluten ist dem Menschen Kant zufolge nicht möglich. Indem Fichte nicht mehr vom endlichen ‚Ich‘ ausgeht, sondern vom absoluten ‚Ich‘, wird er gewissermaßen zum ersten Philosophen einer Gegenzeit.

Schelling war ursprünglich vom Fichteschen Standpunkt ausgegangen. Er hatte diesen aber bald hinter sich gelassen, als er nämlich in Gestalt des Terrors der auslaufenden Französischen Revolution die politischen Konsequenzen des Fichteschen absoluten Subjektivismus glaubte vor sich zu sehen. Fortan rechnet Schelling mit der Endlichkeit der menschlichen Emanzipation; denn die Allmacht des autonomen Subjekts ist durch die Natur begrenzt. Das ‚Ich‘ wird, wie Schelling sagt, depotenziert. In seinem „System des transzendentalen Idealismus“ sollen nun aber, so die pointierte These Marquards, die Menschen mit ihrer Endlichkeit in der Weise leben, daß sie diese vergessen. Organon für dieses Vergessen der Endlichkeit soll die *Kunst* sein.

Schelling hat der Kunst eine ausgezeichnete Bedeutung für die Welterfahrung der Menschen zugesprochen. Die Kunst kann nämlich als Ineinander von Anschauung und Intellekt, von Bewußtlosem und Bewußtem begriffen werden. Sie hat daher für die Systemkonzeption Schellings die Funktion, das Prinzip alles Wissens, die intellektuelle Anschauung also, gewissermaßen auch äußerlich sichtbar darzustellen und damit erfahrbar zu machen. Die Kunst wendet also die nur der inneren Reflexion sich erschlie-

sende intellektuelle Anschauung nach außen. Sie wird daher, so sagt Schelling wörtlich, dem Philosophen das „Höchste“, weil sie ihm „das Allerheiligste gleichsam öffnet“ (III, 628). Denn die Kunst vereinigt in sich, was in der Realität nur getrennt auftritt: das Reale und das Ideale, das Bewußte und das Bewußtlose. Daher geht es in der Kunst um nichts anderes als um die Darstellung und Erfahrung des „Absoluten“.

Damit aber, so das Argument von Marquard, hat Schelling einer heillosen Ästhetisierung zunächst der Wirklichkeitserfahrung, sodann aber auch der Wirklichkeit selber das Wort geredet: Die Wirklichkeit wird nun nämlich von der Kunst her gedeutet. Das Kunstwerk kann legitim als ein harmonisches Ganzes begriffen werden, in welchem die Teile sinnvoll integriert sind. Besonderes und Allgemeines erscheinen im Kunstwerk miteinander versöhnt. Das gleiche soll nun aber auch – und hier liegt nach Marquard das Illegitime – von der Wirklichkeit selber gelten. Dadurch sind Konflikt, Leiden, das Widersprüchliche und Brüchige aus dem Sein verbannt.

Indem Schelling der Kunst die Funktion zusprach, das Absolute erfahrbar zu machen, ist er, so immer noch Marquard, negativ folgenreich geworden: Er stand bei allen Bestrebungen Pate, die Differenz von Ästhetik und Politik einzuziehen und die Politik an ästhetischen Kriterien zu orientieren. So etwa bei Richard Wagner, der ein Bündnis von Kunst und Kult vertreten hat, so auch im Surrealismus, wo Kunst und politisierte Straße eine Synthese eingingen. Damit aber hat Schelling eine Tradition inauguriert, welche letztlich der Illusion zur Macht verholfen hat oder verhelfen wollte. Denn an der Kunst haftet ein wie immer auch illusionäres Moment.

Demgegenüber war es gerade die Leistung Hegels, so weiter Marquard, die *Entzweiung* als grundlegendes Merkmal der modernen bürgerlichen Welt festzuhalten und dies auch philosophisch zu begreifen. Indem Hegel die *begriffliche Reflexion* zum Medium des philosophischen Denkens erhoben hat, hat er damit die *Differenz* zum substantiellen Merkmal der Moderne und ihrer philosophischen Explikation gemacht. Denn zum einen zerstört der *Begriff* die Unmittelbarkeit, die konstitutiv am Anschaulichen haftet. Vom begrifflichen Denken ist das analytische Zergliedern nicht zu trennen. Zum andern steht das *Reflexionsmoment* des Denkens dafür ein, daß die ursprünglich gegebene Identität von Anschauung und Begriff aufgelöst wird. In der Reflexion hält man nämlich Anschauung und Begriff gegeneinander und klärt, ob und wie beide aufeinander zu beziehen sind.

Spielt man derart Hegel gegen Schelling aus, und dabei kann es sich nur um den Schelling des Identitätssystems handeln, dann kann man sich, wie auch Marquard betonte, nicht auf den Hegel des Systems berufen, sondern nur auf den Hegel als Denker des Widerspruchs. Der Systemdenker Hegel hat am Ende alle Widersprüche gearbeitet wollen.

Folgt man dieser Argumentation, dann wird Schelling im wesentlichen als Begründer einer negativ folgenreichen Tradition gesehen: Schelling als Philosoph eines illusionistischen ästhetischen Absolutismus.

Anders stellt sich Schelling für den orthodoxen Marxismus-Leninismus dar: Nach Buhr (Ostberlin) und Sandkühler (Bremen) hat man mit Georg Lukács zwischen dem jungen und dem späten Schelling zu unterscheiden. Der späte Schelling wird dann eines religiösen Obskurantismus verdächtigt. Wie oberflächlich eine solche Interpretationsperspektive ist, wird noch zu zeigen sein.

Der junge Schelling dagegen hat in seiner Naturphilosophie erste Ansätze für eine ontologische Naturdialektik – im Sinne von Friedrich Engels – entfaltet. Diese wird an seiner *Lehre von der Natur* als einem *Prozeß* und als einem in *Widersprüchen sich bewegenden Geschehen* deutlich. An Schelling kann gezeigt werden, daß innerhalb des

idealistischen Grundansatzes der klassischen deutschen Philosophie sich genuin materialistische Züge – im Sinne eines ontologischen Materialismus – aufweisen lassen.

Kritisch zu fragen ist, ob ein solches Vorgehen der Schellingschen Philosophie nicht gänzlich äußerlich bleibt. Denn der Philosophiehistoriker – etwa im Sinne Sandkühlers – bringt schon ein festes Wissen darüber, was Naturdialektik ist, mit, und an diesem kodifizierten Wissen wird dann der historische Untersuchungsgegenstand, in diesem Falle Schelling, bloß äußerlich gemessen. Man weiß immer schon, worauf es ankommt. Eine Belehrung der Gegenwart durch ein Vergangenes, das nämlich auch ein „Unabgegotenes“ (so Ernst Bloch) bereithalten kann, ist in der philosophischen Historiographie des Marxismus-Leninismus im Stile Sandkühlers nicht vorgesehen.

Zum Schluß soll ein Kontrabeispiel zu dieser Art musealer Geschichtsbetrachtung vorgeführt werden.

In Schellings Spätphilosophie arbeitet bei aller religions- und mythologiefilosofischer Hülle ein antiidealistisches Motiv, das erstaunlich aktuell geblieben ist. Darum ging es in dem Referat von Michael Theunissen über die „Aufhebung des Idealismus“.

In diesem Zusammenhang ist einmal auf die Forschungen von Walter Schulz hinzuweisen, der schon in den fünfziger Jahren im späten Schelling den Vollender des deutschen Idealismus sah. Zum andern haben Philosophen der Kritischen Theorie – so vor allem Habermas, Adorno und Friedrich W. Schmidt – in Schelling für einen kritischen Marxismus Belangvolles eruiert.

Theunissen vertrat nun die These, daß es eigentlich der späte Schelling war, der den Idealismus wahrhaft aufhob. Dieser Argumentation zufolge blieben Kierkegaard und Marx, die doch üblicherweise als Überwinder idealistischen Philosophierens gelten, noch dem verhaftet, wogegen sie sich wandten. Sie hatten also den Idealismus nicht wirklich aufgehoben.

Dies ist indessen dem späten Schelling gelungen. Dieser hat nämlich in der idealistisch der Vernunft attestierten Macht zugleich deren eigene Ohnmacht nachweisen können. Schellings Spätphilosophie stellt sich also als Versuch dar, die Grenzen der Vernunft denkend zu bestimmen.

Theunissen vertrat dabei die These, daß Schelling dies nur in der „negativen Philosophie“ gelungen sei. Unter diesem Titel begreift der späte Schelling die Philosophie, sofern sie reine Vernunftwissenschaft zu sein beansprucht. Vernunftwissenschaft meint hier die Tradition neuzeitlicher Philosophie ab Descartes bzw. ab Kant.

Die Macht der Vernunft zeigt sich zunächst daran, daß die Vernunft das Sein insgesamt als vernünftig aufweisen kann. Insofern die Vernunft in apriorischer Konstruktion des Seins besteht, wird sie autark. Sie ist nämlich von empirischer Erfahrung unabhängig. Die Erfahrung hat nur die Funktion einer nachträglichen Bestätigung der apriorischen Konstruktionen.

Nur in der reinen Reflexion auf sich selbst erfährt sich die Vernunft als Macht. Das Wesen der Vernunft besteht nach idealistischer Auffassung in reiner Tätigkeit. Als solche kann sich die Vernunft nur erfassen, indem sie sich als sich selbst bestimmender Wille ergreift.

Diese Macht der Vernunft wird nun aber, wie der späte Schelling weiß, durch die Vernunft selber eingeschränkt: In Wahrheit erfaßt die Vernunft, so das zentrale Argument Schellings, im Medium begrifflicher Erkenntnis das Seiende nur in seinem Wesen und d. h. in seinem Was-Gehalt. Von der Faktizität, dem reinen Daß des wirklich Existierenden, muß die Vernunft ohnmächtig verstummen. Diese Reflexion führt zu dem Schluß, daß die Vernunft das Vernünftige im Seienden denkend erkennt, ohne es wahrhaft zu haben.

Das ist auch der Grund, weshalb der späte Schelling Hegels Konzeption der *spekulativen Logik* an entscheidender Stelle kritisiert. Nach Hegel soll die in sich vollendete Vernunft als Idee sich in das Anderssein der Natur entlassen, ehe die Natur dann im Selbstbewußtsein des Menschen zu sich selber kommt. Schelling wendet gegen diese Konzeption ein, daß der Inhalt der Vernunft bloß das Sein in seiner Potentialität sein kann. Die Vernunft verspüre zwar den Zwang, von der Seinspotenz ins Unmittelbare überzugehen, aber dieser Vorgang als realer fällt nicht in die Sphäre der Vernunft, kann von ihr also nicht wiederum in Denkbestimmungen aufgelöst werden.

Hier gerät die Vernunft an ihre Grenze: Einerseits muß die Vernunft, um sich anzuschauen, ins Sein übergehen. Insofern wird die Bewegung der Vernunft zur Nötigung. Andererseits kann die Vernunft das Seiende nur als Negation ihrer selbst denken. Der Vernunft ist im Begriff das Seiende nur als das andere seiner selbst verfügbar. Das Seiende ist vielmehr, wie Schelling sagt, das „Unvordenkliche“. Die Vernunft kann also ihr eigenes Vermitteltsein mit dem Seienden nicht durch Reflexion einholen.

Der späte Schelling hat dann zwar diese Krisis der Vernunft wegarbeiten wollen, indem er durch subtile religionsphilosophische Reflexionen den Zusammenhang von Absolutem und dem bloß Existierenden neu deutete. Aber, so das Argument von Theunissen, diese sogenannte ‚positive Philosophie‘ führt oft genug dazu, das Unvordenkliche von der Anstrengung des Begriffs freizuhalten und das Sein als bloße Positivität zu verklären. Nur indem die Erfahrung der Krisis der Vernunft, das zentrale Thema der ‚negativen Philosophie‘, in die ‚positive Philosophie‘ miteingeht, also der Zusammenhang beider gewahrt bleibt, ist die ‚positive Philosophie‘ vor dem Vorwurf des Positivismus gefeit.

Replik

Die Rubrik „Berichte und Diskussionen“ soll gelegentlich auch unmittelbare Entgegnungen bringen. So geschah es in dem Beitrag von L. B. Puntel „Hegel heute. Zur ‚Wissenschaft der Logik‘ (I)“ (in: Jg. 82 (1975) 1. Halbband, S. 132–162). Dort antwortet Puntel auf die Rezension seines Buches „Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels“ durch P. Rohs (in: Jg. 81 (1974) 1. Halbband, S. 208–214) mit einer „Kritik der Kritik“. Heute erhält der Rezensent die Gelegenheit zu einer letzten Erwiderung (Red.).

Die Rezension seines Buches „Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels“ hat L. Bruno Puntel mit einer Gegenkritik bedacht, die wesentlich umfangreicher ausgefallen ist als die Rezension selbst (vgl. Philos. Jb. 81, 208–214 und 82, 152–162). Ich möchte zu ihr noch einmal Stellung nehmen, mich dabei allerdings größtmöglicher Kürze befleißigen, auch wenn so nicht alle einzelnen Einwände beantwortet werden sollten.

1. In seiner Entgegnung auf meine Vorbemerkungen zur hermeneutischen Situation der Hegel-Interpretation tut P. so, als hätte ich dem Interpreten untersagen wollen, eigene Fragen zu stellen. In Wirklichkeit hatte ich – im Anschluß an die bekannte