

Die rätselhafte Existenz der weltsetzenden Vernunft und vernünftigen Welt

Strukturvergleich der Spätphilosophie Fichtes und Schellings

Von Franz Josef WETZ (Gießen)

In seiner ersten selbständigen Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“¹ stellt Hegel die als Reflexionsphilosophie gekennzeichneten Ansätze von Kant, Bardili, Reinhold und Fichte dar. Daneben hebt Hegel auch die Identitätsphilosophie Schellings ins Thema, für die er gegen die Reflexionsphilosophie Partei nimmt. Bei der Verteidigung der Identitätsphilosophie Schellings, von der Hegel jedoch zugleich auch in einigen Punkten abweicht, entwickelt er sein eigenes philosophisches Programm. Die 1801 vorgelegte Differenzschrift behandelt allein die frühen Positionen Fichtes und Schellings. Von den späten Systemen Fichtes und Schellings hat Hegel nie Notiz genommen. Aber auch Fichte und Schelling sind über ihre Spätphilosophien miteinander nie ins Gespräch gekommen. Der Briefwechsel Fichtes und Schellings endet 1802.² Während sich die Spätphilosophie Fichtes bereits um 1800 herausbildet, beginnt die Spätphilosophie Schellings erst um 1809 und erreicht gewissermaßen ihren Höhepunkt um 1840.

Die nachstehende Untersuchung, in der es um die Differenz des Spätsystems Fichtes und Schellings geht, gliedert sich in vier Abschnitte. Im ersten Abschnitt soll das für den Deutschen Idealismus charakteristische Prinzip der Vermittlung und Herleitung vorgestellt werden. Im zweiten und dritten Abschnitt wenden wir uns dem Spätsystem Fichtes und Schellings zu. Im vierten Abschnitt soll ein Vergleich beider Spätsysteme durchgeführt werden.

Die Spätphilosophie Fichtes und Schellings ist nur schwer zugänglich. Sie ist äußerst interpretationssperrig. Trotzdem gibt es mittlerweile eine Reihe von Abhandlungen zu diesen Spätwerken.³ Soweit wir sehen, haben jedoch in der philosophischen Fachwelt nur zwei Untersuchungen eine größere Resonanz gefunden, nämlich die Analysen von Dieter Henrich zu Fichte⁴ und die Ausführungen von

¹ Vgl. G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1970) 9–138.

² Vgl. Fichte-Schelling, Briefwechsel (Frankfurt a. M. 1968).

³ Vgl. zu Fichte etwa J. H. Loewe, Die Philosophie Fichtes (Hildesheim New York 1976); J. Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild (Stuttgart 1955); M. Brüggem, Fichtes Wissenschaftslehre (Hamburg 1979); J. Widmann, Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens (Hamburg 1977); G. Schulte, Die Wissenschaftslehre des späten Fichte (Frankfurt a. M. 1971); – vgl. zu Schelling etwa H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter (Düsseldorf 1954); H. Zeltner, Schelling (Stuttgart 1954); W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte (Mainz 1965); H. Holz, Spekulation und Faktizität (Bonn 1970); – vgl. zu Fichte und Schelling etwa T. Buchheim, Die reine Abscheidung Gottes. Eine Vergleichbarkeit im Grundgedanken von Fichtes und Schellings Spätphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42 (1988) 95–106.

⁴ Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: H. Wagner und D. Henrich (Hg.), Subjektivität

Walter Schulz zu Schelling.⁵ Henrich macht mit Blick auf Fichte geltend, daß sich das erkennend auf sich selbst beziehende absolute Ich oder Wissen nicht seiner selbst verdanken kann. Es muß sich in seinem Daß, das das Daß seines Selbstvollzuges ist, hinnehmen. Dabei wird das auf sein Daß reflektierende absolute Ich oder Wissen mit innerer Notwendigkeit zu der Einsicht getrieben, in einem unbegreiflichen und uneinholbaren Absoluten zu gründen. Weitaus früher als Henrich behauptet Schulz ein Ähnliches von der Spätphilosophie Schellings. Schulz zeigt auf, daß und wie der späte Schelling die denkende Subjektivität oder Vernunft durch ein undenkbares göttliches Absolutes überhöht. Die Vernunft, die sich selbst durch sich selbst zu setzen versucht, erfährt ihre Ohnmacht und begreift sich dabei von einem Anderen her. Die Vernunft setzt sich als von einem göttlichen Absoluten gesetzt. Im Gedanken vom Gesetzsein der denkenden Subjektivität qua Wissen oder Vernunft durch einen undenkbaren Urgrund kommen nach Schulz der späte Fichte und der späte Schelling überein.⁶ Bei der Gegenüberstellung des späten Fichte und späten Schelling geht es Schulz vor allem um den Nachweis tiefgreifender Übereinstimmungen. Dabei läßt er die Differenz beider Spätsysteme weithin in den Hintergrund treten. Gerade diese wollen wir aber in den Vordergrund stellen.

1. Faktizität und Deduktion

Für die spekulativen Systemphilosophien des Deutschen Idealismus – Fichte, Hegel, Schelling – ist das Bestreben der Herleitung alles Mannigfaltigen aus dem Einen charakteristisch, gleichviel, ob es sich hierbei um einen dialektischen oder deduktiven Ableitungsprozeß handelt. Geltung kann für sich nur das beanspruchen, das Teil des organischen Ganzen ist, das mit innerer Notwendigkeit aus dem Einen folgt. Dieses organische Ganze ist als System ein Flechtwerk von Bestimmungen, in denen sich das Eine als das Absolute selbst bestimmt. Für die Herleitung alles Mannigfaltigen aus dem Einen vergibt der Deutsche Idealismus verschiedene Termini: Deduktion, Dialektik, Genesis, Vermittlung etc. Das aus dem Einen deduzierbare Mannigfaltige wird als eine sinnvolle Vernunftordnung vorgestellt. Aus der Optik dieser Vernunftphilosophien gelten alle Systementwürfe als unzulänglich, die den Hervorgang des Mannigfaltigen aus dem Einen nicht begreiflich machen können oder die Systemmomente ohne Herleitung als faktisch bestehend einfach hinnehmen. Nach Fichte und Schelling lassen sich diese Mängel vor allem in den Systementwürfen 1) Spinozas und 2) Kants beobachten.

und Metaphysik (Frankfurt a.M. 1966) 188–232; D. Henrich, Fichtes Ich, in: D. Henrich, Selbstverhältnisse (Stuttgart 1982) 57–82.

⁵ Vgl. W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Pfullingen 1975).

⁶ Vgl. W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1957) 10; W. Schulz, Vorbemerkung, in: Fichte-Schelling. Briefwechsel (Frankfurt a.M. 1968) 12; W. Schulz, Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität (Pfullingen 1979) 17.

1) Spinozas pantheistischer Systementwurf⁷ geht von drei Leitbegriffen aus: Substanz, Attribut und Modus. Das Absolute ist für Spinoza strenggenommen nur die Substanz. Sie ist das Seiende, das keines Anderen bedarf, um zu existieren. Diesem ausgezeichneten Seienden kommen mit Notwendigkeit unendlich viele Attribute als qualitative Formbestimmungen zu. Den Menschen sind nur die Attribute Ausdehnung und Denken bekannt. Aus der aus Attributen bestehenden Substanz sollen mit Notwendigkeit unendlich viele Modi folgen. Die Gesamtheit der endlichen Dinge ist die Gesamtheit der durch das Attribut Ausdehnung bestimmten und aus der Substanz notwendig folgenden endlichen Modi. Einzelheiten dieses Deduktionszusammenhangs müssen vor Ort ausgespart bleiben. Von Interesse sind allein die zwei Hauptpunkte der Kritik Fichtes und Schellings. Erstens wird Spinoza der Vorwurf gemacht, daß seine Substanz „eine todte, unbewegliche, unlebendige“⁸ sei.⁹ Dagegen legen Fichte und Schelling das allergrößte Gewicht darauf, das Absolute als lebendige Freiheit und lebendiges Sein zu fassen. Zweitens wird festgestellt und kritisiert, daß Spinoza nur „versichert“,¹⁰ daß das Mannigfaltige mit Notwendigkeit aus der Substanz folgt: Spinoza kann „nicht zeigen, daß aus der Natur seiner Substanz notwendig und von selbst endliche Dinge folgen, er sagt es nur“.¹¹ Spinoza weiß vom Einen „keine Brücke zu schlagen zu dem Mannigfaltigen“.¹² Die Attribute und Modi werden nach Fichte und Schelling von Spinoza der Substanz nur äußerlich zugeschrieben, nicht aber aus ihr hergeleitet. Dieses Desiderat versuchen beide in ihren eigenen Entwürfen zu erfüllen.

2) Kant bezeichnet in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das Bewußtsein des Sittengesetzes als „Faktum der Vernunft“¹³ und sagt in der „Kritik der reinen Vernunft“ von den gegenstandskonstituierenden Verstandesbegriffen und Anschauungsformen, daß sich kein Grund angeben lasse, „warum wir gerade diese und keine anderen“¹⁴ haben. Fichte unterwirft diese Bemerkungen Kants der Kritik. Seiner Auffassung nach lassen sich nämlich die Erkenntnisfunktionen, durch die ein Gegenstand überhaupt gegeben und gedacht werden kann, und die unbestreitbare Tatsache, daß es ein moralisches Bewußtsein gibt, auf das eine absolute Wissen zurückführen, aus dem sie mit innerer Notwendigkeit entspringen. Allgemein wendet Fichte gegen Kant ein, daß er „in zwei Absoluten befangen“¹⁵ sei. Bei diesen beiden Absoluten handelt es sich um die sinnliche und moralische Welt. Kant nehme sie als Tatsachen des Bewußtseins hin, ohne eine Anstrengung zu unternehmen, sie aus dem absoluten Wissen, das ihnen vor- und übergeordnet

⁷ Vgl. B. Spinoza, *Ethica*, in: B. Spinoza, *Werke*, Bd. 2 (Darmstadt 1980) 84–159.

⁸ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4 (Frankfurt a. M. 1985) 84.

⁹ Vgl. auch Fichtes *Werke*, Bd. 9 (Berlin 1971) 12, 74, 101.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (Frankfurt a. M. 1977) 121.

¹¹ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4 (Frankfurt a. M. 1985) 51.

¹² Fichtes *Werke*, Bd. 10 (Berlin 1971) 116.

¹³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Hamburg 1985) §7, 31.

¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg 1976) B 146.

¹⁵ Fichtes *Werke*, Bd. 10 (Berlin 1971) 109.

ist, zu deduzieren. Er bleibe bei der Feststellung ihres „Daß“¹⁶ oder ihrer „Fakticität“¹⁷ stehen und lasse sie nicht aus dem einen Absoluten mit innerer Notwendigkeit hervorgehen. Nach Fichte kommt es aber darauf an, das „Faktische... genetisch werden“¹⁸ zu lassen und d. h. das Daß oder die Fakticität der „sinnlichen und übersinnlichen Welt“¹⁹ aus dem einen absoluten Wissen zu deduzieren. Unter den Begriff Fakticität fällt bei Fichte all das, was sich dem Wissen zunächst als vorgegeben darbietet. Nun soll aber bekanntlich das Wissen nicht bei der Fixierung des Tatsächlichen stehenbleiben, sondern dieses aus dem absoluten Wissen selbst herleiten. Daraus erhellt, daß faktisch sein, für Fichte heißt, noch nicht deduziert, aber deduzierbar sein. Nehmen wir nun in den Blick, wie Fichte und Schelling in ihren Spätsystemen das Desiderat der lückenlosen Vermittlung und d. h. der Verwandlung alles Faktischen ins Genetische erfüllen.

2. Die Erscheinung der Erscheinung des Absoluten. Fichte

In den späten Wissenschaftslehren intendiert Fichte eine deduktive Auslegung der faktischen Welt vom absoluten Verstand oder absoluten Wissen her. Den absoluten Verstand führt Fichte als den Ursprung ein, aus dem das Mannigfaltige in seinem Zusammenhang mit innerer Notwendigkeit hervorgeht. Den Ausgangspunkt bildet das „System der faktischen Welt“.²⁰ Hierunter versteht Fichte einen dem absoluten Wissen vorgegebenen Ordnungszusammenhang. Nun besteht bekanntlich die Aufgabe der Wissenschaftslehre darin, alles Faktische genetisch werden zu lassen. Der vorgegebene Ordnungszusammenhang ist vom absoluten Wissen her deduktiv auszulegen. Die ersten aus dem absoluten Wissen hervorgehenden Systemmomente sind das Denken und das Sein. Sie sind die Wurzeln von vielen weiteren Scheidungen, die zusammen ein organisches Ganzes bilden. Die Wissenschaftslehre ist als die deduktive Entfaltung des Mannigfaltigen aus dem Einen die Selbstausslegung des einen absoluten Wissens. In ihr reflektiert das eine absolute Wissen auf seinen apriorischen Gehalt. Das in der Wissenschaftslehre thematisierte apriorische Strukturgefüge ist die Welt ihrer Möglichkeit nach. Aufs Ganze gesehen spielt in Fichtes Werken die natürliche Welt nur eine untergeordnete Rolle. Im Vordergrund seiner Frühphilosophie steht die Sittenlehre. Zu ihr gesellt sich im Spätwerk die Philosophie des göttlichen Absoluten. Dabei findet auch die natürliche Welt eine größere Beachtung. In der transzendentalen Logik aus dem Jahre 1812 deduziert Fichte aus dem absoluten Verstand das System einer möglichen Naturwelt. Es werden die Begriffe Raum, Zeit, Materie, Werden, Naturkraft, Mineral, Pflanze, Tier, Mensch etc. hergeleitet.²¹ Dabei

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. 112.

¹⁸ Ebd. 111.

¹⁹ Ebd. 110.

²⁰ Ebd. 422.

²¹ Vgl. Fichtes Werke, Bd. 9 (Berlin 1971) 336–366.

wird die natürliche Welt als ein Stufenbau vorgestellt, an dessen „Spitze“²² der Mensch steht. Das apriori eingesehene Natursystem wird statisch gedacht. In dieser Statik ist kein Raum für naturgeschichtliche Wandlungen. Zwar hat die Herleitung des Natursystems prozeduralen Charakter, das Naturgeschehen selbst wird aber nicht als Evolutionsprozeß begriffen.

Das in der Wissenschaftslehre deduzierte System der Welt ist noch nicht die real existierende Welt selbst, sondern zunächst nur die Welt ihrer Möglichkeit nach. Sollte es eine reale Welt geben, so kann es nur die sein, die das absolute Wissen ihrer Möglichkeit nach in sich beschließt. Daß die als möglich eingesehene Welt tatsächlich existiert, dafür steht die empirische Erfahrung ein. Bei der Entfaltung der empirischen Erfahrung unterscheidet Fichte zwischen Bild und Sein, Vorstellung und Realität, Nachbild und Wirklichkeit. In der empirischen Erfahrung macht sich das Wissen ein Bild vom Sein. Es begreift und denkt die Realität. Dabei ist der Gedanke leitend, daß die Vorstellung der Realität ein „Nachbild“²³ der „Welt... an sich“²⁴ sei. In der Tat geht das natürliche Erfahrungsbewußtsein gewöhnlich davon aus, daß die gesehene und vorgestellte Welt unabhängig vom Sehen und Vorstellen besteht und an sich so beschaffen ist, wie sie gedacht wird. Das natürliche Wissen ist von der Eigenständigkeit der natürlichen Welt überzeugt. Diesem das natürliche Wissen tragenden Weltglauben nimmt Fichte allerdings seine Zweifellosigkeit. Er bestreitet die Eigenständigkeit der natürlichen Welt. Fichte versucht auch die sich dem Sehen anbietende Existenz der Dinge, die „das wirkliche und faktische Sein“²⁵ genannt wird, genetisch werden zu lassen. Er begreift die als real existierend vermeinte Welt als „Produkt des Sehens“.²⁶ Dabei schreibt er einen schon in den frühen Wissenschaftslehren entwickelten Gedanken fort.

In der frühen Wissenschaftslehre von 1794 unterscheidet Fichte zwischen Ich und Nicht-Ich. Wo das Ich eine Vorstellung von einem Objekt hat, dort setzt es sich als vom Nicht-Ich bestimmt. Dabei hält das Ich das Nicht-Ich für den Realgrund seines Bestimmtheits und betrachtet das Nicht-Ich als von sich unabhängig existierend. In Wahrheit hat aber das Ich das Nicht-Ich, das es für eigenständig hält, selbst hervorgebracht. Nur ist es sich der Produktion des Nicht-Ich nicht bewußt und muß deshalb als erkennendes Bewußtsein sein eigenes Erzeugnis für etwas Eigenständiges halten. In der Vorstellung des als an sich seiend vermeinten Gegenstandes reproduziert das Ich nur mit Bewußtsein, was es unbewußt oder nicht-reflektiert produziert hat.

„Daher unsere feste Überzeugung von der Realität der Dinge ausser uns, und ohne alles unser Zutun, weil wir uns des Vermögen ihrer Produktion nicht bewusst sind.“²⁷

²² Ebd. 362.

²³ Fichtes Werke, Bd. 10 (Berlin 1971) 26.

²⁴ Fichtes Werke, Bd. 9 (Berlin 1971) 100.

²⁵ Fichtes Werke, Bd. 10 (Berlin 1971) 422.

²⁶ Fichtes Werke, Bd. 9 (Berlin 1971) 101.

²⁷ Fichtes Werke, Bd. 1 (Berlin 1971) 234.

Es gibt also keine vom Ich unabhängige Realität an sich, sondern nur ein Bewußtsein von der Realität an sich, das insofern mit Notwendigkeit auftritt, als das Ich sich der Produktion der Realität nicht bewußt ist.

In abgewandelter Form tritt dieser absolut idealistische Gedanke auch in den späten Wissenschaftslehren auf. In den ‚Tatsachen des Bewußtseins‘ und der ‚Wissenschaftslehre‘ aus dem Jahre 1813 thematisiert Fichte das faktische Sein als Produkt des unbewußt schaffenden Sehens oder des unbewußt wirkenden absoluten Verstandes. Das als an sich seiend vermeinte Sein wird in Wahrheit vom Sehen oder absoluten Verstand unbewußt hingesehen. In diesem Sinne schreibt Fichte, daß „alles Sein, wie es ist, aus dem Hinschauen des Sehens stammt...“.²⁸ Zu diesem unbewußten Hinschauen gehören zwei Tätigkeiten: das Hinschauen und das Negieren. Zuerst sieht das Sehen das welthafte Sein hin und sodann negiert es das Hingesehene als sein Sehprodukt und erhebt es hierdurch allererst in den Rang eines von allem Sehen unabhängigen faktischen Seins. Sehen ist demzufolge ein „Hinschauen, und zwar eines Andern und Fremden außer ihm, als eines selbständigen, auf sich selber beruhenden Lebens, woran darum die Abhängigkeit desselben vom Sehen in ihm selber ausdrücklich negiert wird“.²⁹ Das bewußte Sehen betrachtet also die Realität nur deshalb als etwas, das „aus sich, von sich, durch sich“³⁰ existiert, weil es sich des Hinschauens und des Negierens des Hingeschauten als eines Hingeschauten nicht bewußt ist.

Zusammenfassend: Das absolute Wissen beschließt apriori in sich das System einer möglichen Welt. Die empirische Erfahrung liefert den Nachweis, daß die vom absoluten Wissen als möglich eingesehene Welt tatsächlich existiert. Dabei ist das Wissen zunächst von der Eigenständigkeit der real existierenden Welt überzeugt. Es sieht in der empirischen Erfahrung nur ein Nachbild der aus sich bestehenden Realität. Zwar hält das Wissen sich für kompetent, die Existenz der Welt auf dem Wege der empirischen Erfahrung festzustellen, aber nicht, sie selbst zu setzen. In Wahrheit jedoch verdankt sich auch die Existenz der Welt dem absoluten Wissen. Das faktische Sein ist das Produkt des unbewußt schaffenden absoluten Verstandes. Der die Welt vorstellende Verstand begreift also die Welt nur deshalb als etwas Eigenständiges, weil er sich ihrer Setzung nicht bewußt ist. Aus dem Gesagten erhellt, daß Fichte sowohl das Was der Welt – ihren faktischen Ordnungszusammenhang – als auch das Daß der Welt – ihre faktische Existenz – auf das absolute Wissen zurückführt. Das absolute Wissen oder der absolute Verstand ist nicht nur eine weltkonstitutive außerweltliche Größe, sondern zugleich auch die Macht, die die Existenz der Welt unbewußt schafft und somit das Seiende im Ganzen in sich beschließt. Das absolute Wissen ist „der eigentliche Welterschöpfer“.³¹

Alles welthafte Dasein existiert nur im absoluten Verstand und dank des absoluten Verstandes. Wie aber steht es um das alles welthafte Dasein in sich beschlie-

²⁸ Fichtes Werke, Bd. 9 (Berlin 1971) 51.

²⁹ Ebd. 57.

³⁰ Fichtes Werke, Bd. 10 (Berlin 1971) 26.

³¹ Fichtes Werke, Bd. 5 (Berlin 1971) 454.

ßende Dasein des absoluten Verstandes selbst? Das absolute Wissen wird von Fichte zugleich entsubstanzialisiert und ontifiziert. Es ist kein Seiendes im Sinne des dinglich Vorhandenen, sondern eine eigengeartete ungegenständliche Wirklichkeit. Die Existenz des absoluten Wissens kann durch keine Außenbetrachtung in den Blick gebracht werden, sondern ist nur einer Innenbetrachtung des absoluten Wissens selbst zugänglich. Indem das absolute Wissen auf sich selbst reflektiert, wird es seiner Existenz gewahr. Fichte gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff des faktischen Seins auch mit Bezug auf das absolute Wissen. Er spricht vom absoluten Wissen als von einem „Grundfaktum“³² und von der „Fakticität“³³ des absoluten Wissens. Auch hier gilt es wieder, das Faktische genetisch werden zu lassen und d. h. der Frage nachzugehen, wem das absolute Wissen seine Existenz verdankt. Als weltkonstitutive außerweltliche Größe kann es nicht dank der Welt existieren. Könnte es aber nicht Ursache seiner selbst sein und d. h. aus und durch sich selbst bestehen? Dies wird in der Spätphilosophie Fichtes entschieden verneint. Das absolute Wissen, das in der Reflexion auf sich selbst, auf seine Fakticität stößt, muß sich eingestehen, sein Daß nicht durch sich selbst begründen zu können. Diese Einsicht enthüllt dem absoluten Wissen seine eigene Endlichkeit. Es ist ein endliches Absolutes, das in der Erfahrung seiner Endlichkeit sich zugleich von einem Anderen – einem unendlichen Absoluten – her versteht. Das absolute Wissen erfährt sein Daß als durch ein unbegreifliches und unverfügbares göttliches Absolutes gesetzt. Von diesem Absoluten kann sich das absolute Wissen kein Bild machen. Es ist „ein in sich geschlossenes Singulum unmittelbaren lebendigen Seins, das nie aus sich heraus kann“.³⁴ Es läßt sich vom göttlichen Absoluten kaum etwas aussagen: „es ist eben – das absolute – und jedes zweite Wort ist vom Uebel“.³⁵

Von diesem Absoluten behauptet Fichte, daß es die einzige Realität sei, die es in Wahrheit gebe: „Real ist nichts, denn Gott.“³⁶ Nun sind aber doch das absolute Wissen und das durch das absolute Wissen gesetzte welthafte Dasein nicht schlechthin nichts. Sie gehören in das Absolute hinein, von dem sie in der Immanenz seiner selbst unterschieden bleiben. Vielleicht darf man sagen: Das absolute Wissen und die vom absoluten Wissen gesetzte Welt sind dem Absoluten immanent, das Absolute ist aber dem absoluten Wissen und der vom absoluten Wissen gesetzten Welt transzendent. Das Absolute beschließt in sich das absolute Wissen und die Welt. Aus der Perspektive des absoluten Wissens und der Welt erhebt sich aber das Absolute, das das absolute Wissen setzt, das wiederum die Welt setzt, über das absolute Wissen. Da nun wahrhafte Realität nur dem Absoluten zukommt, darf der Begriff Realität nicht mehr auf das absolute Wissen und die Welt angewendet werden. Im Letzten sind für Fichte das absolute Wissen und die Welt keine Realitäten, sondern nur Erscheinungen. Fichte charakterisiert das

³² Fichtes Werke, Bd. 10 (Berlin 1971) 344.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 212.

³⁵ Fichte-Schelling, Briefwechsel (Frankfurt a. M. 1968) 153.

³⁶ Fichtes Werke, Bd. 11 (Berlin 1971) 50.

absolute Wissen als „Erscheinung“³⁷ des Absoluten. Die Welt ist hingegen nicht Erscheinung des Absoluten, sondern als Produkt des absoluten Wissens „Erscheinung der Erscheinung“³⁸ des Absoluten. Aus dem Gesagten erhellt, daß und inwiefern das System der Spätphilosophie Fichtes ein dreigliedriges Gefüge darstellt. In den ‚Tatsachen des Bewußtseins‘ aus dem Jahre 1813 fixiert Fichte dieses wie folgt:

- „a) Das Wort ‚ist‘ kurz und gut, und ohne Zusatz, läßt sich nur aussagen vom Absoluten, und durchaus von nichts Anderem ausser ihm. Gott oder das Absolute ist, und nur er ist.
- b) Ausser dem Absoluten aber ist nur der Verstand absolut, wie Gott selbst, denn er ist seine Erscheinung...
- c) Alles ohne Ausnahme, wovon ausserdem noch gesagt werden mag, daß es sei, ist nur im Verstande, und für den Verstand; und ausser diesem Verstande ist Nichts, (denn eben Gott, wie schon gesagt worden ist)...“³⁹

Vor dem Hintergrund des Subjekt-Objekt-Schemas sei abschließend hervorgehoben, daß gemäß dem Bisherigesagten Fichte die Gründe für das Faktische nicht in Richtung des Objekts sucht. Er siedelt die Ursprungsdimension für das, was ist, nie in oder hinter der Objektsphäre an, sondern verlagert die Ursprungsdimension in Richtung des Subjekts. So liegt, wie wir gesehen haben, der Grund für die objektive Welt in der Subjektivität als dem absoluten Wissen und der Grund der Subjektivität wiederum gleichsam hinter der Subjektivität im göttlichen Absoluten.

3. Die Suspension des unvordenklichen Seins des Absoluten. Schelling

In seinem letzten philosophischen Ansatz aus dem Jahre 1841/1842 entwickelt Schelling zwei komplementär aufeinander bezogene Philosophien: die „negative“⁴⁰ und die „positive“⁴¹ Philosophie. Die negative Philosophie ist eine Wesensphilosophie und die positive Philosophie eine Existenzphilosophie.

Die negative Philosophie nennt Schelling „Vernunftwissenschaft“⁴² und „logische Wissenschaft“.⁴³ In ihr hat sich die Vernunft selbst zum Gegenstand. Hier reflektiert die Vernunft auf ihren apriorischen Gehalt und hebt diesen ins Thema. Der ursprüngliche Vernunftinhalt ist die Gesamtheit der Dinge ihrer Möglichkeit nach. Schelling setzt die Vernunft in den Stand, „von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, zum Inhalte alles Existierenden und demnach zum Inhalte alles wirklichen Seyns zu gelangen“.⁴⁴ Die Vernunft kann also aus

³⁷ Fichtes Werke, Bd. 10 (Berlin 1971) 332.

³⁸ Fichtes Werke, Bd. 9 (Berlin 1971) 398.

³⁹ Ebd. 409.

⁴⁰ F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Frankfurt a. M. 1977) 119.

⁴¹ Ebd.

⁴² F. W. J. Schelling, Ausgewählte Schriften, Bd. 5 (Frankfurt a. M. 1985) 667.

⁴³ F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Frankfurt a. M. 1977) 117.

⁴⁴ F. W. J. Schelling, Ausgewählte Schriften, Bd. 5 (Frankfurt a. M. 1985) 667.

sich heraus feststellen, welche Dinge in welcher Ordnung existieren können. Allerdings liegt die Setzung der Existenz der Dinge nicht in ihrer Zuständigkeit. Die Vernunft ist nur das Prinzip des Was und der Möglichkeit der Dinge, nicht aber das Prinzip des Daß oder der Existenz der Dinge. Jedoch hat auch die Vernunft einen Bezug auf die Existenz der Dinge. Sie ist zwar nicht der Setzung der Existenz der Dinge mächtig, bestimmt aber, „was existieren werde, wenn überhaupt etwas existiert“.⁴⁵ Nichts kann zur Existenz kommen, was nicht die Vernunft als existenzmöglich eingesehen hat. Die von der Vernunft als möglich eingesehene Welt ist ein sinnvoller Ordnungszusammenhang.

Insgesamt bildet der in der negativen Philosophie freigelegte apriorische Vernunftinhalt ein dreigliedriges System (1–3), das einen Deduktionszusammenhang darstellt. 1) Bei der Reflexion auf ihren ursprünglichen Inhalt stößt die Vernunft zuerst auf den Ordnungszusammenhang der Dinge: „Die Vernunft gibt dem Inhalte nach alles, was in der Erfahrung vorkommt.“⁴⁶ Der von der Vernunft als möglich eingesehene Ordnungszusammenhang der Dinge wird nicht statisch, sondern dynamisch gedacht. Er ist ein zielstrebig ablaufender Entwicklungszusammenhang. Die Natur ist ein teleologisch bestimmter Evolutionsprozeß, der von der Materie über das Anorganische, die Flora und die Fauna bis hin zum Menschen verläuft. 2) In weiterer Folge macht die Vernunft in sich drei höhergelagerte Prinzipien ausfindig, aus denen der genannte Evolutionsprozeß herleitbar sein soll. Diese Prinzipien nennt Schelling Potenzen. Er charakterisiert sie als die „Urstoffe alles Seyenden“.⁴⁷ Schelling bringt sie in symbolischer Schreibweise zum Ausdruck. Er nennt sie $-A$, $+A$ und $\pm A$.⁴⁸ Diesen Symbolen legt Schelling viele Namen bei. Sie sollen hier nicht vollständig aufgelistet werden. $-A$ nennt Schelling Subjekt⁴⁹ und Seinkönnen,⁵⁰ $+A$ dagegen Objekt⁵¹ und Sein⁵² und $\pm A$ Subjekt-Objekt⁵³ und Geist.⁵⁴ An dieser Stelle kann weder die äußerst komplexe Potenzenlehre auseinandergesetzt noch die Ableitung des Systems der möglichen Welt aus den drei Potenzen nachgezeichnet werden. 3) Der ursprüngliche Vernunftinhalt umfaßt schließlich auch den Begriff einer ursprünglichen Wirklichkeit, die diese drei Potenzen „Ist“.⁵⁵ Für diese ursprüngliche Wirklichkeit vergibt Schelling das Symbol A^0 . Sie ist das „Absolute“,⁵⁶ zu dem mit derselben Notwendigkeit die Potenzen gehören wie nach Spinoza die Attribute zur Substanz. Mit der Freilegung der ursprünglichen Wirklichkeit erreicht die Vernunftphilo-

⁴⁵ Ebd. 660.

⁴⁶ Ebd. 678.

⁴⁷ Ebd. 329.

⁴⁸ Ebd. 299f.

⁴⁹ Vgl. ebd. 796.

⁵⁰ Vgl. ebd. 302.

⁵¹ Vgl. ebd. 796.

⁵² Vgl. ebd. 302.

⁵³ Vgl. ebd. 796.

⁵⁴ Vgl. ebd. 797.

⁵⁵ Ebd. 498.

⁵⁶ Ebd. 303.

sophie ihren Endpunkt. Offensichtlich ist der ratio cognoscendi nach das Absolute das Letzte, der ratio essendi nach aber das Erste.

Zusammenfassend: Der apriorische Vernunftinhalt besteht erstens aus dem Begriff einer ursprünglichen Wirklichkeit – Gott –, der zweitens mit innerer Notwendigkeit drei Potenzen zukommen, aus denen drittens mit derselben Notwendigkeit alles welthaft Mögliche hervorgeht, das im ganzen einen teleologisch bestimmten Evolutionsprozeß darstellt. Der gesamte apriorische Vernunftinhalt ist seinem Modus nach Möglichkeit. Auch die ursprüngliche Wirklichkeit wird in der negativen Philosophie nur als möglich eingesehen. Ob das als möglich Eingesehene aber tatsächlich existiert, darüber sagt die negative Philosophie nichts aus. Dies festzustellen, fällt in die Zuständigkeit der nun zu thematisierenden positiven Philosophie.

Den Zugang zur Existenz der Dinge verschafft die empirische Erfahrung. Sie ist eine „von der Vernunft unabhängige Quelle“.⁵⁷ Die empirische Erfahrung führt den Nachweis herbei, „daß das Construierte wirklich existiert“⁵⁸ und „nicht eine Chimäre“⁵⁹ ist. Die sich in der empirischen Erfahrung darbietende Realität ist die Welt an sich. Die Welt ist an sich so beschaffen, wie sie sich in der empirischen Erfahrung zeigt. Die kantische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich erachtet Schelling für haltlos: „es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen“.⁶⁰ Die in der empirischen Erfahrung erkannten Dinge existieren an sich und sind so, wie sie erfahren werden, gleichviel, ob sie erfahren werden oder nicht. Nun vermag zwar die empirische Erfahrung die Existenz der von der Vernunft als möglich eingesehenen Dinge an sich zu beweisen. Daß aber das Absolute existiert, „darüber kann die Vernunft nicht an die Erfahrung verweisen“.⁶¹ Der Übertritt aufs Absolute läßt sich nicht empirisch abstützen. Darin bleibt Schelling Kantianer. Allerdings geht Schelling im selben Punkt zugleich wieder über Kant hinaus. Denn er behauptet, daß die empirische Erfahrung wenigstens einen indirekten Beweis von der Existenz des Absoluten liefert. Schelling legt wie alle Vertreter des Deutschen Idealismus ein ungeheures Vertrauen in die spekulative Kraft des Denkens. Er argumentiert wie folgt: Wie die negative Philosophie zeigt, kann die ihrer Möglichkeit nach in der Vernunft bestehende Welt nicht anders denn als eine Folge des Absoluten begriffen werden. Existiert nun die als möglich eingesehene Welt tatsächlich, so darf darauf geschlossen werden, daß auch das Absolute existiert.

„... wenn das nothwendig Existierende Gott ist, so wird diese und jene Folge – wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. möglich; nun existiert aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c usw. wirklich, also – der nothwendige Schluß – ist das nothwendig Existierende wirklich Gott.“⁶²

⁵⁷ Ebd. 766.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd. 651.

⁶¹ Ebd. 664.

⁶² Ebd. 771.

Es handelt sich hierbei um einen Schluß von einer Wirkung – die sichtbare Welt – auf ihre Ursache – das unsichtbare Absolute –.

Auf den Aufstieg von der Welt hin zu Gott als ihrem Ursprung folgt in der positiven Philosophie gleichsam in umgekehrter Schrittfolge ein Abstieg von Gott hin zur Welt. Dabei versucht die positive Philosophie zu erhellen, wie es Gott überhaupt möglich sein konnte, eine Welt zu schaffen. Diese Ausführungen Schellings lassen manches an Klarheit zu wünschen übrig. Sie sind zu komplex, um hier auf engstem Raume in ganzer Breite aufgerollt werden zu können. Einige Andeutungen mögen genügen. Oben wurde festgestellt, daß die empirische Erfahrung den Nachweis liefert, daß die von der Vernunft als möglich eingesehene Welt tatsächlich existiert. Wem aber verdankt die Welt ihre Existenz? Die Antwort auf die Frage, „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?...“ ist unstrittig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen nicht dieses oder jenes Individuum, sondern der menschlichen Natur selbst.⁶³ Die vollgültige Antwort stellt für Schelling Gott oder das Absolute dar. Allerdings setzt er Gott nicht wie die vom jüdisch-christlichen Schöpfungsdenken inspirierten Ontotheologen der mittelalterlichen Scholastik und des neuzeitlichen Rationalismus als Grund der Existenz der Welt an. Nach Schelling schafft Gott die Existenz der Welt nicht aus dem Nichts, sondern nimmt sie aus sich selbst, wo es sie als etwas Ungeschaffenes immer schon gibt.

Schelling behauptet, daß die Existenz einer möglichen Welt schon vor Erschaffung der Welt in Gott als Existenz einer möglichen Welt existiert. Bei der Schöpfung gibt Gott lediglich die in ihm bestehende Existenz einer möglichen Welt an die Welt. Schelling geht sogar noch einen Schritt weiter. Die vor der Schöpfung der Welt in Gott antreffbare Existenz einer möglichen Welt soll selbst noch Gott vorausgehen. Schelling erhebt sie zum allerursprünglichsten. Für dieses schlechthin Erste vergibt er den Terminus „Urseyn“.⁶⁴ Das Ursein ist als die von aller Bestimmung freie Existenz einer möglichen Welt ein „reines Daß“.⁶⁵ Darüber hinaus wird das Ursein auch das „unvordenkliche Sein“⁶⁶ genannt. Das unvordenkliche Sein ist seit Ewigkeit grundlos einfach da. Niemand hat es geschaffen. Aber von da an, daß es ist, zeigt sich in ihm die „Möglichkeit eines anderen Seyns“.⁶⁷ Das andere Sein, das die Urexistenz sein kann, ist die Welt. Nachdem also die Urexistenz existiert, kann sie zwar nicht schlechthin nichts, aber anderes werden. Von woher kommt aber diese Möglichkeit, anderes zu werden? „Diese Möglichkeit erscheint dem Sein als etwas zuvor nicht Dagewesenes, Neues, Unerwartetes...“⁶⁸ Nachdem es das unvordenkliche Sein gibt, und dies ist seit Ewigkeit der Fall, ist in ihm also diese Möglichkeit einfach da. Nun muß es nach Schelling aber auch etwas geben, das über diese Möglichkeit frei verfügen kann

⁶³ Ebd. 609.

⁶⁴ Ebd. 783.

⁶⁵ Ebd. 574.

⁶⁶ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 1841/42 (Frankfurt a. M. 1977) 161.

⁶⁷ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5 (Frankfurt a. M. 1985) 784.

⁶⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* 1841/42 (Frankfurt a. M. 1977) 163.

– ein freies Können –. Dieses freie Können ist das Absolute. Das freie Können ist „Herr“⁶⁹ des Urseins, insofern es das Ursein zur Weltexistenz verwandeln kann. Dieses freie Können ist zunächst in die Urexistenz eingeschlossen.

„Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen – das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Ist, also von Ewigkeit.“⁷⁰

Die in die Urexistenz eingeschlossene göttliche Macht schwebt aber als Herr des Urseins zugleich über der Urexistenz. In diesem Sinne ist das freie Können „das Überexistierende“.⁷¹ Dieses freie Können wird durch nichts genötigt, die Urexistenz zur Weltexistenz zu verwandeln: „für es selbst also ist es völlig gleichgültig, ob es dies andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt“.⁷² Den Akt der Verwandlung der Urexistenz zur Weltexistenz nennt Schelling die „Suspension“⁷³ des unvordenklichen Seins des Absoluten. Vermittels dieses frei vollzogenen Aktes fängt die Welt zu existieren an. Hierbei gilt, daß die Welt dem Absoluten immanent ist, das Absolute als freies Können aber der Welt transzendent bleibt. Die Welt ist in Gott, aber Gott außerhalb der für ihn nicht konstitutiven Welt. Aus dem Gesagten erhellt, daß die Existenz der Welt kontingent ist: Sie bräuchte nicht zu sein, weil das Absolute als das freie Können nicht die Urexistenz zur Weltexistenz verwandeln mußte. Vor Ort soll nur auf zwei Aspekte von Schellings Schöpfungsphilosophie eingegangen werden: Erstens steht das Absolute als freies Können im Strukturgefüge nicht an erster, sondern an dritter Stelle: Zuerst gibt es die von aller Bestimmung freie Urexistenz als Existenz einer möglichen Welt. In ihr ist von da an, daß sie ist, die Möglichkeit, Weltexistenz zu werden. Und über diese Möglichkeit kann nur ein gleichursprünglich in die Urexistenz eingeschlossenes und über der Urexistenz schwebendes freies Können – das Absolute als Herr – verfügen. Zweitens ist die Existenz der Welt nichts vom göttlichen Willen aus dem Nichts Erschaffenes, sondern die ursprünglich selbst noch Gott vorgängige, sodann von Gott zur Weltexistenz transformierte Urexistenz. Das Absolute ist als freies Können zwar mächtig, die Urexistenz Weltexistenz werden zu lassen, aber ohnmächtig, sie aus dem Nichts hervorzubringen. Dabei findet das freie Können nicht nur die Urexistenz, sondern sich auch in ihr und über ihr einfach vor. Die Urexistenz ist als das anfangs- und grundlos bestehende Erste selbst für Gott unergründlich und von ihm einfach hinzunehmen.

Aufs Ganze gesehen ergibt sich vor dem Hintergrund des Subjekt-Objekt-Schemas folgendes Bild: Schelling siedelt die Ursprungsdimension für das faktisch Existierende nicht in Richtung des Subjekts, sondern in Richtung des Objekts an. So hängt zum einen die Existenz der von der Vernunft als möglich ein-

⁶⁹ Ebd. 173.

⁷⁰ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5 (Frankfurt a. M. 1985) 783.

⁷¹ Ebd. 782.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd. 794.

gesehenen Welt nicht von der Vernunft qua Subjektivität ab, sondern ist als die Existenz der Welt an sich von der Vernunft unabhängig, und liegt zum anderen der Ursprung der Welt hinter der Welt im als freies Können und als Herr qualifizierten Absoluten. Dieses vermag zwar nicht die Weltexistenz zu erschaffen, aber die ihm selbst vorausliegende unergründliche Urexistenz zur Weltexistenz zu verwandeln.

4. Die Differenz der späten Systeme

Die skizzierten Ansätze von Fichte und Schelling stellen Versuche der Ursprungserhellung alles faktisch Vorgegebenen und d. h. vor allem der Welt ihrem Was und Daß nach dar. Für Fichte ist die faktische Welt Erscheinung des absoluten Wissens, das seinerseits Erscheinung des unbegreiflichen göttlichen Absoluten ist. Die Welt ist Erscheinung der Erscheinung des Absoluten. Dagegen ist für Schelling die faktische Welt ein sich als natürliche Evolution gestaltender Naturprozeß, bei dessen Existenz es sich um die vom Absoluten suspendierte Urexistenz handelt. Schellings negative Philosophie und Fichtes Wissenschaftslehre sind Vernunftwissenschaften, in denen die Welt zunächst nur ihrem Was oder ihrer Möglichkeit nach thematisiert wird. Beide verstehen unter der Welt einen deduktiv auslegbaren Ordnungszusammenhang, der zwar dem göttlichen Absoluten immanent, dem aber das göttliche Absolute transzendent ist. Allerdings nimmt das Weltsystem in beider Optik eine unterschiedliche Gestalt an. So gibt es bei Fichte keine Potenzenlehre und wird die Welt auch nicht als ein dynamischer, zielstrebig ablaufender Evolutionsprozeß gedacht. Für Fichte ist die Natur ein statischer, sinnhaft gegliederter Stufenbau. Außerdem findet bei Fichte auch das Problem des Anfangs und der Kontingenz der Welt aufs Ganze gesehen keine Beachtung. Dagegen hat für Schelling die Welt einen zeitlichen Anfang, der mit dem Augenblick der Suspension der Urexistenz des Absoluten zusammenfällt. Ferner ist für Schelling die Welt ihrer Existenz nach kontingent und d. h.: Die Welt müßte überhaupt nicht sein, weil das Absolute die Urexistenz nicht zu suspendieren bräuchte. Hier kommen in Schellings Systementwurf traditionelle Gedanken der mittelalterlich-scholastischen und neuzeitlich-rationalistischen Schöpfungsphilosophie⁷⁴ zum Tragen. Denn die vom jüdisch-christlichen Denken beeinflussten Schöpfungsphilosophien behaupten erstens einen zeitlichen Anfang der Welt und zweitens die Nicht-Notwendigkeit der Welt. Gott schuf die Welt, die nicht zu sein bräuchte, aus dem Nichts. Sie ist das vergängliche Werk eines außerweltlichen Schöpfers. Schelling weicht in einem wichtigen Punkt von diesem traditionellen Schöpfungsbegriff ab. Seiner Auffassung nach ist die Existenz der Welt nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern aus Gott selbst genommen, wo es sie bekanntlich vor Erschaffung der Welt schon immer als Existenz einer möglichen Welt gibt und von der gilt, ungeschaffen und grundlos zu sein.

⁷⁴ Vgl. etwa Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden (Darmstadt 1982) vor allem Bd. 2, Kapitel XV–XLVI; G. W. L. Leibniz, Plädoyer für Gottes Gottheit (Berlin 1947); G. W. L. Leibniz, Metaphysische Abhandlung (Hamburg 1958).

Ohne Zweifel bestehen in den Einzelheiten von Fichtes und Schellings Spätsystem viele gravierende Unterschiede. Allerdings kann es hier nicht die Aufgabe sein, diese vollständig aufzuzählen und ausführlich zu behandeln. Von Interesse ist für uns nur die eine grundlegende Systemdifferenz beider Spätwerke. Für unseren Zusammenhang sind die übrigen Unterschiede sekundär. Worin besteht aber nun die eine grundlegende Systemdifferenz beider Spätwerke?

Jeweils am Ende der vorstehenden Darstellungen von Fichtes und Schellings Philosophie machten wir vor dem Hintergrund des Subjekt-Objekt-Schemas geltend, daß die Ursprungsdimension für alles Faktische Fichte in Richtung des Subjekts und Schelling in Richtung des Objekts verlegt. Dabei steht der Begriff Subjekt für die Vernunft und das Wissen und der Begriff Objekt für die Natur und die Welt. Dieser eklatante Richtungsgegensatz markiert nun aber noch nicht die gesuchte Systemdifferenz, sondern bildet nur die Grundlage, auf der sie sich erhebt. Die gesuchte Systemdifferenz läßt sich an diesem Richtungsgegensatz klar und deutlich ablesen. Sie umfaßt zweierlei: Die Ursprungsdimension in Richtung des Subjekts verlegen heißt, zum einen dem Subjekt in der Frage der Setzung der Welt höchste Macht verleihen (1) und zum anderen das Subjekt selbst in den Mittelpunkt des problematisierenden und hinterfragenden Denkens rücken (2). Die Ursprungsdimension in Richtung des Objekts verlegen heißt, zum einen dem Subjekt in der Frage der Setzung der Welt eine gewisse Ohnmacht beilegen (1) und zum anderen das Subjekt tendenziell unbeachtet und mithin unproblematisiert lassen (2). Diese am genannten Richtungsgegensatz ablesbaren Systemdifferenzen bedürfen einiger Erläuterungen.

1) Fichte verleiht dem Wissen, der Vernunft oder der Subjektivität höchste Macht. Er denkt nämlich das Wissen nicht nur als die Ureinheit, aus der sich das System der möglichen Welt herleiten läßt, sondern zugleich auch als die Macht, die auf dem Wege der unbewußten Produktion die als möglich eingesehene Welt in Existenz setzen kann. Dabei enthüllt sich die Existenz der Welt dem Wissen deshalb nicht als rätselhaft, weil es diese selbst unbewußt produziert. Die Existenz der Welt erregt nicht das Staunen des Wissens, weil es selbst ihr Schöpfer ist. – Dagegen ist für Schelling die Vernunft, das Wissen oder die Subjektivität allein nur die Instanz, die apriori den welthaften Ordnungszusammenhang seiner Möglichkeit nach erkennt, aber nicht auch die Macht, die die als möglich eingesehene Welt in Existenz zu setzen vermag. In dem Maße, wie die Vernunft ihr Unvermögen erkennt, die als möglich gedachte Welt in Existenz zu setzen, erregt die tatsächlich existierende Welt ihr Erstaunen. Die Existenz der Welt wird von der Vernunft als etwas Rätselhaftes erfahren, weil sie erkennen muß, diese nicht aus sich begründen zu können.

2) Für Schelling ist nicht die Vernunft, das Wissen oder die Subjektivität das Rätsel, sondern die Existenz der von der Vernunft als möglich eingesehenen Welt. Auch in der positiven Philosophie geht der Weltexistenz nicht ihre Rätselhaftigkeit verloren. Im Gegenteil, hier wird die Unbegreiflichkeit der Existenz ins Äußerste getrieben. Indem nämlich die Vernunft die Existenz der Welt als suspendierte Urexistenz des Absoluten begreift, von der ausgesagt wird, ungeschaffen, anfangslos, grundlos und dem Absoluten vorgängig zu sein, bestreitet

die Vernunft nicht nur, daß sie selbst, sondern auch, daß das göttliche Absolute die Existenz der möglichen oder wirklichen Welt begreifen und hervorbringen kann. In der negativen Philosophie erkennt die Vernunft ihr Unvermögen, die Existenz zu setzen; in der positiven Philosophie erkennt die Vernunft ihr eigenes und Gottes Unvermögen, die Existenz der möglichen bzw. wirklichen Welt zu begreifen und herzuleiten. – Dagegen ist für Fichte nicht die Existenz der Welt, sondern die Existenz des Wissens, das die Welt als möglich einsieht und auf dem Wege der unbewußten Produktion in Existenz setzt, das Rätsel. Für dieses Rätsel vergibt Fichte den Terminus Faktizität der Subjektivität. Das Rätsel der Existenz der Vernunft treibt Fichte nicht wie Schelling das Rätsel der Existenz der Welt ins Äußerste, sondern löst und bezwingt es durch die Etablierung eines dem absoluten Wissen vorgeordneten göttlichen Absoluten, dem es seine Existenz verdankt.

Worin besteht also im Kern die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Spätphilosophie? Zusammenfassend darf gesagt werden: Erstens besteht die Systemdifferenz darin, daß Fichte die Vernunft für mächtig und Schelling dagegen für ohnmächtig hält, die von ihr apriori als möglich eingesehene Welt in Existenz zu setzen. Zweitens liegt die Systemdifferenz auch und vor allem darin, daß Fichte die Existenz der die Welt als möglich einsehenden Vernunft, nicht aber die Existenz der Welt und Schelling die Existenz der von der Vernunft als möglich eingesehenen Welt, nicht aber die Existenz der Vernunft problematisiert.