

Das Absolute und die Wissenschaften

Zur Architektonik des Wissens bei Schelling und Schleiermacher *

Von Jörg DIERKEN (Heidelberg)

Daß die Wissenschaften etwas mit einem Absoluten zu tun haben, versteht sich heute nicht mehr von selbst. Vielmehr unterliegt die Forschung in den einzelnen Wissenschaften einer solchen Eigengesetzlichkeit, daß es unmöglich zu sein scheint, sie noch auf einen philosophischen Gottesbegriff beziehen zu können. Müßte dieser Begriff doch imstande sein, die vielfältige Eigendynamik der Einzelwissenschaften zwanglos in einer einheitlichen systematischen Perspektive zu begreifen oder gar zu begründen. Aber nicht nur die unüberschaubare Komplexität der Forschung und der hierin waltenden Gesetze steht dem im Wege. Sondern gerade auch die Orientierung an der Anwendbarkeit im Bereich von Technik und Wirtschaft, also die Ausrichtung der wissenschaftlichen Arbeit nach empirischen Erfordernissen, erschwert ihre Betrachtung unter dem Blickwinkel des Absoluten. Denn eine solche Betrachtung steht quer zur Ausrichtung an empirischen Gegebenheiten und Interessen, und das Absolute selbst ist niemals empirischer Forschung zugänglich.

Gleichwohl lassen sich mit Schelling und Schleiermacher wenigstens zwei Gesichtspunkte nennen, die es sinnvoll machen, die Wissenschaften in der Perspektive des Absoluten zu thematisieren. Der erste Gesichtspunkt betrifft die *Freiheit* der Wissenschaften, an der auch die Gegenwart trotz ihrer Orientierung an technischer und wirtschaftlicher Anwendbarkeit festhält. Diese Freiheit haben Schelling und Schleiermacher nachdrücklich zu verteidigen und zu begründen gesucht. Anders als die Gegenwart sieht Schelling aber „die Wissenschaft ... als Wissenschaft auf[hören]“, wenn sie um des „Nutzen[s] für das gemeine Leben“ willen ausgebildet wird sowie die „praktische Anwendung“ über den Wert wissenschaftlicher Erkenntnis entscheidet.¹ Und Schleiermacher erblickt die Hauptgefahr für die Wissenschaften darin, „daß der Staat“ die Institutionen der Wissenschaft „als Anstalten ansieht, in welchen die Wissenschaften nicht um ihret-, sondern um seinetwillen betrieben werden“.² Wissenschaft ist mithin *um ihrer*

* Um Anmerkungen erweiterter Vortrag, den ich am 24. Mai 1991 in der Universität Passau im Anschluß an ein gemeinsam mit Prof. Dr. Dietrich Korsch durchgeführtes Seminar gehalten habe. Für die Diskussion des Themas sei Herrn Korsch und den Teilnehmern herzlich gedankt.

¹ F. W. J. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: ders., Schriften von 1801–1804 (Darmstadt 1981) 441–586, hier 463 (im folgenden: Met.).

² F. D. E. Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende, in: ders., Werke, Auswahl in vier Bänden, hg. von O. Braun u. J. Bauer (2. Neudr. d. 2. Aufl. Leipzig 1927–28 [Aalen 1981]) Bd. 4, 533–642, hier 564.

selbst willen zu betreiben. Es gilt nach Schelling, die Wissenschaft als „Zweck an sich selbst“ zu begreifen und alles von ihr fernzuhalten, was sie zu einem bloßen Mittel herabwürdigt.³ Aus solchen Formeln spricht ein gleichsam interesseloses Interesse an der *unbedingten Freiheit* der Wissenschaften. Ist Freiheit unbedingt, so müssen gerade um ihrer Freiheit willen die Wissenschaften in einem Unbedingten wurzeln. Als Inbegriff des Unbedingten steht das Absolute. Allerdings erweist sich die Unbedingtheit des Absoluten erst dann, wenn es gelingt, aus ihm heraus eine Systematik der Wissenschaften zu konzipieren, in der jede ein notwendiges Glied eines Ganzen ist. Nur so kann dem Sachverhalt Rechnung getragen werden, daß keine einzelne Wissenschaft und erst recht nicht ihr Zusammenhang untereinander den Zufällen des außerwissenschaftlichen Zeitgeistes unterliegen und für ihn zum bloßen Mittel werden. Ein Glied des Ganzen ist das einzelne in dem Maße, in dem das Ganze sich in den Gliedern darstellt sowie das Wechselverhältnis der Glieder das Ganze realisiert. Vonnöten ist also eine aus dem Absoluten resultierende Wissenschaftssystematik. Aufgrund des skizzierten Verhältnisses von Teil und Ganzem können Schelling wie Schleiermacher diese Systematik mit der Metapher des ‚Organismus‘ umschreiben.⁴

Der zweite Gesichtspunkt, der eine im Absoluten wurzelnde Wissenschaftssystematik plausibel macht, betrifft eine Gemeinsamkeit aller Wissenschaften: nämlich das in ihnen präsente *Wissen* selbst. Es ist die Bedingung dafür, daß etwas überhaupt Wissenschaft sein kann: Eine Wissenschaft ohne Wissen hebt sich selbst auf. Sucht man zu ergründen, was das Wissen zum ‚Wissen‘ macht, so wird man schnell auf eine Grundrelation stoßen, die sich in allem Wissen durchhält: Alles Wissen basiert auf der Relation von Wissendem und Gewußtem, Denken und Sein, Subjekt und Objekt oder Idealem und Realem. Diese Relation ist überdies auch in allem Handeln in Anspruch genommen. Beide Relate dieser Relation müssen ebensosehr eine strenge Identität bilden wie umgekehrt diese Identität auch die Differenz der Relate muß freisetzen können. Ohne Zusammentreffen und ohne Unterschiedensein von Subjekt und Objekt würden weder Handeln noch Wissen möglich sein. In dieser Relation muß irgendwie das Unbedingte thematisch sein: Sie muß nämlich einen grundlosen Grund aufweisen oder in ihrem Vollzug darstellen. Denn anderenfalls wäre entweder ein leerer ‚progressus ad infinitum‘ von Begründungen unausweichlich, in dem sich die Identität und Differenz von Subjekt und Objekt im Versuch einer Begründung wechselseitig auf immer neue Ebenen hochschaukeln würden. Oder die Relation würde selbst aller inneren Notwendigkeit entbehren und wäre mithin auf Zufall gegründet: was Wissen und Handeln strenggenommen unmöglich werden ließe. Nun sind verschiedene Konstellationen denkbar, in denen sich Identität und Differenz so aufeinander beziehen können, daß hierin das Unbedingte impliziert ist. Von die-

³ Met. 466.

⁴ Vgl. Schelling, Met. 516; F. D. E. Schleiermacher, Dialektik (1814/1815). Einleitung zur Dialektik (1833), hg. von A. Arndt (Hamburg 1988) 8 (Leitsatz 47) (im folgenden: D 1814/1815; auf die Seitenangabe folgt in Klammern die Angabe des Leitsatzes).

sen Konstellationen sollen im folgenden diejenigen betrachtet werden, die für Schelling und für Schleiermacher im Umkreis von Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ und von Schleiermachers kritischer Rezension derselben signifikant sind. Gemeint ist zum einen die Konstellation, die von der Identität bzw. Indifferenz von Idealem und Realem ausgeht, um von hier aus die möglichen Differenten so zu konstruieren, daß der ursprünglichen Indifferenz kein Abbruch getan wird. Gegenüber dieser für Schellings Identitätsphilosophie maßgeblichen Konstellation soll zum anderen Schleiermachers Konzept erörtert werden, das die Identität beider Faktoren zwar in Anspruch nimmt, aber nicht als solche expliziert. In diesem Zusammenhang wird allerdings auch auf die spätere „Dialektik“ zurückzugreifen sein. Hiernach kommt die Identität immer nur sub specie einer Fülle von Differenzverhältnissen in Betracht. Vorläufig kann das Modell Schellings als ein Konzept der *Grundlegung* der Wissenschaften im Absoluten gekennzeichnet werden, während Schleiermacher dagegen eine Konzeption des wissenschaftlichen *Verfahrens* unter Voraussetzung eines immer unthematischen Absoluten bietet. Ihre eigentliche Schärfe erhält diese Differenz dadurch, daß die von Schelling konzipierte Grundlegung den Binnenraum des Absoluten nicht eigentlich verläßt, weshalb das Absolute *selbst* in dem Begründeten präsent sein muß, hingegen die von Schleiermacher favorisierte Verfahrenstheorie niemals in den *Binnenraum* des Absoluten hineintritt. Vor dem Hintergrund dieser vorläufigen Charakterisierung wird freilich zu fragen sein, inwiefern die Konzeption des Verfahrens ihrerseits *begründet* ist und wie das Konzept der Grundlegung seinerseits *verfährt*. – Im folgenden werden zunächst Schellings Methodologie-Vorlesungen und Schleiermachers kritische Rezension skizziert (I.), damit in einem zweiten Schritt das *Verfahren* von Schellings identitätsphilosophischer Grundlegung der Wissenschaften in den Blick kommen kann (II.). Sodann gilt es, Schleiermachers eigene Konzeption zu umreißen (III.) und ihrer *Grundlegung* im Absoluten nachzugehen (IV.). Abgeschlossen wird die Betrachtung der beiden Konzeptionen mit einigen Erwägungen darüber, ob es möglich und sinnvoll ist, eine Vermittlung von Begründung und Verfahren angesichts der Differenz von Binnen- und Außenperspektive des Absoluten anzustreben (V.).

1. Schellings Methodologie-Vorlesungen und Schleiermachers Kritik

Vordergründig besehen, haben die 1802 in Jena gehaltenen und 1803 gedruckten „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ von Schelling den Zweck, die Studierenden dazu anzuleiten, als „Freie ... im Geiste des Ganzen“ zu denken.⁵ Damit sie nicht orientierungslos unter dem Eindruck eines „Chaos“ studieren, sondern zur „höhere[n] Bestimmung des Gelehrten“ aufsteigen, gilt es, ihnen den „lebendigen Zusammenhang aller Wissenschaften“ vor

⁵ Schelling, Met. 447.

Augen zu stellen.⁶ Diese Aufgabe übernimmt die Philosophie, die „Wissenschaft aller Wissenschaften“.⁷ Vermöge einer „Idee des an sich selbst unbedingten Wissens“, auch „Urwissen“ genannt, kann die Philosophie nämlich die notwendige Organisation des Wissenschaftskosmos frei erfassen.⁸ Denn das Urwissen gestattet nicht nur die Einsicht in das *Prinzip* allen Wissens, also die Einheit von wissendem Subjekt und gewußtem Objekt. Sondern es eröffnet darüber hinaus die Aussicht auf eine Ordnung des abgeleiteten Wissens, in dem zum einen die Natur, zum anderen die Intelligenz thematisch ist. Anders als das unphilosophische Wissen, das in dieser Duplizität und den hieraus entstehenden Formationen nur unvermittelte Gegensätze oder gar Zufälligkeiten erblickt, weiß die Philosophie um deren inneren Zusammenhang. Denn in ihrem Urwissen ist selbst eine „untrennbare Duplizität“ enthalten.⁹ Deshalb vermag die Philosophie als „Wissenschaft des Urwissens selbst“ sowohl die Einheit dieser Duplizität im Urwissen als auch die Duplizität der Einheit, als welche sie im sekundären Wissen erscheint, zu begreifen.¹⁰ Während das sekundäre, endliche Wissen in der Erscheinung des Urwissens die Duplizität nur als Gegensatz, nicht aber deren Einheit sieht, erfaßt die Philosophie die Einheit auch dort, wo sie sich unter der Form der Duplizität darstellt. Gleiches gilt im Hinblick auf das endliche Handeln. Diese Fähigkeit der Philosophie basiert darauf, daß ihr Urwissen dem Absoluten als der „oberste[n] Voraussetzung des Wissens“ und als dem „erste[n] Wissen selbst“ gleicht.¹¹ Wie im Urwissen, so ist folglich auch im Absoluten eine ursprüngliche Duplizität enthalten, aber sie ist im Absoluten nicht in der Form der Duplizität gesetzt. Vielmehr befinden sich die differenten Momente der Duplizität im Absoluten in einer Indifferenz. Schelling bezeichnet die differenten Momente der Duplizität als Idee und Sein, Subjekt und Objekt, Wesen und Form – vor allem jedoch: als Idealität und Realität. „Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu seyn.“¹² So sehr nun im Absoluten Idealität und Realität indifferent sind, so sehr lassen sich gleichwohl Differenzverhältnisse aufzeigen. Denn wenn der endliche Verstand den Unterschied von Idee und Sein kenntlich macht und wenn dieser Sachverhalt nicht zu der für das Absolute ruinösen Konsequenz führen soll, daß das Absolute im Verstandeswissen an seine Grenze stößt, dann muß sich nachweisen lassen, daß auch die für das endliche Wissen maßgeblichen Differenzverhältnisse im Absoluten wurzeln und mithin in seiner Einheit gehalten sind. Für diesen Nachweis bemüht Schelling eine in sich gedoppelte Argumentation. Erstens steht das gleichsam außerhalb des Absoluten angesiedelte Verstandeswissen streng genommen nicht außerhalb des Absoluten. Als das andere des Absoluten ist es nämlich mit diesem

⁶ Met. 445–447.

⁷ Met. 448.

⁸ Met. 449.

⁹ Met. 453.

¹⁰ Met. 514.

¹¹ Met. 450.

¹² Met. 453.

insofern identisch, als das Absolute seinerseits eine Duplizität einschließt. Der Gegensatz des Absoluten und des Verstandes ist mithin nichts anderes als ein *Ausdruck* der Duplizität des Absoluten selbst. Der Ausdruck des Absoluten ist dem Wesen nach mit ihm identisch, der Form nach aber different. Sonach besteht der *Gegensatz* von Absolutem und Verstandeswissen, von Ausgedrücktem und Ausdruck nur für das *endliche Wissen*. Für das Absolute ist er hingegen nicht vorhanden. Zweitens muß aber noch gezeigt werden, inwiefern das Absolute in seinem Ausdruck *selbst* präsent ist. Ist es selbst doch *Einheit*, während der Ausdruck für das Bewußtsein die *Zweiheit* impliziert. Daher begreift Schelling mit Hilfe des philosophischen Wissens den Ausdruck selber in einer Duplizität, der eine gegenläufige Duplizität *gegenübersteht*; beide stellen somit die Einheit dar. In seinem Ausdruck erscheint das Absolute demnach einmal überwiegend als Reales, kurz als Natur, und ein andermal überwiegend als Ideales, kurz als Vernunft. Da die Natur als Erscheinung des Absoluten die Vernunft aus sich hervorgehen läßt, kommt es auf seiten des Realen wiederum zu einer Einheit von Realität und Idealität. Umgekehrt vermag sich die Vernunft im Wissen und Handeln auf die Natur zu beziehen, so daß auch auf seiten der Idealität die Einheit von Idealität und Realität aufscheint. Das Absolute stellt sich sonach auf eine zwiefache Weise in seiner Einheit dar. Allerdings kann allein das philosophische Wissen diesen Sachverhalt einsehen – oder genauer: konstruieren.¹³ Dem endlichen Verstandeswissen bleibt er nämlich verborgen. Und auch diese Differenz von philosophischem Wissen und Verstandeswissen ist wiederum nur der Philosophie zugänglich. Aus diesem Grund beansprucht Schellings Methodologie, weit über ihren vordergründigen Zweck hinaus, eine Konzeption des Absoluten, seiner Darstellung und der Auffassung seiner Darstellung durch das philosophische sowie nicht-philosophische Wissen zu sein.

Vor diesem Hintergrund scheint es nun leicht, die grundlegenden Konturen des Wissenschaftskosmos aufzuweisen.¹⁴ Wenn das Absolute einmal unter der Form der Realität erscheint und ein andermal unter der Form der Idealität, so würden die beiden Hauptformen der Erscheinung auch die beiden Hauptformen der Wissenschaften bestimmen. Es wären dies einmal die Wissenschaft der Natur; sie hätte die Geschichte der „Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit“ darzustellen.¹⁵ Ihr stände ein andermal die Wissenschaft der geistigen Welt gegenüber; in ihr würde es um die geschichtliche Darstellung „der Einbildung der Vielheit in die Einheit“ gehen.¹⁶ Freilich handelt es sich in beiden Fällen um eine geschichtliche Darstellung im weitesten Sinne, die im Charakter der Erscheinungen als *Erscheinungen des Absoluten* begründet liegt: In beiden Fällen ist es um das sukzessive „Reell-Werden einer Idee“¹⁷ zu tun, also die Objektivierung des

¹³ Vgl. Met. 489, 559.

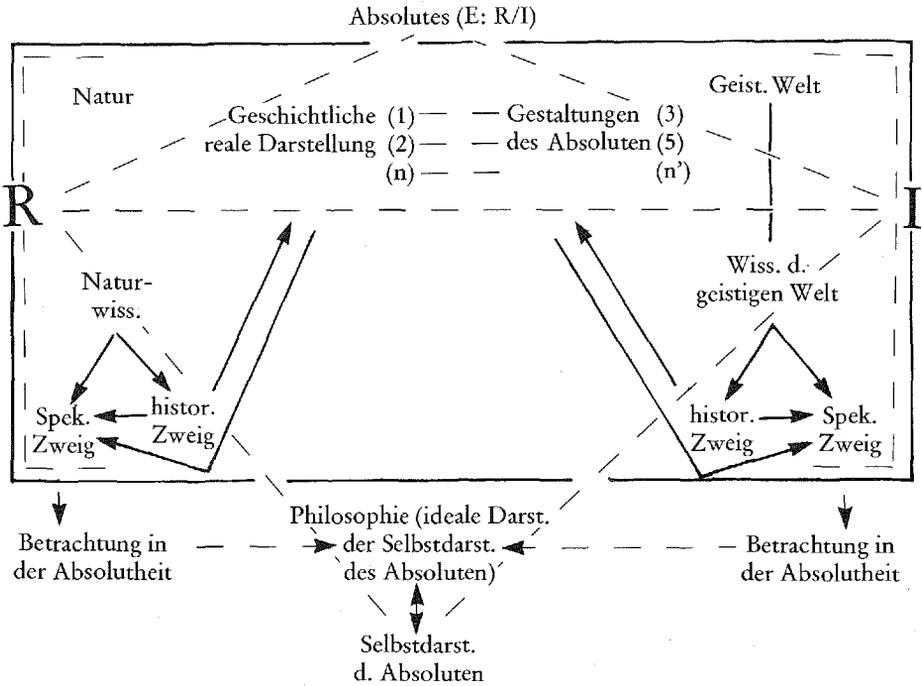
¹⁴ Vgl. zum folgenden das Schema 1.

¹⁵ Met. 516.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Met. 514.

Schema 1:
Schellings erstes Modell nach Schleiermachers Analyse
(R = Realität, I = Idealität, E = Einheit)



Absoluten in existenten Gestalten. Natur und Geist sind daher niemals sozusagen nackt und bloß, sondern bilden in jeder Gestalt eine eigentümliche Konstellation ihrer Wechselbeziehung aus. Deshalb könnten beide Hauptwissenschaften wiederum in einen historisch-positiven und einen spekulativen Zweig differenziert werden. Der erste wäre der Gestalt zugewandt, und der zweite wäre der Konstruktion des in der Gestalt gegebenen absoluten Gehalts verpflichtet. In dieser Differenzierung spiegelte sich schließlich auch das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften: Während diese auf die Gestalten als reale Darstellungen des Absoluten bezogen wären, käme der Philosophie die ideale Darstellung des Absoluten insofern zu, als sie der in den Gestalten waltenden Idealität nachgeht und „die beiden Einheiten nur in der Absolutheit“ betrachtet.¹⁸ Solcherart würde das Schema ‚Idealität-Realität‘ nicht nur für die Erscheinungen des Absoluten gelten, die schließlich als seine *Selbstdarstellung* anzusehen sind. Sondern dieses Schema würde sich noch in der *philosophischen Darstellung* jener Selbst-

¹⁸ Met. 516.

darstellung bewähren: weshalb die philosophische Darstellung der Selbstdarstellung des Absoluten ihrerseits dessen Selbstdarstellung wäre.

Das skizzierte Modell besticht durch seine geometrische Harmonie. Gleichwohl kombiniert Schelling es mit einem anderen Modell, das nicht mit Duplizitätsstrukturen arbeitet, sondern eine Dreiheit von realen Wissenschaften favorisiert. Gemeint ist die Trias der in den Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Medizin beheimateten Disziplinen. Und dieses Modell zeichnet sich keineswegs durch eine solche Harmonie aus wie das erste – insbesondere dann nicht, wenn das erste mit dem zweiten organisch verbunden sein soll, wie Schelling behauptet. Darauf hat Schleiermacher in seiner Rezension von Schellings Vorlesungen hingewiesen.¹⁹ Freilich spricht Schelling nicht selbst von zwei Modellen, sondern erst sein Rezensent. Schleiermachers Rede von zwei Modellen fußt auf der Analyse einer Spannung zwischen Schellings *Begriff* des Absoluten und dessen *Anwendung* auf die Trias der Fakultäten. Während Schleiermacher jenem ersten, dem Begriff des Absoluten verpflichteten Modell eine begriffliche Konsistenz zuspricht, kritisiert er an dem zweiten Modell, daß es in seiner Orientierung an der Fakultätentrias nur Rücksicht nimmt auf die empirische Organisation der Wissenschaften. Diese Rücksicht ist nach Schleiermacher nicht haltbar und verträgt sich nicht mit denjenigen philosophischen Grundlagen, die Schelling in seinem ersten Modell entwickelt. Schellings eigene Aufstellungen lauten folgendermaßen:²⁰ Da die Philosophie nur eine *ideale* Darstellung des Urwissens ist, ist alles andere Wissen seine *reale* Darstellung. Folglich herrscht eine Differenz zwischen beiden Darstellungsarten, wobei die Differenz selbst auf die Seite der realen Darstellung gehört. Zu dieser Differenz muß es kommen, weil anderenfalls niemals der Endlichkeit ein Recht eingeräumt würde und kein bestimmtes Begreifen möglich wäre: Bestimmen impliziert Negieren, und keine Negation ist ohne Endlichkeit denkbar. Schelling entfaltet nun die reale Darstellung des Wissens in den Wissenschaften so, daß der Staat für ihre äußere Objektivität in den drei Fakultäten bürgt, da der Staat eine geschichtliche Objektivation des absoluten Wissens ist. Allerdings herrscht nach Schleiermachers Urteil in Schellings Argumentation eine Zweideutigkeit. Einerseits greift Schelling, wenn er die Rolle des Staates für die Wissenschaft expliziert, auf seine *empirische Realität* zurück. Andererseits hat für Schelling allein die *Idealität der Philosophie* die Kompetenz, die Wissenschaften zu organisieren.²¹ Schelling will nämlich die innere Trennung und Verbindung der Wissenschaften allein „nach dem Bild des *innern* Typus der Philosophie“ entwerfen²² und sie keineswegs der äußeren Objektivität des Staa-

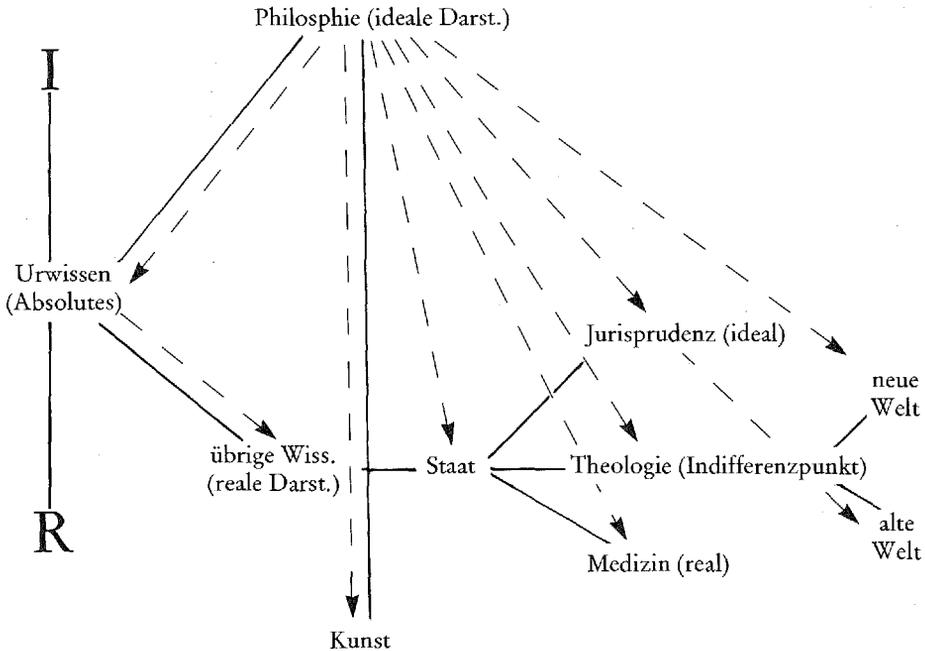
¹⁹ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Rezension zu „F. J. W. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1803“ (21. April 1804), in: Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Bd. 4, vorbereitet von L. Jonas, hg. von W. Dilthey (Berlin 1863) 579–593, hier 584 f. (im folgenden: Rez.) – Vgl. zum folgenden auch H. Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System (Tübingen 1909) 93 ff.

²⁰ Vgl. zum folgenden Schema 2.

²¹ Vgl. Rez. 582.

²² Met. 517.

Schema 2:
Schellings zweites Modell nach Schleiermachers Analyse



tes überlassen – obwohl er zugleich nur mit Hilfe des Staates die Fakultätentrias begründen kann. Auf die mit dieser Argumentation verbundene Zweideutigkeit weist Schleiermacher zu Recht hin. Aber er schießt auch über sein Ziel hinaus. Denn nach Schelling verkörpert der Staat auf seiten des realen Wissens die höchste Ausbildung der Idealität des Geistes. Wie in der Sphäre der Natur als der realen Darstellung des Absoluten der „vollkommenste Organismus ... für sich schon die ganze Idee ist“, so ist in der Sphäre des Geistes „die vollendete Welt der Geschichte ... selbst eine ideale Natur“: Der Staat ist „der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit“.²³ Folglich ordnet sich auch der im Staat hervorgebrachte „äußere Organismus des Wissens“²⁴ durch das philosophische Begriffspaar der Realität und Idealität, welches dem von Nothwendigkeit und Freiheit entspricht.

Schellings weitere Konstruktion des Kosmos der Wissenschaften sieht folgendermaßen aus: Einer Wissenschaft der Natur, die den Organismus in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rückt, steht eine Geschichtswissenschaft in engerem

²³ Met. 552, 540 f.

²⁴ Met. 517; Herv. vom Vf.

Sinn gegenüber, die sich auf Recht und Staat bezieht. Das Feld des Realen wird deshalb durch die Fakultät der Medizin verkörpert, welche Physik und Chemie integriert; da in dieser Fakultät die höchste Gestalt des Organischen behandelt wird, kommt in der Medizin die mit dem Anorganischen anhebende Naturwissenschaft zur Vollendung. Das Feld des Idealen wird von der Jurisprudenz abgedeckt, die es auf historische Weise mit der Herausbildung des bereits genannten vollkommensten Staates zu tun hat. Was noch fehlt, ist die dritte, die theologische Fakultät. Für sie liegt, wie Schleiermacher zu Recht bemerkt, in dem durch Duale strukturierten Schema Schellings nur ein künstlich ersonnener Platz bereit.²⁵ Nach Schelling hat sie „den absoluten Indifferenzpunkt *objektiv* dar[zustellen]“.²⁶ Doch dies ist nicht möglich, wie Schleiermacher betont. Seine Rückfrage an Schelling lautet deshalb: „Kann . . . der Indifferenzpunkt der Gegenstand einer *realen* Wissenschaft werden?“²⁷ Die Brisanz dieser Frage wird von Schellings Konstruktion des Christentums unterstrichen. Sie ist historischer Art, da die Theologie einen positiven oder realwissenschaftlichen Charakter hat. Schellings Konstruktion hebt an mit der Differenzierung des geschichtlichen Universums in zwei Seiten.²⁸ Die „Naturseite der Geschichte“ wird von der alten Welt verkörpert, die sich in der – griechischen – Religion der schicksalhaften Natur darstellt.²⁹ In ihr ist das Unendliche im Endlichen verschlossen. Die andere Seite des differenzierten Universums wird von der – christlichen – Religion der Vorsehung ausgefüllt. Sie repräsentiert die Vernunftseite der Geschichte. Diese Religion bringt durch die Menschwerdung Gottes, das Opfer des Gott-Menschen sowie den verheißenen Geist das Endliche zum Unendlichen zurück. Indem das Unendliche sich in das Endliche inkarniert, stellt es die Grenze der alten Zeit dar. Sie wird dadurch in die neue Zeit überführt, daß das ins Endliche eingegangene Unendliche durch sein Selbstopfer die Endlichkeit mit der Unendlichkeit versöhnt und sodann im Geist der Endlichkeit selbst das „ideale Princip“ gewährt, das sie zum Unendlichen hinleitet.³⁰ Diese Konzeption des Christentums fußt auf nichts weniger als einer „religiöse[n] Konstruktion der ganzen Geschichte“.³¹ Von ihr ist jede historische Konstruktion des Christentums geleitet. So wenig auch das historisch konstruierte Christentum selbst dieser religiösen Konstruktion entbehren kann, so sehr transzendiert sie aber das Feld der Theologie, die es mit der *historischen* Konstruktion des Christentums zu tun hat. Die *religiöse* Konstruktion der Geschichte ist nur einer „höhern Erkenntnißart“ zugänglich.³² Allein die „wahre Vernunftreligion“ erfaßt diesen Charakter der Geschichte.³³

²⁵ Vgl. Rez. 584 f.

²⁶ Met. 517; Herv. vom Vf.

²⁷ Rez. 584; Herv. vom Vf.

²⁸ Vgl. Met. 526.

²⁹ Met. 526; vgl. 533.

³⁰ Met. 526.

³¹ Met. 533.

³² Ebd.

³³ Ebd.

Damit fällt die Vernunftreligion letztlich in die Kompetenz der *Philosophie*, welche nach Schelling ohnehin „das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist“. ³⁴ Dieser Sachverhalt ist als das Eingeständnis Schellings zu werten, daß eine objektive Darstellung des Indifferenzpunktes durch die *positive* Wissenschaft der Theologie undurchführbar ist: Das Absolute entzieht sich *als* Absolutes einer *realwissenschaftlichen* Explikation. – Diese Einsicht wirft allerdings sogleich die Frage auf, ob Schellings philosophisches Verfahren, die realen Wissenschaften aus dem Absoluten zu begründen, nicht ihrerseits mit einer grundlegenden Schwierigkeit behaftet ist, die schließlich noch das Absolute selbst betrifft.

II. Schellings philosophisches Verfahren und das Absolute

Wenn es sich als undurchführbar erweist, das als Indifferenzpunkt verfaßte Absolute realwissenschaftlich zu objektivieren, dann muß es der *idealen* Wissenschaft überlassen bleiben, das Absolute als solches darzustellen. Freilich kann nicht bestritten werden, daß das Absolute in den Realwissenschaften auf *indirekte* Weise zum Ausdruck kommt. Diesen Sachverhalt weist die Philosophie nach. Damit kommt die Philosophie aber in eine Doppelrolle: Einmal hat sie das Absolute selbst zum Thema und ein andermal ist sie diejenige Instanz, die das Absolute in der Organisation der verschiedenen Realwissenschaften erfaßt und vice versa. Ist dies zutreffend, dann käme der Philosophie aufgrund ihrer Doppelrolle eine *größere Komplexität* als dem Absoluten selbst zu. Folglich wäre das philosophische Verfahren, das Absolute in den Realwissenschaften und vice versa zu erkennen, nicht *aus* dem Absoluten *selbst* abgeleitet. – Um diese Hypothese beurteilen zu können, ist ein knapper Blick erstens auf die Stellung, zweitens die Funktion und drittens den Charakter der Philosophie vonnöten.

Was – erstens – ihre *Stellung* betrifft, so hat die Philosophie nach Schelling eine andere als die Realwissenschaften. Daher kann es keine philosophische Fakultät geben. ³⁵ Statt dessen versteht Schelling den „freie[n] Verein“ als angemessenste äußere Gestalt der Philosophie. ³⁶ Nicht ohne eine gewisse Künstlichkeit identifiziert Schelling diesen Verein sodann mit der überkommenen philosophischen Fakultät, dem ‚collegium artium‘. Es ist ein bloßer Verein von Meistern der freien Künste. Wenngleich sich die Philosophie nicht in der institutionellen Form der Fakultät objektivieren kann, so muß sie deshalb nicht schon auf Objektivität überhaupt verzichten. Diese besitzt sie nach Schellings schon älterer Einsicht in der Kunst. ³⁷ Auch die Kunst kann nicht unmittelbar in die Gestalt einer Fakultät überführt werden – obgleich Schelling selbst die Brücke zum collegium artium

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Met. 518.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, in ders., Schriften von 1799–1801 (Darmstadt 1982) 327–634, hier 612 ff.

schlägt. Kunst muß vielmehr *frei* sein; sie darf durch *nichts Positives* gebunden werden, wie dies immer in den drei positiven Fakultätswissenschaften der Fall ist. Nur durch ihre Freiheit entspricht sie der Philosophie. Das Entsprechungsverhältnis von Kunst und Philosophie ist durch das Schema von ‚Realität und Idealität‘ geleitet. Darum kann auch niemand, einschließlich des Künstlers, tiefer in das Werk und die Kunst eindringen als der Philosoph.³⁸

Ist der Philosoph dazu bestimmt, „das Absolute in ... [der Kunst] zu erkennen“,³⁹ so wirft dies – zweitens – ein Licht auf die *Funktion* der Philosophie überhaupt. Wie schon an der Theologie sichtbar geworden ist, besteht die Aufgabe der Philosophie darin, die Idealität im Realen aufzuzeigen. Deshalb gehören die technische Seite der Kunst sowie ihre historische Entwicklung in den Bereich der *Empirie*, welcher kein unmittelbarer Gegenstand der Philosophie ist. Wenn gleich Schellings Systematik der Kunst einen anderen Ort zuweist als den realen Wissenschaften, hat ihre Relation zur Philosophie Parallelen in dem Verhältnis von Realwissenschaften und Philosophie. Wie die Kunst beinhalten die Realwissenschaften eine positive, empirische oder historische Seite. Für die Theologie und die Jurisprudenz liegt dies auf der Hand. Aber auch die Naturlehre besitzt im Experiment eine positive Seite.⁴⁰ Nur darum sind diese Wissenschaften real – so sehr Schelling auch gegen ein *bloß* historisch-positivistisches Vorgehen in ihnen polemisiert. Hingegen ist es die der Philosophie vorbehaltene Funktion, die Idealität in ihnen aufzuweisen. So wird die Theologie, die die Geschichte als göttliche Offenbarung und Vorsehung erkennt, erst durch die Philosophie zur Wissenschaft im strengen Sinn. Die Historie und Jurisprudenz haben es zwar mit dem Wirklichen zu tun und nicht mit einer religiös-philosophischen Geschichtskonstruktion. Aber die Historie erklimmt schließlich das gleiche Plateau wie die Kunst, da ihr Ziel die Idee des Staates ist, nach der „der Staat als Kunstwerk erscheinen soll“.⁴¹ Und die empirische Naturlehre kann über ein blindes Umherschweifen nur dann hinausgelangen, wenn „die *absolute*, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur“ für sie das „Erste und die Bedingung“ ist:⁴² also die *Naturphilosophie* ihr die Fackel voranträgt. Hieraus erhellt, daß es die Aufgabe und Funktion der Philosophie ist, im Realen dieser Wissenschaften das Ideale zu explizieren. Ist das Absolute deren Einheit und insofern Grund der Wissenschaften, dann ist allein durch die Philosophie den realen Wissenschaften ihre Stellung und ihr Bezug zum Absoluten gewährt.

Ob dieser Sachverhalt auch umgekehrt bedeutet, daß allein durch die Philosophie auch dem *Absoluten selbst* seine konstitutive Stellung für die Realien der Wissenschaften zukommt, kann – drittens – ein Blick auf den *Charakter* der Philosophie klären. Dieser ist nämlich zweideutig. Einmal spricht die Philosophie

³⁸ Vgl. Met. 582.

³⁹ Met. 583.

⁴⁰ Vgl. Met. 518 f.

⁴¹ Met. 546, vgl. 544.

⁴² Met. 557.

„das Urwissen unmittelbar und an sich selbst“ aus.⁴³ Aufgrund der Identität von Urwissen und Absolutem wäre sie mit dem Absoluten *identisch*. Ein andermal ist sie „*Wissenschaft des Urwissens*“ – aber „*nur ideal, nicht real*“.⁴⁴ Nach dieser, den Realwissenschaften Platz einräumenden Bestimmung ist die Philosophie vom Absoluten zumindest teilweise unterschieden. Wäre sie es nicht, so begriffe sie – wie das Absolute – „Alles wirklich als Eines, aber ... eben deswegen Nichts als Bestimmtes“.⁴⁵ Die genannte Zweideutigkeit des Charakters der Philosophie hat eine Entsprechung darin, was an ihr weder begründ- noch erlernbar und was an ihr erlernbar ist. Die höchste Potenz der nicht erlernbaren Seite der Philosophie ist die „unmittelbare ... intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist“.⁴⁶ Die erlernbare Seite ist hingegen in der „dialektische[n] Kunst“ zu sehen, ohne die „keine wissenschaftliche Philosophie“ möglich ist.⁴⁷ Die Kunstfertigkeit der Dialektik besteht in der Beziehung der intellektuellen Anschauung auf den Gegensatz, in dem das Urwissen dem Gegensatz von idealem und realem Wissen gegenübersteht. Denn die Dialektik basiert auf dem „Verhältniß von Speculation zur Reflexion“,⁴⁸ also auf der nur durch Reflexion leistbaren Beziehung der spekulativen Gegensatzeinheit auf den Gegensatz der Reflexion. Da diese Beziehung einen Gegensatz impliziert, der Gegensatz aber auf die Seite der Reflexion gehört, ist die Beziehung selbst reflexiver Natur. Verbleibt nun die Philosophie aufgrund ihres ersten Charakters im *Binnenraum* des Absoluten, so entwickelt sie vermöge ihres zweiten Charakters gleichsam eine *Außenperspektive* auf das Absolute und dessen Selbstdarstellung durch den Gegensatz von Idealität und Realität. Und nur vermittels dieser philosophischen Außenperspektive ist es überhaupt möglich, etwas als Bestimmtes zu erfassen: im Binnenraum des Absoluten ist *alles* wirklich als *eines* – und damit nichts als Bestimmtes. Eben deshalb ist aber auch die philosophische Außenperspektive nicht *aus* dem Absoluten *als* dem Absoluten abgeleitet. Wohl enthält das Absolute in seiner indifferenten Duplizität das *Prinzip* dieser Außenperspektive. Aber das Absolute bedarf der von ihm teils sich trennenden *Philosophie*, damit das Prinzip am Orte des *Prinzipiatums* gesetzt wird. Deshalb ist das philosophische Verfahren, die Wissenschaften aus dem Absoluten heraus zu begründen, seinerseits nicht im Absoluten als solchem begründet. Das Absolute enthält zwar den gesamten Kosmos des Seins und des Wissens und kann noch deren Realität und Idealität aufweisen – aber nur für die *Philosophie*. Sie selbst ist jedoch durch das Absolute nicht vollständig begründet und in ihm gehalten. In der relativen Autonomie des philosophischen Verfahrens gegenüber dem Absoluten versteckt sich die transzendentalphilosophische Problemstellung unter den Bedingungen der Identitätsphilosophie. Deren Unintegrierbarkeit wird in Schel-

⁴³ Met. 488, vgl. 514 Zeile 4.

⁴⁴ Met. 514; Herv. vom Vf.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Met. 489.

⁴⁷ Met. 501.

⁴⁸ Ebd.

lings weiterer Entwicklung das Grundmuster der Identitätsphilosophie sprengen und den ehemaligen Identitätsphilosophen zum Verfechter eines *dual* verfaßten Philosophierens werden lassen.⁴⁹ – Da Schleiermacher durch seine Kritik der objektiven Darstellung des Indifferenzpunktes implizit auf die soeben ausgezogene Linie verwiesen hat, gilt es, nun seiner eigenen wissenschaftssystematischen Verfahrensweise nachzugehen.

III. Schleiermachers wissenschaftssystematisches Verfahren

Schleiermacher rühmt an Schellings erster Grundform der Wissenschaftssystematik, daß sie uns „von der unlösbaren Aufgabe befreit“, ein „reales“ Wissen des „Indifferenzpunkt[es]“ aufzustellen.⁵⁰ Hieraus spricht aber keine generelle Skepsis gegenüber dem Gedanken eines obersten Wissens. Vielmehr weiß sich Schleiermacher mit Schelling darin einig, daß eine Systematik der Wissenschaften allein aus philosophischen Grundprinzipien heraus entwickelt werden kann.⁵¹ So spricht Schleiermacher bereits in seinen Reden „Über die Religion“ aus dem Jahre 1799 von einer „höchsten Philosophie“, in der sich die beiden Gattungen der theoretischen und praktischen Philosophie vereinigen;⁵² freilich wird dies von Schleiermacher nicht näher entfaltet, zumal die „Reden“ um die Eigenständigkeit der Religion gegenüber Metaphysik und Moral kreisen. Sodann verlangen die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ von 1803 eine „Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhange aller Wissenschaften“.⁵³ Die hier geforderte „Wissenschaftslehre“ soll nicht auf einem „obersten Grundsatz“ beruhen, sondern als ein „Ganzes“ gedacht werden, „in welchem jedes der An-

⁴⁹ Es wäre reizvoll, in einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive die Veränderungen der einzelnen identitätsphilosophischen Konzeptionen ab 1801 zu verfolgen und von daher das Aufbrechen der Dualität im Absoluten zu rekonstruieren, das in dem 1804 formulierten Gedanken der Konstitution der Endlichkeit durch einen seitens des Absoluten zwar ermöglichten, aber in ihm nicht verwirklichten Abfall vom Absoluten sichtbar wird. Vgl. dazu F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, in: ders. *Schriften von 1801–1804*, a. a. O. 597–656, hier 625 ff. Vgl. auch Schleiermachers Kritik des Abfall-Gedankens: F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik* (1811), hg. von A. Arndt (Hamburg 1986) 35 (im folgenden: D 1811); vgl. ferner D 1814/1815, 72 (225). – Einen Überblick über die Vorgeschichte und Geschichte der Identitätsphilosophie bietet unter moralphilosophischen Aspekten: H. Folkers, „Die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes“. Freiheit und Notwendigkeit im identitätsphilosophischen Denken Schellings, in: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Philosophie*, hg. von H.-M. Pawlowski u. a. (Stuttgart 1989) 107–137. Zur Genese der Spätphilosophie aus den Aporien der intellektuellen Anschauung vgl. D. Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings* (München 1980) 43–165.

⁵⁰ Rez. 585; Herv. im Orig.

⁵¹ Vgl. Rez. 581.

⁵² F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von H.-J. Rothert (Hamburg 1970 [Nachdruck d. Ausg. v. 1958]) 26 (= Orig. Pag. 46).

⁵³ F. D. E. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, in: *Werke. Auswahl in vier Bänden*, a. a. O. Bd. 1, 1–346; hier 20 (im folgenden: KdS). – Zur entwicklungsgeschichtlichen Einordnung der „Reden“ und der „Kritik“ vgl. E. Herms, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher* (Gütersloh 1974) 165 ff.

fang sein kann, und alles einzelne gegenseitig einander“ bestimmt.⁵⁴ Keine Wissenschaft gelangt nämlich ohne „Vereinigung mit allen anderen unter einer höchsten“ zur Vollendung, aber auch die Idee der höchsten Wissenschaft unterliegt dem Entwicklungsgesetz aller anderen.⁵⁵ Schon aus diesen Andeutungen erhellt, daß die Wissenschaftswissenschaft kaum ein absolutes Wissen sein kann, das *unmittelbar* dem Absoluten gleicht. Vielmehr verweisen Schleiermachers Aufstellungen auf eine Wissenschaft des wissenschaftlichen Verfahrens. Dies bestätigen Schleiermachers wohlwollende Bemerkungen über die dialektische Kunstseite von Schellings Philosophie,⁵⁶ also die Seite, die die Technik der Wissensgewinnung betrifft. Blickt man schließlich auf die Argumentation im Umkreis der späteren „Dialektik“, dann zeigt sich vollends, daß Schleiermacher der höchsten Wissenschaft den Charakter einer *Verfahrenstechnik* zuspricht – und zwar in Gestalt wissenschaftlicher *Kritik*.⁵⁷ Welche entwicklungsgeschichtlichen Differenzen zwischen den verschiedenen „Dialektik“-Entwürfen auch immer walten mögen: Grundlegend ist für die „Dialektik“, daß es in ihr um „die Prinzipien der Kunst zu philosophieren“ geht.⁵⁸ Und „Philosophieren“ heißt nach Schleiermacher, „die Philosophie, d. h. den innern Zusammenhang alle[n] Wissens *machen*“.⁵⁹ Unter Aufnahme des antiken Begriffs der Kunst geht es also in der philosophischen Dialektik um die Explikation derjenigen Regeln und Verfahrenstechniken, deren Gebrauch allein ein Wissen zum Wissen in strengem Sinn erhebt. Deshalb besetzt sie auch den Platz der höchsten Wissenschaft, obgleich sie nur durch „die Construction des Organismus des Wissens“, also die Ausbildung der anderen Wissenschaften, zur Vollendung kommt.⁶⁰ Mit seiner Konzeption grenzt sich Schleiermacher zugleich von einer solchen Wissenschaftslehre ab, die das Wesentliche des Wissens in einem Inbegriff von Sätzen konzentriert oder die von einem reinen Urwissen ausgeht, um von ihm her das reale Wissen zu begründen. Doch auch die Absage an eine Wissenschaftsbegründung durch ein Wissen, das von dem Progreß der Realwissenschaften isoliert ist, läßt sich nicht streng begründen.⁶¹ Die höchste Wissenschaft setzt mithin die ‚niedereren‘ voraus, obgleich das in diesen beanspruchte *Prinzip* des Wissens erst Thema der höchsten ist.

Hatte Schelling die kunstmäßige Seite der Philosophie als Dialektik bestimmt, welche in der Sphäre des Gegensatzes angesiedelt ist, dann nimmt es nicht wunder, daß Schleiermacher seine Dialektik von der „Differenz des Denkens“ her konzipiert.⁶² Dialektisches Denken ist Denken des Gegensatzes. Und sofern eine

⁵⁴ KdS, 20. Es ist offensichtlich, daß Schleiermacher sich mit dieser Formulierung polemisch gegen die Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 abgrenzt, die allerdings drei Grundsätze kennt und durch sie allein keineswegs vollendet ist.

⁵⁵ KdS, 342.

⁵⁶ Vgl. Rez. 580. Hinzuzufügen ist noch die ebenfalls positive Würdigung der Poesie, die nach Schelling auf das „produktive Vermögen“ des Geistes verweist (Met. 501).

⁵⁷ Vgl. D 1814/1815, 61 (210).

⁵⁸ D 1811, 4.

⁵⁹ D 1814/1815, 3 (4); Herv. vom Vf.

⁶⁰ D 1814/1815, 8 (47).

⁶¹ Vgl. D 1814/1815, 142 = Einleitung zur Dialektik (1833).

⁶² D 1814/1815, 8 (45).

notwendige Bedingung des Wissens das Denken ist, trifft dies auch für das Wissen zu. Was das Wissen über das Denken hinaus kennzeichnet, ist nur seine allgemeine Zustimmungsfähigkeit und sein Bezug auf ein Sein. Wenn nun Wissen durch den Gegensatz gekennzeichnet ist, so gilt dies auch für sein Verhältnis zu derjenigen Sphäre, die von jedem Gegensatz frei ist. Diese Sphäre wird ausgefüllt durch ein absolutes Wissen, das mit dem absoluten Sein selbst *identisch* ist.⁶³ Deshalb ist es *als solches* dem differenzgebundenen, dialektischen Wissen unzugänglich. Auch die ‚Dialektik‘ genannte höchste Wissenschaft vermag diese Sphäre nicht selbst zu explizieren. Obgleich dem unter der Form des Gegensatzes stehenden dialektischen Wissen das absolute oder auch höchste Wissen nicht als solches offensteht, kann es sich dennoch zu ihm adäquat verhalten. Dies ist dann der Fall, wenn es den Gegensatz gegen das höchste Wissen seinerseits in Gestalt des größtmöglichen Gegensatzes thematisiert.⁶⁴ Schleiermacher sieht diesen unüberbietbaren Gegensatz in dem Gegensatz „des dinglichen und des geistigen Seins“.⁶⁵ Vermöge des Gegensatzprinzips läßt sich dieser Gegensatz nicht nur über das Wissen, sondern auch über das Sein nachweisen. Ding und Geist, Leib und Seele, Reales und Ideale oder allgemein: Natur und Vernunft, bilden also eine in sich gedoppelte Struktur der Duplizität. Vor diesem Hintergrund kann Schleiermachers Wissenschaftssystematik leicht überblickt werden.⁶⁶ Durch Einteilung werden mit Hilfe der Dialektik aus dem absoluten Wissen und Sein zwei Hauptwissenschaften gesetzt, nämlich die der *Natur* und die der *Vernunft*, also Physik und Ethik. Diese Einteilung entspricht der inneren Verfassung der Dialektik, insofern auch sie die oberste Sphäre der absoluten Einheit nur in gegensatzgeleiteter Form thematisieren kann. Ein strukturelles Gegenbild hat die Dialektik in der Mathematik, die die „Idee des Wissens unter der isolirten Form des Besonderen“ beinhaltet, während jene derselben „unter der isolirten Form des Allgemeinen“ verpflichtet ist.⁶⁷ Alle anderen Wissenschaften müssen unter Physik und Ethik subsumiert werden. Dies betrifft sowohl die technischen Disziplinen wie Didaktik, Hermeneutik und (praktische) Theologie als auch die kritischen Disziplinen wie Grammatik, Religionsphilosophie und Ästhetik. Während es den technischen Disziplinen obliegt, die für die Realisierung bestimmter Zwecke erforderlichen Mittel zu erheben, sind die kritischen Disziplinen mit der vergleichenden Näherbestimmung von gegebenen Formationen und Gestalten betraut. Alle genannten Disziplinen werden zur Ethik gerechnet, die wiederum selbst in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre eingeteilt ist. Eine ähnliche Differenzierung der Naturwissenschaft findet sich bei Schleiermacher nicht; ihr hat er sich kaum gewidmet, obwohl seine Wissenschaftssystematik der Physik die glei-

⁶³ Vgl. D 1811, 80 (2) (= F. D. E. Schleiermacher, Ethik [1812/1813] mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf d. Grundlage d. Ausg. von O. Braun, hg. von H.-J. Birkenner [Hamburg 1981] 7 [20] [im folgenden: E; auf die Seitenangabe folgt in Klammern die Angabe des Leitsatzes]).

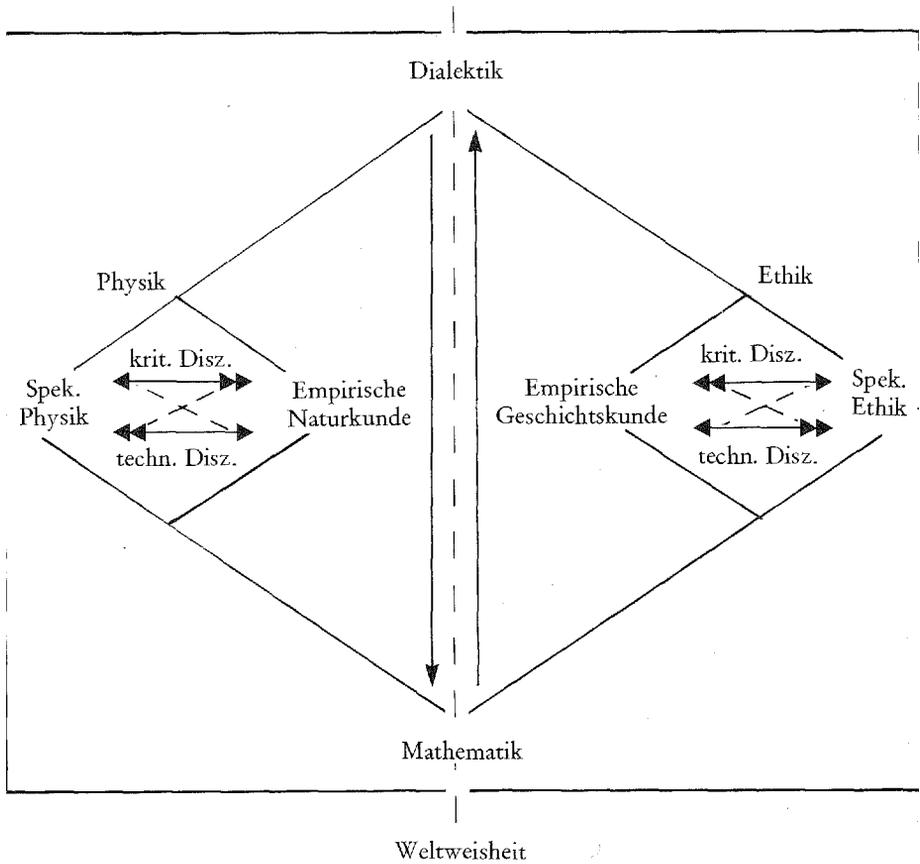
⁶⁴ Vgl. E, 199 (43); vgl. ferner D 1814/1815, 27 f. (133–136).

⁶⁵ E, 199 (46).

⁶⁶ Vgl. zum folgenden Schema 3.

⁶⁷ D 1814/1815, 115 (114–115); vgl. E, 205 (61).

Schema 3:
Schleiermachers Modell
absolutes Wissen/Sein (E: I/R)



che Bedeutung zuerkennt wie der Ethik. Sind Physik und Ethik die beiden Hauptwissenschaften, so bilden beide aufgrund der Doppelung der Duplizitätsstruktur noch jeweils zwei Äste aus. Nach dem Schema von Sein und Wissen kommt es in beiden zu einem empirischen und einem spekulativen Ast. Die Physik zerfällt in spekulative Physik und empirische Naturkunde; die Ethik in spekulative Ethik und empirische Geschichtskunde. Da das Schema von Wissen und Sein auch das Grundmodell für das Verhältnis von Spontanität und Rezeptivität enthält, läßt sich ein Grenzwert denken, in dem die Äste gleichsam zusammenwachsen, so daß die spekulative Physik in die empirische Ethik übergeht und die spekulative Ethik in empirische Physik.⁶⁸ Doch die vollkommene Durchdringung von Physik und Ethik überschreitet das Gebiet des zugänglichen Wissens.

⁶⁸ Vgl. E, 8 (29).

Das höchste Ineinander beider nennt Schleiermacher die „Idee der Weltweisheit“,⁶⁹ der sich aber die unter der Bedingung des Gegensatzes ausgebildete Physik und Ethik immer nur annähern können.

Wie bereits das erste Modell von Schelling, so besticht auch diese Architektur Schleiermachers durch ihre Symmetrie.⁷⁰ Sie allein kann auch die prinzipielle Forderung einlösen, daß jede einzelne Wissenschaft erst im Zusammenhang mit den anderen vollendet wird. Damit ist der symmetrische Verbund der Wissenschaften untereinander zugleich in den Rang eines Prinzips für die höchste Wissenschaft erhoben, die die prinzipielle Forderung der wechselseitigen Beziehung der Wissenschaften aufeinander ausspricht. Freilich führt dieser Umstand zu der Konsequenz, daß die höchste Wissenschaft, also die Dialektik, ihrer Stellung oberhalb der anderen beraubt wird. In der Tat sprechen viele Hinweise dafür, daß der späte Schleiermacher die Dialektik der Ethik hat einordnen wollen.⁷¹ Der augenfälligste Hinweis liegt bereits in dem technischen bzw. kunstmäßigen Charakter der Dialektik beschlossen. Und es wäre auch naheliegend, eine Konzeption des Verfahrens nicht mehr eigens begrifflich vorzutragen, sondern dem von ihr thematisierten Verfahren selbst einzugliedern. Das wissenschaftliche Verfahren wäre dann so beschaffen, daß es selbst seine eigene Grundlegung im Verfahren der Wissenschaften *vollzieht*: Cum grano salis könnte man hierfür die Formel ‚Grundlegung der Wissenschaft als Rechtfertigung durch Verfahren‘ aufstellen. Gleichwohl erheben sich wenigstens zwei Rückfragen. Einmal ist zu fragen, ob rechtfertigendes und gerechtfertigtes Verfahren nicht einen bloßen Zirkel bilden. Und ein andermal ist zu klären, inwieweit die immer mit Gegensätzen operierende Dialektik unter ihrer Bedingung auch ihre *eigene Struktur* selbst *begründen* kann. Beruht doch auf dieser Begründung nicht nur die Dialektik selbst, sondern auch die Wissenschaftssymmetrie und ihre mögliche Selbstbegründung durch Verfahren.

IV. Die Begründung von Schleiermachers dialektischem Verfahren

So sehr Schleiermachers Dialektik eine Kunstlehre ist, so wenig erschöpft sich jedoch ihr Charakter darin. Sie enthält nämlich nicht nur *regulative* Prinzipien, sondern auch *konstitutive*.⁷² Und sie kritisiert eine Logik, die von Metaphysik ge-

⁶⁹ E, 204 (61).

⁷⁰ Schleiermacher hat diese Systematik nicht von Schelling übernommen, sondern ihre Grundzüge bereits früh selbständig ausgebildet. Anderenfalls hätte er auch nicht in der Rez. einen Vorschlag zur Korrektur von Schellings Modell formulieren können, der zwar eine große Nähe zu Schellings erstem Konzept aufweist, aber dennoch angesichts der Undurchsichtigkeit der Schellingschen Kombination beider Konzepte nur auf eigener Begriffsbildung fußen kann (vgl. Rez 589). Dieser Korrekturvorschlag enthält bereits wesentliche Elemente der im Text skizzierten Architektur. – Vgl. zur Genese der Schleiermacherschen Wissenschaftsarchitektur: E. Herms, a. a. O. 177–234. Vgl. ferner F. Weber, Schleiermachers Wissenschaftsbegriff. Eine Studie aufgrund seiner frühesten Abhandlungen (Gütersloh 1973).

⁷¹ Vgl. die Studie von E. Herms, Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher, in: ZThK 73 (1976) 471–523.

⁷² Vgl. D 1811, 5.

trennt ist.⁷³ Implizit war der metaphysische Charakter der Dialektik auch schon bei der Exposition des gegensatzgeleiteten Wissens thematisch gewesen. Ist dieses Wissen doch auf ein absolutes, höchstes oder auch ursprüngliches Wissen bezogen, das mit der Idee des Seins konvergiert. Umgekehrt kann aber auch das ursprüngliche Wissen nicht von der Form getrennt werden, unter der alles andere Wissen *kunstgerecht* zustande kommt. Metaphysik ohne Logik ist daher ebenso unannehmbar wie Logik ohne Metaphysik. Da Schleiermacher also davon ausgeht, daß das ursprüngliche Wissen „Grund alle[n] Wissens“ ist und dessen Prinzip enthält,⁷⁴ aber allein im begründeten und prinzipiierten Wissen erkannt werden kann, muß er die Identität von Grund und Begründetem, Prinzip und Prinzipiatum aufzeigen. Diese Aufgabe erfüllt Schleiermacher allerdings nur indirekt. Er weist nämlich mit Hilfe einer apagogischen Argumentation nach, daß das Gegenteil jener Identität nicht denkbar ist. Hierdurch wird aber die Aufgabe nur verschoben. Denn wenn diese apagogische Argumentation Gültigkeit beanspruchen soll, muß sie ihrerseits ihren Grund im ursprünglichen Wissen haben – wenngleich sie ihren Grund nicht als solchen zu explizieren vermag. Dieser Sachverhalt macht es erforderlich, erstens den Charakter des Grundes, zweitens den der Argumentation und drittens die Einheit beider unter der Bedingung ihrer Differenz zu beleuchten.

Erstens, der Charakter des Grundes besteht in absoluter Identität über einem größtmöglichen Gegensatz. Der Grund ist absolute Identität von Wissen und Sein, von Idealem und Realem. In der Identität von Wissen und Sein kommt derselbe Gehalt zum Ausdruck, den die philosophische Tradition im ontologischen Gottesbeweis gedacht hat.⁷⁵ Welche weiteren Formeln für diesen Gehalt auch immer aufgestellt werden mögen: Konstitutiv für ihn ist, daß er eine absolute Einheit bildet. Daher ist der absolute Grund allen Wissens dem endlichen Wissen, für das die Form des Reflexionsgegensatzes maßgeblich ist, niemals *als solcher* zugänglich.⁷⁶ Der Grund ist für das diskursive endliche Wissen strikt transzendent. Eben deshalb lautet Schleiermachers philosophisch-theologische Kardinalthese: Gott als solcher kann vom menschlichen Wissen niemals erfaßt werden, da er absolute Einheit ist. Als absolute Einheit kann er aber auch niemals *bestimmt* werden, da jede Bestimmung eine Negation setzt. Gleichwohl behauptet Schleiermacher von dieser Einheit, daß sie „Grund und Quelle alle[n] besonderen Wissens“ sei.⁷⁷ Und Schleiermacher versinkt keineswegs vor der absoluten Einheit in ein mystisches Schweigen. Ist sie doch als eine Einheit charakterisiert, die *über* dem größtmöglichen *Gegensatz*, aber damit zugleich *im Gegensatz* zur Sphäre des Gegensatzes steht. Dieser Tatbestand offenbart, daß der transzendente Grund eine *Funktion* des diskursiven endlichen Wissens ist, obgleich dieses ei-

⁷³ Vgl. D 1814/1815, 4 (16).

⁷⁴ D 1814/1815, 8 (46); vgl. D 1811, 6.

⁷⁵ Vgl. F. Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation (Gütersloh 1974) 25.

⁷⁶ Vgl. nur D 1814/1815, 69 (220).

⁷⁷ D 1811, 80 (3) (= E, 8 [21]); vgl. D 1814/1815, 63 (214).

nen substantiellen Grund immer schon in Anspruch genommen hat, wenn es von ihm will begründet sein.

Zweitens, aus dem Charakter des endlichen Wissens geht dennoch hervor, welcher *Sinn* dem Gedanken vom absoluten Grund eignet, obgleich dieser Sinn am Orte des Grundes zu einer Paradoxie führt. Auf diese Weise fällt auch Licht auf die apagogische Argumentation, die allein im endlichen Wissen beheimatet ist. Wie das absolute Wissen kennt auch das endliche Wissen eine Relation von Wissen und Sein; allerdings kommt sie hier niemals zur vollkommenen Einheit. So zeigt zum einen der Ausgang beim Selbstbewußtsein, daß das sich denkende Selbst vom gedachten Selbst immer auch verschieden ist: Für das sich denkende Selbst ist das gedachte ein Sein.⁷⁸ Diese Einsicht verweist auf die Erfahrung. Der Ausgang bei der Erfahrung zeigt zum anderen, daß das gegebene Sein nur unter der Bedingung des Denkens bestimmte Struktur gewinnt.⁷⁹ Idealismus und Realismus sind also gleichermaßen einseitig. Dies ist auch aus der Beziehung von Sinnlichkeit und Denken, organischer und intellektueller Funktion ersichtlich. Aber so sehr im endlichen Wissen die Differenz gegenüber dem Sein enthalten ist, so sehr muß es auch eine partielle Identität geben. Anderenfalls wäre Wissen überhaupt unmöglich. Darum sucht das Wissen sich der Idee einer Einheit mit dem Sein *anzunähern*. Dies ist ihm nur durch Denken möglich. Denken aber ist an die Formen des Begriffs und des Urteils gebunden, welche den Gegensatz von Denken und Sein, von intellektueller und organischer Funktion auf jeweils umgekehrte Weise repräsentieren. Folglich muß das Denken mit seinen Mitteln versuchen, Formeln für den transzendenten Grund aufzustellen – und *zugleich* das Scheitern dieser Formeln festzustellen. Auf diese Weise kann das Denken den Sinn und die Notwendigkeit des transzendenten Grundes denken. Es kann überdies denken, warum das Denken diesen Grund *niemals angemessen* wird denken können. Aber es kann weder den transzendenten Grund *begründen* – noch *be-gründen*, warum es dies nicht kann. Ersteres liegt auf der Hand. Und letzteres erhellt daraus, daß eine Begründung der Unfähigkeit der Begründung auch den transzendenten Grund selbst begründen würde, sofern dieser eine Funktion des Denkens ist. Kann das Denken den Grund nicht selbst erfassen und kann es auch die Begründung seiner Unbegründbarkeit nicht leisten, dann zieht dies eine gewichtige Konsequenz nach sich: Die Schleiermachersche Verfahrenstheorie ist als solche keiner Letztbegründung fähig. Die Argumentation führt selbst zu einem leeren Zirkel, der allenfalls durch die *dogmatische Voraussetzung* des Grundes gestoppt werden könnte. – Diese für die Theorie ruinöse Konsequenz läßt sich nur dann vermeiden, wenn die Einheit des Grundes und des apagogischen Denkens auch unter der Bedingung ihrer Differenz auffindbar ist.

Drittens, Schleiermacher erblickt bekanntlich die gesuchte Einheit unter der Bedingung der Differenz im unmittelbaren Selbstbewußtsein oder auch religiösen Gefühl.⁸⁰ Dieses Gefühl stellt die relative Identität im Wechsel von Denken

⁷⁸ Vgl. D. 1814/1815, 18 f. (101, 102).

⁷⁹ Vgl. D. 1814/1815, 20 (107, 108).

⁸⁰ Dieser Sachverhalt hat keine direkte oder gleichsam umgekehrte Entsprechung in der Identitäts-

und Wollen, von Wissen und Tun dar. In dieser Relation ist die Differenz von Sein und Selbst insofern enthalten, als Wissen und Tun einen passiven bzw. aktiven Außenbezug haben. So kann die Duplizität von Sein und Selbst am Orte des Selbst aufgewiesen werden. Das unmittelbare Selbstbewußtsein steht aber auch für den Sachverhalt, daß diese Duplizität selbst *für* das *Selbst* ist. Das Selbst unterliegt nämlich nicht nur der Struktur der Duplizität. Sondern es *ist* selbst die Struktur der Duplizität: Es hält sich in ihr durch und verkörpert somit die *Einheit* der *Duplizitätsstruktur*. Deshalb ist die Struktur der Duplizität, von der das Selbst ist, ebensosehr dem Selbst selbst zugänglich. Schleiermacher bezeichnet diesen Sachverhalt als Sich-selbst-Haben. Das Gefühl „ist die allgemeine Form des Sich-selbst-habens“. ⁸¹ In diesem Sich-selbst-Haben ist nun die gesuchte Einheit enthalten. Deshalb kann Schleiermacher davon sprechen, daß in der Gewißheit des Selbst die Identität des Idealen und Realen, also das Sein Gottes, mitgesetzt ist. Aber sofern dies zum *Bewußtsein* kommt, legt sich aufgrund der Duplizität des Selbst das Gottesbewußtsein immer „an einem anderen“ aus – so sehr es ein „Bestandtheil“ des Selbstbewußtseins ist. ⁸² Dieser Umstand führt auch unter der Bedingung der im religiösen Gefühl gegebenen Einheit auf *zwei* transzendente Prinzipien des Wissens um diesen Sachverhalt, die einander

philosophie Schellings. Er wurzelt denn auch in der Jacobi-Rezeption Schleiermachers (vgl. Herms, *Herkunft*, a. a. O. 119–163). Gleichwohl kann gefragt werden, ob Schleiermachers begriffliche Explikation des im religiösen Gefühl unthematish präsenten Absoluten sich Denkmitteln bedient, die von Schelling entlehnt sind (vgl. Süskind, a. a. O. 64 ff., 100 ff., 291 f.). Diese Einflüsse Schellings dürften nicht nur mit Süskind in dem sukzessiven Umbau der Schleiermacherschen Religionstheorie zu finden sein, in dem das romantische Element des Individuellen zunehmend in den Hintergrund tritt. Unter Berücksichtigung der gravierenden Wandlungen von Schleiermachers Verständnis des religiösen Gefühls bzw. des Verhältnisses von Anschauung und Gefühl ist hier ebensosehr auf die Funktion des Gefühls im Aufbau einer Systematik der subjektiven Vermögen und ferner auf seine Funktion für die objektive Systematik zu verweisen. Diese Funktion wird nur vor dem Hintergrund eines durch strikte Einheit gekennzeichneten Begriffs des Absoluten verständlich. Wenngleich Schleiermacher diesen Begriff nicht eigens theoretisch ausgearbeitet hat, so zeichnet sich doch in der auf die „Reden“ folgenden Entwicklung ab, daß schließlich vom Absoluten als solchem keinerlei bestimmte Eigenschaften oder Handlungsweisen mehr ausgesagt werden können, womit die Differenz aus dem Gedanken des Absoluten ausgeschlossen ist. Es ließe sich weiterhin noch fragen, ob die systematische Funktion des Gefühlsbegriffs bei Schleiermacher der Funktion von Schellings intellektueller Anschauung entspricht. Allerdings fände eine solche Entsprechung eine Grenze darin, daß die Funktion und Notwendigkeit der intellektuellen Anschauung durch philosophische Reflexion erweislich ist, während das religiöse Gefühl keinen Schlußstein der apagogisch vorgehenden dialektischen Explikation des Absoluten am Orte seines Gegenteils darstellt. Wie im folgenden zu zeigen ist, liegt das Gefühl der dialektischen Explikation, so sehr es den transzendenten Grund repräsentiert, immer schon voraus. – Zur Veränderung der Religionskonzeption in den verschiedenen Auflagen der „Reden“ vgl. F. W. Graf, *Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koizidenz des Differenten*. Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers „Reden über die Religion“, in: *ZThK* 75 (1978) 147–186.

⁸¹ Friedrich Schleiermachers *Dialektik*, hg. von R. Odebrecht, 288 (im folgenden: DO). – Vgl. zu der Struktur des religiösen Gefühls die an der „Glaubenslehre“ orientierte Studie von K. Cramer, *Die Subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins*, in: Friedrich Schleiermacher 1768–1834. *Theologe – Philosoph – Pädagoge*, hg. von D. Lange (Göttingen 1985) 129–162.

⁸² D 1814/1815, 64, 65 (215.1, 2).

wechselseitig benötigen: Die Auslegung des Gottesbewußtseins an einem anderen erfordert sowohl die Idee der *Gottheit* als auch die Idee der *Welt*.⁸³ Denn wie das unmittelbare Selbstbewußtsein *in der Zeit* „nicht für sich allein, sondern mit einem andern“ gegeben ist, insofern es selbst eine duplizitäre Struktur aufweist, so können die „Schemata“ des „Absolute[n], [der] Höchste[n] Einheit“ sowie der „Identität des Idealen und Realen“ nur mit Bezug auf das „Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes“ „lebendig werden“.⁸⁴ Der Gehalt des soeben skizzierten Argumentationsganges ist freilich der Reflexion zugänglich. Doch *daß* dem so ist, und daß dem auch für das *Selbst* so ist, das basiert nicht auf Reflexion. Es basiert darauf, daß das Gefühl „ein wirklich *vollzogenes*“ ist.⁸⁵ Denn dieses Gefühl liegt jedem Akt der Reflexion immer schon begleitend zugrunde, ohne doch jemals von einem Akt der *Reflexion* des Selbst selbsttätig begründet und erzeugt werden zu können. Eben darum läßt es sich zwar aufzeigen, aber nicht begründen. Aber deshalb kann es *als solches* auch nicht die Funktion der Begründung eines reflexionstechnischen Verfahrens übernehmen, welches seinerseits offenbart, notwendig auf *zwei* Prinzipien zu basieren. – Dieses Ergebnis eines Blickes auf Schleiermachers Dialektik kommt einer spiegelbildlichen Umkehrung des Resultats der Schelling-Lektüre gleich.⁸⁶ Daher ist abschließend nach der Möglichkeit einer solchen Vermittlung von Begründung und Verfahren zu fragen, daß der jeweiligen Stärke der Konzeptionen Rechnung getragen wird.

V. Vermittlung von Begründung und Verfahren?

Es hat sich gezeigt, daß Schellings Konzeption des Absoluten zwar alles Wissen begründen kann, aber gleichzeitig dem philosophischen Verfahren, das hier-

⁸³ Vgl. D 1814/1815, 68 ff. (219–222).

⁸⁴ DO, 292 (vgl. hierzu F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, auf Grund d. 2. Aufl. neu hg. von M. Redeker [Berlin 1960] §§ 5, 30); D 1814/1815, 67 (216.8).

⁸⁵ D 1814/1815, 65 (215.2). Herv. vom Vf. F. Wagner weist zu Recht darauf hin, daß der Charakter des unmittelbaren Selbstbewußtseins bzw. religiösen Gefühls sowie seine strukturelle Gleichheit mit dem transzendenten Grund gedankliche Konstruktionen darstellen (vgl. a. a. O. 149 ff.). Überdies zeigt Wagner, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein nicht nur ein ‚Sich-Haben‘, sondern auch ein ‚Sich-Setzen‘ impliziert. Zugleich kann aber im Anschluß an K. Cramer gefragt werden, ‚für wen‘ dieser zwifache konstruktive Sachverhalt ist und ob nicht dieser ‚Für‘-Bezug seinerseits ein Selbstbewußtsein voraussetzt, das von der Reflexion zwar zugänglich, von ihr als Reflexion aber nicht dependierenden Struktur des faktizitären Sich-Gebenseins des Selbst ist (vgl. a. a. O. 159). Freilich würde die positive Beantwortung dieser Frage nur dann möglich sein, wenn der Vollzug bzw. das faktizitäre Sich-Gegebensein des Selbst in umgekehrter und konsistenter Weise das Verhältnis von Spekulation und Reflexion explizieren könnte, das bei Schelling philosophisch am Orte des Absoluten in der Differenz von intellektueller Anschauung und dialektischer Kunst thematisch ist. Eine solche Explikation dürfte aber vor der Schwierigkeit stehen, in der Differenz von Gefühl und Reflexion mit der gleichen Asymmetrie behaftet zu sein, welche in umgekehrt-proportionaler Weise bei Schelling in der Asymmetrie von intellektueller Anschauung und Reflexion gegeben ist.

⁸⁶ Vgl. Süskind, a. a. O. 274 f.

für beansprucht wird, eine relative *Autonomie* einräumen muß. Auf der anderen Seite hat sich gezeigt, daß Schleiermachers Konzeption des Verfahrens zwar alles Wissen unter einem Absoluten systematisieren kann, aber gleichzeitig das in Anspruch genommene Absolute nur *funktional* bestimmen kann, obgleich das Absolute für das philosophische Verfahren selbst ‚Grund und Quelle‘ sein soll. Dies hat zur Folge, daß die unter dem Absoluten verstandene Einheit nur im *Vollzug* des unmittelbaren Selbstbewußtseins gegeben ist und daß für die Theorie des philosophischen Verfahrens eine *Dualität* von Prinzipien angenommen werden muß, die nicht aus dem genannten Selbstbewußtsein *selbst* begründet werden kann. Fragt man vor diesem Hintergrund nach der Möglichkeit einer Vermittlung der gegenläufigen Strukturen beider Konzeptionen, so wird man zumindest die folgenden Minimalbedingungen hierfür nennen können. Erstens wird das Absolute nicht als absolute Identität allein gedacht werden können, sondern als *Identität und Differenz zugleich*. Zweitens wird das Verhältnis von Identität und Differenz nur als *gegenläufige Identität* beider zu begreifen sein, was eine *zwiefache Explikation* des Absoluten erfordert. Und drittens wird das Absolute deshalb ebenso sehr als *Absolutes gedacht* – wie auch als *sein anderes vollzogen* werden müssen. Eine solche Konzeption des Absoluten würde es erlauben, die Komplexität, die das philosophische Verfahren bei Schelling auszeichnet, in das Absolute selbst zu verlagern. Und sie würde es erlauben, aus dem Absoluten die dialektische Kunstfertigkeit zu begründen, die nach Schleiermacher im Prozeß der Entstehung allen realen Wissens in Anspruch genommen ist. Trotz der gesteigerten Komplexität des Absoluten und seiner Begründungskompetenz für die Dialektik würde die angedeutete Konzeption aber nicht die Differenz zwischen philosophischem und realem Wissen eskamotieren. Da das Absolute ebenso als es selbst wie auch als sein anderes gedacht und realisiert sein will, würde diese Konzeption vielmehr mit Schelling und Schleiermacher auf dem Unterschied von Philosophie und Realwissenschaften insistieren. Auf diese Weise läßt sich nämlich mit Schleiermacher daran festhalten, daß die Form des diskursiven Denkens nicht überschritten werden kann, und mit Schelling daran, daß auch diese Form nicht außer dem Wesen des Absoluten ist.⁸⁷ Das Absolute ist also dem diskursiven Denken zugänglich, und das diskursive Denken hat mithin im Absoluten seinen Grund. Nur unter diesen beiden Bedingungen ist es möglich und sinnvoll, das Absolute und die Wissenschaften aufeinander zu beziehen. Denn anderenfalls würde die Beziehung einem Gängelband gleichen und nur ihre Auflösung provozieren. Dies hätte allerdings die widersprüchliche Konsequenz, daß der Gedanke des Absoluten um seinen Gehalt – und die Wissenschaften um ihr Wissen gebracht wären.

⁸⁷ Die vorangegangenen Überlegungen fußen auf Grundfiguren der Philosophie Hegels. Entgegen verbreiteten Ansichten läßt sich zeigen, daß auch die Hegelsche Philosophie nicht die Differenz von ‚philosophischer‘ Philosophie und Realphilosophie einebnet. Vgl. hierzu J. Dierken, *Theologie im Anschluß an Hegel. Überlegungen zu einer religions-philosophischen Zweideutigkeit*, in: ZThK 88 (1991) 247–271.