

*Friedrich Wilhelm Joseph
Schelling*

SYSTEM DES
TRANSZENDENTALEN
IDEALISMUS

1979

Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig

Brief

F. C. Baur⁴² an L. A. Bauer⁴³ am 2. November 1822⁴⁴
(Auszug)

Daß Sie Fichtes Wissenschaftslehre beinahe unerträglich abstrakt finden [...], habe ich durch meine eigene Erfahrung bestätigt gefunden, das einzelne aller dieser verwickelten Konstruktionen gibt so wenig einen fruchtbaren Stoff für das weitere Nachdenken, daß eigentlich nur der allgemeine Eindruck, den sie zurücklassen, dazu dienen kann, sich die Idee des Ganzen und die Methode des Verfahrens zu verdeutlichen. Gut ist es daher, daß man dieses System mehr aus dem bloßen Prinzip als aus der Ausführung, worauf es nicht so sehr ankommt, wie bei der Kant(ischen) Philosophie kennenlernen kann. Ohne Zweifel wird Sie bereits Schellings wenigstens ungleich lebendigere und phantasiereichere Philosophie mehr angezogen haben, und ich rate Ihnen, besonders sein System des transzendentalen Idealismus, eine Schrift, die mir vorzüglich gefallen hat, sorgfältig durchzulesen. Sie werden finden, daß Sie diese Schrift auch noch für Fichte entschädigt und daß man durch sie sich hauptsächlich den wahren Begriff von der streng wissenschaftlichen Konstruktion eines Systems bilden kann. Ich weiß keine Schrift, die man nach Fichtes Wissenschaftslehre mit größerem Nutzen für die besonders formale philosophische Bildung lesen kann.

NACHWORT

Das Kunstwerk als Werkzeug: Schellings Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus

Wir wollen das sanfte Gesetz zu erblicken suchen, wodurch das menschliche Geschlecht geleitet wird.

Adalbert Stifter, Bunte Steine, Vorrede.

Als Ostern 1800 bei Cotta in Tübingen das „System des transzendentalen Idealismus“ herauskam, da legte sein Verfasser, der junge Jenaer Philosophieprofessor Schelling, der bereits mit stark beachteten Schriften zu Problemen von Natur und Erkenntnis hervorgetreten war, sein erstes großes systematisches Werk vor — es wird die bedeutendste Schrift in seinem langen Gelehrtenleben überhaupt bleiben.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) — geboren in Leonberg bei Stuttgart — wird während seines Studiums (1790—1795) an der berühmten württembergischen Lehranstalt, dem Tübinger Stift, mit dem progressiven Denken der Aufklärung bekannt; mit seinen älteren Kommilitonen Hölderlin und Hegel begeistert er sich für das antiabsolutistische Freiheitspathos in Philosophie und Dichtung seiner Zeit. Zur — heimlichen — Lektüre gehören Spinoza, Rousseau, Klopstock und Schiller. Doch zwei Dinge vor allem erfüllen die Gemüter am Stift mit immer neuer und zunehmender Bewunderung: die große Revolution der Franzosen und die Revolution der Denkart durch Immanuel Kant. — Hier am Stift kommt es für Schelling zum Bruch mit Theologie und Kirche; dieser antireligiöse und diesseitige Impuls seines Denkens war ganz der Botschaft Immanuel Kants geschuldet: „Die transzendente Philosophie ist das Grab allen Aberglaubens.“⁴⁵

Noch als Tübinger Student im letzten Semester entwirft er 1794 seine erste philosophische Studie „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“, die ihn neben Fichte zum wichtigsten Erneuerer des philosophischen Denkens in

Deutschland nach Kant werden läßt. In schneller Folge legt er dann diesbezügliche weitere Schriften vor: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (1795), „Neue Deduktion des Naturrechts“ (1796), „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ (1795), „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (1796/97), „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) und „Von der Weltseele“ (1798).

Als Schelling dann 1797 zur Berufung an die Jenaer Universität ansteht, waren die Erwartungen mit ihm erheblich: „Wenn Ihnen Schelling unbekannt sei“, so berichtet Friedrich Schlegel am 30. Januar 1797 an Ch. G. Körner, „so versäumen Sie ja nicht, seine Bekanntschaft zu machen. Ich setze ihn auf den philosophischen Parnas gleich nach Fichte.“⁴⁶

Goethe, der die Universitätsanstellung schließlich bewerkstelligte, war vor allem an Schellings naturphilosophischen Auffassungen interessiert, mit denen Schelling auch bereits schon den Fichteschen Denkhorizont des subjektiven Idealismus zu überschreiten begann.

Bei seiner Bestandsaufnahme der philosophischen Situation am Ende des 18. Jahrhunderts verweist Carl Leonhard Reinhold — der erste Rezensent von Schellings „System“ — auf dessen Grundproblem im Anschluß an die transzendentalphilosophische Neubesinnung durch Immanuel Kant: Was bedeutete und wohin führte ein Rekurs auf den „*Realgrund* des Transzendentalen“⁴⁷?

Mit Schellings Schrift war der transzendente Idealismus an einem Wendepunkt angelangt. Fast zwanzig Jahre zuvor hatte ihn Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ begründet und damit die traditionelle philosophische Denkweise grundsätzlich in Frage gestellt. Der Grundgedanke der transzendentalen Methode ist etwa folgender:

Wenn ich einen Gegenstand durch ein Glas betrachte, kann ich nicht feststellen, ob die Kratzer, die ich an dem Gegenstand wahrnehme, an ihm selber oder vielmehr an dem Glase sich befinden. Dazu muß ich das Glas untersuchen. Wenn ich einen Gegenstand mit meinem Erkenntnisvermögen erfasse, kann ich folglich nicht sagen, ob die Eigenschaften, die ich an dem Gegenstand wahrnehme, wirklich Eigenschaften des Gegenstandes an sich sind oder ob sie ihm durch mein Erkenntnisvermögen verliehen werden. Dazu muß ich das Er-

kenntnisvermögen untersuchen. Die transzendente Methode bemühte sich nicht, wie alle frühere Philosophie, vorrangig um die Erkenntnis von Gegenständen, sondern um die Erkenntnis unseres Erkenntnisvermögens, dessen besondere Strukturen, wie Kant feststellt, objektive Erkenntnis erst ermöglichen. Es sind die a priori im Subjekt vorhandenen Anschauungs- und Verstandesformen, die das Objekt im Erkenntnisprozess prägen. „Die Transzendental-Philosophie betrachtet nicht die Gegenstände, sondern das menschliche Gemüt nach den Quellen, woraus in ihm die Erkenntnis a priori abstammt und deren Grenzen.“⁴⁸

Bei der Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens gelangt Kant zu einer folgenreichen Einsicht in den Doppelcharakter des Erkenntnissubjekts, nämlich immer zugleich empirisch-real (individuell) und transzendental-ideal (allgemein) zu sein. Diese *transzendente* Form im Subjekt visiert einen nicht-individualistischen Begriff vom Menschen an, den wir zu den theoretischen Vorarbeiten zum marxistisch-leninistischen Begriff vom gesellschaftlichen Charakter des Menschen zu zählen haben: „als Mensch . . . hängt seine Macht doch von den Kräften der Gesellschaft ab. Also ist er nichts anderes als die Ganze Gesellschaft.“⁴⁹

Mit der von Kant herausgearbeiteten transzendentalen Dimension im Subjekt war ein Begründungsproblem angesprochen, das Kant nur als *erkenntnisbegründendes* Problem interessierte. Die Folge für Kant war dabei allerdings, daß die Einheitlichkeit der objektiven Wirklichkeit preisgegeben werden mußte: denn Erkenntnis — im Gegensatz zu anderen intellektuellen Leistungen wie Spekulationen, Illusionen usw. — war bei Kant nur möglich, wenn das Feld der Erscheinungen (das sind durch den Menschen vorgenommene raumzeitliche Ausgrenzungen aus einer viel umfassenderen Wirklichkeit) nicht verlassen wird. Dieser Bereich einer dann für alle Menschen möglichen, überprüfbaren, wissenschaftlichen Aneignung bildet den Inhalt der Erfahrung, der Erkenntnis des Menschen, und war damit erkenntnistheoretisch prinzipiell getrennt von der die Erfahrung übersteigenden Wirklichkeit der Dinge an sich selber. Mit diesem Kantschen Konzept aber entstand sofort die Gefahr, daß hinsichtlich des Verständnisses von Wirklichkeit nur dasjenige für philosophisch sinnvoll erklärt wird, was sich der Mensch theoretisch — mittels Er-

kennnissen — aneignen kann. Diese Einschränkungen in der theoretischen Philosophie bei Kant sah Schelling, und so wollte er unter Beibehaltung der metaphysik-kritischen Prinzipien Kants doch aber wieder Philosophie als Wissenschaft von der Totalität erneuern, wieder die Realität selber zum Zielpunkt philosophischer Anstrengungen machen. Schelling erweitert deshalb Kants Fragestellung nach der Struktur der Erkenntnis wieder zur allgemeinen Frage nach der Struktur der Wirklichkeit. Also nicht nur: Wie ist das Erkenntnisvermögen beschaffen, strukturiert, um Erkenntnisse zu ermöglichen?; sondern auch: Wie ist die Wirklichkeit beschaffen, strukturiert, um der Erkenntnis zugänglich zu sein? In diesem Bewußtsein einer systematischen Vollendung der klassischen transzendental-philosophischen Konzeption schreibt Schelling Anfang Januar 1795 an Hegel: „Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch.“⁵⁰

Schelling konfrontiert das von Kant weitgehend als autonom gesetzte transzendente Subjekt mit Wirklichkeit — als Natur; dies war das Thema seiner Naturphilosophie. Die Begründungsfunktion, die in Kants Transzendental-Begriff für Erkenntnis fruchtbar gemacht wurde (Wie sind synthetische Erkenntnisse möglich?), wird von Schelling jetzt viel allgemeiner gesehen: Wie ist überhaupt ein Subjekt für ein Objekt bzw. wie ist ein Objekt für ein Subjekt möglich (das heißt erkennbar, beherrschbar, machbar)?

Zunächst hatte Schelling in der Naturphilosophie deutlich gemacht, daß die Natur — als die genetische, funktionale und materiale Basis des Ich, des Subjekts — als objektive Wirklichkeit dem Menschen immer schon vorgegeben ist, daß die Natur die, wie Schelling sagt, transzendente Vergangenheit des Menschen darstellt. Natur und Subjekt begreift aber Schelling als organisch verbunden; den noch bei Kant erkennbaren Dualismus in der Wirklichkeit sieht Schelling dann durchbrochen, wenn man beide Bereiche — Natur und Mensch — als verschiedene *Stufen von Tätigkeit* begreift: jene als unbewußte, diesen als bewußte Tätigkeit. Schellings Wort für diese objektiv-subjektive Totalität: das Absolute (absolutes Ich).

Vom Absoluten kann man also eine reale Seite (die unbewußt tätige Natur) — in der Naturphilosophie — oder eine ideale

Seite (das bewußt tätige Ich) — in der (herkömmlichen) Transzendental-Philosophie — getrennt abheben und untersuchen, aber beide machen erst zusammen den dialektischen Komplex der Wirklichkeit aus. Das „System des transzendentalen Idealismus“ Schellings hat es als höchste Stufe transzendentalen Denkens mit der Gesamtanalyse des Absoluten zu tun, entsprechend der Hauptfrage: Wie ist die Übereinstimmung von Subjektivem und Objektivem möglich, und zwar *als bewußte menschliche Handlung*? Mit dieser Bedingung weiß sich Schelling bei aller philosophischen Weiterentwicklung zugleich auch prinzipiell verbunden mit der transzendental-philosophischen Revolution der Denkart, nämlich daß das Erkenntnisvermögen aktiv ist und „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“⁵¹.

Das „System des transzendentalen Idealismus“ knüpft an eine zentrale Problematik aus Kants „Kritik der reinen Vernunft“ an, die Kant selbst als gleichermaßen schwierig wie wichtig angesprochen hat: „Überhaupt ist der Schematismus einer der schwierigsten Punkte, selbst Hr. Beck kann sich nicht darin finden. — Ich halte dies Kapitel für eins der wichtigsten.“⁵² In diesem Kapitel der Vernunft-Kritik — vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ — gibt Kant die Bedingungen dafür an, daß mit einem reinen apriorischen Verstandesbegriff auch tatsächlich eine *Erkenntnis realisiert* werden kann (und nicht nur ein *Denkakt* abgelaufen ist!); denn es sind diese reinen Verstandesbegriffe zunächst nur „bloße *Gedankenformen*, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“⁵³. — Und zur Erkenntnis gehören „zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er“ (der Gegenstand — St. D.) „gegeben wird; denn, könnte dem Begriff eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Dinge möglich“⁵⁴. Ein erkenntnistheoretisches Hauptproblem ist: was ist diese Vermittlungsinstanz — denn es „ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß ... ei-

nerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das transzendente Schema.⁵⁵ Kant nennt sein Verfahren den „transzendentalen Schematismus“ — ein Terminus, der mit „Schematismus“ im umgangssprachlichen Sinne nichts gemein hat — oder nur das, daß hier zwei dem Wesen nach völlig verschiedene Erkenntnisbestandteile durch ein „Schema“ füreinander passend gemacht werden. Der „transzendente Schematismus“ ist eben deshalb so bedeutsam, weil er in Kants Erkenntniskonzept das Kriterium für Erkenntnis darstellt. Denn die reinen apriorischen Verstandesbegriffe (Kategorien) — dies hatte Hume unbezweifelbar vorgeführt — können von sich aus keinen Rechtsgrund für ihre Gültigkeit angeben, das heißt, sie können noch nicht als Erkenntnisse angesprochen werden; sie sind nur analytische Sätze (Erläuterungsurteile). Erkenntnisse aber sollen unsere Kenntnisse erweitern. Kant will gerade den synthetischen Urteilen (a priori) auf die Spur kommen. Es geht ihm also um den *Erkenntnisinhalt* — der nun aber keineswegs a priori vorhanden oder als „eingeborene Idee“ aus den Kategorien abrufbar ist. Kant sieht sich mit seinem Erkenntnisbegriff auf den Bereich der Erscheinungen verwiesen, mit denen die Kategorien korrespondieren müssen; erst das Produkt aus der Verbindung von Kategorien mit der von den menschlichen Sinnen raum-zeitlich aufgenommenen Wirklichkeit kann Anspruch auf den Titel „Erkenntnis“ machen. Erkenntnisse werden also mittels der Kategorien aus dem Erscheinungsmaterial *konstruiert*. Ob nun diese Konstruktion gelungen ist, erweist sich am transzendentalen Schema. Dieses transzendente Schema seinerseits ist „ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft“⁵⁶.

In der Folgezeit erfährt die transzendente Einbildungskraft in der sich an Kant — vor allem über die „Kritik der Urteilskraft“ (1790) — anschließenden philosophisch-weltanschaulichen Bewegung, vertreten durch Schiller, Humboldt, die Fichte-Schüler F. Schlegel und Novalis — bei Fichte selbst nur marginal — und vor allem eben bei Schelling, eine grundlegend ästhetische Formbestimmtheit; hierbei aber interessierte nicht die Ästhetik als philosophische Teildisziplin, sondern ihre mögliche Befähigung für eine neue Weltbetrachtung überhaupt, als Organon der Philosophie. Werden die vorwiegend erkenntnistheoretischen Systemstrukturen des klassischen

transzendentalen Idealismus auch modifiziert, so wird darin doch die Idee der Transzendental-Philosophie weitergeführt. Die Einbildungskraft — gefaßt als produktive Einbildungskraft — wird alsbald als ein Vermögen reklamiert, das uns nicht nur neue Einsichten in die Erkenntnisfähigkeit, sondern darüber hinaus Einblicke in die allgemeine menschliche Fähigkeit zur gegenständlichen Tätigkeit erlaubt. Denn: durch die transzendental-philosophisch organisierte Wende zur Ästhetik wird von Schelling der theoretische Status der zeitgenössischen Philosophie als Erkenntnistheorie grundsätzlich in Frage gestellt. Diesem philosophischen Denkweg folgen viele traditionalistische Kantianer nicht. So warnt etwa Salomon Maimon — in einem eigenen Versuch, die Transzendental-Philosophie zu rekonstruieren — vor diesem Vermögen der „Einbildungskraft, die beständig ihr Reich zu erweitern und die Vernunft zu verdrängen sucht“⁵⁷ wodurch im übrigen auch noch der Materialismus begünstigt werde. Maimon bleibt allerdings hier noch weitgehend dem vorkritischen (psychologischen) Verständnis der Einbildungskraft verpflichtet; so hat beispielsweise J. G. Sulzer in seiner ästhetischen Enzyklopädie Einbildungskraft noch pejorativ bestimmt als „an sich leichtsinnig, ausschweifend und abenteuerlich, wie die Träume, die ihr Werk sind“, wodurch sie lediglich auf das Reich der Kunst beschränkt sei: „Sie ist eigentlich die Mutter aller schönen Künste, und durch sie unterscheidet sich der Künstler vorzüglich von anderen Menschen.“⁵⁸

Die synthetische (schematisierende) Fähigkeit der Einbildungskraft, die ihr Kant seit der „Kritik der reinen Vernunft“ anweist, ist nicht in einem *Erkenntnis*produkt erschöpft, sondern vermag sich in einer *gegenständlichen* Weise zu äußern; die Einbildungskraft nämlich ist in den Stand gesetzt, wie Goethe schreibt, „reine Sinnlichkeit und Intellektualität zu verbinden, wodurch ganz allein das wahre Kunstwerk hervorgebracht wird“⁵⁹. Erst diese neue Dimension des Begriffs der Einbildungskraft schien das von vielen schon versuchte Werk der Vollendung Kants auf die richtige Bahn zu führen, denn das „Unbefriedigende in Kants System rührt daher, daß er überhaupt mit dem transzendentalen Idealismus auf halbem Wege stehengeblieben ist. Eine durchgreifendere Ansicht und Darstellung von diesem müßte also auch zu

tieferem Eindringen in das Wesen des Schönen und der Kunst führen.“⁶⁰

Die Vermittlungsfunktion der produktiven Einbildungskraft leitet Kant selber noch hin auf einen — bald schon weitgehend ästhetisch gefaßten — Begriff des Bildens und Schaffens: „Die Einbildungskraft ... ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt.“⁶¹ Dieses *Herstellen* einer „anderen Natur“ erweist sich weltanschaulich als ziemlich folgenreich: die emanzipatorische Funktion der kritischen Philosophie des noch fortschrittlichen Bürgertums kann vom — zuweilen sehr eindringlichen — aufklärerischen *Reden* übergehen zu gegenständlicher (wenn auch bloß künstlerischer) *Aktion*. — Die Kantische Dichotomie von streng gesetzlicher Natur („der bestirnte Himmel über mir“) und individueller Freiheit („das moralische Gesetz in mir“) wurde in der „Kritik der Urteilskraft“ schon auf eine solche handlungstheoretische Lösung hingedrängt: „Denn die Einbildungskraft ... nach den Prinzipien des Schematismus ... ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solche aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten.“⁶² Eine Abwendung, gar Flucht weg von der Wirklichkeit ist damit zunächst nicht intendiert. Vielmehr wird hier abgezielt auf einen „vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe“, auf „den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen ... Gesetzmäßigkeit“⁶³.

Dafür nun scheint vorzüglich das Kunstprodukt geeignet zu sein, denn es repräsentiert als subjektives Werk die *gegenständliche* Symbiose von objektivem Naturstoff und zweckhafter Subjektivität; es überfliegt eben dadurch die objektive Wirklichkeit nicht, sondern stellt „uns die Natur in neuer Gestalt dar“,⁶⁴ wie Wilhelm von Humboldt kurz vor Erscheinen des „Systems des transzendentalen Idealismus“ in einem großen Versuch über Goethe geschrieben hat. — Hier wird die weltanschaulich universelle Bedeutung von Kunst deutlich, die jener „Wolfgang Goetheschen Kunstperiode“ (Heinrich Heine) ihr — sublimes — Signum gibt.

Die produktive Einbildungskraft — der Urgrund der Kunstproduktion — weist vor allem *konstruktive* Potenzen aus. Das meint ihr Vermögen der „Ineinsbildung“ von unendlicher Produktivität (der Natur) in ein endliches Produkt (Artefakt).

In diesem Vorgang wird spiegelbildlich — mit Bewußtsein — genau der dialektische Prozeß wiederholt, der unbewußt in der Natur sich vollzieht, wo ebenfalls die Naturprodukte (*natura naturata*) die Naturproduktivität (*natura naturans*) verendlichen. Dieses konstruktive Vermögen der Einbildung objektiver Produktivität in einem objektiven Produkt ist „im eigentlichsten und strengsten Verstande ein wahrer Zeugungsakt“⁶⁵.

Dadurch erweist sich die produktive Einbildungskraft als fruchtbares Kreativitätsprinzip für den Menschen: sie „läßt uns das Unermeßliche im Individuum selbst wiederfinden. ... Die Kunst führt uns immer auf uns selber zurück.“⁶⁶ Das gegenständliche Handeln — zunächst bei der Konstruktion des Kunstwerkes — favorisiert sich als das philosophisch entscheidende Problem nach Kant, von dem aus die weltanschaulich zentralen Fragen, etwa nach der Stellung des Menschen in der Welt und seiner Freiheit, neue Antworten finden: es „kommt hier die *Einbildungskraft der Freiheit* zu Hilfe“⁶⁷.

Durch die Radikalisierung der transzendental-philosophischen Systematik, die darin besteht, daß die ursprüngliche Frage Kants nach den Bedingungen der Möglichkeit der Übereinstimmung von Verstand (Kategorie) und Erscheinung für ein *erkennendes* Subjekt zum allgemeinen Problem einer Übereinstimmung von Subjekt und Objekt für ein *handelndes* Subjekt erweitert wird, rückt dieses *tätige Subjekt* ins Zentrum des Schellingschen Philosophiebegriffs; und Reinhold, der Schelling im übrigen nicht unkritisch gegenüberstand, kann jetzt festhalten: „Schelling (ist) der *Vollender der gesamten Philosophie in der Eigenschaft der freien Tat des Menschen*.“⁶⁸ — Damit ist Schellings Ausgangspunkt demjenigen Fichtes eng benachbart, mit dem er in dieser Zeit befreundet war und der zugleich mit ihm über Kant hinauszugehen versuchte. Das methodologische Problem nach Kant war auch für Fichte die Grundlegung eines einheitlichen Fundaments für das transzendente Konzept. Es galt den bei Kant erkenntnistheoretisch zwingenden Dualismus von Erscheinung und Ding zu überwinden. Dafür gibt es zwei Wege: Entweder man eliminiert das „Ding an sich selbst“ als „störenden“, die Freiheit des handelnden Subjekts einschränkenden, materialen Faktor, oder man findet einen Weg zur Integrierung von subjektiver

Tätigkeit und objektiver Welt. In Fichtes „Wissenschaftslehre“ (1794–1797) wird radikal die erste Möglichkeit ergriffen. Das „Ich“ ist bei Fichte uneingeschränkter Schöpfer der Objekt-Welt schlechthin. Diese Idee, „daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“,⁶⁹ gründet bei Fichte nicht nur in der philosophischen Verarbeitung Kants, sondern vor allem im beherrschenden geschichtlichen Tagesereignis — der Französischen Revolution. Der Anspruch des realen Subjekts in der Revolution nach totaler Macht über die Wirklichkeit spiegelt sich als Vermögen totaler Produktivität des autonomen Ich in Fichtes „Wissenschaftslehre“.

Doch Fichte kann seinen radikalen Ansatz des Entwurfs von Wirklichkeit nach Maßgabe der Vernunft des Subjekts am Ende doch nur als Deduktionsvermögen aus ursprünglich subjektiv gesetzten Grundsätzen erklären; bei Fichte ist das absolut gesetzte Ich alles, während Schelling umgekehrt in allem (den vorausgesetzten Dingen) das „Ichhafte“ (das heißt Tätige) sucht — während dieser damit *genetisch* zu denken vermag, bleibt jener im *Sollen* stecken. Fichte kann letztlich den Bann einer zu eng gefaßten Subjektivität nicht überwinden: „Am Ende war in Kants Kritik mehr Objektivität als in Fichtes ‚Wissenschaftslehre‘“,⁷⁰ stellte Schelling fest.

Andererseits öffnet sich aber durch Schellings Drängen hin zum empirischen Menschen und seiner natürlichen Umwelt der Weg zu einer neuen philosophischen Denkweise: „Der Fichtesche Selbstsetzungs-Akt des Ich wurde zu einem Selbstsetzungs-Prozeß gemacht.“⁷¹ Die frühe Differenz Schellings mit Fichte ist allerdings verdeckt durch die Benutzung der gleichen transzendental-philosophischen Terminologie für — wie sich später erst herausstellen wird — doch deutlich unterschiedene Intentionen. Fichte war freilich feinfühlig genug, um die frühe „Abweichung“ Schellings von der „Wissenschaftslehre“ durch dessen Projekt einer Naturphilosophie nicht zu bemerken — ein Werk, zu dem er sich nie äußerte. Weiter unten werden wir den für beide schmerzlichen Klärungsvorgang aufzeigen (auch die Dokumente im Anhang — Nr. 3 und 4 — erhellen dies).

Der Subjektbegriff (Ich) wird durch Schelling natürlich nicht mit den Mitteln etwa der empirischen Psychologie (Hume, gar Locke) interpretiert, sondern streng transzendentalistisch. Als die diesbezüglich zentrale Fähigkeit hatte Kant u. a. die

Selbstanschauung (Selbstaffektion) erkannt. Diese ist eine Leistung des sogenannten inneren Sinns bzw. seiner — wie Kant sagt — apriorischen (Anschauungs-)Form: *Zeit*. Kant kann „aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit“⁷². Dieser innere Sinn (*Zeit*) ist nun bei Kant das Organ, mit dem die Wirklichkeit (Dinge an sich selbst) sukzessive erfaßt wird, denn: „Die Zeit ist die Form des Bewußtseins, d. i. die Bedingung, unter der wir uns nur der Dinge bewußt werden“⁷³ — das Produkt dieses Zugriffs nennt Kant Erscheinung (und die Verstandeskategorien dienen dann nur dazu, diese „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können“⁷⁴).

Das Ich wird seit der Transzendental Philosophie also nicht mehr als realitätsloser — zeitloser — autonomer Verstand (wie noch im Rationalismus) begriffen, sondern — wegen seines inneren Sinns, des apriorischen Anschauungsvermögens „*Zeit*“ — immer nur *als Gerichtetsein auf Etwas* (ein Objekt); man kann also das Ich nicht „an sich“ begreifen wollen, sondern immer nur im *Kontakt zu einem Gegenstand*. Das Ich (Subjekt) wird selber immer bloß begreifbar, wie es ein Ding (Objekt) ergreift (das „tätige Subjekt“ ist also dieses sukzessive — zeitliche — Ergreifen eines Objekts!). Das Subjekt ist damit keine „leere Form“, die mit Inhalt „gefüllt“ werden kann, sondern definiert als *Subjekt-Objekt*.

Schelling vermag diese dialektischen Ansätze im transzendentalen Subjektbegriff bei Kant weiterzuentwickeln: er begreift zunächst „das Ich . . . als *Produzieren seiner selbst*“⁷⁵. Hierdurch wird dann der für das System Schellings so wichtige Begriff der „intellektuellen Anschauung“ eingeführt: „Das Ich ist nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt* werdendes Produzieren, d. h. ein intellektuelles Anschauen.“⁷⁶ Schelling steht mit diesem Begriff in der Tradition der Kantschen produktiven Einbildungskraft: es wird das Synthesis-Vermögen des transzendentalen Subjekts ausgedrückt (die Verbindung von „Anschauung“ und „Intellektualität“ soll dies andeuten), mit dem sich eben das Subjekt als Subjekt-Objekt begreift und damit erst Selbstbewußtsein über sich als zugleich tätiges und reales Wesen erlangt.

Dieses Vermögen der intellektuellen Anschauung — es ver-

gegenständlich sich in der ästhetischen Tätigkeit — findet im Kunstwerk seine Bewährung: „Es ist die höchste Weise der Objektivierung der Vernunft, weil da sinnliche Vorstellung geeint ist mit Intellektualität.“⁷⁷ Die intellektuelle Anschauung meint also *nicht* eine Erkenntnisweise (Intuition oder Wesensschau), womöglich gar kontemplativer Art, bei der ein Objekt ohne Verstandesanstrengungen erfaßt werden könnte, sondern muß als eine Form von Handlung begriffen werden (die natürlich nicht als „Ersatz“ für Erkenntnis steht). Damit visiert Schelling vielmehr eine neue, dialektische Fassung des in der zeitgenössischen Philosophie weitgehend isoliert untersuchten Erkenntnisproblems an; Schelling versteht Erkenntnis nunmehr als Prozeß, in dem sich das menschliche Schöpfersubjekt mit den Produkten seiner Schöpfung jeweils verwickelt sieht. Zwar ist das Modell, an dem Schelling eine neue Problemsicht im Verhältnis Erkennen und Handeln entwickelt, der ästhetischen Aneignung der Wirklichkeit entnommen, doch führt von hier aus ein konzeptioneller Weg hin zu Hegels „Phänomenologie“, vor allem deren Vorrede. — Kants Kritizismus dagegen mußte selbstverständlich hinsichtlich seines Interesses an Erkenntnis, so wie sie im 18. Jahrhundert bis dahin nun einmal verstanden würde, zu Recht vor der Fiktion eines intellectus archetypus warnen, einer Art Laplaceschem Dämon, der — zeitlos — immer schon im Besitz aller möglichen Erkenntnis sei. In dieser Linie steht natürlich Schellings intellektuelle Anschauung nicht, da er nach Kant inzwischen einen folgenschweren Paradigmenwechsel im philosophischen Denken eingeleitet hat: die Historisierung des Transzendentalsubjekts nämlich, d. h. die Idee des Sich-selbst-Produzierens des menschlichen Subjekts, sein Werden in gegenständlicher Tätigkeit (die freilich nur als künstlerische ausgewiesen wird).

In der Entfaltung aller Potenzen dieses tätigen Subjekts, die sich als dialektischer Subjekt-Objekt-Prozeß erweisen wird, sieht Schelling nun die Aufgabe seines Transzendentalsystems. — Einen besonderen Rang erhält dieser Selbstwerdeprozeß des Ich dadurch, daß sich als sein Resultat nicht eine *geistige* Totalität des absoluten Subjekts wiederherstellt, sondern daß sich als Abschluß des Prozesses eine konkret-sinnlich erfassbare Totalität präsentiert, nämlich weil „die Produktion in der Kunst nach außen sich richtet, um das Unbewußte durch

Produkte zu reflektieren [...] Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der *ästhetische*, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie.“⁷⁸

Es ist also die transzendente Philosophie im Verständnis Schellings zunächst „ihrer Natur nach aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet ... in ihren ersten Prinzipien *genetisch*“⁷⁹. Das „System“ analysiert Bedingungen, Geltung und Grenzen einer solchen Genesis. Die Systemkonstruktion Schellings ist nicht geprägt von ursprünglicher Identität, sondern von der Möglichkeit des Werdens dieser Identität; es ist damit — innerhalb der Periode transzendental-philosophischer Neubesinnung — ein erstes *geschichtsphilosophisches* System; in ihm werden entsprechende Traditionen Herders weitergeführt.

Dieses Werk Schellings weist neben Einleitungen und Vorbemerkungen drei Problemkreise auf: das System der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus (Abschnitt III), das System der praktischen Philosophie nach diesen Grundsätzen (Abschnitt IV) und die Deduktion eines allgemeinen Organons der Philosophie bzw. Hauptsätze einer Philosophie der Kunst (Abschnitt VI).

Diese drei Problemkreise — in sich selber wieder triadisch strukturiert — bilden die Topographie der Geschichte dieses Zu-sich-selbst-Kommens des transzendentalen Ich; diese drei „Welten“ — subjektiver, objektiver und absoluter Geist — antizipieren schon die Strukturen eines anderen bedeutenden Werkes des dialektischen Denkens in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie — von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1807).

Das „System des transzendentalen Idealismus“ entrollt eine philosophische Entwicklungsgeschichte von der Herrschaft des Menschen über die ihm entgegenstehende Außenwelt, erläutert ihre Bedingung und ihre Grenzen.

Im ersten Problemkreis (subjektiver Geist) wird zunächst die Subjekt-Objekt-Struktur des Ich (Selbstbewußtsein) analysiert. — Der zweite Problemkreis (objektiver Geist) gilt der Wechselwirkung zwischen objektiver Welt und Selbstbewußtsein. Dieser Abschnitt erweist sich als umfassende Verdinglichungskritik. Der Möglichkeit freien Handelns gilt dabei Schellings ganze Aufmerksamkeit.

Es entfaltet sich hier die interindividuelle Struktur des transzendentalen Ich und zugleich damit die Möglichkeit seiner Objektivierung in das *erzeugte* Gefüge einer Totalität von Handlungen. Es sind dann diese Subjekt-Objekt-Handlungen, die den Rahmen der individuell handelnden Subjekte, ihren Wirkungskreis, ihre Kreativität und Grenzen abstecken. „Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen“, schreibt Schelling, woraus dann zugleich erhelle, „daß ein isoliertes Vernunftwesen nicht nur nicht zum Bewußtsein der Freiheit, sondern auch nicht zum Bewußtsein der objektiven Welt als solcher gelangen könnte, daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufgehörende Wechselwirkung mit solchen das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen vollendet.“⁸⁰ Schelling anerkennt also durchaus die *Verschiedenheit* von objektiver Realität und Individualität, aber er erkennt zugleich auch ihre Kompatibilität — und darum geht es ja vorzüglich — *als Tätigkeiten*; denn es ist ja das Handeln immer auch konfrontiert mit anderem Handeln und Produkten anderer (und das heißt hier vergangener) Handlung. Eine schrankenlose und unbegrenzte Handlungsmöglichkeit ist also der Subjektivität immer schon durch die Anwesenheit anderer Subjektivität (gefaßt als Natur und Geschichte!) grundsätzlich verwehrt; diese Einsicht hebt Schellings historischen und gegenständlichen Realitätssinn hervor (die allzu subjektivistischen Romantikerfreunde konnten mit dem „System“ nicht viel Freude haben). Schellings kritische Einsicht ist eben gerade dies — und damit ist zunächst die alltägliche Erfahrung des handelnden Menschen auf den Begriff gebracht —, „daß *freie* Handlungen sogar durch eine unbekannte Notwendigkeit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ... was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängnis des Schicksals anzuklagen oder zu erheben“⁸¹.

Nun gilt es aber auch diese Schranke — immer im Blick auf mögliche Identität von Subjekt und Objekt — zu hinterfragen: „Wir kommen hier auf das höchste ... aber nicht aufgelöste Problem der Transzendental-Philosophie. — Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein. ... oder anders ausgedrückt: der bewußten ... Tätigkeit ... soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche ... etwas ganz Unwill-

kürliches und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können.“⁸² Dieses Problem des Wirksamwerdens einer dem Menschen im Handeln verborgenen Notwendigkeit soll transzendental erklärt werden. Wie kann uns also, „indem wir völlig frei, d. h. mit Bewußtsein, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zustande gebracht hätte“⁸³. Der Grund dafür liegt eben in der — undurchschauten, entfremdeten — geschichtlichen Bewegung der Gattung, die hierbei jene verborgene Notwendigkeit konstituiert und deren integrativer Macht jedes handelnde Einzelne unterworfen bleibt. Auf dem Weg der Geschichte des Selbstbewußtseins stößt Schelling jetzt auf die Problematik *geschichtlicher* Gesetzmäßigkeiten; doch ist der Prozeß hier noch nicht am Ende. Diese Gesetzmäßigkeiten müssen vom Subjekt aus ihrer Äußerlichkeit, in der sie ihm zunächst begegnen, heimgeholt werden — sie müssen aus dem Zustand ihrer verborgenen Notwendigkeit heraustreten. Das nun ist für Schelling wiederum kein bloß theoretischer Vorgang — etwa der einer bloßen Einsicht in diese Notwendigkeit.

Der objektive Weltprozeß jedenfalls offenbart auf dieser Stufe seiner Konstruktion noch nicht hinreichend Identität, denn ein nicht entfremdeter Zusammenhang des handelnden Subjekts in einer objektiven Außenwelt kann hier noch nicht hergestellt werden. Das handelnde Subjekt bleibt noch unbefriedigt, „ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln notwendig und dann nicht frei oder frei und dann nicht notwendig und gesetzmäßig“⁸⁴.

Zu fordern ist also, daß „eine Anschauung sich aufzeigen lasse, durch welche in *einer und derselben* Erscheinung das Ich *für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich ist, und erst ... durch eine solche ist also auch das ganze (das höchste) Problem der Transzendental-Philosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst“⁸⁵.

Das führt zum dritten Problemkreis: Die *Kunst* als Gipfelpunkt und Abschluß des Systems des transzendentalen Idealismus.

Dieser Abschlußteil muß, mißt man am Anspruch an die geforderte Identitätskonstruktion, folgendes gewährleisten: Identität muß a) als *Produktion* des transzendentalen Subjekts

zu begreifen sein und b) *Gegenständlichkeit* und *Objektivität* aufweisen. Der Widerstreit von Natur und Freiheit soll in einer demonstrablen Totalität aufgehoben werden. Diese neue Totalität nun wird für Schelling repräsentiert im *Kunstprodukt*; dieses ist produziert durch „jenes wunderbare Vermögen“, schreibt Schelling, „durch welches ... das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben. Es ist ... die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, ... das Einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen — die Einbildungskraft.“⁸⁶ Im Kunstprodukt kann sich so eine Resultante konstituieren aus Objektgesetzlichkeit und der gewollten, subjektiven Formierung des stofflichen Gegebenen. Die ästhetische Produktivität folgt ebenso dem bewußt wollenden Subjekt als auch den es begrenzenden objektiven Gesetzen und Normativen der Natur selber; sie ist deren produktive Mimesis (Nachahmung).

Die ursprünglich höchste Frage der Transzendental-Philosophie, auf deren Beantwortung hin das ganze System entworfen wurde, löst sich so: Identität kann kein vorgeordneter erster Grundsatz sein, sondern sie ist immer erst *Produkt* eines dialektischen Subjekt-Objekt-Prozesses. — Hier führt uns Schelling also schon einen ersten, die Logizität überwindenden, quasipraktischen Mechanismus zur Bewältigung der Wirklichkeit vor. Die ästhetische Tätigkeit bringt damit ein Vorbild der praktischen gesellschaftlichen Tätigkeit zum Vorschein. Kunst *als Praxis* — damit hat Schelling, freilich in außerordentlich exklusiver Weise, schon das Arbeitsproblem aufgespürt; mit dieser philosophischen Konstruktion allerdings kann er zu einer tieferen Einsicht in die Dialektik sozialer Wirklichkeit nicht beitragen, denn es ist eben Kunst in dieser Funktion doch nur eine Abkürzung von Arbeit und nicht diese selbst — sie bleibt *Praxis in nuce*. Aber es ist damit eine andere Quelle angedeutet, aus der *innerhalb* der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie das Problem gegenständlicher Tätigkeit, Arbeit, gespeist wird. Das bleibt — im Blick auf Hegels Interesse an diesem Problem — einigermaßen folgenlos; ihm — Hegel — kommt allerdings der übergreifend bedeutsame Anteil an der *philosophischen* Erhellung des Arbeitsproblems zu, und er ging ganz andere Wege als Schelling dabei. Hegel

erarbeitet sich dieses Problem nicht aus der Problematik der künstlerischen gegenständlichen Tätigkeit, sondern im vertrauten Kontakt mit der englischen bürgerlichen Ökonomie (Adam Smith), wodurch er natürlich weitaus kompetentere Aussagen über die Stellung der Menschen zu ihrer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt machen kann.

Transzendental-Philosophie — als spezifisch deutscher Beitrag zur Weltanschauung der frühbürgerlichen Gesellschaft — endet zwiespältig: Einmal wird die Funktion der gesellschaftlichen Tätigkeit in der Kunstphilosophie bei Schelling zwar als gegenständliche, aber als besondere — ästhetische — geltend gemacht, und zum anderen vermag das Identitätskonzept bei Hegel später diese allgemeine gesellschaftliche Tätigkeit wirklich als Arbeit zu begreifen, freilich allein wieder bloß als geistige.

Das Kunstwerk bei Schelling *bedeutet nicht* nur — als Allegorie — die erzeugte Totalität, sondern *ist* sie — als Symbol. Die es erzeugende ästhetische Tätigkeit ist nichts als „die *objektiv gewordene intellektuelle*“;⁸⁷ durch sie wird „die Identität des Realen und Idealen im Realen dargestellt, mithin die Blüte des Realen selbst“⁸⁸.

Durch diese Objektivierung in der ästhetischen Tätigkeit allerdings erleidet die Zeitstruktur des Subjekts eine für aufklärerische Philosophie folgenschwere Modifikation. Das Kunstwerk nämlich vermag — wie ein anderer bedeutender Kantianer, Friedrich Schiller, schrieb — „die *Zeit in der Zeit* aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren“⁸⁹. Dadurch eröffnen sich — und zwar aus den zentralen Problemen des Transzendental-systems heraus —, hier an dessen Ende gewissermaßen, unabweisbar *mythologische Dimensionen*: nämlich „daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, ... ebendeshwegen der Philosophie das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“⁹⁰.

Kunst wird — als Produkt des Menschen — zu einem zwar inmitten der Wirklichkeit angesiedelten, aber dennoch höchst verborgenen Refugium seiner Identität. Der rasch fort-

schreitende gesellschaftliche Differenzierungsprozeß im Frühkapitalismus, der als Entfremdungsprozeß der Menschen von der Natur und ihnen selbst empfunden wird, soll in einer autonomen Gegenwelt — als Kunst — gebannt werden. Hier faßt sich ein Großteil der kritischen Funktion von Kunst zusammen: „Die Poesie ... wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — *Lehrerin der Menschheit*.“⁹¹

In der ästhetischen Tätigkeit scheint sich in diesem Verständnis der durch die Klassengesellschaft produzierte verhängnisvolle Antagonismus von Theorie und Praxis aufzuheben. Die traditionelle Philosophie — als theoretische, überwiegend erkenntnisbegründende Tätigkeit — war offensichtlich den Bedürfnissen des tätigen Menschen nicht mehr angemessen, sobald er den Raum seiner Entäußerungs- und Vergegenständlichungs-Möglichkeiten überhaupt auszumessen begann; dem versucht Schelling weltanschaulich Rechnung zu tragen, wenn er nun eine grundsätzliche Überwindung des geistigen Status der bisherigen Philosophie versucht: so transformiert er Philosophie in Kunst. Schellings Freund, Karl Adolf Eschenmayer, erkannte deutlich diese Tendenz des „Systems“: „Was soll ich Ihnen von der trefflichen Methode“ (des „Systems“ — St. D.) „sagen? ... Der Gedanke wird immer mehr realisiert, daß die Philosophie auf ihre eigene Zernichtung arbeite.“⁹² Schelling fingiert mit Kunst eine Glättung der Differenzen in der Wirklichkeit, und so war wohl doch sein kunstphilosophischer Universalismus eben gerade die Krankheit statt die Therapie, für die sie sich hielt.

Einen neuen Schritt zur Erhellung der dialektischen Strukturen der gesellschaftlichen Totalität machte dann Hegel, Schellings Freund und Kollege dieser Jenaer Zeit. Als Schelling 1802/03 in Jena seine große „Philosophie der Kunst“ vortrug, schrieb Hegel sein vergleichsweise kurzes „System der Sittlichkeit“; hier kommt Hegel zu bemerkenswerten Einsichten in das soziale — werkzeugvermittelte — Gefüge von Gesellschaft. Hegel substituiert in seiner Konstruktion von Totalität fortan das *Kunstwerk* durch das *Werkzeug*. Die theoretische Bewältigung des Problems der Dialektik erhält so ihren entscheidenden Impuls. „Im Werkzeug macht das Subjekt eine Mitte, zwischen sich und das Objekt, und diese Mitte ist die reale Vernünftigkeit der Arbeit ... Im Werkzeug trennt das Subjekt ... die Objektivität von sich ab, es gibt ein anderes der Ver-

nichtung hin und wälzt es auf den subjektiven Teil derselben; zugleich hört die Arbeit auf, etwas Einzelnes zu sein; *die Subjektivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem Allgemeinen erhoben*; jeder kann es nachmachen und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit. — Um dieser Vernünftigkeit des Werkzeugs willen steht es als die Mitte, höher sowohl als das Arbeiten, als auch als das ... bearbeitete Objekt und als der Genuß oder der Zweck ...“⁹³

Indem Hegel einen *allgemeinen* Tätigkeitsbegriff durch das Problem des „wirklichen“ Werkzeugs konstituiert und damit die ästhetische Anschauung verdrängt, indem er also jetzt dem Werkzeug selber (und nicht mehr dessen Surrogat „Kunstwerk“) die „Mitte“ des Vermittlungsprozesses einräumt, bewahrt er, besser als Schelling, die genuinen Intentionen der Schematisstruktur; denn das Werkzeug ist nach „einer Seite ... subjektiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjekts, und ganz bestimmt durch dasselbe, ... nach der andern objektiv gegen den Gegenstand gerichtet. Durch diese Mitte hebt das Subjekt die Unmittelbarkeit des Vernichtens auf.“⁹⁴

„So viel habe ich indes gleich nach dem ersten Erscheinen Ihrer Schrift vernommen“, schreibt Schiller am 1. Mai 1800 an Schelling, „daß die Urteile darüber sehr geteilt sind.“⁹⁵ Damit hat Schiller die Haupttendenz der Rezeptionsgeschichte dieses Werkes früh schon angedeutet. — Goethe, dem ein Exemplar dediziert wurde, legte in seiner Antwort ein schönes Bekenntnis zu Schelling ab: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und wie eine Monade auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaften umherschweben mußte, habe ich selten hierhin oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden.“⁹⁶

Das „System“ brachte, und das muß als wichtigstes Ergebnis der unmittelbaren Wirkungsgeschichte angesehen werden, in der Beziehung zu Fichte die letztlich unvereinbaren Unterschiede beider Denker endgültig zum Vorschein. — Fichtes Urteil war Schelling selbst immer sehr wichtig; ihm schickte er natürlich sofort ein Exemplar zu. Doch Fichte verzögerte eine Stellungnahme zum „System“ bis zum Herbst 1800. Dann allerdings war seine Ablehnung deutlich. In ein — Schelling übrigens gar nicht gutgesonnenes — Rezensionjournal ließ

Fichte eine Erklärung einrücken, in der seine Distanz deutlich wird: „Inwieweit es meinem geistvollen Mitarbeiter, Herrn Prof. Schelling . . . in seinem neuerlich erschienenen System des transzendentalen Idealismus besser“ (als Fichte in seiner Wissenschaftslehre — St. D.) „gelingen sei, der transzendentalen Ansicht Eingang zu verschaffen, will ich hier nicht untersuchen.“⁹⁷ — Die gleichberechtigte Behandlung von Natur- und Transzendental-Philosophie und besonders Schellings Meinung, die „Wissenschaftslehre . . . so wie sie von Ihnen aufgestellt worden ist, ist noch nicht Philosophie selbst“⁹⁸ mußte Fichte befremden. Schellings Transzendental-Philosophie andererseits nun — und überraschenderweise sogar schon Schellings frühere Arbeiten, so seine Aufsätze im „Philosophischen Journal“ — erregten, wie Fichte schreibt, „in mir die Vermutung, daß Sie die Wissenschaftslehre nicht durchdrungen hätten; aber . . . ich hoffte: Sie würden, Zeit genug, das Fehlende ersetzen“⁹⁹.

Auch anderen gegenüber, so etwa seinem Jenaer Schüler J. B. Schad, machte Fichte deutlich, daß Schellings „System“ natürlich unterschieden werden müsse von seiner „Wissenschaftslehre“, einem „System, welches er nie *verstanden* hat“¹⁰⁰. — Die Differenz zu Fichte war für die zeitgenössische Leserschaft des „Systems“ ziemlich offenbar.

Die methodologisch folgenreichste Wirkung des „Systems“ war die auf Idee und Darstellung der „Phänomenologie des Geistes“. Beide Werke weisen strukturelle Ähnlichkeiten auf; allerdings wird in der Vorrede von Hegels Werk ein dort kritisierendes Konzept vom Absoluten (es sei die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind) häufig auf Schelling bezogen. Das ist, zumindest in Hegels Selbstverständnis, sachlich nicht gerechtfertigt. Hegel hat diesem Mißverständnis schon vorgebeugt: „In der Vorrede wirst Du nicht finden, daß ich der Plattheit, die besonders mit Deinen Formen so viel Unfug und Deine Wissenschaft zu einem kahlen Formalismus herabtreibt, zuviel getan habe“ (Hegel an Schelling vom 1. Mai 1807). Hegel unterscheidet also durchaus Schellings Wissenschaft von den Übertreibungen der — zweifellos weitverbreiteten — schellingianisierenden Schwärmer: im übrigen bittet Hegel im genannten Brief den vertrauten Freund um eine Rezension seines ersten Werkes.

Wenn man Hegels absoluten Geist vergleicht mit der Idee des

Kunstwerkes bei Schelling, so kann man umgekehrt mit einigem Recht festhalten: „Schelling . . . übte eine im grundsätzlichen vielfach treffende Kritik an Hegels idealistischer Begriffsdialektik; . . . und bereitete auf diese Weise die schließliche Überwindung des Idealismus durch den Materialismus von Marx und Engels vor.“¹⁰¹

Beide Schriften — „System“ und „Phänomenologie“ — zählen ohne Zweifel zu den großen Gründungsdokumenten dialektischen Denkens innerhalb der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie.

Jean Paul schrieb nach der Lektüre von Schellings Werk an seinen Freund F. H. Jacobi (mit dem führte Schelling ein Dutzend Jahre später einen aufsehenerregenden „privaten“ Atheismusstreit): „Schellings transzendentaler Idealismus ist ein Meisterstück von Scharfsinn, das man mit ebensoviel Freude als Erbosung liest, letztere darüber, weil er sich die . . . Schöpfung des Wirklichen immer leichter macht, je zusammengesetzter er es findet [. . .] *Du mußt es lesen.*“¹⁰²