

Herausgegeben von
Hauke Brunkhorst,
Regina Kreide und
Cristina Lafont

Habermas- Handbuch

Leben. Werk. Wirkung

Darmstadt 2009

hungskraft aus. Habermas' »Übersetzungsprogramm« wurde von den Theologen mit einigem Unbehagen aufgenommen. Raberger z. B. empört sich über die Vorstellung, die religiöse Sprache sei nur vorläufig gültig, solange die »kognitiv überlegene, philosophisch-epistemische Sprache« sie nicht eingeholt hat (Langthaler/Nagl-Docekal 2007, 249).

Man sollte darauf hinweisen, dass Habermas' Ansicht nach die religiöse Sprache gänzlich unfähig ist, jene Fragen zu klären, die von genetischen Manipulationen aufgeworfen werden, da der religiöse Diskurs auf die »Sicherheiten« der jeweiligen religiösen Gemeinschaften beschränkt bleibt. Tatsächlich überzeugen die Argumente, die Habermas selbst in seinem Buch über »liberale Eugenik« vorbringt, ganz ohne jeden Bezug auf die Religion. Somit spielt die Artikulationskraft der religiösen Sprache keine unmittelbare Rolle bei der Begründung politischer Entscheidungen; sie bietet lediglich »dichtere« Beschreibungen moralischer und ethischer Erfahrungen. So bliebe es den säkularen Individuen wohl vollkommen unbenommen, anderswo (z. B. in Literatur und Film) nach nuancierten Ausdrucksformen unserer Menschlichkeit zu suchen – insbesondere dann, wenn sie vor anderen, ihnen unsympathischen Aspekten des Monotheismus auf der Hut sind.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966.
- Alston, William P.: *Gott wahrnehmen: die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung*. Frankfurt a. M. 2006 (engl. 1991).
- Assheuer, Thomas: »Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten«. In: *Die Zeit* 22.1.2004. Im Internet unter: http://www.zeit.de/2004/05/Ratzinger_2fHabermas.
- Clayton, Philip: »The Contemporary Science-and-Religion Discussion«. In: Michael G. Parker/Thomas M. Schmidt (Hg.): *Scientific Explanation and Religious Belief: Science and Religion in Philosophical and Public Discourse*. Tübingen 2005.
- Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*. Berlin 2008.

Díaz Sánchez, Juan Manuel: »Joseph Ratzinger y Galli Della Loggia« (spanische Transkription). Im Internet unter: http://leonxiil.upsam.net/mag_pontificio/pdf/2007-03-06-ratzinger_galli_della_loggia_debate.pdf.

Habermas, Jürgen: »A »post-secular« society – what does that mean?« (Vortrag vom 28.6.2008). Im Internet unter: <http://www.resetdoc.org/EN/Habermas-Istanbul.php>.

- /Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br. 2005.

- /Reeder, Michael (Hg.): *»Ein Bewußtsein von dem, was fehlt«: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M. 2008.

Harris, Sam: *Brief an ein christliches Land: eine Abrechnung mit dem religiösen Fundamentalismus*. München 2008.

Hitchens, Christopher: *Der Herr ist kein Hirte: Wie Religion die Welt vergiftet*. München 2009.

Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1983.

Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Glauben und Wissen: Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien 2007.

Libet, Benjamin: »Haben wir einen freien Willen?« In: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a. M. 2004.

Pera, Marcello/Ratzinger, Joseph: *Ohne Wurzeln: der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*. Augsburg 2005 (darin Joseph Ratzingers Rede in Subiaco vom 1.4.2005).

Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*. New York 2000.

Polkinghorne, John: *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften: die Theologie eines Physikers*. Gütersloh 2000.

Singer, Wolf: »Keiner kann anders, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden«. In: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt a. M. 2004a.

-: »Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 2 (2004b) (auch in: Hans-Rainer Düncker (Hg.): *Beiträge zu einer aktuellen Anthropologie*. Stuttgart 2006).

Wolterstorff, Nicholas: »God Everlasting«. In: Clifton Orlebeke/Lewis Smedes (Hg.): *God and the Good: Essays in Honor of Henry Stob*. Grand Rapids 1975.

Felmon Davis (Übers. Nikolaus Gramm)

III. Texte

1. Schelling, Marx und Geschichtsphilosophie

Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (1954)

Als gegen Mitte der 1950er Jahre eine neue Aufmerksamkeit für Schellings gerade auch mittlere und späte Philosophie einsetzte, war Jürgen Habermas der jüngste und der erste, der eine Deutung aus ihrer »Zwiespältigkeit« begründete. Karl Jaspers folgte ihm ein Jahr später mit einem Buch über Schellings *Größe und Verhängnis*, das die Zweideutigkeit des Heidegger'schen Denkens in dem Schelling'schen vorgebildet fand: »den Übergang von Größe in Gebärde, von Wahrheit in Absurdität, von heller Mitteilung in Magie« (Jaspers 1955, 7; zu diesem Buch PPP, 93–98). Und Georg Lukács ließ fast gleichzeitig den »Weg des Irrationalismus«, der zu Hitler geführt habe, in Schellings, des jugendlichen Revolutionärs und greisen Reaktionärs, Werk entspringen (Lukács 1954; unter Einbezug von Heideggers *Metaphysik-Vorlesung* von 1941 vgl. Köhler 1999). 1955 sah Walter Schulz in Schellings Spätphilosophie den deutschen Idealismus nicht aufgegeben oder überwunden, sondern »vollendet«; und wie vor ihm Habermas richtete er den Blick von Schellings »existenzphilosophischer Wende« vor auf das Werk Kierkegaards, Marxens und Heideggers. Auch Schulz arbeitet am Zwiespalt der Schelling'schen Philosophie zwischen Vollendung der Metaphysik, retrograden Tendenzen und erstaunlichen Vorblicken in die postmetaphysische Moderne, die ohne Schelling so nicht denkbar gewesen wäre.

Was Habermas' unter der Betreuung von Erich Rothacker und Oskar Becker entstandene und 1954 von der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn mit »opus egregium« bewertete Dissertation am deutlichsten von Lukács' Unternehmen unterscheidet, ist die Absicht, den im Zwiespalt verwirrten Tendenzen der Schelling'schen Spätphilosophie den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen. Eine solche Kritik ist eher »rettend« im Sinne Benjamins als »bewußtmachend« (vgl. Habermas 1972). Ähnlicher noch – weil ohne Theologoumena auskommend –

ist Habermas' Verfahrensweise derjenigen Blochs, die – anders als Adorno – die Keime des Wahren im Falschen aufspürt und das Utopische gegen seinen realen Ausdruck ins Recht setzt. Einen »philosophischen Überschuss« der Schelling'schen Philosophie gegenüber derjenigen seines Tübinger und Jenaer Freundes Hegel macht auch Bloch geltend, dessen Gedanken zu Schelling Habermas damals natürlich eher ahnen als kennen konnte (ausgenommen *Subjekt-Objekt* von 1949 [zitiert im Schelling-Aufsatz von TP, 222f., 226, Anm. 137]; Bloch 2000, 63 ff.; 1962; 1972; 1985; Bloch 1972, 292 ff.). Habermas geht in der Dissertation so weit, Schelling darin über Hegel zu stellen, dass sein Denken noch im Scheitern tiefer in den »historischen Materialismus« hinein führe, als Hegels »dialektischer Idealismus« das je vermocht habe. Hegel habe sich trotz seines tiefen historischen Sinns nicht »an der geschichtlichen Existenz des Menschen orientiert«, wie Schelling es getan habe (AG, 7). Darum dürfe gesagt werden (das klingt noch ziemlich heideggerianisierend), »daß bei Schelling das Verständnis für die Geschichtlichkeit verglichen mit Hegel wesentlicher ist« (ebd., 12).

Kein Wunder, dass Habermas Bloch wenig später als einen »marxistischen Schelling« (und ein Stück weit sich mit ihm) identifiziert hat (1960, in PPP, 6. Text). Freilich, veröffentlicht hat Habermas seine mit 425 Seiten durchaus umfangreiche Dissertation nie. Der in *Theorie und Praxis* (zuerst 1963) abgedruckte Aufsatz »Dialektischer Materialismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes« (ebd., 172–227) muss so als das öffentliche Vermächtnis der Doktorarbeit gelten. Aber hier tritt der Autor Habermas aus der dämmerigen akademischen Vorhalle heraus ins Offene und zeichnet kühne Perspektiven einer marxistischen Geschichtsphilosophie, die viel von Schellings *Weltaltern* lernen könne.

Freilich, in ihm, diesem späteren und sehr selektiven Resümee, liegt der Akzent deutlich auf der Interpretation des ersten *Weltalter*-Entwurfs (von 1811), den Schellings Biograph Xavier Tilliette (2004, 269) von der Forschung seit Habermas »zu sehr aufgebaut« nennt. Der *Theorie und Praxis*-Aufsatz isoliert einen Abschnitt, der sachlich ein Stück des drit-

ten Teils von Habermas' Dissertation gebildet hatte, freilich wird auch das Scheitern der Spätphilosophie (in der Diss. Teil I.2) ausführlich behandelt. *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* selbst setzt nicht nur diesen Akzent, sondern gibt vorab eine umfassende und kenntnisreiche Deutung von Schellings Gesamtwerk in seiner Entwicklung.

Die Arbeit ist dreigeteilt. Der erste Teil (»Freiheit und Wirklichkeit«) ist selbst zweigliedrig, zunächst abhebend auf die zeitgenössische, auch die spätidealistische Hegelkritik (1827–50), die wesentlich – wenn auch über dunkle Kanäle – durch Schellings fast nur mündlich vorgetragene Spätphilosophie angeregt worden war; sodann einen umfassenden Blick werfend auf diese Spätphilosophie selbst unter dem Gesichtspunkt des Absoluten und der Geschichte. Der zweite Teil (»Das Absolute und das Endliche«), untergliedert in einen natur- und einen identitätsphilosophischen Part, vollzieht die Anfänge von Schellings Philosophie bis ins reife »Identitätssystem« der *Aphorismen* nach (1795–1806); und der dritte und ausführlichste Teil wendet sich der *Weltalter*-Spekulation der Jahre 1809 bis 1821 zu – mit dem erwähnten Akzent auf dem ersten Entwurf von 1811. Er ist in sich vierfach untergliedert: »I. Von der absoluten Identität zum geschichtlichen Leben«, »II. Analytik des menschlichen Geistes«, »III. Die zeitliche Verfassung des endlichen und des absoluten Geistes« und »IV. Die Weltalterspekulation und ihr Scheitern«. – Die ganze Arbeit besteht aus 34 durchgezählten Paragraphen.

Im heutigen Rückblick fällt dreierlei an Habermas' Zugriff auf: Er untergliedert Schellings Philosophie in drei Epochen, in denen die eine und selbe Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zur Wirklichen, zumal zur geschichtlichen Welt je verschieden gestellt wird, aber in keiner eine widerspruchsfreie Antwort erfährt (wobei der erste *Weltalter*-Entwurf von 1811 am meisten wagt und am eindrucksvollsten scheitert).

Sodann wird Schellings späte Philosophie in den Kontext des Zerfalls und der Weiterverarbeitung der Hegelschen Philosophie gestellt: vor den Hintergrund des »revolutionären Bruchs«, den Löwith zehn Jahre später im Denken des 19. Jahrhunderts diagnostizieren wird (Löwith 1964; dazu PPP, 116 ff.). Dabei wird das Potential von Schellings existentialistischem Einspruch gegen Hegels Panlogismus – ein Jahr vor Walter Schulz' klassischer Arbeit über *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Schulz 1955) – im Negati-

ven auf Kierkegaards und im Positiven auf Marxens Weiterbildung bezogen (AG §§ 3 und 5).

Das Motiv für diese breite Berücksichtigung des nachhegelschen Kontextes ist deutlich: Am Anfang und am Ende jener Bewegung, die als der dialektische Materialismus registriert ist, stand und steht Hegel. Kein Denken war – neben dem Marx'schen – vergleichbar erfolgreich für das Selbstverständnis nicht nur des Materialismus, sondern der Moderne überhaupt. Aber in der Zwischenzeit – und sie hat gut ein Jahrhundert gewährt und erhebliche Transformationen im institutionellen Gefüge unserer gedanklichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgebracht – gab der Weltgeist – über Hegels eigenes Vermächtnis sich hinwegsetzend – die Parole einer Überwindung des Idealismus aus. Von ihr her war es, dass auch Hegels Werk aufs neue studiert wurde (z. B. vom jungen und vom reifen Marx – und von der Studentenbewegung der 1960er und 1970er Jahre bis hinein in die Heidelberger Seminare) – aber das war eben eine Lektüre, die den Index einer kritischen Distanzierung trug und die – wenn überhaupt – nur an solche Traditionen anknüpfen mochte, die – wenn schon häretisch sich verhaltend zum Idealismus Hegels – den Standard seines Argumentierens nicht unterboten. Nun lag die einzige in der Stunde Null der materialistischen Ideologiekritik zuhandene Philosophie, in der eine Kritik an Hegels idealistischer Dialektik von wirklich grundstürzender Tragweite formuliert war, eben vor in Schellings – weitgehend unpubliziertem – Spätwerk, also in studentischen Nachschriften seiner Erlangerer, Münchener und Berliner Kollegs, von denen man weiß, dass sie – unter der Hand und zum Kummer ihres Autors – zu hohen Preisen und bis nach Frankreich und Russland hinein gehandelt wurden, wo sie selbst Revolutionäre mächtig aufwühlten (Prosper Enfantin, Pierre Leroux, Michail Bakunin u. a. [Belege in Frank/Kurz 1975, 431/3–466; Schelling 1993, 14 ff., 554 ff.; Müller 1963 u. 1993]). Dass der *prima facie* unpolitische Schelling gerade in diesen Kreisen auf so lebhaftes Interesse stieß, haben besonders Heinrich Heine und Moses Heß zu würdigen versucht, jener durch den Hinweis auf die »soziale Wichtigkeit der erwähnten Philosophie« (Heine 1997, 3, 628), dieser durch die kühne Behauptung, die »französische Sozialphilosophie« der St.-Simonisten sei wahrhaft analog, »ja wesentlich identisch« mit Schellings Naturphilosophie, die, wie er sagt, »der neuen Religion St. Simons wie der Restauration des alten Glaubens, [allererst] eine *spekulative Basis*« geliefert habe (Heß 1961, 200 f. und 288).

Schließlich bezieht Habermas mit großer Aufmerksamkeit und ohne Häme die neuplatonisch-mystische Tradition Böhmens und der »Schwabenväter«, besonders Oetingers, mit in sein Bild ein. An Böhme wird gerühmt »[...] der beharrliche Eifer, mit dem er an der Endlichkeit der Dinge, der Positivität des Bösen und der Entscheidungsfreiheit des Menschen festhält« (AG, 2), an Oetinger, dass er die Dynamik und Produktivität (»Selbstbewegung«) der Natur gegen die mechanistisch-atomistische Betrachtungsweise der modernen Naturwissenschaften verteidigt (ebd., 30 ff., 136 ff.). Die in diesen Traditionenszusammenhang gehörige jüdisch-kabbalistische Tradition mit Isaak Luria im Mittelpunkt strahlt in Habermas' Frühwerk im Glanz einer fast blochischen Utopie (dazu PPP, 154 ff.).

Ich werde zunächst eine Charakterisierung der Dissertation insgesamt geben und dabei auf die Akzente achten, die sie im Vergleich zu anderer Schelling-Forschung eigentümlich setzt. Besonderen Raum verdient die Darstellung des fruchtbaren Augenblicks, auf den Habermas die Wirkung des späten Schellings datiert. Anschließend werde ich insbesondere den geschichtsphilosophischen Konsequenzen nachgehen, die Habermas in dem Schelling-Aufsatz aus *Theorie und Praxis* isoliert und die sein frühes Denken schon unterwegs zeigen zu einer in Auseinandersetzung mit Marx gewonnenen eigenen Position innerhalb der Kritischen Theorie. Der in der Dissertation begonnene Dialog setzt sich stetig fort bis in *Erkenntnis und Interesse* und *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*.

Der späte Schelling in seiner Zeit

Habermas ist der erste Autor (und vollends der einzige innerhalb der Kritischen Theorie), der Schellings Werk aus den Schicksalen der Verarbeitung – und das heißt wesentlich: der Kritik – von Hegels Werk aufzuschließen unternimmt. Das geschieht in der ersten Hälfte des ersten Teils seiner Dissertation. Es zeigt sich: Dieses Spätwerk markiert den Beginn des »revolutionären Bruchs«, den Löwith im 19. Jahrhundert diagnostiziert (Löwith 1964; vgl. Habermas in PPP, 116 ff.). Nicht an christologischen oder im weitesten Sinne ideengeschichtlichen Zusammenhängen ist der junge Doktorand interessiert (wie das für den ersten großen Erschließer von Schellings mittlerem und spätem Werk, Horst Fuhrmans, galt). Habermas' Interesse ist geschichtsphilosophisch, ja politisch. So beginnt der erste Teil der Dissertation mit einem Aufriss der junghegelian-

nisch-spätidealistischen Hegel-Kritik und -Transformation bis hin zu dem ungleichen Paar Kierkegaard und Marx. Ihm folgt – als zweiter Block des ersten Teils – ein Überblick über das Wesentliche der »Spätphilosophie« selbst, die Habermas, wie üblich, 1827, mit Schellings Berufung nach München und dem Vortrag der Münchener Einleitung in die positive Philosophie beginnen lässt. Diese Einleitung ist anfangs unter dem Titel *System der Weltalter* vorgebracht und in einer Nachschrift (von Ernst von Lasaulx) erst 1990 publiziert worden (Schelling 1990). Sie lag dem Zyklus von Schellings Münchener und ab 1841 Berliner Vorlesungen zugrunde. Eine fortgeschrittene und viel ausführlichere Version dieser Vorlesung aus dem akademischen Jahr 1832/33 hat Horst Fuhrmans in einer Nachschriftenkompilation unter dem Titel *Grundlegung der positiven Philosophie* 1972 veröffentlicht (Schelling 1972). Auf Kenntnisse dieser wichtigen Editionen konnte Habermas noch nicht zurückgreifen. Er war auf die (nicht immer richtig datierten oder in die richtige Ordnung gebrachten) Auszüge angewiesen, die Schellings Sohn Karl Friedrich August in bester Absicht, aber mit viel falschen Gefälligkeiten gegen des Vaters letzten Willen und keineswegs auf der Höhe philologischer Standards, geschweige heutiger Einsichten in den Gang des späten Schellingschen Denkens, 1856 bis 1861 bei Cotta veröffentlicht hatte (aus dieser Ausgabe zitiere ich, wie Habermas, Schelling [1856–1861]; unersetzliche, auch durch brauchbare Nachschriften nicht zu kompensierende Originale gingen bei der Bombardierung Münchens 1944 für immer verloren; die beste Übersicht über den Aufbau der späten Schellingschen Vorlesungen liefert Horst Fuhrmans in der Einleitung zu Schelling 1972).

Als sein ergebenster Schüler, der inzwischen zum Bayernkönig gekrönte Maximilian II., 1854 in Schellings Bad Ragazer Grabstein meißeln ließ: »Dem ersten Denker Deutschlands«, traf er mit dieser Einschätzung mitnichten die allgemeine Überzeugung. »Er hatte sich überlebt«, war der allgemeine Tenor (zum Folgenden vgl. Frank in Schelling 1993, 11 ff.). Die Alt-Hegelianer, die Hegels Berliner Geistesburg fest in ihrem Besitz glaubten, höhnten 1841, als der eben an die Regierung gelangte Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. Schelling an die dortige Universität berufen ließ, hoffend (das sind des Königs eigene Worte), Schelling werde »die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus« ausreuten und »der gesetzlichen Auflösung häuslicher Zucht« wehren (vgl. Max Lenz in ebd., 477 ff.): Vor bereits 30 Jahren sei Schel-

ling durch Hegel »fürstlich zu Grabe getragen worden«. Seither habe die gebildete Welt von ihm kein Werk mehr von Belang zu lesen bekommen. Schelling ruhe »[...] wie im Grabe der Vergessenheit; alle wahrhaft lebendigen Philosophen hatten sich dem die Herrschaft innehabenden Hegel zugewandt«. Deutlicher war die Hegel'sche Linke. Den früheren »Lichtmenschen« Schelling sah Heine schon 1827 – zu Unrecht (Frank 1992, 361–395) – in die Schlingen der Münchener katholischen Kongregation (um Görres, Döllinger und Baader) verstrickt; »wie ein armseliges Mönchlein« sei er geisterhaft herumgeschwankt, habe mystisches Zeug geschwatz und immerfort auf den größeren Hegel geschmäht, »der ihn supplantiert« (Heine 1997, 3, 633, 433f.). Friedrich Engels, der Schellings Kolleg von 1841/42 über *Philosophie der Offenbarung* hörte und mit Artikeln und Streitschriften begleitete, warnt Schelling davor, das Erbe Hegels zu schänden, und ruft die Getreuen zur »großen Entscheidung, der Völkerschlacht« gegen Schelling auf (Engels 1842, in Marx/Engels 1956–90, 1. Erg. band, 221). Kaum minder emphatisch hatte er zu Beginn der Schelling'schen Vorlesungen im *Telegraph für Deutschland* geschrieben: »Wenn ihr jetzt hier in Berlin irgendeinen Menschen, der auch nur eine Ahnung von der Macht des Geistes über die Welt hat, nach dem Kampfplatze fraget, an dem um die Herrschaft über die öffentliche Meinung Deutschlands in Politik und Religion, also über Deutschland selbst gestritten wird, so wird er euch antworten, dieser Kampfplatz sei in der Universität, und zwar das Auditorium Nr. 6, wo Schelling seine Vorlesungen [...] hält« (in Schelling 1993, 535). Karl Marx bittet Ludwig Feuerbach um die Abfassung einer kritischen »Charakteristik Schellings«: Schelling sei »38tes Bundesmitglied« (Anspielung auf Schellings politisch wenig einflussreiche Berufung in den Staatsrat), die ganze deutsche Polizei samt der Zensurbehörde »stehe zu seiner Disposition«. »Ein Angriff auf Schelling [sei] also indirekt ein Angriff auf unsere gesamte und namentlich auf die preussische Politik« (in ebd., 567f.).

Warum wendet sich Marx gerade an Feuerbach, den »Kommunisten«, dessen Naturalismus Marx übernimmt? »Sie sind«, erklärt er sich, »gerade dazu der Mann, weil sie der umgekehrte Schelling sind. Der [...] aufrichtige Jugendgedanke Schellings [...], der bei ihm ein phantastischer Jugendtraum geblieben ist, er ist Ihnen zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zu männlichem Ernst geworden«. Das Urteil ist zwiespältig (und Feuerbach spürte das wohl, schließlich schreckte er vor der Aufgabe zurück): Schelling

wird nicht geradezu verdammt. Ihm wird vorgeworfen, abtrünnig geworden zu sein von seinem romantischen Jugendgedanken, der die Naturgeschichte der des Geistes hatte vorangehen lassen. Das war, was Marx »das Gute von unserm Gegner« nennt (in Schelling 1993, 568).

Zwiespältig im Wortsinne – die eine und die andere Seite Schellings wohl sehend – sind auch die Urteile anderer Zeitgenossen und Hörer: Das Haupt der Hegel'schen Linken, Arnold Ruge, findet Schelling, bei allen Bedenken gegen seinen Anti-Hegelianismus, nach einem Gespräch in Karlsbad »politisch und religiös freisinnig« (in ebd., 499f.). Er verhandelt mit ihm um das Recht zur Publikation seiner Münchener Vorlesungen und liebäugelt mit Schellings Gedanken, die Wirklichkeit dürfe nicht – Hegelisch – für vernünftig erklärt, sondern müsse durch vernünftiges Handeln allererst in diesen Zustand versetzt werden. »In der Logik liegt nicht Weltveränderndes«, hatte Schelling schon in München gelehrt (Schelling 1856–1861, I/10, 153). In der Tat, mit dem Letzten der logischen oder rationalen, der Hegel'schen Philosophie – der »Idee« oder dem »absoluten Geist« – sei im Wortsinne »nichts anzufangen« (ebd., II/1, 565). Die Vernunftwissenschaft führe zwar wirklich über sich selbst hinaus und treibe zur Umkehr; diese selbst könne aber doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedürfe es vielmehr eines praktischen Antriebs; »im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit der Nothwendigkeit zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes und Beabsichtigtes handelt« (ebd., II/1, 565; vgl. TP, 212) »Wirkliche Dialektik ist allein im Reich der Freiheit; sie allein vermag alle Rätsel zu lösen« (Schelling 1993, 168).

Der Pariser »romantische Sozialist« Pierre Leroux begrüßt Schelling emphatisch, ja übersetzt den Beginn seiner Berliner Vorlesungen ins Französische. Der religiösen Wende Schellings, in der andere die Verleugnung seiner Jugendphilosophie vollzogen sehen, gewinnt er tiefen Sinn ab: Ein Denken, das kein Höheres über sich anerkenne, sei – wie Hegels Beispiel lehre – früher oder später gezwungen, Frieden zu machen mit den bestehenden Verhältnissen. Michail Bakunin, Schellings Berliner Schüler, dem Meister persönlich bekannt, erwartet Schellings Vorlesungen »mit unvorstellbarer Ungeduld«: »Im Laufe des Sommers habe ich viel von ihm gelesen und fand darin eine so unermessliche Tiefe des Lebens, des schöpferischen Denkens, daß ich davon überzeugt

bin, daß er uns auch jetzt viel Tiefsinniges offenbaren wird« (in Schelling 1993, 539). Wahrscheinlich gefiel dem späteren Anarchisten Schellings gnadenlose Polemik gegen den Staat als »Geißel Gottes«, einen »Fluch«, der auf der Menschheit laste, als etwas, das es gelte »aufzuheben« (Schelling 1856–1861, II/1, 534 ff.; zu Bakunin und Schelling vgl. Frank 2007, Text 12). Aber auch Schellings Überwindung der lediglich begriffsbasierten Hegel'schen durch »wirkliche, blutige Widersprüche« stößt auf Bakunins lebhafteste Zustimmung (Bakunin 1935, 68; in Schelling 1993, 38, 79). Ganz ähnlich auf diejenige Søren Kierkegaards, eines weiteren Hörers (und Mitschreibers) von Schellings Kolleg (in ebd., 391–467): Zunächst – auch er – begeistert von Schellings Aufbrechen des Hegel'schen Begriffspanzers (»als er das Wort »Wirklichkeit« nannte, vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude wie in Elisabeth«), ist er bald verwirrt, enttäuscht, endlich angewidert (»Schelling salbadert grenzenlos« [in ebd., 530 ff.]).

Viel davon referiert Habermas im ersten Abschnitt des I. Teils seiner Diss. Ein sympathetischer Kenntnis liegt zweifellos auf Marx, der dem Feuerbach'schen Naturalismus eine Handlungsperspektive eingebildet und ihn in die geschichtliche Welt zurückgeholt habe (AG, 79 ff.). Habermas bringt schon hier einen Gesichtspunkt ins Spiel, den der 1957 verfasste »Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus« (TP, 387–463) sowie die Marx-Kapitel in *Erkenntnis und Interesse* (EI, 14–87) und der Aufsatz »Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus« (RHM, 144–199) differenziert ausführen werden. Durch seine bedingungslose Anlehnung an den ehernen Gang der Hegel'schen Dialektik habe nämlich Marx die emanzipatorische Tat selbst noch begrifflich bevorzundet (»gegänzelt«) bzw. ins Korsett einer unent-rinnbaren »Nötigung« gepresst. Unter anderem darum haben sich »Hegel und Marx, darin eines Sinnes«, eines »Rückfalls hinter die Reflexionsstufe der Kantischen Kritik« schuldig gemacht, die objektive Verhältnisse an Konstitutionsbedingungen und die Reflexion auf das Wie ihrer Realisierung zurückband. Marx habe, was Fichte noch »Tathandlung« nannte, auf Arbeit als instrumentelles Tun reduziert; und dieses werde noch als Fortsetzung zwar, aber als »wirklicher Teil der Naturgeschichte« verstanden. Obwohl er sein Unternehmen noch auf den kantischen Namen der Kritik taufte, habe Marx die Möglichkeit einer Ideologiekritik, die er doch vehement betreibt, aus den ontologischen Basis-Annahmen

seiner Theorie nicht verständlich machen können. So habe geschehen können, dass er noch den normativen Einspruch gegen die Verdinglichung menschlicher Arbeit mit der »Felsenmelodie« der Hegel'schen Dialektik unterlegte (Marx/Engels 1956–90, 1. Erg. bd., 8f.). Reflexion wird nach dem naturalistischen Schema der »Selbsterzeugung der Gattung« begriffen; und »Naturalismus« meint: was nicht nur ins Spektrum der empirischen Naturwissenschaften fällt, sondern darin auch aufgeht. So konnte es dazu kommen, dass die Dialektik als naturwissenschaftliches Grundgesetz verstanden wurde und Marx *de facto* dem »Positivismus« Vorschub leistete (EI, 58 f., 87f.). Die in der Folge durch Engels, Kautsky und Lenin noch entschiedener naturalisierte Dialektik werde nicht, wie bei Schelling (und Kierkegaard), auf eine freie Tat des Subjekts, sondern auf einen anonymen »realdialektischen Prozeß« gegründet (AG, 80f.). Freilich, die eigentliche Pointe von Habermasens Marx-Aneignung muss den Augenblick seiner *Wehhalter*-Interpretation abwarten. Sie wird ein kryptomaterialistisches, stark aus mystischen Quellen gespeistes normatives Motiv freilegen, das vor Habermas kein Schelling-Interpret dort vermutet hatte.

So viel lässt sich schon hier sagen: Habermas ist sensibel für die Wendung, die Schelling seit der *Freiheitsschrift* dem Gedanken des freien Handelns gegeben hat (AG, 239 ff.; vgl. den Vergleich der Freiheitsschriften von Fichte, Schelling und Hegel im § 28, 303 ff.). Klassisch (bei Spinoza, Leibniz, aber auch beim Schelling des Identitätssystems [z. B. Schelling 1856–1861, I/6, 538 f., § 302; I/7, 384]) heißt »frei« ein (prinzipiell unveränderliches) Wesen, das seine Natur ungehindert von fremdem Zwang entfalten kann. Aber natürlich ist dies die Freiheit des Spinoza'schen Steins, der sich freut, aus der geöffneten Hand, den Gesetzen seines Wesens entsprechend, zur Erde zu fallen. In der *Freiheitsschrift* taucht aber erstmals die Wendung auf, »das Wesen des Menschen [sei] wesentlich seine eigne That« (Schelling 1856–1861, I/7, 385). Demnach ist das Wesen nicht Handlung determinierend, sondern geht allererst aus einem Handeln hervor. Es ist Resultat eines »reale[n] Selbstsetzen[s]«, eines »Ur- und Grundwollen[s], das sich selbst zu etwas macht, und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist« (ebd.). In diesem Verhältnis herrscht keine dialektische Nötigung (wie in der Hegel zugeschriebenen Formel, Freiheit sei Einsicht in den notwendigen Gang des Allgemeinen [Hegel 1969–1971, 7, 294, § 145; 10, 303, § 484; vgl. Hegel 1952, 428, 436; AG, 310 f.], sondern das Wesen, das in der tradierten For-

mel seine Folgebestimmungen *ex anankes* festlegt, ist selbst das Ziel eines Entwurfs. Nicht in grenzenlose Allgemeinheit ist nach Schelling die Freiheit aufgelöst: Sie ist das Signum unserer Endlichkeit (AG, 313 ff.). Nicht einmal eine platonische Urwahl des eigenen Charakters, der dann alle Folgehandlungen determiniert, nimmt Schelling an: »Wir fordern von dem Menschen allerdings auch, daß er seinen Charakter überwinde« (Schelling 1946, 93 f.; AG, 315). Schelling kann das darum denken, weil er das Wesen – was eine Sache oder was ein Charakter ist, seine *quidditas* – in eine uneinholbare Abhängigkeit, ja in eine zeitstiftende Verspätung gegenüber seiner Existenz (*Dasheit, quodditas*) versetzt, so dass – wie Habermas gelegentlich suggeriert (z. B. AG, 243) – auf Schellings Philosophie der Tat ganz eigentlich Sartres Formel vom Vorrang der Existenz vor der Essenz (dem Wesen) passt (z. B. Sartre 1991, 385). Im Selbstbewusstsein geht die Existenz der Essenz voran, sagt Schelling (Schelling 1993, 110). Das Wesen ist selbst nur als das »Überseiende« als diejenige Bestimmung, die sich über das blinde Sein frei hinweggesetzt hat; als das gewesene oder »überholte Sein«. Das Subjekt steht – sein Wesen entwerfend – aus sich heraus, es existiert (das ist Schellings Etymologie ebd., 167); es lässt das blinde Sein als »ein Überwundenes«, »Vergangenes [...] hinter sich« (169 f.). Durch freies Tun ist der Schelling'sche – anders als der in Hegels Dialektik verstrickte Marx'sche – Agent »von der unverbrüchlichen [...] ἀνώγειν des Seins befreit« (164). »[D]er Mensch muß von seinem Sein sich losreißen, um ein freies Sein anzufangen. [...] Sich von sich selbst zu befreien, ist die Aufgabe aller Bildung. Die Menschen [...], welche nicht von sich selbst wegkommen, bleiben unvermögend« (170; zur »zeitlichen Verfassung« des Geistes vgl. Habermas AG, III. Abschnitt des dritten Teils: 319 ff.).

Das Scheitern der Spätphilosophie

Der zweite Abschnitt des ersten Teils fragt nach »dem Absoluten und der Geschichte in Schellings Spätphilosophie (1827–54)«. Deutlich ist Habermas von dem durch Husserl, Heidegger und Sartre ins Zentrum der Metaphysik-Kritik gerückte Zeitthema gepackt, das damals und fast gleichzeitig mit dem *linguistic turn* als mächtigste Waffe gegen ein Philosophieren aus Wirklichkeitsverneinenden Hinterwelten in Einsatz kam. Diese Hinwendung zur Endlichkeit scheint nun von keinem Denker der »Sattelzeit« so eindrucksvoll eingeleitet worden zu sein wie vom späten Schelling. Er selbst revidiert damit seine (und

natürlich vor allem Hegels) ewigkeitsversessene frühere Metaphysik – ineins mit der Metaphysik seit Platon und besonders der Inthronisierung der Subjektphilosophie durch und seit Descartes –, die er nun »negative Philosophie« nennt. Sie ist negativ, weil sie vom einzigen Thema der Metaphysik, dem »Seienden als Seienden«, nur sagt, was es *nicht* ist: nämlich Geist. Deutlicher noch: Die Metaphysik – zuletzt in der Hegel'schen Varietät – leidet an einem »unendlichen Mangel an Seyn« (Schelling 1856–1861, II/2, 49; Schelling 1972, 439), hat sie doch das wirkliche Sein auf das reduziert, was es *nicht* ist: auf Geist, auf ein an ihm selbst nicht Seiendes: ein platonisches *má ón*. »Positiv« ist dagegen die Philosophie, die das »reine Daß – [den] actus purus« (Schelling 1856–1861, II/1, 586) der Existenz – im Sinne Kants – als »absolute Position«, als begriffsfreie Setzung respektiert (KrV A 1781, 598 f.), die allem Bewusstsein vorausgeht, es trägt und von ihm nur im Nachhinein (a posteriori) gewusst werden kann. So hat das Bewusstsein – das sich dem opaken Sein gegenüber als ein relativ nicht Seiendes verhält, im Sein seinen *Realgrund*, so wie umgekehrt das Bewusstsein dem Sein zum Erscheinen verhilft (Bewusstsein ist des Seins *Idealgrund*). Ein System, das diesem den Idealismus radikal überwindenden Gedanken gewachsen wäre, dürfte sich mit Recht ein »Existentialsystem« nennen – ein Titel, auf den Schellings Konkurrent Hegel nur ungerechtfertigt Anspruch erhoben habe, als er seine *Logik* vom Sein, aber nur vom Sein als elementarstem Begriff eines rationalen Systems, habe ihren Ausgang nehmen lassen (Schelling 1993, 125).

Man muss es betonen: Schelling greift damit nur Kants These übers Sein auf, die er als einziger Denker der klassischen deutschen Philosophie verstanden und ernstgenommen hat. Denken – in das Hegel »Sein« aufheben möchte – ist bloßes Entwerfen von Möglichkeiten (»Potenzen«, *dynaméis*); aus ihnen kann zirkelfrei kein Wirkliches entspringen: Ein platonisches *má ón* könnte nimmermehr Grund eines Existierenden sein – es sei denn, es existierte selbst bereits; dann aber muss dem Begründen das Existierende zuvorgekommen sein. »Denn nicht«, sagt Schelling, »weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil es ein Seyn gibt, gibt es ein Denken« (Schelling 1856–1861, II/3, 161, Anm. 1). Feuerbach macht daraus: »Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken« (Feuerbach 1970, 258, Nr. 4). »Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so müssen wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommt ist. Von die-

sem Seyn hat die Hegel'sche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle« (Schelling 1856–1861, II/3, 164). Marxens berühmter (freilich gesellschaftlich-ökonomisch gewendeter) Satz, nicht bestimme das Bewusstsein das Sein, sondern dieses das Bewusstsein (Marx 1971, 15), hat hier ihre Wurzel. Noch in *Lenins Philosophische Hefte* verirren sich Schelling-Zitate wie dieses: »Die Begriffe als solche existieren [...] nirgends als im Bewusstseyn, sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben« (Schelling 1856–1861, I/10, 140; Planty-Bonjour 1974, 61 f.).

Freilich, Habermas findet Schellings eindrucksvolle Grenzziehung zwischen einer reinrationalen und einer positiven Philosophie »zweideutig« (AG, §9). Einerseits strebe sie danach, die geschichtliche Wirklichkeit definitiv aus dem Sicherheitsgürtel der ewigkeitsfixierten Metaphysik zu lösen und das Handeln auf eine Freiheit zu stützen, die ihr Wesen nicht exekutiert, sondern erschafft. Andererseits stelle sie eine »Verlegenheitslösung« dar, sei sie doch »auf den Trümmern der Weltalter errichtet« und habe »deren eigentliches Anliegen [...] liquidiert« (AG, 10). Aus der Einsicht in die Irreduzibilität des Positiven (der Wirklichkeit) auf negative (oder Denk-)Verhältnisse habe sie keine radikalen, nämlich postmetaphysischen und posttheologischen Konsequenzen gezogen. Den »Fehlschluß« des ontologischen Gottesbeweises, den Kant Jahrzehnte früher durch seine These über das Sein gestürzt hatte, bediene der alte Schelling am Schnürchen (ebd., 118; vgl. TP, 209 f.). Am Ende haben Theologie und wiederhergestellte Metaphysik den Sieg behauptet und die endlichkeitsemanzipierenden Tendenzen des ersten *Weltalter*-Entwurfs rückgängig gemacht. Denn einmal – nur ein einziges Mal (1811) – hatte Schelling – in der kabbalistischen Tradition des Isaak Luria – erwogen, Gott durch eine Kontraktion auf seine erste Potenz aus der Welt sich zurückziehen zu lassen und dieser vollständige Autonomie zu geben. Im Spätwerk aber werde unter bloßer Beschneidung ihres Geltungsanspruchs die Vernunft in die verlorenen Rechte vollendeter »Erkenntnis des Wesenszusammenhangs altes Existierenden« wiedereingesetzt (TP 1971, 207). »[D]er Ansatz der positiven Philosophie hätte eigentlich durch eine Preisgabe der negativen ratifiziert werden müssen« (ebd., 211 f.). Denn von Schelling sei die »existentialistische« Überwindung des Idealismus vorbereitet worden – freilich sei sie ihrer eigenen Konsequenz nicht treu geblieben. Immerhin dürfe man ihr den Vorwurf nicht machen, der Kierkegaards Abbrechen mit der Vernunftphilosophie

voll treffe: »[Anders als dieser] hat Schelling zu keiner Zeit den Anspruch des Begriffs aufgegeben, zu keiner Zeit hat er wie Kierkegaard das Wissen durch den Glauben begrenzt« (AG, 115).

Natur- und Identitätsphilosophie

Sie ist das Thema des Zweiten Teils von *Das Absolute und die Geschichte*, auf die Natur- (1794–1800) und die Identitätsphilosophie (1801–1806) je einen Abschnitt verteilend. Auch hier zeigt sich Habermas sensibel für Schellings Kampf um den Vorrang der Naturalität vor dem Geist, der ja im Rahmen des idealistischen Diskurses schwer zu behaupten war und Schellings ganz eigenen Beitrag zur klassischen deutschen Philosophie ausmacht: seinen »aufrichtigen Jugendgedanken«. Im »absoluten Identitätssystem« (Schelling 1856–1861, I/4, 113) sei dieser Vorrang zwar zugunsten der Identifikation beider eingegeben. Aber selbst die Identitätsphilosophie lässt keinen Zweifel, dass die »absolute Identität« von Natur und Geist den beiden Relaten und ihrer Beziehung vorausliegt, von ihnen ontologisch und epistemologisch »unabhängig«, nicht auf sie zu reduzieren sei (ebd., 117, §6; 16, Zusatz 1 zu §15; vgl. I/6, 147, 163 f.). Und schon hier ist sie als Positivität – kantisch als »unbedingtes Gesetzseyn« – gefasst (I/4, 117, Anm. 1).

Für den Vorrang der Natur (AG, 160, 164) – das, was Schelling des Geistes »transcendentale Vergangenheit« nennt (Schelling 1856–1861, I/1, 380 ff., I/4, 84 f. und I/10, 93 f.) – findet Habermas, in Absetzung gegen die Heidegger'sche »Befindlichkeit« – den treffenden Ausdruck »Getragenheit« (AG, 163 ff.). Dieser Gedanke mache »Schellings »Realismus«« aus (ebd., 160). In *Fichtes Philosophie der Tat* sei die Zukunft des Entwurfs die vorrangige Zeitdimension, für Schelling sei jeder zukunftsöffnende Entwurf selbst schon »entworfen« (ebd.), er habe ein naturales, aber auch ein menschengeschichtliches Fundament. Diesen Gedanken wende Schelling auch sozialphilosophisch; denn das einsam reflektierende Subjekt erfährt sein Selbstwissen und seine »Anerkennung« erst aus dem Reflex, den ihm seine Inter-subjekte zusenden (ebd., 161 f.). Wenn irgendwo, so sieht man in der Zustimmung zu diesem Gedanken, der ja der Hegel'schen Anerkennungstheorie um viele Jahre vorarbeitet, ein antizipatorisches Motiv von Habermas' eigenem Denken, das weit auf den Mead-Artikel im *Nachmetaphysischen Denken* vorblickt – von der Lanze zu schweigen, die Schelling 1800 für eine auf allgemeine wechselseitige Aner-

kennung gegründete universelle Rechtsordnung und den »Völkerbund« bricht. Freilich ist Habermas' Zustimmung gebrochen, weil er Schelling selbst in seiner Geschichtsphilosophie zu sehr auf den »ungeschichtlichen Grund der geschichtlichen Seinsweise« (ebd., 164) bauen sieht. (Interessanterweise wird dieser Vorwurf in *Erkenntnis und Interesse* an Marx weitergereicht, der Kants überzeitliche transzendente Synthesis unter den Namen »Arbeit« und »Produktionsverhältnisse« – stehend für den sozio-institutionellen Rahmen, in dem sich die Produktivkräfte jeweils entfalten – zwar radikal historisiert, aber doch als eine Art Fortsetzung der Naturgeschichte behandelt habe [E1, 54 ff.]

Auch Schellings durch Oetingers antimechanizistische Lebensphilosophie vermittelte (AG, 122–138) Emphase auf der Produktivität der Natur, die über ihrem Produkt nicht zu vergessen sei (140 f., 154 f.), darf auf Habermas' lebhaftige Zustimmung rechnen, zumal auch hier die sozialphilosophische – die Marx'sche – Anwendung nicht fehlt, wenigstens als Motiv sich ahnen lässt. Noch eine andere Entwicklungslinie des Habermas'schen Denken lässt sich hier im Keim entdecken: das mit *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* und *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* durchschlagende Interesse an Piagets (und seines Schülers Kohlberg) kognitiver Entwicklungspsychologie. Durch Piaget findet Habermas den für ihn immer schon wichtigen Gedanken, dass die Vernunft Produkt einer selbst produktiven Naturgeschichte ist, in die spekulativ abgespeckte Sprache der Evolutionstheorie übersetzt (ohne dass dabei sein spekulatives Moment ganz verloren geht oder Vernunft eliminativistisch auf naturale Prozesse reduziert würde; noch in seiner jüngeren Auseinandersetzung mit der Hirnforschung ist dieser Gedanke präsent [NR]).

Die Identitätsphilosophie erfährt gegenüber der Dynamik der naturphilosophischen Phase das abwertende Attribut der »Statik« (ebd., 177). Habermas' Motiv für diese Missbilligung haben wir schon beachtet: In der kristallinen Starre des Identitätssystems sei die frühere Dialektik (die der Sache nach erhalten bleibe) eingefroren; Schelling ist aber seit 1802 (*Fernere Darstellungen*, Bruno), erst recht seit *Philosophie und Religion* (1804) ebenso krampfhaft wie vergeblich bemüht, den Absprung aus der dünnen Luft des Absoluten in die Geschichte, ins »Reich der Freiheit« (Schelling 1993, 168) zu finden. Das gelingt ihm – wie wir sehen – erst mit einer Neudeutung der Freiheit als nicht Wesen exekutierend, sondern Wesen erschaffend.

Den Übergang schafft eine unversehene Dialektik, die Habermas glänzend analysiert: Je heftiger Schelling die am Leitfaden der Kausalität/Zeit sich entwickelnde Welt der Erscheinungen vom Absoluten selbst fernhält, desto genauer muss er sie beschichtigen, desto stärker tritt sie *ex negativo* in den Fokus seiner phänomenologischen Aufmerksamkeit. Schon die wiederkehrende Formel, mit der er das Gesetz der Endlichkeit angibt, bereitet ab 1804 (*Würzburger System*), noch stärker in den *Aphorismen zur Naturphilosophie* von 1806, der Emanzipation des Zeit-Themas in den *Weltaltern* den Weg (Frank 1992, 322 ff.). Die Formel lautet (charakteristisch), endlich/zeitlich sei, was kein unabhängiges (absolutes) Sein oder was sein Sein nicht in sich, sondern in (der Relation zu) einem anderen habe, das selbst wieder des Seins entbehrt und in einem Dritten suchen muss, und so fort *ad infinitum* (Schelling 1856–1861, I/6, 195 f.; vgl. I/4, 130 f., 343 f., 397). Das ist die Formel, mit der Schelling sowohl die Zeit wie die Kausalität als Konstituenten der Endlichkeit einführt. Auf der anderen Seite fehlt diese Rücksicht auf das Endliche in den Basis-Formeln seines »absoluten Identitätssystems« völlig (Schelling 1856–1861, I/4, 113). »Nichts«, sagt Schelling mit einer wiederkehrenden Wendung, »ist an sich betrachtet endlich« (z. B. ebd., 119, § 14, passim; AG, 183). Er vergisst, hinzuzufügen, dass sich nichts an sich betrachten lässt. Die Rede von einem »Endlichen an und für sich« (Schelling 1856–1861, I/4, 381; AG, 187 ff.) greift dann kompensatorisch Raum ab 1802, um in *Philosophie und Religion* (1804) aufdringlich zu werden. Schelling erwägt nun den Gedanken eines »Abfalls« des Endlichen vom Absoluten. Diesen Akt der Be- oder Absonderung des Endlichen vom All fasst er charakteristisch in der Kategorie der Sünde, und zwar nirgends knapper und bündiger als im *Würzburger System*:

»Der Grund der Endlichkeit liegt nach unserer Ansicht einzig in einem nicht-in-Gott-Seyn der Dinge als besonderer, welches, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind, auch als ein Abfall – eine defectio – von Gott oder dem All ausgedrückt werden kann. Die Freiheit in ihr oder dem All ausgedrückt werden kann. Die Besonderer Lossagung von der Nothwendigkeit, d. h. die Besonderheit im eignen vom All abgetrennten Leben, ist nichts und kann nur Bilder ihrer eignen Nichtigkeit anschauen. Das an den Dingen, was unmittelbar durch die Idee des All selbst als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen, gesetzt ist, als Realität zu ergreifen, dieses ist die Sünde. Unser Sinnenleben ist nichts anderes als der fortwährende Ausdruck unseres nicht-in-Gott-Seyns der Besonderheit nach [...] / Das ursprünglich Böse liegt also gerade darin, dass der Mensch etwas für sich seyn will [...]« (Schelling 1856–1861, I/6, 552, 561).

Absolutheit und Relativität sind einander schroff opponiert; denn »absolut« heißt dasjenige, »quod est omnibus relationibus absolutum«. Nun ist nichts als das Absolute, und außer dem Absoluten ist nichts. Also muss das Absolute auch noch das, was es selbst nicht ist, seine Relativität, in sich inkorporieren. So entsteht die (von Hegel aufgegriffene und weiter entwickelte) Formel von der Identität ihrer selbst mit der Differenz. Ist dieser Gegensatz nur begrifflich, so bleibt er virtuell (*potentia*). Erst wenn sich ein Moment *actualiter* gegen das andere abgrenzt, entsteht wirkliche Trennung – und mir ihr eine Zeit; aber die (als aktuelle zerstörte) Einheit besteht als *wesentliche* fort (vgl. AG, § 15, 180 ff.; 323 ff.). So ist die Grundformel der Zeit, dass sie eine Trennung besonderer Art ist, nämlich eine Trennung, die wieder vereint (Sartre 1943, 177), oder – in Schellings Worten – ein ständiges »Zurückrufen des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht« (Schelling 1856–1861, I/4, 119). »Zeitlich ist nämlich alles, dessen Wirklichkeit [= Aktualität] von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann« (ebd., I/2, 364).

Wenn Habermas der Identitätsphilosophie vorwirft, sie leiste nicht, was sie vorgibt (AG, 187), so ist er zu stark fixiert auf ihre Not mit der Erklärung der Eigenständigkeit des Endlichen, besonders der menschlichen Realität. Im Namen der relationslosen Identität werde eine »Entwicklung« betrieben (AG, 198, § 17). Dabei sieht er nicht, dass sich die Endlichkeit auf andere Weise ins Zentrum des Schelling'schen Denkens drängt: durch das Entgleiten ihres Prinzips, durchs Transzendent-Werden des Absoluten. Dieter Henrich hat in einer Heidelberger Vorlesung einmal vorgeschlagen, die drei Systemgestalten des deutschen Idealismus als Variationen des einen Keimgedankens zu verstehen, es sei ein Unbedingtes im Ich zu denken. Schelling habe die Formel so akzentuiert: Das Unbedingte im Ich müsse *als ein solches* gedacht werden.

In der Konsequenz dieser Liebe zum Unbedingten wird Schelling endlich auch der Gedanke des »Identitätssystems« selbst suspekt. Zwar schließt er in großartig (Spinoza-inspirierter) Vision den Geist und die Natur in einer Einheit zusammen, die noch heutige Leib-Seele-Theorien inspirieren kann. Doch fürchtet er, die Natur könne in dieser »Nacht der Identität« (Schelling 1856–1861, I/2, 403), in dieser Umklammerung durch den Geist als ein unabhängig Bestehendes untergehen. In der Wende-Schrift *Philosophie und Religion* (1804; AG, 198 ff.) redupliziert

sich darum das Absolute durch ein »anderes Absolutes« (Schelling 1856–1861, I/4, 31 ff.), das den Keim des »Abfalls« in sich trägt, sobald es sich nämlich aus dem Schoß der absoluten Einheit losreißt und im Idealismus des absoluten Ichs den Gipfel seiner Verblendung ersteigt (ebd., 38 ff.). In der *Freiheitsschrift* (1809) ist es ein dunkler »Ungrund« oder »Urgrund«, ein »Wille« – früher die der »ideellen« vorausgehende »reelle Tätigkeit« –, der bzw. die dem Bewusstsein im Wortsinne ein reales Fundament legen. Alles Bewusstsein ruhe auf ihm oder sei ein zweites, nachträgliches Moment, in der Basis aber stecke der Keim eines Abfalls. Auch vom »Sein«, das das »Seiende« fundiere, ist in der *Weltalter*-Phase die Rede: Und wieder tritt die Idee hinzu, dass ein Sich-Einklammern (»Contraction«) Gottes oder – umgekehrt – ein Sich-Losreißen des verblendet seinen Sündenfall betreibenden Ich Ursache einer Katastrophe sei. Aber in allen diesen Versuchen gelingt es Schelling nie, das vom Idealen *wirklich* unabhängige »Realprinzip« zu finden, das – schreibt Feuerbach gehässig – »der Schurke in Berlin sucht und nicht findet, weil er kein Herz im Leibe hat« (an Chr. Kapp, 18. 2. 1842, in Feuerbach 1964, XIII, 132).

Die *Weltalter*-Phase: »Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes«

Einmal ist Schelling wenigstens ansatzweise die Emanzipation der Geschichte vom Absoluten glücklich: im ersten Entwurf zu den *Weltaltern* 1811. Vorstufen sieht Habermas – wie wir sahen – in der neuen Freiheitskonzeption der *Freiheitsschrift* (1809) und der *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810); aber schon in den *Aphorismen, der Einleitung* zu ihnen und besonders in der neuen Einleitung zur *Weltseele* (alle Schriften von 1806) liest er Spuren Böhmes, die sich nun fest in Schellings Denken einprägen (AG, § 18). Die Neuorientierung mache den »Chorismos von ewiger und erscheinender Natur hinfällig«, betrieben werde eine »Verendlichung qua Verzeitlichung« der Potenzen. Damit werde die »Kehre« vorbereitet, die Schelling – öffentlich sichtbar – mit der *Freiheitsschrift* (1809) dem Publikum präsentiert. Die real existierende Materie selbst übernehme – wenigstens ansatzweise – die Eigenschaften des Absoluten, als physische Schwere Vielheit in der Einheit, als physisches Licht Einheit in der Vielheit und zugleich das »unsichtbare Band« beider zu sein (AG, 208, 213, 218; Schelling 1856–1861, I/7, 224). Freilich sei dies eine Tendenz, die mit Schellings Ewig-

keitsfixierung in eine »schillernden« Rivalität trete (AG, 217 ff.).

In diesem Zusammenhang ist einer merkwürdigen Konversion der Schellingschen Prinzipien zu gedenken, die Habermas hellsichtig – von der Forschung noch heute selten bemerkt (vgl. Frank 1992, 218 f., 251 ff.) – schon im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie beobachtet hatte. Immer hatte Schelling dem Bewusstsein eine bewusstlose, eine darum zu Recht so genannte »reelle, ins Unendliche gehende Tätigkeit« vorausgehen lassen, die durch eine »unbegrenzbare limitative, ideelle Tätigkeit« eingeschränkt und für das Bewusstsein kommensurabel gemacht wird. Seit 1809/10 setzt Schelling die attraktive oder kontraktive Tätigkeit – die Schwere – als die reelle voran und lässt ihr die expansive, ausbreitende – das Licht oder die Liebe – als die ideelle entgegenarbeiten (AG, 155, 168–70, 249 ff.). Es bleibt indes dabei, dass das reelle Prinzip »die Basis« des Entfaltungsprozesses bildet: dasjenige, was – ins Physische gewendet – immer noch »Schwere« heißt. Aber diese basale Tätigkeit wartet nun nicht auf die Reflexion (Brechung) durch die entgegenstrebende Limitation, sondern ist selbst durch Verschlussenheit, Kontraktivität, Absonderung ausgezeichnet und bedarf der Verführung durch die Liebe (die ideelle, ausbreitende, expansive) Tätigkeit, um sich zu öffnen. Schelling nennt sie auch »Egoität« oder »Selbstheit« – und nun geschieht eine zweite Konversion: Fichtes Ichheit, die der frühe Schelling, trotz ihrer narzisstischen Kränkung durch Hintanstellung hinter die Natur, immer noch als den Zielpunkt des Naturprozesses ausgezeichnet hatte (der Naturprozess – heißt es 1796 – sei nichts als »die Geschichte des Selbstbewußtseyns« [Schelling 1856–61, I/1, 380–83]), – diese Ichheit erscheint nun als eine in Gott noch von Gott unabhängige Potenz (AG, 249 ff.). Als von Gott unabhängige ist sie der Tendenz nach abtrünnig, ja böse; sie sinnt auf den Abfall von Gott – und reißt damit die ganze Natur mit sich in den Sündenfall:

»Dieses ganze Verhältnis des Menschen zu der Natur, dass sie ihm nämlich eine völlig äussere geworden ist, lässt sich offenbar nicht anders erkennen [erklären?], als dass man annimmt, dass der Mensch aus der ihm zugeordneten Stellung des allgemeinen Bewusstseins sein *besonderes* individuelles Bewusstsein vorgezogen habe. Er sollte eigentlich die Stellung des allgemeinen Subjekts annehmen und behaupten. Eben jenes, dass der Mensch nicht mehr als dieses Subjekt erscheint, dass ihm die Natur fremd ist, ist ein Beweis, dass der Mensch aus der ihm zugeordneten Stellung des allgemeinen Subjekts gewichen ist und ein individuelles Sein vorgezogen hat. Seitdem ist allerdings die Natur ein

bloss Äusserliches, sie ist ein seines letzten Bewusstseins beraubtes Ganzes; sie ist ein ἀκρότατον, ein seines Hauptes Entbehrendes« (Schelling 1972, 471).

Schelling beschwört eine »Wiedererhöhung« oder »Wiedererhebung« der degradierten Natur, eine »geistige Palingenese oder Wiederauferstehung des Materiellen« (Schelling 1856–1861, I/8, 463; II/2, 578; Schelling 1946 I, 32 f.; Schelling 1856–1861, I/2, 578). Keine Frage: Marx' Utopie einer »Resurrektion der [gefallenen] Natur, de[s] durchgeführte[n] Naturalismus des Menschen und de[s] durchgeführte[n] Humanismus der Natur«, hat hier ihren Ursprung (Marx/Engels 1956–90, 2, 101; vgl. auch 99; TP, 215; EI, 45) – freilich haben beide ihre gemeinsame Quelle in Mystik und Kabbala.

Bleibt zu fragen, woher ein vom Absoluten Deriviertes die »Selbständigkeit« zur freien Tat des Abfalls gewinnen könne. Die erste Antwort: Weil das Endliche aus »eine[r] von Gott unabhängige[n] Wurzel« stammt (AG, 251). Die zweite: Weil es ein Grund-Folge-Verhältnis gibt, das die Symmetrie beider wahr: die Zeugung (ebd., 231/2 ff.). Früher – z. B. 1806 – hatte Schelling von einer »Selbststoffbarung Gottes« gesprochen. Kraft ihrer ist der Reflex – das Andere Gottes, dasjenige, in dem sich Gott offenbart – dem Offenbarenden gleich und ebenbürtig. Denn »Gott kann sich nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen« (Schelling 1856–1861, I/7, 347). (Darf man in diesem Zusammenhang auf Habermas' Paulskirchenrede nach dem 11. Sept. vorausschauen? Dort wird die »Gottesebenbildlichkeit des Menschenschöpfers« als eine intrinsische Wahrheit der Religion mit weit ausgreifenden sozialintegrativen Konsequenzen erwogen [GUW, 47 im Kontext], die als eine vielleicht rational einholbare, aber als solche zunächst doch transzendente Quelle fortwährender Inspiration Würdigung verdiene – ähnlich dem Lessing'schen »Richtungsstoß« [Lessing 1967, 557, § 63], den die menschliche Vernunft durch Gottes »Offenbarung« erfährt [ebd., 558, §§ 70 f.] und auf dessen Gehalt sie »von selbst nimmermehr gekommen wäre« [ebd., 560, § 77]. Lessing deutet auf ein Problem, mit dem sich nach den Frühromantikern besonders auch Schelling auseinander gesetzt hat: »[D]ie sich selbst überlassene Vernunft« – so schreibt er, den sechsten Paragraphen der *Erziehung des Menschengeschlechts* zitierend [ebd., 545], in der *Philosophie der Mythologie* – vermöchte »ohne jenes Leiden, jenes numen«, ihre eigene »Beglaubigung« nicht zu leisten: Als ein System von Mitteln unfähig, die letzten Zwecke des Prozesses immanent zu recht-

fertigen, müsste sie sich – »sich selbst überlassen« – »in das völlig Sinnlose verlieren« [Schelling 1856–1861, II/1, 239; 56; 83 f.; vgl. II/2, 241 ff.; 187; dazu: Frank 2008, Text 1]. Es wäre spannend zu wissen, was Habermas dazu sagen würde.)

Wieder zeigt sich der Zwiespalt in Schellings Philosophie. Sie kann die Emanzipation der natürlich-geschichtlichen Welt vom Absoluten nicht denken, ohne sie mit dem Stigma der Bosheit, der Schuld zu versehen. Der Gebrauch der Freiheit – verstanden als Willkürfreiheit – ist ihr Missbrauch (AG, 273 f.).

Das Tableau lässt sich nun in wenigen Strichen vollenden, auch wenn Habermas die verschlungenen und oft gegenläufigen Pfade liebevoll und im Detail vermisst, durch die sich Schellings Gedanke quält. Zunächst wird die handgreiflichste Konsequenz von Schellings Abstieg ins Endliche vorgeführt: seine erstaunlich ausgeführte und moderne Lehre von der Zeit (dritter Teil, III. Abschnitt [AG, 319 ff.]). Habermas hat ihr Gewicht als erster erkannt und ihre Struktur – zwei Jahre vor Wolfgang Wieland (Wieland 1956) – liebevoll analysiert. Was die nur fragmentarisch ausgeführte Gestalt der *Weltalter* selbst betrifft, so ist ihm am wichtigsten ein Gedanke, dem er wenig später einen eigenen Aufsatz gewidmet hat: Gott beendet das spielende Ringen der Kräfte, den »rotatorischen Umtrieb« (AG, 359 ff.) von Egoität und Liebe, verneinender Zusammenziehung und ausbreitendem Bejahen, durch einen Entschluss. Hier folgt Schelling der mystischen Sophia-Tradition, über die Habermas in beiden Texten – in der Dissertation und im Aufsatz – mit erstaunlicher Kenntnis verfügt. Die Dissertation orientiert sich mehr an Böhmes Vorbild, während der Aufsatz die kabbalistische Tradition – in ihrem Zentrum Isaak Luria – in den Vordergrund stellt. In der Entscheidung verzichtet nun die zeugende Natur, die jetzt erstmals »Gott-Vater« heißt, auf die Aufrechterhaltung der Indifferenz und erlaubt der Liebe die Befreiung von der Fessel der Egoität; doch erfolgt diese Entscheidung durch Gottes ekstatische Selbstentäußerung. Aus freien Stücken unterwirft er sich dem Geist der Liebe. Er kann das nur tun durch eine Kontraktion auf die erste Potenz, wodurch die Loslösung, die Zeugung einer unabhängigen Natur mit dem Menschen als letztem Evolut möglich wird. Habermas resümiert den Scheinerfolg dieser Lösung wie folgt: Die Einheit Gottes zerbricht in einen geschichtlichen Aspekt, der in Analogie zum frei handelnden Menschen gedacht ist, der mit der Entscheidung seine Gottheit abgetan hat und sich »von der Geschichte verschlingen« lässt (TP, 202), und einen

übergeschichtlichen, der ohnmächtig die Fahne der Identitätsphilosophie hochhält (AG, 372 f., 391). Das Schicksal der Natur liegt fortan in der Hand des Sohns. In einer Nachlassnotiz, auf die Habermas anspielt, geht Schelling so weit, die Ewigkeit als eine Projektion aus der Endlichkeit zu denken.

»Der Ewigkeit tritt also die Zeit als ein selbständiges Principium entgegen; wollen wir genau reden, so müssen wir sagen, dass die Ewigkeit von sich selbst nicht ist, daß sie nur durch die Zeit ist; daß also die Zeit der Wirklichkeit nach vor der Ewigkeit, daß in diesem Sinn, nicht wie insgemein gedacht wird, die Zeit von der Ewigkeit gesetzt, sondern umgekehrt die Ewigkeit das Kind der Zeit ist« (Schelling 1946, III, 229 f.).

Schelling hat schon im II. Weltalter-Entwurf gegenzusteuern versucht: Da das Band der Kräfte unauflöslich sei, weil es im *Wesen* des Absoluten gründe, sei es auch im Sohne nicht aufgelöst. Damit wird aber nur die spekulative Notbremse gezogen, um einen Prozess zu verleugnen, ohne den sich das Absolute selbst nicht denken lässt (AG, 373). Gottes Absolute wird gerettet, aber unter Verzicht auf seine Geschichtlichkeit (ebd., 380; vgl. TP, 202 ff.).

Marx mit Schelling

In »Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus« kommt Habermas noch einmal zurück auf das Thema seiner Doktorarbeit. Diesmal will er nicht Schellings Scheitern analysieren, sondern herausarbeiten, was daran so aufregend ist für ein Denken, das sich zunehmend an Marxens Geschichtsphilosophie orientiert. Dieser zweite Blick auf Schellings *Weltalter* ist rettend: blochisch-utopisch.

Gewiss, »Schelling ist kein politischer Denker« (TP, 172). Dennoch hat er im Lauf seines Lebens drei Entwürfe zu einer Theorie der politischen Ordnung vorgelegt (ebd., 174 ff.; Frank/Kurz 1975, 32 ff.; Hölterbach in ebd., 307–325). Dem ersten gemäß (etwa im *Ältesten Systemprogramm*) ist der Staat als mechanische Rechtsordnung (»eine Maschine«) der Idee der Freiheit zuwider, »also soll er aufhören« (ebd., 110): ein Gedanke, in dem Wolfgang Wieland die Marx'sche Utopie vom Absterben des Staats vorgebildet sieht (Wieland in ebd., 261 ff.). Nach dem zweiten (vorgetragen in der *Neuen Deduktion des Naturrechts* und im *System des transcendentalen Idealismus*) muss »das Heiligste« des Menschen, das Recht, vor dem anarchischen Konflikt der interagierenden/agonalen Individualfreiheiten geschützt werden durch eine der Natur nachgebildete Ordnung –

eine »zweite Natur« (Schelling 1856–1861, I/3, 583): die bürgerliche Rechtsordnung im Geiste Rousseaus, der Französischen Revolution und Kants. In der Identitätsphilosophischen Phase (präsent am Schluss der 10. der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* und am Schluss des *Würzburger Systems*) wird ein »organischer« – nicht-mechanistischer – Ausgleich der Interessen des Individuellen und des Allgemeinen erwogen, wie er auch aus Hegels Rechtsphilosophie bekannt ist. Doch setzt sich schließlich – seit den *Stuttgarter Privatvorlesungen* – das erste Modell, die anarchistische Staatskritik, durch, die in konservativ-monarchistischer Brechung die spätesten Äußerungen beherrscht, in einer überaus harschen Sprache sich entläßt und Schellings anarchistischen Schüler Bakunin angeregt haben mag (Frank 2007, Text 12; vgl. Habermas' Zitat von Schellings späten Äußerungen über den Staat TP, 213).

Am apartesten – und am weitesten absteigend von den Entwürfen seiner idealistischen Weggefährten – ist das Motiv der Negierung des Staats. Habermas sieht es tief verbunden mit dem des »absoluten, des wirklichen Anfangs«: der Initialzündung zu einem Prozess, den Hegel nicht denken und nur polemisch desavouieren kann (Hegel 1952, 26). »Was am Ende wahr ist«, schreibt Schelling ein Jahr vor Erscheinen der *Phänomenologie des Geistes*, »das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn« (Schelling 1856–61 I/7, 73). Das ergebnislose Kreisen des (Hegelschen) Begriffs in sich selbst schildert er in den *Weltaltern* in Tönen salomonischer Verzweiflung (TP, 182) als das eitle Ringen der Kräfte, den rotatorischen Umtrieb – und nun führt Habermas eine neue Variante der Sophia-Tradition ein, von deren Erbe »auch der junge Marx selbst und die spekulativen Köpfe der Marx'schen Tradition (Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno) sich angezogen fühlen« (EI, 45): die jüdische Mystik des Sohar im Allgemeinen und die spätere des Isaak Luria im Besonderen (TP, 184f.). Sie wurde für Schelling relevant durch »drei Topoi«: die Vorstellung eines (Gott selbst entzogenen) naturalen Grundes in Gott; die Idee der Egoität, kraft derer Gott sich auf diese seine erste Potenz »kontrahieren« kann (»Zimzum«); den Gedanken, der Urmensch (Adam Kadmon) sei aus der göttlichen Ordnung »abgefallen« und habe die Schöpfung mit sich gerissen. Vor dem gestürzten Menschen dehnt sich der historische Prozess, der »unabgeschlossen in jedem Augenblick Vergangenheit und Zukunft zumal entspringen läßt« (TP, 207); denn die Zeit, sagt Friedrich Schlegel, ist nichts als eine »aus

ihren Fugen gebrachte Ewigkeit – nicht ist die Ewigkeit die Verneinung aller Zeit« (Schlegel 1958ff., X, 550); und Schelling warnt vor der schlecht-idealistischen Vorstellung, »als gäbe es einen von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff von Ewigkeit« (Schelling 1856–1861, I/8, 259f.). Es sei die »Erfahrung der Korruption unserer Welt«, die Schelling mit der kabbalistischen Tradition habe sympathisieren lassen.

Aber zunächst muss ein »wirklicher Anfang« des Prozesses aufgezeigt werden, und Schelling identifiziert ihn in der Kraft der Kontraktion: »Alle Entwicklung setzt Einwickelung voraus. [...] In der Anziehung liegt der Anfang« (Schelling 1946 I, 23). Das ist ein »methodisch materialistischer« Ansatz: Er macht das Naturale, das Niedere zur notwendigen Basis des Höheren, wenn auch nur dem Sein, nicht der Würde nach: »Die Priorität steht im umgekehrten Verhältnis mit der Superiorität« (TP, 189, Schelling 1946 I, 25f.)

Das Weitere kennen wir aus der Dissertation. Den Anfang der Zeit macht Gott, indem er – mythisch gesprochen – die Virtualität der Abfolge, wie sie im ereignislosen Umtrieb der Kräfte gedacht ist, durch Rückzug auf die erste Potenz beendet und so die Gegenwart von der Vergangenheit abtrennt, auf die er sich zurückzieht. Der Naturprozess setzt ein, auf seinem Gipfel die Menschwerdung – und hier ist die kritische Schwelle der Theogonie erreicht. Der Mensch kann »stillhalten« in der Ordnung der Kräfte, oder er kann sie durch eigene Tat zerbrechen, er kann das göttliche Band (den platonischen *δεσμός* des *Timaeus*-Kommentars von 1794) zerreißen. Das Band ist in Gott »wesentlich« und unauflöslich, nicht so im Menschen. Zerreißt er es durch eine erneute Kontraktion, so kehrt er die Ordnung der Dinge, er korrumpiert und unterwirft sie und sich der Naturalität, die ihrer Überwindung durchs Idealprinzip nur die Basis legen sollte, als seiner nunmehrigen Herrin. Nicht länger ist der Prozess auf Liebe gerichtet; die Liebe steht unter der Botmäßigkeit des materiellen Zeitalters, des »Zorns«, des »Bösen« (TP, 192f.). Der Mensch hat durch den Abfall einen »Fluch« über die Natur gebracht; durch seine Tat ist sie »dem göttlichen Selbst entfremdet« – auch sonst findet sich in diesem Zusammenhang häufig bei Schelling der Ausdruck »Entfremdung« (Schelling 1856–1861, I/2, 212; Schelling 1993, 206). Dieses materielle Zeitalter beschreibt Marx, den Habermas in *Erkenntnis und Interesse* ebenfalls nicht als metaphysischen, sondern als methodischen (oder erkenntnistheoretischen) Materialisten vorstellt, als dasjenige, in dem die »We-

senskräfte« des Menschen, die ideeller Natur sind, von der Materialität niedergehalten, aber nicht aufgehoben werden (Frank 1992, 319ff.). In Schelling'scher Sprache ist nicht die Materie das Worumwillen des Geschichtsprozesses (»das Seynsollende«). Sie ist nicht »dignitate prius«, sie behauptet ihren Primat nur der Wirklichkeit nach. Statt ein höheres Leben zu beginnen, ist die Menschheit der Macht der Natur verfallen und nun allein auf die materielle Reproduktion ihres nackten Daseins gerichtet (»auf die Erhaltung der äußeren Grundlage des Lebens« [Schelling 1856–1861, I/7, 460 462 u.: Sie bietet »das Bild der zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit«]). Nur mit den Kräften des Äußeren kann sie hoffen, in *the long run* das Äußere wieder unter ihre Gewalt zu bringen (ebd., 373). Die gesellschaftliche Arbeit, durch die die Menschheit ihren Stoffwechsel mit der Natur vermittelt, war gedacht als Mittel eines höheren Zwecks (des Reichs der Freiheit, wie es bei Schelling und Marx heißt); in der entfremdeten Welt ist sie dieser Zweck selbst geworden.

Freilich: Bei Marx wie bei Schelling führt nicht begriffliche Notwendigkeit zu diesem letzten Zweck: Mit dem Rückzug aus der Welt hat Gott seine Erreichung an die freie Tat des Menschen delegiert; er hat ihm das Ziel gezeigt, es aber nicht »nezessitiert« (TP, 194f.). Auch erfährt der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur nicht nur eine Art Hegelscher Selbstbegegnung seines Geistes, er begegnet den Spuren einer älteren Geschichte, deren Wirklichkeit ihm zur Hälfte unzugänglich bleibt. Die Erlösung der gefallenen Natur – bei Hegel eine Begriffswahrheit – kann misslingen. Betrachten wir unsere natürliche Umwelt (Marxens »objektive Natur«) und die globalisierte soziale Wirklichkeit (Marxens »subjektive Natur«), mahnt uns alles zu dieser pessimistischen Interpretation (Schelling 1972, 470ff.; Marx 1939, 30, 389 [passim]). Indem er diese Deutung übernimmt, widerspricht Habermas der Hegelschen, die auch bei Marx in der entfremdeten Lesart des »dialektischen Materialismus« durchschlägt, wonach begrifflicher Zwang oder kausale Nötigung die »falsche Einheit« des Geistes bzw. das Reich der Freiheit hervorbrächten. »In Schellings Logik, hätte er eine geschrieben, bliebe das dritte Buch dem zweiten, der Begriff dem Wesen untergeordnet« (TP, 195).

Habermas sieht die geschichtliche Welt auf menschliches Handeln gegründet. Dabei kann er sich auf Marx und auf Schelling berufen. Jenem zufolge macht der Mensch seine Geschichte selbst, aber

unter vorgegebenen, von ihm nicht gewählten Umständen (Marx 1967, 15; 1971, 15). Das würde Schelling unterschreiben, bis hinein in die Konsequenz des methodischen Materialismus. Der späte Schelling begründet die Krise einer rein-rationalen Philosophie nicht nur mit der Unvordenklichkeit der Existenz, sondern auch mit der rationalen Unabsehbarkeit des Handelns (Schelling 1856–1861, I/10, 153; II/1, 565; TP, 212ff.). Und er fügt hinzu, dass reine Theorie/Kontemplation den Handlungszwang nicht aufheben kann. Hegels absolutes Wissen ist nur Ende, mit und von ihm aus »ist nichts anzufangen«:

»Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück« (Schelling 1856–1861, II/1, 559f.).

Der Handlung aber ist das Ziel vorgegeben durch Gott, der seinen Existenzanspruch an eine regulative Idee abgibt, die dem Handeln vorschwebt und die vorläufig als »Reich der Freiheit bestimmt ist. Zunächst ist der herbe Druck des Staates, des Gesetzes zu überwinden, den Schelling wie Marx als eine »falsche Einheit«, als »eine fremde, bloß tatsächliche Gewalt«, etwas »dem menschlichen Willen gleichsam Eingewebtes und Eingestochenes« (Schelling 1856–1861, II/1, 534ff.) beschreibt, – als eine »äußere Einheit«, in der die Wesenskräfte des Menschen unter den Druck des naturalen Grundes geraten sind. Auch für Marx ist der Staat »Herrschaft der totgeschlagenen Materie über den Menschen« (zit. TP, 215), von der er freizukommen strebt. Für Schelling wie für Marx ist die Korruption nicht der Natur anzulasten, sondern dem Menschen. Beide sehen die natürliche Ordnung durch eine Form des Egoismus desorganisiert. Beide sehen die Herrschaft des »materiellen Zeitalters« nicht als metaphysische Notwendigkeit, sondern als Folge einer geschichtlichen Tat. »Von der gleichen Idee einer Überwindung des Materialismus, die darin besteht, eine fälschlich zum Seienden selbst erhobene Materie wieder zur Basis des Seienden herabzusetzen, läßt auch Marx sich leiten« (TP, 217). Beide orientieren sich an der Aussicht auf eine Wiederaufrichtung (Resurrektion) der gefallenen Natur, der wiedererlangten Wesenseinheit des Menschen mit der Natur. Freilich, der eine entwirft eine Theogonie, der andere stützt seine Handlungsempfehlung auf ökonomische Analyse (ebd., 215f.); der eine widerrät bei aller Sympathie für den »inneren« Willen zur Überwindung des Staates die

Revolution als ein Verbrechen (Schelling 1856–1861, II/1, 547 ff.), der andere setzt auf sie, weil unter der Herrschaft des Realprinzips nur das Äußere auf das zum Äußerlichen Entartete einwirken kann (TP, 218). Darum kann Marx Schellings vage Rede von der Zurückdrängung der Materie in die bloße Basis eines höheren Lebens in diesen Worten konkretisieren: Das Reich der Notwendigkeit kann dem der Freiheit erst weichen, wenn

»[...] der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden. [...] Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann« (Marx/Engels 1956–1990, 25, 873 f.).

Noch einen Triumph der Schellingschen Hegel-Kritik kann Habermas an die Marx'sche weiterreichen (TP, 219 ff.). Für Hegel hat die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, einen durchaus positiven Sinn; und auch dies, dass durch eine »List der Vernunft« (Hegel 1969–1971, 6, 452 f.) seine subjektiven Zwecke am Ende nur Mittel einer autonom sich durchsetzenden teleologischen Dialektik sind, sieht Hegel ganz positiv. Die mit der Entäußerung verbundene Gefahr der Entfremdung hat er nicht gesehen (Frank 1992, 313 ff.); wohl aber hat dieser Gedanke und mit ihm der Argwohn gegen eine fetischisierte Realdialektik bei Schelling ein Fundament. Marx hat Hegels Logik vorgeworfen, als »Geld des Geistes«, als der »abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt« (Marx/Engels 1956–1990, 40, 571) die Dialektik des Kapitals auf den Begriff gebracht zu haben, aber unkritisch. Statt die Unterordnung der menschlichen Wesenskräfte unter ihre reale Basis zu kritisieren, ontologisiert Hegel sie (Frank 1992, 337 im Kontext). Zur Kritik an Hegels Logifizierung der Entfremdung könnte auch der Protest gegen die Totalisierung der Dialektik und mit ihr die an der Ontologisierung des materiellen Weltalters gehören: »Materialismus ist kein ontologisches Prinzip, sondern die historische Indikation einer gesellschaftlichen Verfassung, unter der es der Menschheit bisher nicht gelungen ist, die praktisch erfahrene Gewalt des Äußeren über das Innere aufzuheben« (TP, 223). Freilich endet Habermas' Aufsatz mit einem Seufzer, der Marxens Sorgen um die Emanzipation der arbeitenden Menschen überleben könnte, nämlich, »ob das, was die Menschen zweck-

tätig mit Natur im Sinn haben, dieser nicht auch dann noch fremd und äußerlich bleiben würde, wenn eine kritisch angeleitete Praxis den rationell geregelten Lebensprozeß zur Basis einer emanzipierten Gesellschaft – eben zu »Materie« im Sinne der Schellingschen Weltalterphilosophie – gemacht haben sollte« (ebd.).

Literatur

- Bakunin, Michail A.: *Sobranie sočinenij i pisem. 1828–1876*. Pod redakcij is primecanjami Ju. M. Steklova, T. 1–4. Moskva: Izdatelstvo vsesojuznogo obščestva politkatoržan i sšl'no-poselencev. Bd. 3. 1935.
- Bloch, Ernst: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* [1949]. Frankfurt a. M. 1962, 379–408.
- : »Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz« [1972]. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1959–1978.
- : *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950–1956*. Hg. von Ruth Römer und Burghart Schmidt. Frankfurt a. M. 1985.
- : *Logos der Materie. Eine Logik im Werden*. Frankfurt a. M. 2000.
- Feuerbach, Ludwig: *Ausgewählte Briefe von und an L.F.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- : *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (= Kleinere Schriften III, 1847–1950). Berlin 1970.
- Frank, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt a. M. 1985.
- : *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx'schen Dialektik 2* [1975]. München 1992.
- : *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 2007.
- : *Mythendämmerung. Richard Wagner im frühromantischen Kontext*. München 2008.
- /Kurz, Gerhard (Hg.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt a. M. 1975.
- Habermas, Jürgen: »Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins«. In: Siegfried Unseld (Hg.): *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a. M. 1972, 173–223.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 6. Hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952.
- : *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe. Frankfurt a. M. 1969–1971.
- Heine, Heinrich: *Sämtliche Schriften*. Hg. von Klaus Briegleb. München 1997.
- Heß, Moses: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850*. Eine Auswahl. Hg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Berlin 1961.
- Jaspers, Karl: *Schelling. Größe und Verhängnis*. München 1955 (Neuaufgabe: 1986).
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin (Hg.) (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin und Leipzig (später:) Berlin: Berlin 1900 bzw. 1911 ff. (unabgeschlossen).

1. Schelling, Marx und Geschichtsphilosophie

- : *Kritik der reinen Vernunft. Erstausgabe* [1781] (zit.: KrV A), Zweitausgabe 1787 (zit.: KrV B).
- : *Theoretische Philosophie*. Texte und Kommentar in 3 Bden. Hg. von Georg Mohr. Frankfurt a. M. 2004, Bd. 1.
- Köhler, Dietmar: »Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941«. In: Istvan M. Fehér/Wilhelm G. Jacobs: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*. Budapest 1999, 201–213.
- Lessing, Gotthold Ephraim: »Die Erziehung des Menschengeschlechts«. In: Ders.: *Werke in III. Bänden*. Hg. von Kurt Wölfel. 3. Bd.: *Schriften II*. Frankfurt a. M. 1967, 544–563.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart 1964.
- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin 1954.
- Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Moskau 1939 (Bd. 1) u. 1941 (Bd. 2). Nachdrucke Berlin 1953, Frankfurt a. M./Wien o. J.
- : *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Leipzig 1967.
- : *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Erstes Heft. Berlin 1971.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*. 43 Bde und 2 Ergänzungsbd. Berlin 1956–90.
- Müller, Eberhard: »Ivan Vasiljevič Kireevskij. Rec' Selinga. 1845. Ein Dokument zur Spätphilosophie Schellings in Russland«. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge, Bd. 11, Heft 4 (1963), 461–520.
- : »Ivan V. Kireevskij und die deutsche Philosophie. In: *Zeitschrift für Slavistik* 38, 3 (1993), 417–436.
- Piaget, Jean: *Biologie et connaissance*. Paris 1939.
- : *La psychologie de l'intelligence*. Paris 2001.
- : *L'épistémologie génétique*. Paris 2005.
- Planty-Bonjour, Guy: *Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917*. La Haye 1974.
- Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1943.
- : »Conscience de soi et connaissance de soi«. In: Manfred Frank (Hg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a. M. 1991.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke*. Hg. von K.F.A. Schelling. I. Abteilung Bde. 1–10; II. Abteilung Bde. 1–4; Stuttgart 1856–1861.
- : *Die Weltalter*. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813. Hg. von Manfred Schröter. München 1946.
- : *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833. Hg. und kommentiert von Horst Fuhrmans. Torino 1972.
- : *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827–1828 in der Nachschrift von Ernst von Lasaulx [1990]. Frankfurt a. M. 1992.
- : *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hg. und eingeleitet von Manfred Frank. Frankfurt a. M. 1993.
- : »*Timaueus*« [1794]. Hg. von Hartmut Buchner. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- : *Weltalter-Fragmente*. Hg. von Klaus Grotzsch. Mit einer Einl. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

Schlegel, Friedrich: *Kritische Ausgabe seiner Werke*. Hg. von Ernst Behler. Paderborn 1958 ff.

Schulz, Walter: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955.

Tilliette, Xavier: *Schelling. Biographie*. Stuttgart 2004.

Wieland, Wolfgang: *Schellings Lehre von der Zeit*. Heidelberg 1956

Wüsthube, Axel: *Das Denken aus dem Grund: Zur Bedeutung der Spätphilosophie Schellings für die Ontologie Ernst Blochs*. Würzburg 1989.

Manfred Frank