

# HEGEL-JAHRBUCH 1998

begründet von  
Wilhelm Raimund Beyer (†)

herausgegeben von  
Andreas Arndt  
Karol Bal  
Henning Ottmann



Akademie Verlag

Robert Marszałek, Warschau

## SCHELLINGS UND HEGELS GESCHICHTSBEGRIFF IM KONTEXT DES FREIHEITSPROBLEMS

Wenn man über den klassischen deutschen Idealismus als eine einheitliche philosophische Entwicklungsperiode nachdenkt, dann sollten unterschiedliche Wege, auf denen damals zum Absoluten aufgestiegen wurde, differenziert werden. Nachdem Kant die Heimstätte der Metaphysik in der neubegründeten, transzendentalen Vernunft gefunden hatte, fingen seine Nachfolger an, das höchste Prinzip aller Wissenschaft auf der Seite dieses Vermögens zu suchen.<sup>1</sup> Doch sind die Gesichtspunkte, unter denen ihre Versuche betrachtet werden können, sehr verschieden - sogar gegenläufig -, und zwar nicht nur aufgrund der rivalisierenden und sich einander entgegengesetzten Systemwürfe, sondern auch infolge der inneren Vieldeutigkeit der einzelnen Formulierungen sowie wechselnden Systemdarstellungen. So ist z.B. der Gesichtspunkt der reinen Subjektivität, die sich mit sich selbst zu vermitteln strebt,<sup>2</sup> gleichberechtigt mit dem Gesichtspunkt der sich immer deutlicher aussprechenden Intersubjektivität als der Wesensbestimmung der Vernunft.<sup>3</sup> Andererseits mag die religiös-theologische Gottesidee (oder - ein Gegenpol dazu - der Begriff einer säkularisierten, praktisch-sittlichen Tätigkeit des menschlichen Geistes) als eine tiefe, rationale Auslegung des Absoluten der deutschen Idealisten gelten.

Wir aber sind der Meinung, daß alle diese mehr oder weniger divergierenden Interpretationen durch den Freiheitsgedanken *überlagert* oder *koordiniert*, obgleich nicht auf ihn als eine gemeinsame substantielle Wurzel *reduziert* werden können. Als die Grundweise damaliger Seinsartikulationen und als die Grundlage des idealistischen Subjektivitätsverstehens bezieht sich Freiheit eigentlich auf Handlungen, nicht auf Sachverhalte. Sonach muß sie - um auf Fichte anzuspielen - als *Tathandlung*, nicht als *Tatsache* konzipiert werden. Daraus ergibt sich, daß Freiheit in enger Beziehung zur Geschichtlichkeit steht, wenn man diese letztere als den Spielraum der sich spontan - das heißt: unabhängig von äußerer Einflüssen und keiner äußeren Nötigung unterliegend - determinierenden Möglichkeiten der Entschlüsse zum wirklichen Handeln definiert. Freiheit, die nach Kant in der Spontanität des Denkens sowie in der Willensautonomie der bewußt handelnden Subjekte besteht, erweist sich demnach als der Unterbau dessen, was sich *als* die Geschichte und was sich *in* der Geschichte ereignet.

Jetzt sind wir bereit, die Hauptfrage dieses Aufsatzes zu stellen. Sie lautet: Soll das Denken der Geschichte (der Geschichtlichkeit) wirklich das innergeschichtliche (dem Laufe der Geschichte anheimgefallene) Denken sein? Um auf diese Frage zu antworten, wenden wir uns nun Hegels und Schellings Geschichtsbegriffen zu.

Was den Hegelschen anbelangt, so möchten wir zunächst seine drei Schichten voneinander unterscheiden, die nach dem Grade ihrer Vertiefung oder ihres sich vergrößernden Fundierungspotentials geordnet werden. Der vierte Aspekt kann als eine die vorigen Stufen durchdringende Qualität beschrieben werden.

Die erste Schicht wäre die *phänomenologische*. Sie beträfe die zurückgehende Selbstauslegung der schon vorhandenen geistigen »Substanz« des konkreten Wissens mit Hilfe eines zweckgerichteten polemischen Willens zur Selbstbestimmung. Dieser philosophische Wille strebt danach, sich vollständig der Universalität des durchschauten Seins des Wissens anzugleichen. Bei der zweiten Schicht - sozusagen der *ethischen* - hätten wir es mit der immanenten Tendenz des Absoluten zum Stiften der innerlich versöhnten Totalitäten des gesellschaftlichen Seins zu tun. Als einer unendlichen Tendenz, die mit stets drohenden und sich wirklich ereignenden Spaltungen kämpft, gibt der junge Hegel ihr den seitdem berühmten und vielbesprochenen Namen einer *Tragödie im Sittlichen*.<sup>4</sup> Schließlich ist die dritte, fundamentale, im strengen Sinne *geschichtliche* Schicht die der sich verbreitenden Freiheit, welche in der Dialektik der sich herausbildenden Vergesellschaftung ihre wahre Ausprägung erfährt.

Es gibt auch einen vierten wesentlichen Aspekt des Hegelschen Geschichtsbegriffs, nämlich eine Mehrdimensionalität des realen geschichtlichen Prozesses. Das heißt, *jede* der obengenannten Stufen der

Geschichtlichkeit - phänomenologische, ethische und eigentlich geschichtliche - muß auch auf *jedes* gegebene, besondere, *inhaltlich* vorausbestimmte Gebiet angewandt werden. So würde z.B. ein phänomenologisches Wissen von der Weltgeschichte etwas anderes sein als eine Kenntnis der Weltgeschichte unter dem Blickwinkel des Strebens, eine Lebenseinheit innerhalb der Gemeinschaft herzustellen. Jenes Wissen und diese Kenntnis würden dann durch die Einsicht in den weltgeschichtlichen Werdegang der Freiheit ergänzt werden, so daß endlich eine sowohl formal wie inhaltlich vollständige, also einheitliche Wissenschaft der Weltgeschichte würde entstanden sein. Dasselbe gilt auch für andere Gebiete wie die Geschichte der moralischen Anschauungen oder die Religionsgeschichte.

Alle diese Felder - man kann noch das ästhetische und das philosophische oder überhaupt das kulturgeschichtliche Feld hinzufügen - sind nun nichts anderes als die Sphären der Verwirklichung von Freiheit. Nach dem soeben gesagten ist ersichtlich, daß der von uns herangezogene Geschichtsbegriff sich - gemäß einem der methodischen Postulate Hegels - auf das Reale erstreckt, also ein konkreter Begriff ist. Es ist aber noch keineswegs klar, ob diese - wie ich glaube - im hegelschen Stil durchgeführte Rekonstruktion die Möglichkeit verbürgt, die vermutliche Reinheit des kategorialen Denkens über Geschichte (Geschichtlichkeit) von der bloßen Faktizität dessen, was passiert und sich zuträgt, zu unterscheiden. Doch ist die Form des Gedankens aufs engste mit dem zufälligen Gehalt, mit der Materie des Geschehens verbunden. Jene soll allerdings nicht ohne diese gedacht werden, sonst verfielen wir in den durch Kant gerügten Fehler der Leerheit unserer Erkenntnis. Man muß aber auch zugeben, daß jene geschichtlichen Zufälligkeiten gewissermaßen dem Vollzuge der Freiheit der Vernunft ihre Herkunft und ihre Gestalt verdanken. Insofern sind Staat, Religion, Moral sowie Kultur im allgemeinen nur scheinbar Produkte eines blinden Ungefühls, in Wahrheit aber versinnbildlichen sie die stille Herrschaft des sich im Faktischen durchsetzenden und sein großes Werk vollbringenden vernünftigen Geistes.

Deswegen braucht bei Hegel das Denken der Geschichte nicht das innergeschichtliche Denken zu sein. Was über das bloß Faktische, Abhängige, eben Innere, das undialektisch verläuft, hinausgreift - und nichtsdestoweniger »real« genannt werden soll -, stellt sich als eine transsubjektiv-ontologische Verfassung des gesellschaftlichen Seins heraus, welche nur *im* dialektisch-prozessualen, schöpferischen Denken, und *als* solches Denken erfaßt werden kann. Dieses Denken der Geschichte - so möchten wir hinzusetzen, ehe wir weitergehen - bildet sich nach Hegel im intersubjektiven Spiel des äquivalenten, wechselseitigen Austausches der Anerkennung heraus.

Nun zu Schelling.

Zuvörderst eine einschränkende Bemerkung. Wir werden uns nämlich auf den »mittleren« und »späten« Schelling konzentrieren, da er seine Gedanken zum Thema »Freiheit und Geschichtlichkeit« erst seit der *Freiheitsabhandlung* (1809)<sup>5</sup> scharf zu formulieren begann.

Sowohl in der genannten Schrift als auch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in den *Weltaltären* (1811, erste Fassung), in der *Philosophie der Mythologie* (erstmalig vorgetragen in den Jahren 1828-29) sowie in der *Philosophie der Offenbarung* (Paulus-Nachschrift, 1841/42) begegnet uns eine im Vergleich zu Hegel weit deutlichere und tiefere Exposition der Zeitlichkeit als des Wesenszugs der Geschichtlichkeit des Absoluten.

Es ist bekannt, daß in der »mittleren« Periode seiner Entwicklung Schelling das identitätsphilosophische Prinzip quantitativer Verschiedenheit und Verhältnismäßigkeit von Idealität und Realität durch das heuristische Prinzip der inneren Verwandtschaft zwischen allem, was da ist, ersetzt. Dank dieses organischen, nicht mehr mechanischen Prinzips könnte man Selbsterkenntnis auf die Erkenntnis des Universums oder des begründenden Gottes übertragen und menschliche Freiheit gegenüber dem allumfassenden Absoluten sichern.<sup>6</sup> Diese anthropologisch ausgerichtete Verfahrensweise ermöglichte es, eine Theorie der Zeit in der Ewigkeit oder der ewigen Zeitlichkeit auszuarbeiten.

Unsere Absicht ist nicht, auf die Einzelheiten dieser Theorie einzugehen. Wir wollen nur ihre Grundzüge darstellen.

Das wichtigste für die Konstruktion Schellings ist die Annahme der sich einander ausschließenden und zugleich in enger synthetischer Verbindung stehenden Kräfte der Expansion und der Kontraktion, welche das Wesen Gottes ausmachen. Ihr unaufhörlicher Wechsel führt zu keinem Stillstand; der sich perpetuierende Zyklus der Nach- und Aufeinanderfolge hat weder einen wahren Anfang noch ein Ende. Im ewigen Kreislauf, der die erste Stufe der noch immanenten Zeitlichkeit bildet, kommt das Absolute niemals zum

Dasein und kann nichts dauerhaftes und selbständig existierendes erschaffen. Dennoch sind die drei Potenzen des in sich geschlossenen göttlichen Seins der Geburtsort der Dreidimensionalität der Zeit und ihres Begriffes. Der Potenz der Expansion entspricht Zukunft als die Totalität der existentiellen Möglichkeiten; der Potenz der Kontraktion entspricht Vergangenheit als der unvordenkliche, natürlich-materielle Grund des göttlichen Seins; schließlich der Potenz der angestrebten Einheit beider ersten Potenzen entspricht Gegenwart als das ontologische Gleichgewicht dieses Seinsgrundes und der Allwissenheit Gottes. Alle drei Dimensionen reduzieren sich - ebenso wie in der Erfahrung des Bewußtseins - auf die »Strahlung« der Gegenwart, und insoweit wäre Ewigkeit mit der Zeitlichkeit versöhnt.

Die weiteren Ableitungen der realen Zeitfolge, die dank dem freien Akte der Selbstüberwindung Gottes (in der Teilung der Kräfte) zustande kommt, werden wir nicht nachzuvollziehen versuchen. Für unseren Zweck ist nur der relativ neue und erfolgreiche Gedanke der organischen Totalität der Zeitdimensionen von Interesse. Es zeigt sich nämlich, daß die Struktur jener zeitlichen Ewigkeit ihr genaues Ebenbild in der Endlichkeit des geistig-natürlichen Seins findet. Der Ekstase der ewigen Gegenwart entspricht das Gedenken der Vergangenheit, welche jedermann im Akte der Überwindung seiner eigenen Schranke setzen kann. Der Immanenz der Zeit im Absoluten entspricht die Immanenz der Zeit im Universum und in den Objekten, die es bilden. Die endliche Zeitfolge ist kein Nacheinander der abgesonderten Momente, sondern das ununterbrochene Fließen von augenblicklichen Ganzheiten, die ineinandergreifen. Jede solche Ganzheit schließt - wie die Leibnizsche Monade - alle Zeitdimensionen (somit in gewissem Sinne auch das Universum) in sich ein.

Jetzt können wir die Frage aufwerfen, inwiefern Schelling den Verdacht abwehrt, das Denken als solches mit der Zufälligkeit dessen, was sich *in der Zeit* (oder *als die Zeit*) ereignet, zu vermengen? Denn es steht außer allem Zweifel, daß für ihn Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Geschehen die fundamentalontologischen Eigenschaften sind: alles Sein sei zeitlich und die Zeitfolge sei das Grundmerkmal des seienden Seins. Also muß auch das Denken als eine der Erscheinungen des seienden Seins in seiner Tiefe zeitlich und - wenn ich mich so ausdrücken darf - zeitigend sein. Da aber Zeitlichkeit, als dem Logischen vorausgehend, an sich selbst mit der Zufälligkeit gleichgesetzt werden kann, darum soll das Denken in seinem Innersten als zufällig betrachtet werden, d.h. als dem Laufe des Geschichtlichen anheimgefallen.

Wie kann Schelling gegen solchen Vorwurf argumentieren? Zweifach. Einmal so, daß er - wie in der *Philosophie der Offenbarung* - auf den absolut zufälligen Charakter des Absoluten selbst hinweist. Dieser Charakter ist für ihn die Folge der Grundlosigkeit Gottes, nämlich dessen, daß Er keinen Grund *außer* sich haben kann und darum ganz unabhängig sein muß. Solche vollständige Unabhängigkeit aber macht das Wesen des Freiseins aus. Dieses letztere wird sich in seiner Ungebundenheit, das eine oder das andere zu tun oder zu unterlassen, manifestieren müssen. Wenn nun das Denken so hoch hinaufsteigt, daß es das Absolute in seinem Wesen nachbildet und sich in ihm wiedererkennt, so wird es sich zwar nicht als dem Laufe des äußerlichen, dinglichen Seins verfallen betrachten müssen, und in diesem Sinne wird es keinem Geschick des Geschichtsverlaufs unterliegen, doch andererseits soll das sich in Gott wiedererkennende Denken sich als vom Laufe des göttlichen Seins hingerissen betrachten.

Das zweite Argument Schellings gegen den Vorwurf, das sich hinwegdenkende Denken zu empfehlen, könnte den oben dargestellten organischen Zeitbegriff einbeziehen. Wenn nämlich die Zeitstruktur die organische Totalität des unvordenklichen sowie des seienden Seins ausdrückt und gar keine bloße Nachfolge der separaten Momente ist, dann wird das Denken, das *als solches*<sup>7</sup> sich mit der ursprünglichen Zeitlichkeit wesentlich identifiziert, eher der Geschichtlichkeit *zugefallen* sein als *zufälligerweise* oder *depotenziert* zu ihrem Grunde gehen. Das bedeutet: Es wird der souveränen Einsicht in den Aufbau des Geschehens gewiß nicht entzogen und durch die Geschichtlichkeit auf keinen Fall aufgesogen, obwohl ihrer nicht ontologisch mächtig werden, denn es wurde als dem *unvordenklichen* Sein untergeordnet konstruiert.

Jetzt kommen wir zum Schluß unserer Ausführungen.

Das Denken der Geschichte darf bei Schelling - ähnlich wie bei Hegel - nicht das innergeschichtliche Udenken sein. Der Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen besteht darin, daß für Schelling die relative, ontologische Abhängigkeit des Denkens vom es ergreifenden Absoluten eine zentrale Rolle spielt, während für Hegel das Absolute, der Geist, in der freien Wechselwirkung zwischen Menschen entsteht. Das besagt nicht, Schelling unterschätze die Wichtigkeit der Freiheit für das Verstehen der Geschichte. Ganz im Gegenteil: ohne die Annahme einer anthropologisch modellierten Freiheit als des Wesenszugs des

Absoluten wäre seine Theorie nicht befriedigend; nur sollte die menschliche Freiheit in der göttlichen verankert werden, mit ihr eine synthetische Einheit bilden: eine *positive* Einheit der Hinwendung zu dem, was in der unmittelbaren Nähe liegt und zugleich unendlich entfernt ist - zur sich ereignenden Geschichtlichkeit der Freiheit und zu dem innerlichen Freisein der Zeit. Insoweit ist Schellings Lösung des Problems der Versöhnung der Freiheit mit der Geschichtlichkeit der Lösung Hegels auch darin überlegen, daß dieser - in letzter Instanz - keine Transzendenz zulassen will. Und ohne den Gedanken einer Transzendenz ist der Begriff der menschlichen Freiheit sinnlos.

Robert Marszałek  
ul. Pszczelińska 117  
PL-05-805 Otrębusy  
Polen

#### ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Claus-Artur SCHEIER, »Synthesis a priori. Zur Ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817«, in: W. JAESCHKE (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Philosophisch-literarische Streitsachen, Bd. 2, Hamburg 1993, 3 ff.
- 2 Solche Ansicht über den Sinn des deutschen Idealismus vertritt u.a. Walter SCHULZ in seinem Buch *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, Köln 1955.
- 3 Wir möchten in diesem Zusammenhang die Werke Edith DÜSINGS (*Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Köln 1986) und Vittorio HÖSLES (*Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988) erwähnen.
- 4 Diese Denkfigur aus dem Text *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802) kehrt zwar nicht in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) wieder, wo Hegel seiner praktischen Philosophie die endgültige Form gibt, doch ist der unendliche Kampf um die Vereinigung des Allgemeinen mit dem Besonderen einer der tief verborgenen, dennoch folgenreichen Beweggründe seines Denkens, welche ihn der Transzendentalphilosophie Fichtes und Kants nahebringen.
- 5 Der Wendepunkt ist freilich die Schrift *Philosophie und Religion* aus dem Jahre 1804.
- 6 Vgl. Martin HEIDEGGER, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe, II. Abt., Vorlesungen 1919-44, Bd. 42, 1. Teil: *Zur Möglichkeit eines Systems der Freiheit. Die Einleitung von Schellings Abhandlung*; Jürgen HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Inaug.-Diss. zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, 1954, 3. Teil: *Mensch und Gott im Horizont der Weltalter (Schelling 1809-21)*.
- 7 Als ein synthetisches Vermögen.