

Werner Marx

Schelling:  
Geschichte, System, Freiheit

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Zum anderen bedeutet auch die Theorie der kontrafaktischen Antizipation unter geschichtsphilosophischen Aspekten keine Lösung. Obwohl diese Antizipation auch eine konstitutive Bedeutung für die faktisch sich vollziehende Kommunikation haben soll, bedeutet sie für die zukünftige Entwicklung der Gattung nicht mehr als ein Imperativ. Man könnte daraus schließen, daß Habermas sich damit eindeutig vom teleologischen Denken abgewandt hätte. Dem steht aber entgegen, daß seine Geschichtsphilosophie weiterhin an Hegel und Marx orientiert bleibt. Wie seine „Grundannahmen eines Historischen Materialismus“ (285 ff.) zeigen, sind Fortschritt und Notwendigkeit noch immer entscheidende Kategorien seiner Geschichtsdeutung. Und in seiner jüngsten Buchveröffentlichung<sup>38</sup> hat er das noch viel weitergehende – den ökonomischen Bereich überschreitende – Projekt einer „Logik der Moralsysteme“ bzw. der „Weltbilder“ skizziert. Wenn der geschichtlichen Entwicklung bis heute eine „Logik“ immanent ist, dann bleibt die Frage offen, was in Zukunft der Motor dieser Entwicklung ist und mit welcher Art von Notwendigkeit sie voranschreitet. Auch in seinen neuesten Arbeiten hat Habermas mithin – trotz des interessanten, wenn gleich von ihm selbst noch als „unklar“ bezeichneten Gedankens der kontrafaktischen Antizipation – das Dilemma seiner Geschichtsphilosophie, das implizit teleologische Denken, das er selber überwinden möchte, nicht beseitigen können.

<sup>38</sup> Ders., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973, S. 19 ff.

## Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes

Die Absicht dieses Aufsatzes ist, Aspekte des Schelling-schen Transzendental-systems von 1800 mit solchen der Hegelschen Phänomenologie von 1807 in Beziehung zu setzen – von zwei Werken somit, die in einem Zeitabstand von fünf bis sechs Jahren entstanden sind. Wie läßt sich ein solcher Versuch vor unserem heutigen entwicklungsgeschichtlich geprägten Bewußtsein rechtfertigen? Wir verdanken den philosophisch-rekonstruierenden Arbeiten des Bochumer Hegel-Archivs, insbesondere den Forschungen von Otto Pöggeler und Heinz Kimmerle, die Einsicht, daß sich gerade in der Jenaer Zeit bis zum Entstehen der Phänomenologie die Systemkonzeptionen Hegels vielfach verändert haben; und daß sich Schellings Philosophieren von 1800 bis 1807 in einer ständigen Verwandlung befunden hat, bedarf keines weiteren Nachweises. Nun wird sicher niemand bestreiten, daß es – unabhängig von entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen – eine Zusammengehörigkeit von philosophischen Werken gibt, die sich aus ihrer gemeinsamen Sache erklärt. Eine gemeinsame Sache ist besonders dann gegeben, wenn Werke unterschiedlicher Autoren – zu verschiedenen Zeiten verfaßt – auf demselben Prinzip beruhen, oder wenn sie aufgrund derselben Auffassung von der „Aufgabe der Philosophie“ nur unterschiedliche Versuche darstellen, ihr zu entsprechen. Die Rechtfertigung für unseren Versuch sehen wir darin, daß die Hegelsche Phänomenologie – wenn auch in ab-

gewandelter Prägung – von demselben Prinzip ausging wie das Schellingsche Transzendentalssystem und daß auch die Phänomenologie die „Aufgabe der Philosophie“ noch so verstand, wie sie Schelling im Jahre 1800 und Hegel ein Jahr später als die gemeinsame Auffassung beider in der Differenzschrift bestimmt hatte. Abgesehen von der noch immer nicht restlos geklärten Frage – die mich bereits vor einem Jahrzehnt beschäftigte<sup>1</sup> – ob und inwieweit die Positionen Hegels und Schellings in der Differenzschrift noch übereinstimmen, läßt sich doch mit Sicherheit sagen, daß Schelling *dieser* Hegelschen Bestimmung der „Aufgabe der Philosophie“ zugestimmt hätte: sie muß die traditionellen Gegensätze wie die von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur – Schelling sprach in den „Ideen“ von 1797 von der „Trennung“ von Bewußtsein und den Kräften der Natur – sie muß diese „Entzweiung“ für das Wissen aufheben, die durch die zeitgenössische Reflexionsphilosophie zum Gegensatz von „absoluter Subjektivität“ und „absoluter Objektivität“ verfestigt worden war. Dies muß auf der Grundlage derjenigen Ausbildung des Prinzips der neuzeitlichen Philosophie geschehen, bei der die Entwicklung des philosophischen Gedankens angelangt war, dem systematischen Idealismus Fichtes. „Fichtes Philosophie ist . . . ächtes Produkt der Spekulation“, schreibt Hegel in der Differenzschrift (I, 272).

Im ersten Teil dieser Arbeit wollen wir zeigen, wieso das Schellingsche Transzendentalssystem – wenngleich es

<sup>1</sup> Vgl. vom Verf., Die Bestimmung der Philosophie im Deutschen Idealismus, Stuttgart 1964, jetzt abgedruckt in: Vernunft und Welt, Den Haag 1970, S. 1 ff.

nur den einen Teil des Schellingschen Gesamtsystems jener Zeit ausmacht – als der Versuch verstanden werden kann, der Aufgabe einer Aufhebung jener Entzweiung zu entsprechen. Dies soll der leitende Gesichtspunkt unserer Analyse der Schellingschen Systemkonzeption und -komposition sein. Sie soll sich uns nicht durch eine an sich naheliegende Rückbeziehung auf Fichte erschließen, auch nicht in erster Linie durch die späteren Reflexionen Schellings auf dieses Werk. Wir wollen uns vielmehr an den Text selber halten. Freilich kann dies hier nicht durch Einzelinterpretationen geschehen. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich vielmehr darauf, den Sinngehalt des Schellingschen Grundgedankens zu entfalten, weil sich aus ihm ergeben müßte, warum und wie für Schelling systematisches Philosophieren *möglich* war. Sollte die Pointe dieser Frage sein: „Ist systematische Philosophie heute überhaupt noch möglich?“, so läßt sich im Rahmen eines philosophiegeschichtlichen Themas eine neue Antwort – gegenüber den zahlreichen, die im vergangenen und unserem Jahrhundert auf eben sie schon gegeben wurden – nur dadurch vorbereiten, daß die Grundgedanken der unterschiedlichen idealistischen Positionen freigelegt und daraufhin befragt werden, ob und wie in ihnen die Notwendigkeit eines systematischen Philosophierens lag.

In einem zweiten Schritt sollen einige Aspekte der Methode des Schellingschen Transzendental-systems erörtert werden. Wir glauben, daß eben dies für eine weitere Aufklärung der Methode der Hegelschen Phänomenologie fruchtbar ist. Deren Klärung aber bleibt weiterhin ein Desiderat, nicht zuletzt, weil unterschiedliche Richtungen der Gegenwartsphilosophie in ihr die Rechtfertigung oder die Gegenposition ihrer eigenen Bemühungen erblicken.

## I.

Hegel schreibt in der Differenzschrift: „Das absolute Prinzip, der einzige Realgrund und feste Standpunkt der Philosophie, ist, sowohl in Fichtes als in Schellings Philosophie, die intellektuelle Anschauung – für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts“ (I, 271).

Durch diese Gleichsetzung von „absolutem Prinzip“ und „intellektueller Anschauung“ hatte Hegel von dem Anschauenden abstrahiert, dem Philosophen, der sich von allen objektbezogenen Vorstellungen gelöst und die intellektuelle Anschauung vollzogen hat. Schelling selber hatte die Ablösung vom subjektiven Akt nur für die rein theoretische, die Naturphilosophie durchgeführt. Im Transzendentsystem hatte er die in Freiheit hervorgebrachte intellektuelle Anschauung, in der – aus dem Wechsel der Zeit ins Innerste zurückgezogen (I, 318) – das produzierende und anschauende Selbst mit dem Produzierten und Angeschauten eins und dasselbe ist, mit dem Ich gleichgesetzt (III, 369/70); dieses freilich aufgefaßt als die reine, außerhalb der Zeit liegende (374/75, 396/97) Tätigkeit eines sich selbst und nur „für sich“ selbst zum Objekt werdenden Produzierens. Dieser von keinem in der Welt vorkommenden Objekt eingeschränkte, völlig voraussetzungslose Vollzug, dieses „Nichtobjektive“ (350/51, vgl. 600/01) ist das von allem Seienden abgelöste, sich in seinem Sein selbst tragende absolut Freie (vgl. 376) und als ein solches das, worin einzig und allein Subjektives und Objektives schlechthin und ohne Vermittlung Eines und dasselbe ist – das „absolut Identische“ nach Hegel in jenem Zitat aus der Differenzschrift, „für die Reflexion die Identität des Subjekts und Objekts“. Eben als dieses schlechthin

Selbstgenügsame, das als ein solches nie Objekt des Wissens und nur des „ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens“ sein kann (600/01), ist die absolute Identität das „Prinzip“ alles sich in Subjekt-Objekt spaltenden Wissens und wissenden Handelns – ein Prinzip, das sich in einem unbedingt gesetzten und nur durch sich selbst bedingten Grundsatz ausdrückt, der eben, weil sich in ihm Form und Inhalt wechselseitig voraussetzen, den gesamten Inhalt der Wissenschaft zu begründen vermag, vor allem die Form seiner Einheit, das Systematische der „Philosophie als Wissenschaft“ (vgl. 359/60 und I, 89; 92; 69).

Aber warum war für Schelling dieses Prinzip – weniger in der Nachfolge Fichtes als Spinozas und unter dem Einfluß der Mystik und Hölderlins – „intellektuelle Anschauung“? „Intellektuell“ ist sie, weil hier – anders als bei der „sinnlichen“ – bei der das *Anschauen selbst* vom Angeschauten verschieden ist (III, 369/70), dieses nicht jenes in der Freiheit einschränkt, sondern ein Realisieren der Spontaneität des *intellectus*, der Vernunft ist, Vollzug ihrer Freiheit als „absolut-freies Wissen“ (368/69). Schafft die intellektuelle Anschauung auch nicht wie die des *intellectus divinus* die Dinge aus dem Nichts, so bringt sie sich doch als die all ihre Bestimmungen frei produzierende Ichheit hervor. Schelling sprach von der Anschauung als einer „intellektuellen“, weil sie die freie Vernunft ist – selbsttätig im Konstruieren ihrer selbst. In diesem Sinne schrieb er (376): „Der Anfang und das Ende dieser Philosophie (ist) *Freiheit*, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist“. Ich meine, daß sich das gegenwärtige Philosophieren immer wieder daran erinnern sollte: Fichte, Hegel und der junge Schelling – von dem allein wir hier sprechen – waren hiervon überzeugt: im endlichen Bewußtsein gibt

es – wie eine Schöpfung aus dem Nichts – eine ursprüngliche, sich selbst hervorbringende und durch Objekte nicht beschränkbare (368/69), in diesem Sinne *freie* Dimension. Sie galt ihnen als das Prinzip, auf dessen Grundlage man Kants Erwartung von der „Philosophie als einer Wissenschaft“ erfüllen wollte.

Aber wieso war diese Spontaneität für Schelling nicht die der verstandesmäßigen Reflexion oder der vernünftigen Reflexion – von der man auch bei Schelling im Sinne von „Spekulation“<sup>2</sup> sprechen kann – sondern „Anschauung“? Das Eigentümliche des Schellingschen genetisch verfahrenen Idealismus liegt darin, daß er die Spontaneität der Vernunft vorreflexiv<sup>3</sup> auffaßt und darüber hinaus ihr Wirken in der Region „jenseits des gemeinen Bewußtseins“ aufzudecken sucht (527/28; X, 93), ihr vorbewußtes Wirken, das uns nur in seinen Resultaten bewußt wird. Eben hierin liegt für uns heute, die wir mehr denn je den Geschehenscharakter unseres Verstehens und Handelns, deren „Passivität“ zu verstehen suchen, das Aktuelle und Faszinierende seines Versuches. Schelling hatte bereits in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ von 1797 das mit Bewußtsein vollzogene Vermögen der Anschauung als das „Höchste im menschlichen Geist“ gepriesen (II, 222), weil dasjenige, was sie zur Anschauung macht, in Tätigkeiten liege, die die Vorstellung der objektiven Welt und im

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Klaus Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, Hegel-Studien Bd. 5, Bonn 1969, S. 95 ff.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu neuerdings M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt a. M. 1975, der gleichfalls den Gesichtspunkt der „Präreflexivität“ – besonders mit Rücksicht auf Sartre – hervorgehoben hat.

besonderen die der Materie produzieren. Im Transzendentsystem hat er nun gerade auch alle vorbewußten Tätigkeiten, die das frei handelnde Selbstbewußtsein ermöglichen, „Anschauungen“ oder „ein Anschauen“ oder „das Anschauende“ genannt, sofern sie in ursprünglicher Weise unvermittelt und einfach „das Objektive“ des Subjekt-Objekt, die bewußtlose Gesetzmäßigkeit der bewußt werdenden Intelligenz produzieren (vgl. z. B. III, 382/83 ff.; 408/09; 410/11; 505/06; 567/68; 597/98 f.; 631/32 ff.). Diesen weiten Begriff von Anschauung muß man sich vergegenwärtigen gegenüber einer verstandesmäßig analysierenden Reflexion wie auch einer spekulativen, die die Relate aus negativer Selbstbeziehung miteinander vermittelt. In diesem Sinne erklärt Schelling emphatisch im Transzendentsystem: „Unsere ganze Philosophie (steht) auf dem Standpunkt der Anschauung, nicht auf dem der Reflexion...“ (455/56).

Wir haben bisher nur das Prinzip des Transzendentsystems betrachtet, nicht die Konzeption des dargestellten Systems. Es ist offenbar: Das Ganze einer Organisation von Sätzen entfaltet sich nur dann, wenn es nicht bei der Setzung des Prinzips, dem „Grund-Satz“, bleibt, sondern wenn dieser als der Grund des ganzen Bereichs des empirischen Wissens und wissenden Handelns aufgezeigt wird. Daß und wie das Prinzip, die Spontaneität der Vernunft, in ihrem gesetzmäßigen Konstruieren das Ganze des Wissens ermöglicht, muß nachkonstruiert werden. Es muß gezeigt werden, wie sich im Wirken der Subjekt-Objekt-Einheit die Harmonie des Inbegriffs alles bewußtlos Objektiven – der in diesem weiten Sinn verstandenen „Natur“ und der geistig-geschichtlichen Welt – mit dem Inbegriff alles bewußt Subjektiven (vgl. 335 ff.) – für das Wissen – hervorbringt. Gelänge dies,

dann wäre nicht nur der subjektive Idealismus Fichtes, sondern auch die Entzweiung zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven aufgehoben. Der Aufgabe der Philosophie wäre entsprochen.

Aber – müssen wir jetzt mit Bezug auf die Konzeption dieses Systems fragen – liegt in seinem Ansatz, liegt in dem Prinzip der intellektuellen Anschauung, diesem Vollzug von Freiheit, überhaupt eine *Notwendigkeit* dafür, daß sie sich zu einem das Ganze des Wißbaren begründenden Setzen konstruieren *muß*? Schelling hat die Notwendigkeit des Fortgangs vom Absoluten zum Endlichen in seinen Frühschriften zum Problem gemacht und hat dabei versucht, zwischen Fichtes absoluter Position eines unbeschränkbaren Selbstsetzens des Ich als eines Absoluten, aus dem nicht herausgegangen werden kann, und einem Selbstsetzen als Selbstbewußtsein zu differenzieren, in welchem auch alles andere gesetzt ist – und für dessen transzendente Erklärung das Entgegensetzen des Nicht-Ich zugleich mitgedacht werden muß. Die Schwierigkeiten<sup>4</sup>, die in diesem frühen Versuch Schellings liegen, scheinen uns in einem geringeren Maße im Transzendentsystem zu herrschen. Wir werden im folgenden nicht auf sie eingehen, weil wir zeigen wollen, daß in ihm bereits die Notwendigkeit einer Entfaltung des absoluten Prinzips zum Endlichen im Sinn des Schellingschen Grundgedankens der „Anschauung“ als „Selbstanschauung“ angelegt war. Während es für Hegel – nach der bekannten Schelling-Kritik in der Phänomenologie – im Wesen der Anschauung lag, „nur immer in ihrem Anfang stehen“ zu bleiben (PhG, 18), so scheint uns – in Widerlegung dieser Auffassung – „daß in dem Sinn,

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Adolf Schurr, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart 1974.

der sich für Schelling mit den Bestimmungen „Anschauung“ und „Selbstanschauung“ verband, die Notwendigkeit lag, nicht nur zum „Endlichen“, sondern schlechthin zu einer systematischen Darstellung des „Ganzen des Wißbaren“ fortzugehen – weswegen sich Konzept und Komposition dieses Systems am einfachsten durch eine Klärung dieses Sinnes sichtbar machen lassen sollten. Der für die Systemkonzeption und -komposition des Transzendentsystems wichtigste Gesichtspunkt, der für Schelling ohne weiteres im Sinn von Anschauung als Selbstanschauung lag, ist darin zu sehen, daß sie ein Vermögen ist, das „aus ursprünglicher Kraft, aus sich selbst produziert“ (III, 427/28). Es ist Ausdruck des am Modell des spinozistischen *natura naturans* orientierten Begriffs von Natur als eines allumfassenden – also auch das Wissen begründenden – schöpferischen Geschehens, daß Selbstanschauung „produktiv“ ist. Aus dem Drang, diesem Wesen zu entsprechen, erklärt es sich in gültigster Weise zum einen, daß sie sich in sich potenzierenden Schritten entfaltet, und zum anderen, daß sie sich in einer Gestalt vollendet, die Ausdruck höchster Produktivität ist. In diesem Sinne schreibt Schelling (625/26): „Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen“. Hat man sich diesen Sinn von Produktivität klargemacht, der für Schelling in der Bestimmung „Selbstanschauung“ lag, dann weiß man, warum die Vollendungsgestalt des Transzendentsystems die ästhetische und deren Produkt das Kunstwerk ist. Daß für Schelling die Notwendigkeit der Ausbildung zum System in dem so aufgefaßten Sinn von Selbstanschauung lag, bestätigt er rückblickend in den „Allgemeinen An-

merkungen zu dem ganzen System“ (630ff.) mit der Einsicht, „daß der ganze Zusammenhang der Transzendental-Philosophie nur auf einem fortwährenden Potenzieren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten im Selbstbewußtsein, bis zur höchsten, der ästhetischen“ (ebd.).

Noch grundsätzlicher aber: Es lag für Schelling im Sinn von Selbstanschauung, daß durch sie allein die Bewegung der Genese überhaupt in Gang kommt. Als erstes ist der Urakt, ist das Ich als absolut ins Unendliche produzierende Tätigkeit, als der „Inbegriff aller Realität“ (380/81). Das absolute Ich will sich jedoch als Selbstbewußtsein und d. h. „für sich“ setzen. Im Sinn von Selbstanschauung lag für Schelling, daß sie die Macht ist, die das unendliche Produzieren jenes Uraktes begrenzen und es „für sich“ setzen kann. „Das Ich als Ich (aber) ist nur dadurch begrenzt“ (402/03), „daß es sich als solches anschaut, denn ein Ich ist überhaupt nur, was es für sich selbst ist“ (382/83). Genauer geschieht dies so<sup>5</sup>, daß die Selbstanschauung in jene unendliche

---

<sup>5</sup> In der „Wissenschaftslehre“ Fichtes ist in dem unableitbaren Prinzip des Setzens seiner selbst das Entgegensetzen keineswegs enthalten oder aus ihm abzuleiten. Wäre dem so, dann höbe sich – so erklärt er – das Ich selbst auf (vgl. Werke, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Band I, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 389/90). Demgegenüber wird für Schelling „im Begriff des Setzens aber notwendig der Begriff eines Entgegensetzens gedacht“ (381/82). Wie hervorgehoben, galt Schelling die intellektuelle Anschauung als die „absolute Identität“, somit als der ursprüngliche und unvermittelte reine Vollzug eines Sich-selbst-Setzens als Anschauendes und Angeschautes, Produzierendes und Produziertes. Aber das Ich muß sich doch zugleich so setzen, daß auch das „Andere“, das ihm „Entgegengesetzte“, für es Objekt werden kann. Das reine Selbstbewußtsein kann darum nicht schlechthin identisch, es muß „identisch und synthetisch zugleich“ sein (ebd.). Der „Eine Akt“ des

Tätigkeit eine Negation, eine „ins Unendliche zu erweiternde“ Schranke setzt (383/84), die das produktive Geschehen eines „unendlichen Werdens“ (ebd.) ermöglicht. Denn die Schranke ruft die „Duplizität“ (392/93) hervor, die Duplizität der an sich ins Unendliche gehenden, aber durch die Schranke begrenzten „reellen“ und der unendlichen, immer erneut über sie hinweggehenden „ideellen“ Tätigkeit. Aufgrund dieses – sich vorbewußt vollziehenden – von der Selbstanschauung ausgelösten produktiven Streites bildet sich die Spontaneität der Vernunft hervor, und dieser „Tendenz“ entsprechend vollendet sie sich mit Notwendigkeit zum System. Denn „das Ich ist die unendliche Tendenz, sich anzuschauen“ (400/01; 404/05; 418/19).

Sich anschauen zu wollen – ohne daß das anschauende Ich weiß, daß das Angeschaute es selbst ist, sich zunächst nicht dessen bewußt zu sein, ist der Beginn dieser Genese der Intelligenz. In einer ersten Epoche mit dem empfindenden Anschauen beginnt der Weg, er führt zu einer zweiten Epoche, der „produktiven Anschauung“, diese potenziert sich weiter, bis sich die Intelligenz in einer dritten Epoche durch den Akt der „absoluten Abstraktion“ von ihrem Produzieren ablöst und sich freie Reflexion, Begriff, Urteil und Schematismus hervorbildet. Der Weg beginnt von neuem, wenn durch „das Handeln der Intelligenz auf sich selbst“ (533/34), durch den sich selbst bestimmenden Freiheitsakt, das Ich als nun-

---

Selbstbewußtseins ist der einer „absoluten Synthesis“, einer Synthesis von – einer „ursprünglichen Duplizität“ entstammenden – ideellen und reellen Tätigkeiten. Wird diese Synthesis der Tätigkeiten von der Transzendentalphilosophie als sukzessiv entstehend vorgestellt, dann zeigt sich, daß sie die Bedingungen einer Identität des Selbstbewußtseins sind, die nunmehr freilich „keine ursprüngliche, sondern eine vermittelte und hervorgebrachte ist“ (392/93).

mehr bewußt anschauendes sich selbst als tätig im Produzieren anschaut, als praktisches Bewußtsein dem Begriff gemäß handelt, die Welt verändert, die sich bereits als das Produkt des Anschauens „in transzendentaler Vergangenheit“ (408/09) erwiesen hatte.

Dieser Wille der Vernunft, sich produktiv anschauend zu realisieren, findet hinsichtlich der Komposition des Systems Ausdruck darin, daß sich das Selbstanschauen stufenweise potenziert, immer mehr „für sich“, d. i. „objektiv“ wird, wobei dem Transzendentalphilosophen immer neue „Aufgaben“ vorgelegt werden, in denen von ihm „transzendente Erklärungen für Fragen der Art verlangt werden: „wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen“ oder „wie das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen“ usf. Die Tendenz der Intelligenz, sich anzuschauen, kann nur in einer vollkommenen Selbstanschauung zur Ruhe gelangen, und diese ist – wie noch zu zeigen ist – die ästhetische des Genies. Im Sinn von Selbstanschauung liegt die Notwendigkeit, sich zu dieser vollkommenen Form zu entfalten.

Mit dem Sinn von Selbstanschauung als einer „alle Realität“ begrenzenden Macht verband sich für Schelling zugleich derjenige, daß sie sich selbst aus Freiheit, und d. h. aus eigener Notwendigkeit, „einzuschränken“ vermag. Für das Konzept und die Komposition des Systems liegt in dieser Macht zur Selbsteinschränkung die Legitimation für alle nachfolgenden Stufen bis zu derjenigen der Individualität (vgl. 551/52). Weil die Vernunft im Konstruieren ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit als eine sich selbst einschränkende Selbstanschauung auftritt, sind alle ihre Begriffe „Anschauungsarten“ (513/14), und als solche – mit Schelling – nur „Einschränkungen der intellektuellen Anschauung“ (370/71) – ist des wei-

teren das empirische Bewußtsein eine Einschränkung des reinen Selbstbewußtseins (374/75) – ist die objektive Welt und sind die Dinge „nur als Modifikation einer auf verschiedene Weise eingeschränkten Tätigkeit des Ich“ zu begreifen (375/76). Im Sinn von Selbstanschauung liegt diese Notwendigkeit einer zunehmenden Selbsteinschränkung des Ganzen und damit der einer Entfaltung. Daß es eine Entfaltung ist, die notwendig zum System führt, folgt aus der Grundannahme, daß im reinen Akt des Selbstbewußtseins in der Form einer „absoluten Synthesis“ alle einzelnen Akte, alle Handlungsweisen des Ich in ihrer Gesetzmäßigkeit immer schon „befaßt“ (388), in der Form einer „konkreten Totalität“ im Modus des „an sich“ alle schon versammelt sind und diese eben als „an sich“ den Drang haben, durch Selbstanschauung „für sich“ zu werden.

Dies sind einige Hinsichten, die für uns im Sinn des Grundgedankens Schellings liegen und die anzeigen, daß sich das absolute Prinzip, „Selbstanschauung“, aus eigener Notwendigkeit zum System entfaltet – eine Konsequenz, die Hegel bestritten hätte. Bei der Erörterung der „Methode“ des Transzendentalystems, im zweiten Teil dieser Ausführungen, werden wir zeigen, daß – für Schelling selber – in ihr die Notwendigkeit lag, sich zum System zu entfalten.

Nun stellt sich aber diese Frage: Gesetzt, daß diese Notwendigkeit einer Entfaltung zum System im Prinzip liegt, wie vermag das Philosophieren es nachzukonstruieren, wenn dieses doch – wie Schelling hervorgehoben hatte – das wesenhaft „Nichtobjektive“ ist, das er sogar ausdrücklich als dasjenige bezeichnet hat, „*was sonst durch nichts reflektiert wird*“ (350/51) und „nie zum Bewußtsein gelangen“ (600/01) kann, sondern nur Objekt „des ewigen Voraussetzens im Handeln“ (ebd.) ist.



Wir müssen uns auf diese Bemerkung beschränken: Dem Transzendentalphilosophen erschließt sich das Prinzip in der intellektuellen Anschauung, und als diese muß sie sein Philosophieren „beständig begleiten“ (369/70), ist dessen „Substrat“ und zugleich das „Organ des transzendentalen Denkens“, das darauf ausgeht, „sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist“ (ebd.). Der Transzendentalphilosoph muß also die Spontaneität, das ursprüngliche Konstruieren – das „Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen“ (350/51) – durch eigene Produktion entstehen lassen. Sein „nachahmendes“ Konstruieren (397/98) muß – so schreibt Schelling ihm vor (351/52) – immer ein Reflektieren „in intellektueller Anschauung“ sein. Was für eine Art von philosophierender Reflexion ist dies? Wieso ist „der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß . . . der ästhetische?“ (350/51), inwiefern ist dieses Philosophieren der Kunst wesensverwandt (627/28), nimmt es diese als ihr Organon (ebd.)<sup>6</sup>? Daß das Reflektieren „in“ intellektueller Anschauung kein trennendes, sondern ein vereinigendes ist, ergibt sich daraus, daß Schelling die theoretische Vernunft – als welche sich Philosophie doch vollzieht – als eine Ideen entwerfende Einbildungskraft „im Dienste der Freiheit“ bestimmt hat (558/59) und die Einbildungskraft als „das einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen“ (625/26). Im Rahmen dieser Arbeit können wir nicht näher untersuchen, wie sich aus dieser Synthese

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Dieter Jähmig, *Die Kunst in der Philosophie*, 1. Bd., Schellings Begründung von Natur und Geschichte, Pfullingen 1966, S. 113, 127 ff.; 2. Bd., *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*, Pfullingen 1969, S. 285 f.

von Anschauung, Einbildungskraft und Reflexion die Transzendentalphilosophie als wesentlich „produktiv“ oder gar „schöpferisch“ bestimmt, und nicht auf die Frage eingehen, ob und wie sich diese Synthese von derjenigen von Reflexion und Anschauung unterscheidet, die Hegel in der „Differenzschrift“ als „transzendente Anschauung“ gedacht hat (I, 178, 194). Um das Konzept des Transzendental-systems noch näher kennzeichnen zu können, müssen wir jetzt in einigen Schritten den Gang nachzeichnen, der in dieser „Geschichte des Selbstbewußtseins“ über hintereinander auftretende Stufen des „Mißlingens“ (III, 536/37) bis zu der letzten führt, die die „Aufgabe der Philosophie“ einer Aufhebung der Entzweiung erfüllt. Schelling hatte ja bereits durch eine Grundwissenschaft – die mit dem reinen Subjekt-Objekt beginnt – die Naturphilosophie, die „Trennung“ von Natur und Kräften des Bewußtseins zu überwinden versucht. In ihr hatte er aufgezeigt, wie sich das objektive Subjekt-Objekt in einer dynamischen Folge zur Intelligenz auflöst, zunächst zu dem Formellen von Gesetzen und in höchster Potenz zur Reflexion, zur selbstbewußten Vernunft. In ihr hatte er schon den Nachweis einer Wesensverwandtschaft, in diesem Sinne einer „Übereinstimmung“ des Objektiv-Bewußtlosen mit dem Subjektiven, der Intelligenz, geführt, um dadurch Fichtes angeblich nur subjektiven Idealismus zu überwinden. Die Aufgabe der zweiten Grundwissenschaft, des Transzendental-systems, die die „mit Bewußtsein produktive Natur“ (634) zu ihrem Gegenstand hat, liegt darin, den Grund für die Übereinstimmung des „Inbegriffs alles bloß *Objektiven* in unserem Wissen“ (335) mit dem Subjektiven, der Intelligenz, für das Wissen aufzuzeigen. Das Subjekt-Objekt muß sich nicht nur als das „absolut-Gewisse, durch welches alles andere vermittelt ist“ (346/

47), nicht nur als das „Erklärungsprinzip“ (342/43) alles Wissens, sondern als der „Grund aller Realität“ (ebd.), als der „eigentliche Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem“ (600/01) erweisen. Dies aber soll und muß in der Nachfolge Fichtes als eine „Erweiterung“ (vgl. 330/31) seiner Wissenschaftslehre durch den „faktischen Beweis“ einer Ableitung aus dem Prinzip „ich bin“ geschehen (377). Dadurch sollen sich nicht nur die Bedingungen des Selbstbewußtseins ergeben, sondern es soll ein „ganzes System des Wissens“ (ebd.) in der Gestalt „einer Geschichte des Selbstbewußtseins“ (399) entstehen, soll sich zeigen, „wie z. B. die objektive Welt mit all ihren Bestimmungen, die Geschichte usw.“ (378/79), und zwar ohne irgendeine äußere Affektion aus dem reinen Selbstbewußtsein sich entwickelt“ (ebd.). Zu diesem Zwecke müssen die „Hauptgegenstände des Wissens“ (330) nach den „Grundsätzen des transzendentalen Idealismus“ als eine Sukzession von Handlungen der Intelligenz von der einfachsten bis zur höchsten Potenz nachkonstruiert werden.

Im „System der theoretischen Philosophie“, in der sich das Produzierende, Anschauende, nicht als solches zum Objekt wird (vgl. 534/35), geschieht die Produktion „jenseits des Bewußtseins“ (536/37); der Aufbau der Vorstellung der objektiven Welt mit all ihren Bestimmungen ist das Resultat jenes sich in „transzendentaler Vergangenheit“ vollziehenden Streites geistiger Tätigkeiten (s. o. S. 7 f.). Parallel hierzu konstituieren sich aus dem ursprünglichen Mechanismus eines immer produktiver werdenden Anschauens die Materie sowie der Organismus. Im „System der praktischen Philosophie“ wird das Ich zum Thema, das sich durch die „absolute Abstraktion“ und „Reflexion“ bereits von seinen bewußtlosen Produktionen „losgerissen“ und sich „über

alles Objekt“ erhoben hat (vgl. 534/35) und sich nunmehr als praktische Intelligenz „im Handeln auf sich selbst bestimmt“ (vgl. 533/34 ff.). Um sich als ein „wirkliches“ praktisches Bewußtsein zu konstituieren, wird mit Hinblick auf das „absolute Wollen“ (556/57 ff.) dessen „Erscheinung“ (564/65), das „transzendente Selbstbestimmen“ (533/34), deduziert, wie es sich aus den Einwirkungen bewußter anderer Intelligenzen (554/55 ff.), die den Begriff des Wollens haben, hervorbringt. Innerhalb dieser Konstitution bricht der Gegensatz auf zwischen dem Bewußtsein, frei zu sein, sich autonom der Forderung des Sittengesetzes unterstellend (vgl. 573/74) und dem Bewußtsein, vom Naturtrieb nach Glückseligkeit (574/75) bestimmt zu sein, der auch auf die von ihm unabhängige Außenwelt geht (581/82), ein Gegensatz, der den „absoluten Willen“ zur „Willkür“ macht (575/76). Wie aber kann die Willkür eines einzelnen Vernunftwesens, dieser „Freiheitsakt“, mit welchem alles Bewußtsein beginnt (ebd.), dieses „Heiligste“ (581/82), davor bewahrt werden, daß er nicht durch die Willkür der anderen Individuen zerstört wird? Diese Frage ist der Gegenstand der Deduktion der „Wechselwirkung“ der Individuen (582/83 ff.), die als Gattung versucht, „Ein Ideal“ zu realisieren (s. o. S. 15), die Herrschaft einer universalen staatlichen Rechtsordnung herbeizuführen (588/89 ff.) und in diesem Realisieren von „Geschichte“ den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit erfährt – einer blinden oder verborgenen Notwendigkeit (586/87; 594/95) in der Gestalt der Gesetzmäßigkeit der Geschichte, die sich für Schelling aus einer bewußtlos sich vollziehenden „absoluten Synthesis“ (s. o. S. 23 f.) aller willkürlichen und eigennützigen Handlungen der Individuen erklärt (598/99), die das für alle Gemeinschaftliche, das „Objektive“

darstellt – dieser Notwendigkeit einerseits und der Freiheit andererseits, dem „freien Spiel“ des Handelns der Individuen wie der Staaten (586/87). Der Konflikt zwischen Notwendigkeit und Freiheit soll durch das Postulat einer „*absoluten Identität*“ (600/01) gelöst werden. Diese aber kann, da in ihr keine Duplizität ist – diese aber die Bedingung alles Bewußtseins ist – nie zum Bewußtsein gelangen. Sie ist der letzte Grund der in der Geschichte waltenden „prästabilierten Harmonie“ von Freiheit, dem Bestimmenden und dem Objektiven (der notwendigen Gesetzmäßigkeit) (s. o. S. 26); sie ist der *über* beiden seiende Gott, der sich in einer in drei Perioden fortgehenden Heilsgeschichte offenbart, sich aber – um der Rettung der Freiheit willen – nie vollständig enthüllt (vgl. 603/04) (s. o. S. 66).

Nach den „Hauptsätzen der Teleologie“ wird alsdann die „organische Natur“ transzendental als ein Produkt erklärt, das, bewußtlos durch Zwecke hervorgebracht, im Resultat jedoch als mit Bewußtsein entstanden erscheint (607 ff.). Aber die Erscheinung dieser Identität von bewußtloser und bewußter Produktion ist nicht „für“ das Lebewesen, sicher nicht für das Bewußtsein eines Ich. Demgegenüber ist die ästhetische produzierende Anschauung, die Kunstanschauung des Genies, eine solche, in der „das Ich in einer und derselben Anschauung *für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich ist“ (611). Eben sie ist die von der Transzendentalphilosophie gesuchte Identität. Die „Hauptsätze der Philosophie der Kunst“ deduzieren, daß die ästhetische Produktion sich subjektiv bewußt und „zugleich“ objektiv bewußtlos realisiert – in Ansehung der Produktion bewußt, in Ansehung des Produkts bewußtlos (613/14). Das Genie weiß außerdem darum, daß eine „dunkle und unbekannte Gewalt“ das Objektive zu dem Werk hinzu-

bringt, das es bewußt gestaltet hat (616/17). In dem Kunstwerk gewinnt dieses „zugleich“ eine sichtbare Gestalt. „Das Kunstwerk nur reflektiert mir“ – schreibt Schelling (625/26) – „was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische . . .“

Für das Verständnis des ganzen Konzepts des Transzendental-systems ist es wichtig zu sehen, daß der „ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven“ – also das absolute Prinzip – durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist (628/29), wichtiger aber noch, daß sich mit der Deduktion der ästhetischen Anschauung die gesamte Darstellung als ein „System“ erweist. Hegel hatte in der Differenzschrift als ein – vermutlich für das Gesamtsystem geltendes – Systemerfordernis u. a. verlangt, das Produkt der Spekulation müsse „das im Bewußtsein konstruierte Absolute als Bewußtes und Bewußtloses zugleich sein“ (I, 178). Das Transzendental-system Schellings vollendet sich ebenso, daß es – wie am Anfang (III, 349/50) ausdrücklich postuliert – mit der ästhetischen Anschauung eine „*im Bewußtsein selbst* . . . zugleich bewußte und bewußtlose Tätigkeit“ als die im Selbstbewußtsein höchste (630) ableitet, die – weil sie der intellektuellen Anschauung des Philosophen wesensverwandt ist (s. u. S. 82) – dem Punkt entspricht, „auf welchem wir selbst standen, als wir anfangen, zu philosophieren“ (628/29, 389/90). Somit genügt das Transzendental-system voll und ganz jenem Systemerfordernis Hegels. Um so merkwürdiger ist es, daß er in der Differenzschrift die ästhetische Tätigkeit und ihr Produkt – wie viele andere Seiten dieses Systems, insbesondere dessen vorbewußte Stufen – überhaupt nicht erwähnt hat. Seine kurzen Bemerkungen zum Verhältnis von Kunst, Religion und Spekulation (I, 270) sind

bereit aus identitätsphilosophischen Motiven geschrieben.

Für Schelling war ein wichtiges Ergebnis, daß in der ästhetischen Anschauung die intellektuelle des Philosophen objektiv wird. Ist dessen „innere Anschauung“ wesentlich das „Nichtobjektive“, so erlangt sie – zur ästhetischen potenziert – in dieser eine „allgemeine und von allen Menschen anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität (III, 624/25). Damit wird nicht nur das nichtobjektive absolute Prinzip, auf dem diese ganze Transzendentalphilosophie beruht, „zum Bewußtsein hervorgerufen“ (624/25). Es wird damit auch der ganze Mechanismus, den die Philosophie abgeleitet hat, objektiv (625/26). Man mag in diesen Hinweisen Schellings die „Rechtfertigung“ seiner Transzendentalphilosophie gegenüber den ihm zeitgenössischen Formen der Philosophie sehen – mit Hegel – als eines für die Aufhebung der herrschenden Entzweiung „geeigneten Instruments“ (I, 178).

Die künstlerische Produktion vermag den unendlichen Gegensatz der Tätigkeiten in den endlichen Produkten der idealischen Kunstwelt vollständig aufzuheben (III, 626/27). Eben dies hat die Transzendentalphilosophie durch die Darstellung der den Gegensatz entfachenden und aufhebenden produktiven Anschauung hinsichtlich der „wirklichen Welt“ geleistet. Innerhalb dieser „Verwandtschaft“ (627/28) ist die Kunst der Philosophie jedoch darin überlegen, daß sie äußerlich – objektiv – darzustellen vermag, was der Philosophie nur subjektiv gelingt (627/28, 628/29). Auf dieses Verhältnis von Philosophie und Kunst hat sich Dieter Jähnig<sup>7</sup> konzentriert.

<sup>7</sup> vgl. Anm. 6

Für das Verständnis des Gesamtaufbaus des Transzendental-systems ist vielleicht aber diese andere Seite wichtiger: In der ästhetischen Anschauung wird bewußte und bewußtlose Tätigkeit in *einer und derselben Anschauung* objektiv (611), und außerdem wird das Ich in eben ihr, „für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich“ (ebd.). Darin liegt – wie Schelling selber bemerkt (610/11) – die Lösung „des ganzen (des höchsten) Problems der Transzendentalphilosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären)“.

Wir selber sehen eben hierin die bestimmte Art, aber auch die Grenzen des Schellingschen Versuches, der „Aufgabe der Philosophie“ zu entsprechen, die herrschende „Entzweiung“ aufzuheben. Daß ihn selber die Aufhebung der Entzweiung durch künstlerische Produktion nicht als eine für die geschichtlich-gesellschaftlichen Zustände (s. o. S. 16 ff.) ausreichende erschien, bezeugt seine Schlußbemerkung zum System (628/29). Da es sich in ihm gezeigt habe, daß die Kunst allein vermag, „mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen“, was der Philosoph nur subjektiv darstellen kann, deshalb sei zu erwarten, daß die Philosophie „in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfließen“ würde, von welchem sie ausgegangen war. Bei einer Rückkehr der Philosophie zur Poesie aber gebe es als Mittelglied die Mythologie, die auch existiert habe, „ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösbare Trennung geschehen ist“ (ebd.). Wie aber eine neue Mythologie, die nur die Erfindung eines „neuen nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann“, entstehen könne – dies sei – so erklärt er dort – ein „Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist“.

## II.

Da wir beabsichtigen, die Hegelsche Phänomenologie vor allem hinsichtlich ihrer Methode mit dem Transzendentalssystem in Beziehung zu setzen, sei jetzt als ein wichtiger Aspekt dieser Methode auf das Verhältnis des philosophierenden Ich zu dem Ich eingegangen, das zum Thema der philosophischen Darstellung, zu deren „Objekt“ (629/30) gemacht wird und insofern das „objektive Ich“ ist, wie Schelling es in den Münchener Vorlesungen von 1828 genannt hat (X, 98). Sie und das Erlanger Manuskript von 1822 haben die bisherigen Interpretationen des Transzendental-systems wesentlich bestimmt, besonders was dieses Verhältnis angeht<sup>8</sup>. Wir sind jedoch der Auffassung, daß Schelling es dort in einer dem Text des Transzendental-systems nicht ganz getreuen Weise wiedergegeben hat.

In den Münchener Vorlesungen wird das Verhältnis zwischen dem „philosophierenden Ich“ und dem „objektiven Ich“ mit dem „zwischen dem Schüler und dem Meister“ in den „Sokratischen Gesprächen“ verglichen (ebd.). Diese Kennzeichnung hat mit zu dem Mißverständnis beigetragen, als handele es sich um zwei verschiedene natürliche Individuen mit unterschiedlichen Erfahrungen.

Kein Zweifel, im Transzendental-system wird die Unterscheidung gemacht zwischen dem philosophierenden Ich und einem von ihm thematisch gemachten Ich; sie wird auch terminologisch festgehalten durch die Bestimmung des „wir“ einerseits und des Ich, dessen Setzungen „für sich“ werden sollen. Auch wird erklärt, das Ich sei dahin

<sup>8</sup> Zum Beispiel Walter Schulz, Einleitung zum „System des transzendentalen Idealismus“, a. a. O. S. XXVI ff.; Dieter Jähnig, a. a. O. S. 133 ff. u. 155 ff.

zu „führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseins enthalten sind“ (III, 450/51) und daß die Untersuchung so lange fortgehen müsse, „bis für uns das Bewußtsein unseres Objekts mit dem unsrigen zusammen-trifft“ (389/90). Dementsprechend sei die Transzendentalphilosophie erst „vollendet“, wenn „das Ich sich selbst ebenso zum Objekt wird wie es dem Philosophen wird“ (452/53).

Bei dieser „Rollen- und Aufgabenverteilung“ handelt es sich in Wahrheit aber nur um eine „Argumentationsfigur“, die der Tatsache Rechnung tragen will, daß es – wie hervorgehoben – das Wesen des Ich ausmacht, sich objektiv zu werden. Um die Genese dieses Selbstobjektivierens vor den Blick zu bringen, wird hinsichtlich ein und desselben Ichs ein Unterschied von zwei „Standpunkten“ eingeführt (402/03). Der Standpunkt des transzendental philosophierenden Ich ist derjenige, der die Nachkonstruktion der in ursprünglicher Weise sich selbst konstruierenden Vernunft leistet, indem er die Bedingungen der Konstitution des Selbstbewußtseins aufdeckt. Durch die „freie Nachahmung“ (396/97) der ursprünglichen Sukzession jener ursprünglichen, „ersten Reihe“ von Handlungen – durch deren Rekonstruktion in einer zweiten Reihe soll die Notwendigkeit (397/98) des Mechanismus des ursprünglichen Entstehens aufgezeigt werden. Da das Thema des Philosophen aber das Ich ist – und das Ich nichts anderes ist als das, was es für sich ist –, so macht der Philosoph auf jeder neuen Stufe seiner Nachkonstruktion halt und fragt danach, inwieweit und in welchem Verständnis das jeweilige Nachkonstruierte auf ihr „für es selbst“ geworden ist. Der Philosoph hat sich selber die Stellung eines anderen zu sich selbst gegeben; weil er sich beständig auf den Stand-

punkt seines Objekts stellt (vgl. 402/03), gibt er vor, den Standpunkt eines Beobachters, eines „Zusehens“ (472/73) zu haben, obgleich nur er es ist, der aktiv diese Rekonstruktion durchführt. Worum es geht, ist, festzuhalten, daß der Transzendentalphilosoph es hier nur mit seinen „frei produzierten“ (vgl. 350/51) und „eigenen freien Konstruktionen zu tun“ (371/72) hat.

Ganz irrig wäre es auch, weil von einem „Führen“ des objektiven Ich durch das philosophierende die Rede ist und später auch noch von einem sokratischen Gespräch, an eine „Bildungsgeschichte“ zu denken. Wäre die Genese dies, dann müßte z. B. – nachdem der Philosoph aufgedeckt hat, daß die vom Gefühl des Zwangs begleitete Vorstellung einer unveränderbar vorhandenen Welt für das jetzt vorhandene Bewußtsein nur das Resultat des Streites geistiger Tätigkeiten ist – dieses Bewußtsein nunmehr den Schein seiner Vorstellungen durchschauen. Der Transzendentalphilosophie geht es aber doch nur darum – wie Schelling erklärt –, die „Unvermeidlichkeit der Täuschungen“ (351/52) als einen „notwendigen Schein“ aufzudecken, und nicht darum, ein falsches Bewußtsein als eine jeweils zu überholende Stufe zu überwinden. Handelte es sich um eine Bildungsgeschichte, dann müßte sich des weiteren die Selbstanschauung des praktischen Bewußtseins als falsch zu derjenigen aufheben, die sich als eine „ästhetische“ vollzieht. Es war darum irreführend, wenn Schelling in den Münchener Vorlesungen erklärte, im Transzendentalssystem sei die Philosophie für das objektive Ich eine Anamnese, und wenn dort (X, 93) wie auch vielfach in der Schelling-Literatur von einer „Arbeit des Zu-sich-selbst-Kommens“ des Bewußtseins gesprochen wird.

Wir haben schließlich noch zu klären, worin das „Gesetz der Fortbestimmung“ bei dieser Methode liegt. Im

Transzendentalssystem wie in den Münchener Vorlesungen hat Schelling die Fortbestimmung aus dem immanenten Widerspruch im Ich erklärt, unendlich und endlich, unbegrenzt und begrenzt zugleich zu sein. Wir wiesen bereits darauf hin: Die ursprüngliche, unendliche Tätigkeit muß, um „für sich“, um ein Ich zu werden, sich anschauen, sich als Subjekt setzen. Setzt sie sich als Subjekt, dann macht sie sich aber selbst zum Gegenstand, zum Objekt, zu einem Verendlichten und Begrenzten, somit zu etwas anderem als sie ist. Darin, daß sich das Ich seiner als Subjekt „nie habhaft“ werden kann, liegt für Schellings spätere Reflexion der „Grund-Widerspruch“ – das „Unglück in allem Sein“, der „Urzufall“, die „Dissonanz“ (X, 101). Dieses „Seiner-nicht-habhaft-werden-Können“ stellt aber eine „fortschreitende und fortziehende Bewegung“ dar; das Subjekt-Objekt sei in ihr von Anfang das „Gewollte“ und als ein solches – fügt er in Antwort auf die bekannte Hegelsche Polemik in der Vorrede der Phänomenologie hinzu – die „Pistole, aus der es geschossen wird“ (149).

Worin sieht Schelling aber genauer für die Methode des Transzendentalssystem – genauso wie für die der „Naturphilosophie“ – das „Gesetz des Fortschritts“? Das Subjekt A, das sich, um sich objektiv zu werden, *als* A in B setzen mußte, bleibt eben durch dieses Setzen kein einfaches A mehr, es ist – nach Schelling – „zum Höheren *seiner selbst*“ geworden (103). Und nun fügt er dieser Bestimmung den folgenden Satz hinzu: „Notwendig und immer aber ist das Höhere zugleich das Begreifende und Erkennende des Niederen . . .“

Im Transzendentalssystem wurde der Streit der in entgegengesetzte Richtungen verlaufenden Tätigkeiten – um der Einheit der Monade willen – durch eine dritte vermittelnde Tätigkeit geschlichtet, „*die zwischen ent-*

gegengesetzten Richtungen schwebt“ (III, 392/93). Das Ich des Selbstbewußtseins macht sich immer erneut geltend, und dies geschieht – so vermuten wir, Schelling sagt das nicht deutlich – durch die Tätigkeit der „Einbildungskraft“ (vgl. 557/58, 625/26). Wenn demgegenüber in den Münchener Vorlesungen von einem „Begreifen und Erkennen“ des Niederen gesprochen wird, so handelte es sich wohlgerne gerade nicht – dies wird dort ausdrücklich abgegrenzt (X, 108) – um ein Begreifen und Erkennen seitens des philosophierenden Subjekts, sondern um das dem „absoluten Subjekt“ „inwohnende Gesetz“ (ebd.). Bedeutet dies, daß das Gesetz der Fortbestimmung sich für Schelling nunmehr nur durch eine Bewegung erklären läßt, die – da sie sich ja auf die vorangegangenen Stufen zurückwendet – diese in ihrer Gegensätzlichkeit bestimmen muß, um sie dann miteinander zu vermitteln, die Struktur einer negativen Selbstbeziehung hat, wie sie der Reflexion, dem Begriff zugrunde liegt?

Wir versuchten, das Konzept der Schellingschen Transzendentalphilosophie aus dem Sinn seines Grundgedankens, der Selbstanschauung, sichtbar zu machen. Jetzt, ganz am Schluß, läßt sich zumindest fragen, ob in der späteren Sicht Schelling die sich als Selbstanschauung konstruierende Vernunft zu ihrem Fortschreiten und somit zu ihrer systematischen Vollendung einer der Anschauung fremden Struktur bedarf – eine Tatsache, die bei einer Antwort auf die Frage: „Ist systematische Philosophie möglich?“ – in ihrer philosophiegeschichtlichen Ausrichtung auf Schellings Transzendentalssystem – mit berücksichtigt werden müßte.

### III.

Wir waren davon ausgegangen, daß Hegel bei der Abfas-

sung der „Phänomenologie des Geistes“ noch die Auffassung von der „Aufgabe der Philosophie“ mit Schelling teilte, daß sie die Entzweiung zwischen absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität aufzuheben habe. Freilich stellte sich dem Hegel von 1807 die Möglichkeit für eine systematische Lösung dieser Aufgabe völlig anders als dem Hegel von 1801<sup>9</sup>. Inzwischen war er zu der Überzeugung gelangt, daß das absolute Prinzip, das Subjekt-Objekt, nur dann in einem wirklichen Bezug zu dem ganzen Bereich des Wissens und wissenden Handelns steht, wenn es nicht wie eine bewegungslose und unvermittelte spinozistische Substanz (vgl. PhG 19) und nicht wie die „für sich wohl wahre Idee“ Schellings „nur immer in ihrem (resp. seinem) Anfang stehen“ (18) bleibt, sondern wenn es als das „Resultat zusammen mit seinem Werden“ (11) dargestellt, wenn das „Wahre . . . eben so sehr als *Subjekt*“ aufgefaßt und ausgedrückt wird (19). Bei Schelling wird – so sahen wir (s. o. S. 72) – in die ursprünglich absolute unmittelbare Identität eine Schranke oder Negation gesetzt. Hegel hat seinerseits eine dem Absoluten immanente Negativität gedacht, aber als das Verhältnis des „Einen und seines Anderen“, als die sich auf ihre Negation und auf sich selbst beziehende Bewegung des „Sichanderswerdens mit sich selbst“ (20), den sich als Selbstvermittlungsprozeß realisierenden „Begriff“, die „Idee“, die Subjekt-Objekt-Einheit, eben als das „Subjekt“, das sich in der Darstellung des Philosophen an und für sich selbst verwirklicht. Darum wäre die Frage, die wir an das Schellingsche Transzendentalssystem richteten, ob und wie in dem seinen

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden vom Verf., Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“, Frankfurt a. M. 1971.

Grundgedanken realisierenden Prinzip die Notwendigkeit liegt, sich zum System zu entfalten, hier völlig gegenstandslos. Der Begriff, das „Subjekt“, ist als entfaltete Selbstvermittlung das wissenschaftliche System, ist „die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert“ (12). Und was den Philosophen angeht: Während sich für Schelling die absolute Identität nur als intellektuelle Anschauung erschloß und sich daher nur den Seltenen eröffnete, den „Sonntagskindern“, wie Hegel hämisch bemerkt<sup>10</sup>, die ein – der ästhetischen Anschauung wesensverwandtes – Organ haben, so war für Hegel die Reflexion die Form des natürlichen Selbstbewußtseins. Freilich muß sie sich von einer verstandesmäßigen Reflexion zu einer „absoluten“ verwandeln – erst sie vermag den Begriff als Begriff darzustellen. Während die Differenzschrift die Schritte der bereits dort geforderten Verwandlung zu dem geeigneten „Instrument des Philosophierens“ gewissermaßen nur aufzählte, lag das Große der Phänomenologie darin, daß sie die vom Begriff vorgeschriebene Stufenfolge von Erfahrungen darstellte, die mit wissenschaftlicher Notwendigkeit die „absolute Reflexion“ zu ihrem Resultat hat.

Schellings Transzendentsystem und Hegels Phänomenologie werden üblicherweise als zwei parallele Werke aufgefaßt. Eine derartige Parallelisierung scheint sich aber aus folgendem Grunde zu verbieten: Anders als die erstere hat die Phänomenologie nur das Werden des absoluten Wissens zum Gegenstand. Sie ist noch nicht die Darstellung der spekulativen Philosophie und beansprucht daher auch nicht wie das Transzendentsystem

---

<sup>10</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie; XV, 655.

stem, der Aufgabe einer vollständigen Aufhebung der Entzweiung zu entsprechen. Dennoch läßt ein gemeinsamer Blick auf beide Systeme wichtige Grundzüge hervortreten. Auf die exoterische Grundauffassung Hegels (vgl. PhG, 16) gegenüber der esoterischen Schellings wurde soeben hingewiesen. War Schellings erklärter Standpunkt derjenige einer vorreflexiven Anschauung, so war der Standpunkt Hegels ebenso entschieden derjenige der Reflexion, die als Verstand in Relate analysiert und als Vernunft eine diese negierende, sie miteinander vermittelnde Selbstbeziehung ist. Da Reflexion das Element ist, das der Verstand mit dem absoluten Wissen teilt, gehe es darum, ihm die „Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens“ zu geben (24). Dieses Gemeinsame des Elementes mache es möglich, den wissenschaftlichen Standpunkt gegenüber der zeitgenössischen Reflexionskultur durch eine wissenschaftliche Darstellung zu „rechtfertigen“. Deswegen könne diese sich der von der Wissenschaft gereichten „Leiter“ (25) bedienen und sich zum absoluten Wissen verwandeln. Demgegenüber mußte sich die „Rechtfertigung“ des Transzendentsystems mit dem Nachweis begnügen, daß die nur innerlich vollzogene intellektuelle Anschauung eine allgemein anerkannte Objektivität in der ästhetischen Produktion findet.

Die andersartige Aufgabe von Phänomenologie und Transzendentsystem verbietet auch nicht den Vergleich ihrer Methode. Denn die Phänomenologie ist gleichfalls die Darstellung einer „Genese“, und zwar desselben Prinzips, der Subjekt-Objekt-Identität. Es läßt sich zeigen<sup>10a</sup>, daß in eben diesem „Prinzip“ die

---

<sup>10a</sup> Vgl. Anm. 9.



„Idee“ des ganzen Werkes liegt. Was für eine Genese aber ist die Phänomenologie? Schelling hatte in den Münchener Vorlesungen darauf bestanden, sein Transzendental-system habe als erstes die „Tendenz zum Geschichtlichen“ gehabt (X, 93). Demgegenüber gilt – wie gezeigt –: Das Transzendental-system ist Geschichte nur als eine Genese der transzendental nachkonstruierten Gesetzmäßigkeit der ursprünglichen Selbstkonstruktion der Vernunft, während die Phänomenologie wirkliche Geschichte ist, wenn auch nur „nach der Seite ihrer begriffenen Organisation“ (PhG 564). Genauer ist sie eine „Geschichte der Erfahrung“, die das Bewußtsein mit sich selbst macht und zugleich eine Geschichte des sich entfernenden und zu sich kommenden Geistes. Sie deduziert nicht die Sukzession von Handlungsweisen der Vernunft, sondern stellt eine Sukzession geschichtlicher Gestalten dar, die – geleitet von einander folgenden Kategorien – Erfahrungen mit dem Wahrheitsanspruch machen, mit dem sie jeweils auftreten. Die Sukzession endet auch nicht in einer Selbstanschauung, in der bewußte und unbewußte Tätigkeit für das Bewußtsein „zugleich“ präsent sind, der ästhetischen und ihrem Produkt, dem Kunstwerk, sondern mit dem „sich in Geistgestalt wissenden Geist“. Diese Genese konstruiert kein vorbewußtes Geschehen in einer das wirkliche Bewußtsein ermöglichenden „transzendentalen Vergangenheit“, sie beginnt vielmehr mit dem wirklichen Bewußtsein, wenn auch in dessen unmittelbarer Gestalt, der sinnlichen Gewißheit. Diese ist als erste am stärksten von der „unorganischen Natur“ des Bewußtseins bestimmt und ist gerade nicht – wie bei Schellings intellektueller Anschauung – die vom Philosophen von allen Fremdbestimmungen gereinigte absolute Identität. Die Reinigung erfolgt in der Phänomenologie vielmehr

schrittweise durch die Erfahrungsgeschichte und vollendet sich in der Gestalt, die alles Faktische von sich abgestreift hat – wohingegen das Transzendental-system in dem Faktum der Kunst seine Vollendung findet.

All diese Unterschiede erklären sich aber daraus, daß nach Hegels Grundauffassung das absolute Prinzip der zur totalen Manifestation gelangende Begriff ist und nicht die vorreflexive Selbstanschauung. Wenn auch das Eigentümliche des Hegelschen Begriffs darin liegt, das Statische der Kantischen Auffassung überwunden zu haben, so ist es doch die in der transzendentalen Apperzeption liegende Identität von Identität und Differenz, die er durch die geschichtliche Erfahrung dynamisiert und als Weisen des sich selbst vermittelnden und sich durchschauenden Geistes dargestellt hat. Jedenfalls tritt das absolute Prinzip nicht als Grundsatz auf, der – wie wir für das Transzendental-system erst aufzeigen mußten – sich in das Ganze des Wissens setzen muß, sondern das absolute Prinzip, der Begriff, wird dargestellt, wie er als Selbstvermittlungsprozeß am Werke ist. In der Phänomenologie erscheint der Begriff in Bewußtseinsweisen des „erscheinenden Wissens“, das sich in einer Erfahrungsgeschichte bis zu derjenigen Gestalt fortbestimmt, in der er sich als Subjekt-Objekt weiß, als absolutes Wissen „bewußte Identität“ ist. Dieses ist die Wissensform des natürlichen Bewußtseins, die sich – anders als dieses – der philosophisch geleiteten, systematischen Selbstprüfung unterzieht und in eine gesetzmäßige Bewegung gerät, die diesen Fortgang zum absoluten Wissen herbeiführt und für die Vollständigkeit der dargestellten Gestalten einsteht. Das „erscheinende Wissen“ ist das Thema, das Objekt des Philosophen, und wenn auch hier der Philosoph vom erscheinenden Wissen in derselben Terminologie unterschieden wird wie im Transzenden-

talsystem, durch das „wir“ und „für uns“ gegenüber dem „für sich“, so kann man nicht deutlich genug hervorheben, daß es sich beim „erscheinenden Wissen“ um ein solches handelt, das „Erfahrungen“ mit sich selbst zu machen vermag, während das „objektive Ich“ Schellings – wie wir zeigten – nichts anderes als eine „Argumentationsfigur“ des Philosophen selber ist. Das „objektive Ich“ des Transzendental-systems kann auch keine eigenständige „Rolle“ übernehmen, während das erscheinende Wissen die wichtige Rolle hat, sich durch die „Verzweiflung“ eines sich „vollendenden Skeptizismus“ selber von allen Formen der Abhängigkeit, von seiner „unorganischen Natur“ zu befreien und all dies in bewußter Weise tut (s. o. S. 52). Das objektive Ich dagegen durchschaut weder seine „transzendente Vergangenheit“ noch vermag es sich in den verschiedenen Potenzen seiner Selbstanschauung der vom Philosophen postulierten absoluten Identität von Subjekt und Objekt bewußt zu werden. So ist es auch in erster Linie das „erscheinende Wissen“, auf dessen Handlungen in der Phänomenologie das „Gesetz der Fortbestimmung“ beruht. Die eigentümliche Struktur dieses Gesetzes muß jetzt noch kurz in Gegenüberstellung zum Transzendental-system geklärt werden.

Wiederum ist die Vorentscheidung dadurch getroffen, daß für Hegel das Bewußtsein Begriffsnatur hat. „Das Bewußtsein aber ist für sich selbst der *Begriff*“ (69). Im Gegensatz zum objektiven Ich des Transzendental-systems, dessen Bewußtsein nur an dem „Maßstab“ der Identität bewußter und bewußtloser Tätigkeit im Bewußtsein gemessen wird, an einem „Maßstab“, den der Philosoph gewissermaßen „von außen“ setzt, ist in der Phänomenologie das Bewußtsein wegen seiner Begriffsnatur eine Vergleichung seiner mit sich selbst (vgl. 72).

Im Vollzug der „Selbstprüfung“ werden Form und Inhalt des Wissens an der „Gegenständlichkeit“ gemessen, die als Maßstab zur Struktur des Bewußtseins gehört. „Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst“ (71). Dieser Maßstab ändert sich, wenn das Bewußtsein sein Wissen korrigiert: Das, was zunächst das Ansich war, sinkt zu einem Für-es-an-sich-Sein herab. Diese Änderung des Maßstabes, der Übergang zu einem neuen Maßstab aber ist die „Erfahrung“. Der notwendige Zusammenhang zwischen neuem und altem Maßstab bleibt freilich dem erfahrenden Bewußtsein verborgen – es glaubt, den „alten“ in den „leeren Abgrund“ geworfen zu haben. Eben diese Erfahrung ist aber die Realisierung des „Gesetzes der Fortbestimmung“. Daß das erscheinende Wissen nicht in der Lage ist, dieses in ihm liegende Gesetz zu durchschauen, ist eine andere Sache. Jedenfalls: Hat im Transzendental-system das vom Philosophen zum Thema gemachte „objektive Ich“ bei der Fortbestimmung keinerlei Funktion, so ist es in der Phänomenologie das „in der Erfahrung begriffene“ erscheinende Wissen, das durch seine Erfahrung die „Fortbestimmung“ auslöst. Allerdings: Die Darstellung einer gesetzmäßigen Notwendigkeit dieser Fortbestimmung wäre nicht möglich, wenn der Philosoph sie nicht durchschauen würde. Seine „Zutat“ liegt ja in der „Betrachtung der Sache“ (74), insofern ihm – anders als dem erscheinenden Wissen – das Resultat der jeweiligen Prüfung, das Nichtentsprechen von Wissen und Ansich und damit die Unhaltbarkeit des Maßstabes nicht als ein „leeres Nichts“ gilt, sondern als ein „*Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist*“ (ebd.). Der Philosoph erkennt, daß die Erfahrung der Nichtigkeit des alten Gegenstandes – des ersten Ansich – als ihr eigenes Resultat den „neuen Gegenstand“ enthält. Er erkennt, daß es sich

bei jener Erfahrung des erscheinenden Wissens von der Nichtentsprechung mit der bisher herrschenden Sphäre der Gegenständlichkeit oder Wahrheit und dem Wissen von ihr um eine antithetische Bewegung handelt – daß der „neue Gegenstand“ somit nichts anderes ist als die aus jener antithetischen Erfahrungsbewegung resultierende Synthese. In dieser Dialektik der „bestimmten Negation“ (69), die der Erfahrung des erscheinenden Wissens zugrunde liegt, liegt das „Gesetz der Fortbestimmung“ in der Phänomenologie, nach dem wir fragten, das nicht nur das Entstehen einer einzelnen bestimmten Gestalt beherrscht, sondern – mit Hegel – „die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit“ leitet (74). Im Transzendentalssystem lag das Gesetz der Fortbestimmung für den späteren Schelling darin, daß das „absolute Subjekt“ in jeder objektiven Gestalt erneut als eine gegenüber der vorangegangenen „höhere“ jene „erkennt und begreifend“ geltend macht. Wenn wir darauf hinwiesen, daß es so gesehen auch im Bereich des Vorbewußten einer Art von „Wissen“ bedarf, das die Struktur einer Selbstbeziehung, also des Begriffes, hat, so bedeutete dies keinesfalls, daß auch bei der Methode des Transzendental-systems der Begriff die Rolle eines „Maßstabes“ hätte, den sich das Bewußtsein gibt. Dies ist noch wichtig hervorzuheben, weil in der Phänomenologie von der Logik in der Entwicklung ihrer Kategorien, ihrer „Wesenheiten“ oder „Momente“ das „Gesetz der Fortbestimmung“ mit abhängt. Sie ist für den Philosophen erkennbar und auch von ihm aktiv zu fördern. Dies läßt sich nicht nur aus den Passagen der Vorrede belegen, sondern auch aus einer Stelle am Schluß der Phänomenologie (556), wo von einer weiteren „Zutat“ des

Philosophen die Rede ist<sup>11</sup>. In ihr wird vom Philosophen „die Versammlung“ der Momente und „das Festhalten des Begriffs in der Form des Begriffs“ gefordert. Er soll die kategorialen Bestimmungen oder Wesenheiten, die „Momente“, wie die des An-sich-Seins, Für-sich-Seins, der Sich-selbst-Gleichheit usw., also den Begriff in der Form des Begriffs, festhalten und versammeln als den Prozeß der Selbstvermittlung – eben des Begriffs in seiner dialektischen Selbstbestimmung. Hierin liegt: In der Phänomenologie garantiert das absolute Prinzip – gemäß dem „ihm inwohnenden Gesetz“ – sicher und entschieden, daß die Bewegung mit Notwendigkeit an das Ziel des Systems führt. Das System der „Phänomenologie des Geistes“ beruht ebenso wie das des „transzendentalen Idealismus“ Schellings darauf, daß innerhalb des empirischen Bewußtseins das Prinzip herrscht, die Spontaneität der sich selbst konstruierenden Vernunft, die Bewegung eines in sich differierenden Identischen, das sich selber zum System entwickelt. Bereits von der Phänomenologie her ist somit für Hegel die Frage nach der Möglichkeit systematischer Philosophie ebenso zu bejahen wie dies für Schellings Transzendentalssystem der Fall war.

Zum Abschluß dieses: Der sogenannte „ästhetische Idealismus“ Schellings ist von Kroner als „spekulativ unbefriedigend“<sup>12</sup> und von Schulz<sup>13</sup> als eine „Verlegenheits-

<sup>11</sup> Vgl. hierzu vom Verf., Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen, in: Hegel-Jahrbuch 1974 (Moskauer Kongreß), Köln 1974, S. 381–387.

<sup>12</sup> Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, 2. Bd., Tübingen 1924, S. 110.

<sup>13</sup> Walter Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, S. 132.

lösung“ angesehen worden, nicht so sehr, weil innerhalb der Gesamtentwicklung Schellings ab 1809 von der Kunst nicht mehr die Rede ist, sondern weil die Philosophie der Kunst „die Frage nach der Wißbarkeit des absoluten Wissens verschleiert habe“<sup>14</sup>. Diese Interpretationen messen den Schellingschen Grundgedanken an demjenigen Hegels, dem Begriff, der absoluten Reflexion. In ihm vollendet sich die Subjektivität in der Tat in der totalen Selbstvermittlung ihres Inhalts, begründet sich das Prinzip wissend durch sich selbst. Demgegenüber hat die Selbstanschauung im Transzendentsystem gerade kein solches *telos*. Zur Vernunft als Selbstanschauung gehört vielmehr ein vorbewußtes Wirken, und ihre höchste Potenz wird durch die Idee des Genies bezeichnet. Eben sie hat Schelling in den letzten Worten dieses Systems das „schlechthin Zufällige“ genannt (III, 633/34) und damit auf einen weiteren Sinn hingewiesen, der in seinem Grundgedanken liegt, letztlich „Wissen“ von etwas zu sein, das *nicht* zu denken ist.

Auf die Weiterentwicklung Schellings in dieser Richtung ist hier nicht einzugehen. In diesem Aufsatz wollten wir zeigen: In den Anfängen des Deutschen Idealismus dachte Schelling im Grundgedanken der Anschauung etwas radikal anderes als Hegel in dem der Reflexion und des Begriffs. Beides galt als Prinzip der Vernunft, jedes sollte – wenn durch die Philosophie realisiert – auf seine Art der Aufgabe und dem „Bedürfnis der Philosophie“ entsprechen, die damals herrschende Entzweiung aufzuheben. Wenn in der Gegenwart einige Richtungen der Philosophie der heute herrschenden „Entzweiung“ entgegenzuwirken versuchen, dann orien-

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 135.

tieren sie sich wie selbstverständlich nur an der Hegelschen Reflexion und dem Begriff<sup>15</sup>. Vielleicht aber täte die „praktische Philosophie“ unserer Tage gut daran, sich einmal des Sinnes jenes Gedankens zu erinnern, der dem Schellingschen Transzendentsystem zugrunde lag, der Selbstanschauung.

---

<sup>15</sup> So z. B. Habermas; vgl. hierzu den ersten Beitrag dieses Buches.