

der die verwirrende Disparatheit des Seienden zusammenbindet. Dies zwar nicht mehr im Stil einer traditionellen Onto-Theologie am Leitfaden von wissenschaftlicher Logik und Dialektik, sondern in diesem Sinne system- und metaphysikkritisch am Leitfaden von Mythos und Offenbarung als ausgezeichnete Weise der „vox populi“. Als inner-systemische Motive für diese Wende Schellings können benannt werden: eine Krise der Rationalität angesichts des irrationalen Grundes des Menschen, des Gottes und damit des Seins im ganzen (*Freiheitschrift*) und die damit verbundene Einsicht in die Geschichtlichkeit des Absoluten (Theogonie). Insofern muß die metaphysische Frage nach dem systemischen Anfangsgrund alles Seienden (principium) sowohl im Sinne des logischen Prius als auch und vordringlich im Sinne des historischen Anfangs (arché) auch hinsichtlich ihrer sprachlichen Form ernst genommen werden. So wird die zeitlich strukturierte Sprache des Erzählens gegenüber dem zeitlosen Denken *sub specie aeternitatis* der adäquate Modus des Philosophierens (*Weltalter*). Das logisch Frühere muß auch als das zeitlich Frühere aufgefaßt und in einer historisch-philosophischen „Archäologie“ dargelegt werden. In den erzählenden Traditionen und Urkunden des Mythos und der Offenbarung liegt daher die adäquate Form für den philosophischen Inhalt angesichts der systemischen Ohnmacht der Vernunft, und diese „adaequatio rei et intellectus“ verbürgt letztlich seine „fabelhafte“ Wahrheit (SW VIII, 200): „[...] denn alle Systeme sind von gestern, die Sprache des Volkes aber wie von Ewigkeit“.²⁴

Philosophie kommt damit gleichsam wieder als Weisheitsliebe zwischen Theosophie und Wissenschaft zu stehen, nach beiden Seiten hin offen, dennoch beides kritisch zurückweisend. Folgt aber aus dieser doppelten Negation eine gediegene Position? Das fragmentarische, immer wieder neu angefangene und doch wieder abgebrochene Projekt der „positiven“ Philosophie läßt daran berechtigte Zweifel aufkommen. Die Unruhe des Wissenwollens kann nicht im System des religiösen Glaubens zur Ruhe kommen,²⁵ weil der Glaube selbst ein Hort ständiger Unruhe, Anfechtung und Zweifel ist. Daher philosophieren wir, um mit Fichtes bescheidenen Worten zu schließen, „nicht *erschaffend* die Wahrheit, sondern nur [...] abhaltend den *Schein*“.²⁶ Es bleibt aber Schellings Verdienst, die dem Menschen vorgegebenen und unverzichtbaren Lebensquellen in ihrer systemischen Unverfügbarkeit philosophisch durchdacht zu haben: Natur, Kunst und Religion.²⁷

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter*, hrsg. v. Manfred Schröter, München 1966, S. 195.

²⁵ So Gulyga, *Schelling*, S. 341.

²⁶ Johann Gottlieb Fichte, WW X, 199.

²⁷ Vgl. Gulyga, *Schelling*, S. 12.

PETER L. OESTERREICH

DIE RHETORIK DES SYSTEMS

Gleich zu Beginn sei, um überflüssige Mißverständnisse zu vermeiden, gesagt: Der Titel ‚Die Rhetorik des Systems‘ verweist nicht auf eine weitere (post)moderne „Entlarvung“¹ oder ‚Dekonstruktion‘ des Deutschen Idealismus. Zwar richtet sich auch die rhetorische Metakritik, in deren Rahmen sich die folgende Detailanalyse zu Schellings *System des transzendentalen Idealismus* vollzieht, negativ gegen das orthodoxe Bild vom Idealismus als rhetorikrepugnanter ‚Systemphilosophie‘, als rhetorisch-kritische Revision zielt sie aber insgesamt positiv auf die (Wieder-)Entdeckung des Idealismus in der faktischen Vielfalt seiner Denkstile und dem unverkürzten Reichtum seiner literarischen Darstellungsformen.

1. SCHELLINGS DIFFERENZ ZUM SYSTEM

Es sind vor allem zwei extrem entgegengesetzte und dabei wirkungsgeschichtlich überaus machtvolle Bilder, die sich bis heute einer authentischen Sicht der Philosophie des Deutschen Idealismus in den Weg stellen. Gemeint ist einerseits das *monumentale* und andererseits das *kritische* Idealismusbild. Die monumentale Sicht der klassischen deutschen Philosophie hebt den Idealismus als einen philosophiegeschichtlich einmaligen Höhepunkt des Systemdenkens hervor. „Die Reihe der philosophischen Denker, die wir die ‚deutschen Idealisten‘ nennen, die einzigartige Hochflut sich drängender und überbietender Systeme [...] ist eine geistige Bewegung, der an Konzentration und spekulativer Höhe kaum eine andere Geschichte an die Seite zu stellen ist.“² In dieser Deutung, die im „Einheitsdrang zum System überhaupt“³ das zentrale Leitmotiv des Deutschen Idealismus sieht, wirkt noch das triumphalistische Selbstbild des Hegelschen Systems nach.

Die Simulation von denkerischer Omnipotenz, die von der Dissimulation von Differenz und Kontingenz begleitet wird, hat allerdings eine folgenschwere ‚Übererwartung‘ an die spekulative Philosophie zur Folge, aus deren Enttäuschung sich zum großen Teil die heute dominierende skeptische Zurückweisung des Idealismus erklärt.

¹ Tobia Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen 1993, S. 153. Einen allgemeinen Überblick zu den philosophischen Aspekten der neueren Rhetorik-Renaissance geben u.a. *Rhetorik und Philosophie*, hrsg. v. Helmut Schanze/Josef Kopperschmidt, München 1989 und *Rhetorik und Philosophie* (= *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch*, Bd. 18), hrsg. v. Peter L. Oesterreich, Tübingen 1999.

² Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1960, S. 3.

³ Ebd., S. 4.

[Diese ‚Übererwartung‘, die eine apodiktisch verstandene Philosophie des Absoluten erweckt, kann] nur enttäuschen: Das erzwang – anders als etwa in den angelsächsischen Demokratien, deren Ansprüche an die Philosophie von vornherein beschiedener sein konnten – gerade in Deutschland die Neigung, die absolute Hoffnung auf die Philosophie schließlich durch die absolute Verzweiflung an der Philosophie zu ersetzen.⁴

Die heute vorherrschende skeptische Ablehnung, die der Idealismus von heutigen phänomenologischen, analytischen und poststrukturalistischen bzw. postmodernen Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie erfährt, zwingt schließlich selbst seine scheinbaren Befürworter zum Eingeständnis: „Im Grunde ist dieses ganze Unternehmen ein ziemlicher Mißerfolg geworden.“⁵

Das die Rezeptionsgeschichte anfänglich dominierende monumentalistische Bild des Idealismus, auf das die heute weitverbreitete Skepsis reagiert, entstammt zweifellos dem Idealismus selbst. Es sind vor allem die metaphilosophischen Selbstdarstellungen der spekulativen Rede Hegels, deren Faszination die Rezeptionsgeschichte lange Zeit im Bann hielt. Die drei Dogmen, die das Selbstbild des Deutschen Idealismus als reiner Systemphilosophie begründet haben, seien hier im Rückgang auf einige Redewendungen aus Hegels *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes* kurz angesprochen.

1. Das erste Dogma ist das von der Absolutheit des Systems. Demnach ist das System die einzig mögliche Darstellungsform philosophischer Wahrheit. „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“⁶

2. Das zweite Dogma von der szientifischen Finalität formuliert die Zielprogrammatische einer endgültigen Aufhebung der Philosophie in die Wissenschaft. So erklärt Hegel: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme, – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt.“⁷

3. Das dritte Dogma ist schließlich das von der Exklusivität der Begriffssprache. Es behauptet, daß die Wahrheit „an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz“⁸ habe.

Daß sich aber jenseits der wirkungsmächtigen und faszinierenden metaphilosophischen Selbstdarstellung des Hegelschen Systems innerhalb des Deutschen Idealismus auch eine systemkritische Gegentendenz finden läßt, beweist schon ein Blick in Schellings frühe *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. Dort finden wir folgende Stelle: „Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen *Freiheit* erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwängen“ (SW I, 306f). Wider die Ab-

⁴ Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, S. 15.

⁵ Rolf-Peter Horstmann, „Deutscher Idealismus – ein Aufstand der Epigonen?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), S. 491-502, hier S. 498.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 12.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

solusetzung des Systems findet sich schon beim jungen Schelling die Gegentendenz, „die eitle Demonstrirsucht niederzuschlagen, um die *Freiheit* der Wissenschaft zu retten“ (SW I, 307).

Auch dem szientistischen Finalitätsdogma widerspricht Schelling: „*Philosophie*, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfasser eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn soviel er einsieht, wird unser ganzes Wissen immer *Philosophie* bleiben, d.h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niederere Grade wir nur unserer *Liebe* zur Weisheit, d.h. unserer *Freiheit* verdanken“ (ebd.). Schelling warnt in diesem Zusammenhang, die ‚Freiheit im Philosophieren‘ nicht zu verlieren und sich nicht zum ‚Sklenen des Systems‘ zu machen.

Schließlich wird auch das dritte Dogma von der Exklusivität der Begriffssprache schon vom sogenannten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* durch die programmatische Forderung einer ‚Mythologie der Vernunft‘ bestritten. Es ist wiederum Schelling, der dann im *System des transzendentalen Idealismus* an der Zielprogrammatische einer „neue[n] Mythologie“ (SW III, 639) als einer Wiedervereinigung von Wissenschaft und Poesie festgehalten hat. In der *Weltalter*-Philosophie sucht er schließlich den Übergang in eine neue historio-poetische Sprachlichkeit, die sich explizit „gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik“ (SW VIII, 203) wendet.

Allgemein gesprochen erreicht das philosophische Werk Schellings zwar nicht die begriffliche Geschlossenheit des Hegelschen Systems, zeichnet sich aber – nicht zuletzt aufgrund seiner systemkritischen inneren Tendenz – durch eine außergewöhnliche Vielfalt systematischer Neuansätze und literarischer Darstellungsformen aus. Gegen den Identitätslogiker Hegel sticht Schelling als Denker der Differenz ab, der seine Philosophie von Anfang an nicht als Werk logischer Notwendigkeit, sondern als kontingente, freie Geistesstat begriffen hat. Noch im Übergang zu seiner Spätphilosophie, in seinen Münchener Vorlesungen über das *System der Weltalter* von 1827/28, sieht Schelling das Wesen der Philosophie als „freie Überzeugung“.⁹ Das wache Bewußtsein Schellings für die permanent aufbrechende *rhetorische Differenz* zwischen der spekulativen Wahrheit einerseits und ihrer glaubwürdigen öffentlichen Darstellung andererseits hält sein Denken in einer permanenten produktiven Krise. Aus ihr erklärt sich auch die gedankliche und stilistische Wandlungsfülle seines Werkes, die ihn früher als ‚Proteus des Idealismus‘ erscheinen ließ.

⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 nach einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. v. Siegbert Peetz, Frankfurt/Main 1998, S. 4.

2. DIE APOKRYPHE RHETORIK DES SYSTEMS DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS

Zunächst ist das System nur eine Darstellungsform der Philosophie unter anderen.¹⁰ Eine extreme Gegenform im geistigen Raum des Deutschen Idealismus um 1800 ist z.B. das aphoristische frühromantische Symphilosophieren, wie es sich im Schlegelschen *Athenäum* findet. Ein ausgezeichnetes Beispiel ist das *Athenäum*-Fragment 53, das Friedrich Schlegels ironische Systemkritik mit unübertrefflicher Prägnanz ausdrückt: „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keines zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“¹¹

Generell sind sowohl das System als auch das aphoristische Fragment mögliche Darstellungsformen der Philosophie. Daß sich Schelling bei seiner Darstellung des transzendentalen Idealismus um 1800 für die Systemform entscheidet, liegt sicher auch an seinem – tropologisch gesprochenen – synekdochischen Denkstil, der sich von der ironischen Denkart F. Schlegels charakteristisch unterscheidet. Ein anderer wichtiger Grund für die Wahl der Systemform ist, daß Schelling, wie schon Fichte, den ‚Anschluß‘ an das szientistische Erfolgsparadigma der neuzeitlichen Mathematik und Naturwissenschaften sucht.¹² Damit knüpft Schelling an die kantische ‚Revolution der Denkart‘, die der spekulativen Philosophie bekanntlich endlich den ‚sicheren Gang einer Wissenschaft‘ geben wollte, an. Indem Schelling eine um 1800 aktuelle und Modernität ausstrahlende Darstellungsform der Philosophie wählt, versucht er, die rhetorische Differenz zwischen ihrer spekulativen Wahrheit und den Glaubwürdigkeitsstandards seiner Zeit zu überwinden und überdies die Transzendentalphilosophie in der Konkurrenz der Wissenschaften besser plazieren zu können. Wahrscheinlich, ohne sich dessen bewußt zu sein, folgt somit das *System des transzendentalen Idealismus* der rhetorischen Regel vom endoxalen Anschluß an die topischen Standards der wissenschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft seiner Zeit.

Schellings Bemühung um einen Anschluß seiner Transzendentalphilosophie an das szientifische Erfolgsparadigma des neuzeitlichen Rationalismus drückt folgende – dialogisch stilisierte – Stelle aus dem *System des transzendentalen Idealismus* besonders plastisch aus: „*Cartesius* sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transzendental-Philosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich

¹⁰ Zur Vielfalt der Darstellungsformen in der Philosophie siehe Gottfried Gabriel, *Formen des Philosophierens*, in: *Philosophie: Studium, Text und Argument*, hrsg. v. Norbert Herold, Münster 1997, S. 61-78.

¹¹ Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, hrsg. v. Ernst Behler, München/Paderborn/Wien 1967, S. 173.

¹² Zur rhetorischen Technik des endoxalen ‚Anschließens‘ vgl. Josef Kopperschmidt, *Quo vadis rhetorica? Rhetorik unter Bedingungen allseitiger Wertschätzung*, in: *Rhetorik* 18 (1999), S. 1-24; hier S. 18-23.

anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen“ (SW III, 427). Schelling parallelisiert hier die Figur seines Transzendentalphilosophen mit der Person Descartes, und stellt sie damit ausdrücklich in die Tradition des neuzeitlichen Rationalismus. Diese vordergründige rationalistische Selbstdarstellung sollte aber nicht über die hintergründige Rhetorik und Kontingenz des *Systems des transzendentalen Idealismus* hinwegtäuschen. Eine kritische Lektüre des Textes wird unschwer hinter der Simulation reiner Systemrationalität die dissimulierte und deshalb apokryph gebliebene Rhetorik des Systems entdecken können.

Die Grundregel rhetorisch-kritischer Lektüre philosophischer Texte, die diese rhetorische Realität des *Systems des transzendentalen Idealismus* entdecken läßt, fordert dazu auf, zunächst seiner vordergründigen rationalistischen Selbstdarstellung nicht zu verfallen und auch diesen Text Schellings als das zu begreifen, was er ist, nämlich eine schriftlich niedergelegte philosophische *Rede*. Daß diese metakritische Grundregel gerade auf die Texte Schellings billigerweise angewandt werden kann, mag ein Hinweis auf seine *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums* belegen, in der Schelling die Rhetorik seiner öffentlichen Lehre darlegt. Er entwirft hier das Konzept der ‚lebendigen Lehrart‘ eines genetischen Vortragsstils, der auf dem rhetorischen *evidentia*-Prinzip aufbaut. Demgemäß läßt im Unterschied zum bloß historischen Lehrvortrag, der seine Hörer lediglich über bereits vorliegende Wissensgegenstände informiert, der genetische Vortrag „in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen“ (SW V, 234). Die Evidenz der philosophischen Lehre bildet somit das Resultat ihrer rhetorischen Genese. Sie beruht auf einem lebendigen Vortragsstil, der die Redegegenstände nicht als fertig vorhandene voraussetzt, sondern vor dem inneren Sinn der Hörer sukzessiv entstehen läßt.

Auch die Schriftfassung des *Systems des transzendentalen Idealismus*, die, wie Schelling betont, aus der „zweimalige[n] Erfahrung bei dem öffentlichen Vortrag des Systems“ (SW III, 334) hervorgegangen ist, bedient sich wiederum der bereits mündlich bewährten genetischen Darstellungsart des Wissens. Das Selbstbewußtsein, an sich selbst „*Ein absoluter Akt*“ (SW III, 388), wird hier zunächst in seine einzelnen Momente zerlegt, um es dann für den Leser aus seinen Teilakten wiederentstehen zu lassen. So „lassen wir *successiv* vor unsern Augen gleichsam entstehen, was durch die Eine absolute Synthesis, in der sie alle befaßt sind, zugleich und auf einmal gesetzt ist“ (ebd.). Der zunächst dunkle ‚eine absolute Akt des Selbstbewußtseins‘ wird durch Zerlegung (*partitio*) und anschließendes sukzessives Vor-Augen-Führen (*evidentia*) dem Leser veranschaulicht.

Die Evidenz des *Systems des transzendentalen Idealismus* und seiner literarischen Darstellung des Selbstbewußtseins bildet somit ein Produkt rhetorischer Genesis. Dabei liegt der primäre Ort der rhetorischen Realität und Evidenz des Systems deshalb weder in der Objektivität des Seins noch primär in der Subjektivität der Vorstellung, sondern in der Interpersonalität seiner öffentlichen *Darstellung*. Das System erlangt erst seine performative Wirklichkeit inmitten der akademischen oder literarischen Öffentlichkeit, die die Interaktion zwischen dem

vortragenden Philosophen und seinen Hörern bzw. des philosophischen Schriftstellers mit seinen Lesern ermöglicht. Der sich hier abzeichnende performative Widerspruch zwischen dem bewußtseinstheoretischen Inhalt der Transzendentalphilosophie und ihrer öffentlich-rhetorischen Vollzugsform mag ein nicht unwesentlicher Grund für die herausragende Stellung sein, die Schelling dem öffentlichen Phänomen der Kunst am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* einräumt.

Die rhetorische Wirklichkeit des *Systems* transzendiert jedenfalls die subjektive Vorstellungswelt des ‚Ich‘ in Richtung auf die interpersonale Öffentlichkeit eines ‚Wir‘, in der sich Philosoph, Hörer und dargestellte Intelligenz schließlich ganz durchsichtig und einig geworden sind. Die spekulative Rede des *Systems*, die sich im rhetorischen Dreieck zwischen Autor, Leser und ihrem Redegegenstand bewegt, versucht eine zunehmende Identifikation der sie konstituierenden drei Momente zu bewerkstelligen. Schließlich soll das beobachtende Bewußtsein des Philosophen und das seines Publikums, d.h. der Standpunkt des ‚für uns‘ (SW III, 355), mit dem Bewußtsein der dargestellten Intelligenz verschmelzen. Die Geschichte der dargestellten Intelligenz hat sich damit am Ende als transzendente Vorgeschichte sowohl des Redner-Ichs als auch des Hörer-Ichs enthüllt. Die rhetorische Anamnese ihrer gemeinschaftlichen Herkunft aus dem Absoluten und ihrer bisher ‚bewußtlos‘ gebliebenen transzendentalen Vorgeschichte verbindet das vorher getrennte Bewußtsein des Autors und seiner Leser zum Wir einer transzendentalphilosophisch aufgeklärten Gemeinschaft.

Sowohl ihren anamnetischen Charakter als auch ihre Gemeinschaft stiftende und befreundende Psychagogie teilt die philosophische Rhetorik Schellings mit der antiken Platons.¹³ Eine weitere Analogie zwischen der philosophischen Rhetorik des antiken Idealismus Platons und des transzendentalen Schellings betrifft die Paradoxalität ihrer persuasiven Intention. So beabsichtigt bekanntlich die philosophische Bildung bei Platon gegen die herrschende Doxa nichts weniger als eine Umkehr (*peritago*) der gesamten Seele.¹⁴ Diese paradoxe persuasive Intention philosophischer Bildung nimmt der Systemgedanke Schellings auf. So fordert Schelling in der *Vorrede des Systems des transzendentalen Idealismus*, daß ein System „die ganze nicht bloß im gemeinen Leben sondern selbst in dem größten Theil der Wissenschaften herrschende Ansicht der Dinge völlig verändert und sogar umkehrt“ (SW III, 329). Die spekulative Rede des *Systems* hat dabei gegen starke emotionale Widerstände wie die Furcht vor den „als ungeheuer vorgespiegelten Consequenzen“ (SW III, 339) zu kämpfen, um die von ihr angezielte ‚Revolution der Denkart‘ durchzusetzen.

Das *System des transzendentalen Idealismus* will die Leser nicht bloß theoretisch informieren, sondern praktisch im Ganzen ihrer Geisteshaltung und ihres Lebensstils umformen und gleichsam zu neuen Menschen machen. Schellings

¹³ Zum psychagogischen Charakter der philosophischen Rhetorik Platons im *Phaidros* siehe Heinrich Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt/Main 1987, hier S. 152-202.

¹⁴ Vgl. Platon, *Politeia*, 518d.

transzendentaler Idealismus bildet in dieser Hinsicht nicht nur ein theoretisches ‚System der Freiheit‘, sondern auch eines der praktischen Befreiung, das in einer Linie des von Kant eröffneten Programms einer neuen „Cultur der Vernunft“¹⁵ und Fichtes späterer Perspektive eines Übergangs der Philosophie als einer reinen ‚Vernunftwissenschaft‘ zur ins geschichtliche Leben wirklich eingreifenden „Vernunft-Kunst“¹⁶ liegt.

Das Grundproblem, das auch die Rhetorik des *Systems* bewegt, entspringt einer doppelten rhetorischen Differenz. Die erste Differenz ist die zwischen der Sache (*res*) des Denkens und ihrer – mündlichen bzw. schriftlichen – sprachlichen Darstellung (*verba* bzw. *signa*). In ihr besteht das allgemeine Darstellungsproblem der Philosophie. Konkret für das *System des transzendentalen Idealismus* gesprochen, erhebt sich hier die Frage: Wie läßt sich die ‚bewußtlose‘ Genesis des Selbstbewußtseins, die in einer Reihe gerade nicht ins empirische Bewußtsein fallender Akten transzendentaler Subjektivität besteht, überhaupt sprachlich darstellen? Oder: Wie läßt sich das transzendental Vorbewußte und damit zunächst im empirischen Bewußtsein der Leser nicht Präsenze vom philosophischen Autor literarisch präsentieren und bewußt machen?

Die zweite nicht sachliche, sondern interpersonale Differenz ist die zwischen dem spekulativ-paradoxalen Standpunkt des Philosophen und dem ihm zu Anfang der Rede gewöhnlich entgegengesetzten endoxalen Bewußtseinsstandpunkt seiner Hörer. In dieser zweiten Differenz liegt, allgemein gesprochen, das typische Mitteilungsproblem der Philosophie, das in der Unangemessenheit (*indecorum*) zwischen dem Bewußtseinsstandpunkt des philosophischen Autors und dem seiner Rezipienten besteht. Konkret für das *System des transzendentalen Idealismus* stellt sich die Frage, wie das ‚gemeine Bewußtsein‘ von Hörern, die noch nicht aus dem ‚dogmatischen Schlummer‘ erwacht sind, mit dem transzendental aufgeklärten Bewußtseinsstandpunkt des Philosophen vermittelt werden kann. Die spekulative Rede des *Systems* läßt sich nun als eine doppelte rhetorische Synthesis begreifen, die versucht, die beiden Grundprobleme der rhetorischen Differenz, nämlich erstens das Darstellungsproblem und zweitens das Mitteilungsproblem, des transzendentalen Idealismus parallel und in einem Zuge zu lösen. Die literarische Darstellung transzendentaler Subjektivität beabsichtigt als Selbstaufklärung über die eigene, bisher ‚bewußtlose‘ transzendente Genesis, das Bewußtsein des aufmerksamen Lesers auf den Bewußtseinsstandpunkt des Philosophen zu erheben.

Diese apokryphe Rhetorik, die sich hinter dem vordergründigen rationalistischen Gestus entdecken läßt, durchzieht nun, wie im Folgenden wenigstens angedeutet werden soll, Anfang, Mitte und Ende des *Systems*. Das Problem der differentiellen Bewußtseinsstandpunkte, das interpersonale Mitteilungsproblem, wird besonders am Anfang und am Ende wirksam. Am Anfang des *Systems* entspringt ihm die topische Invention der transzendentalen Grundfrage und am Ende die

¹⁵ Immanuel Kant, KrV B XXX.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Schriften zur Angewandten Philosophie. Werke II*, hrsg. v. Peter L. Oesterreich, Frankfurt/Main 1997, S. 81.

inartifizielle Beglaubigung der durchgeführten Transzendentalphilosophie durch die Kunst. Aus dem zweiten Problem der Differenz zwischen der Sache und ihrer literarischen Repräsentation, d.h. dem sachlichen Darstellungsproblem, geht die Narrativität des Systems selbst als eine Geschichte des Selbstbewußtseins hervor.

2.1. TOPISCHE INVENTION: DIE ÜBERZEUGUNGEN DES GEWÖHNLICHEN BEWUSSTSEINS ALS HEURISTISCHER BODEN DER TRANSCENDENTALEN FRAGESTELLUNG

Wie gelingt es der spekulativen Rede Schellings, die anfängliche Kluft zwischen dem Bewußtseinsstandpunkt seiner Hörer zu dem der Transzendentalphilosophie zu überbrücken? Wie kann sie den „magischen Kreis“ (SW III, 422) des objektivistischen Gegenstandsbewußtseins, in der seine Hörer zunächst eingeschlossen sind, durchbrechen?

Nun fängt das *System des transzendentalen Idealismus* nicht ‚wie aus der Pistole geschossen‘ sogleich mit seinem Prinzip, d.h. der ursprünglichen Identität des Idealen und Realen bzw. der bewußten und bewußtlosen Produktion an. Um den Leser zur transzendentalen Fragestellung zu führen, bedient es sich vielmehr wiederum der rhetorischen Methode des topischen Anschlusses und setzt zunächst bei den allgemeinen Überzeugungen des gewöhnlichen Bewußtseins an. Das System beginnt mit den ‚ursprünglichen Überzeugungen‘, die im ‚gemeinen Verstande‘, d.h. im *sensus communis*, aufgesucht werden können: „Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse Überzeugungen, oder ursprüngliche Vorurteile. [...] Die Eintheilung der Transzendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen Überzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Überzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden“ (SW III, 346). Auch die Transzendentalphilosophie nimmt somit bei ihrer Erfindung (*inventio*) ihrer eigenen Problemstellung die Geltungsebene des *sensus communis* in Anspruch.

Auf dem Boden dieser endoxalen Ausgangsbasis findet der Philosoph nun zwei ursprüngliche Überzeugungen.

A. Die dogmatische, realistische Überzeugung: „Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt der Dinge außer uns existiere, sondern auch, daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen *nichts anderes* ist, als was wir an ihnen vorstellen“ (ebd.).

B. Die idealistische Ansicht: „Die zweite ebenso ursprüngliche Überzeugung ist, daß Vorstellungen, die *ohne Notwendigkeit, durch Freiheit*, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen, und objektive Realität erlangen können“ (SW III, 347).

Nun ergeben die beiden im *sensus communis* jederzeit auffindbaren Grundüberzeugungen gegeneinandergestellt einen Widerspruch. Während B die „Herrschaft des Gedankens“ (ebd.), d.h. des Ideellen über die Sinnenwelt behauptet,

macht umgekehrt A das Ideelle unserer Vorstellung zur „Sklavin des Objektiven“ (ebd.).

Bei diesem im gewöhnlichen Bewußtsein aufgefundenen Widerspruch setzt nun die Philosophie an. „Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philosophie gibt“ (SW III, 348). Damit ergibt sich als höchste Aufgabe der Transzendentalphilosophie die Beantwortung der Frage:

C. „Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden“ (ebd.).

Die Beantwortung dieses Grundproblems bildet das Prinzip des *Systems des transzendentalen Idealismus*, nämlich die ‚ursprüngliche Identität‘ der im freien Handeln mit Bewußtsein produktiven und im „Produciren der Welt *ohne Bewußtseyn* produktiv[en]“ (ebd.) Tätigkeit des Ich.

Mit der topischen Invention der transzendentalen Fragestellung, die den Leser zum Prinzip des transzendentalen Idealismus hinführt, gibt Schelling einen aufschlußreichen Einblick in die lebensweltliche Vor- und Entstehungsgeschichte des Systems. Sein spekulatives Prinzip und seine paradoxal anmutende Begrifflichkeit lassen sich, wie Schelling zu verstehen gibt, auf eine endoxale Basis zurückführen. Es sind die widersprüchlichen Grundüberzeugungen des gewöhnlichen Bewußtseins selbst, die die transzendente Fragestellung hervortreiben. Den Schlüssel zur transzendentalphilosophischen Öffnung des ‚magischen Kreises‘ des Dogmatismus, der das gewöhnliche Bewußtsein zunächst umschließt, findet es – so zeigt Schellings rhetorisch-topische Heuristik des Systems – in sich selbst. Die Rhetorik am Anfang des Systems führt somit das gewöhnliche Bewußtsein des Lesers über eine geradezu mäeutische Entbindung der transzendentalen Fragestellung hin zu jenem spekulativen Prinzip der absoluten Identität, mit der dann die Durchführung des Systems beginnen kann.

2.2. NARRATIVITÄT: DIE GESCHICHTE DES SELBSTBEWUSSTSEINS

Wie kann aber die spekulative Rede des Philosophen, die zunächst ‚bewußtlose‘ Produktionsreihe transzendentaler Subjektivität seinen Hörern bzw. Lesern zu Bewußtsein und zur überzeugenden Darstellung bringen?

Wie schon der Titel *System des transzendentalen Idealismus* anzeigt, entscheidet sich Schelling darstellungstechnisch für die Form des Systems. Nun lassen sich im Kontext des Deutschen Idealismus auch für den Systembegriff mehrere Varianten denken. Für seine Darstellung des transzendentalen Idealismus von 1800 wählt Schelling folgende Variante, die das Moment der Autarkie und Harmonie betont: „System“, definiert er, „sey ein Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt“ (SW III, 353f). Schelling knüpft hier zweifellos zwar an die kantische Architektonik und „Kunst der Systeme“¹⁷ an, dergemäß sich das ‚System‘ als „Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer

¹⁷ Kant, KrV A 832/B 860.

Idee¹⁸ definiert. Aber zugleich akzentuiert Schelling mit der Betonung der Autarkie und harmonischen Fügung den organologischen Charakter des Systemganzen. Das System wird nicht mehr wie bei Kant am Leitfaden der Architekturmetapher als ein artifizielles wissenschaftliches Werk gedacht, dessen Teile nach Maßgabe einer äußeren Vernunftidee zusammengefügt werden. Charakteristisch für die organologische, an den Selbstorganisationen der Natur abgelesene Systemidee Schellings ist dagegen die ausschließlich durch das eigene, innere Identitätsprinzip getragene, rein immanente Zusammenstimmung oder harmonische Fügung.

Konkret gesprochen beruht der Darstellungszusammenhang des *Systems des transzendentalen Idealismus* auf zwei unterschiedlichen Konstitutionsmomenten: erstens aus der Konsistenz der als ‚Stufenfolge‘ entworfenen transzendentallogischen Konstitutionslehre, und zweitens der narrativen Kontinuität der erzählten ‚Geschichte des Selbstbewußtseins‘. Für Schellings *System des transzendentalen Idealismus* ist deshalb eine Parallel-Konstruktion kennzeichnend. In ihr überlagern und verweben sich einerseits die transzendentallogische Konstruktion des Selbstbewußtseins, die, rhetorisch gesprochen, der *argumentatio*, und andererseits die narrative seiner Geschichte, die der *narratio*, entspricht.

Zu der für die Rhetorik des *Systems des transzendentalen Idealismus* signifikanten, und deshalb im Folgenden herausgestellten, narrativen Konstruktion bemerkt Schelling in der *Vorrede*:

Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Theile der Philosophie in Einer Kontinuität und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins [...] vorgetragen hat (SW III, 331).

Somit soll die narrative Konstruktion des Systems den transzendentalen Idealismus in der Form einer *historia continua*, d.h. als ‚fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins‘ darstellen.

Dabei erfüllt die Rhetorik dieses Systems durchaus die drei Kriterien und Tugenden des Erzählens (*virtutes narrationis*), die die klassische Rhetorik vorschreibt. So definiert Quintilian die Erzählung (*narratio*) als eine „zum überredenden nützliche Darstellung eines tatsächlichen oder scheinbar tatsächlichen Vorgangs“.¹⁹ Die Tugenden der Erzählung sind ferner drei: erstens soll sie klar und durchsichtig (*lucida et perspicua*), zweitens kurz (*brevis*) und drittens glaubwürdig (*credibilis*) sein.

Wie erzeugt sich nun die Lucidität und Perspicuität der narrativen Rhetorik des *Systems des transzendentalen Idealismus*? Die Klarheit und Durchsichtigkeit der Geschichte des Selbstbewußtseins entsteht dadurch, daß ihre narrative Kon-

¹⁸ Ebd.

¹⁹ „[N]arratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio“ (Marcus Fabius Quintilianus, *Institutionis oratoriae libri XII/Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*, hrsg. v. Helmut Rahn, Bd. II, Darmstadt 1972, VI, 2, 31. Schon in dieser Definition der *narratio* als einer parteilichen und möglicherweise täuschenden Erzählung deutet sich das Subjektivitäts- und Fiktionalitätsproblem philosophischer Narrativität an, das Schelling später bewegt.

struktion keine Zusammenstückelung beliebiger Einfälle darstellt, sondern auf einer durchdachten Disposition beruht, die sich durch lückenlose Kohärenz auszeichnet.

Es kam, um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen, hauptsächlich darauf an [...], daß kein nothwendiges Mittelglied übersprungen sei, und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß (SW III, 331).

Die einzelnen Momente der Geschichte des Selbstbewußtseins werden in ihrer Bedeutung erst aus ihrem Zusammenhang als „*Stufenfolge* von Anschauungen [...], durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt“ (ebd.) verständlich und einleuchtend. Erst aus dem Kontext der narrativen Gesamtkonstruktion werden sie gleichsam als Glieder einer lückenlosen Kette ersichtlich und in ihrer eigentlichen Bedeutung begreifbar.

Allerdings verlangt das *brevitas*-Gebot der Rhetorik, daß die Anzahl der Teile einer narrativen Konstruktion überschaubar bleiben soll, um die durch Differenzierung gewonnene Klarheit und Durchsichtigkeit nicht wieder zu zerstören. Auch Schellings Geschichte des Selbstbewußtseins muß deshalb, dem Gebot der Kürze der Erzählung entsprechend, selektiv vorgehen: „Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zusammenhang miteinander aufstellen“ (SW III, 398). Dem rhetorischen *brevitas*-Gebot im *System des transzendentalen Idealismus* entspricht somit die Beschränkung der narrativen Konstruktion auf eine überschaubare Anzahl von Epochen. In dem System der theoretischen Philosophie sind es bekanntlich drei: Die erste Epoche reicht von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung; die zweite von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion; und die dritte von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt. So stellt sich das *System der theoretischen Philosophie*, insgesamt gesehen, in einer epochal kurzgefaßten und überschaubaren *historia tripartita* dar.

Was begründet schließlich drittens die Credibilität des Systems? Die Glaubwürdigkeit der Geschichte des Selbstbewußtseins, die Schelling vorstellt, resultiert einerseits aus den bereits erwähnten Momenten narrativer Kohärenz und Kürze. Darüber hinausgehend ist es die bereits erwähnte rhetorische Evidenz des Vor-Augen-Führens, die der *narratio transcendentalis* eine besondere Kraft (*energeia*) und Klarheit (*enargeia*) gibt und sie so zu einer so viel wie möglich „allgemein lesbare[n] und verständliche[n] Darstellung des transzendentalen Idealismus“ (SW III, 334) macht. Zusätzliche Glaubwürdigkeit gewinnt das System ferner dadurch, daß es als fortgesetzte, sich epochal potenzierende Entstehungsgeschichte des Selbstbewußtseins die literarische Form des Bildungsromans, z.B. Goethes *Wilhelm Meister*, imitiert und auch in dieser Hinsicht wiederum den topischen Anschluß an das zeitgenössische Leserpublikum sucht.

2.3. DIE INARTIFIZIELLE BEGLAUBIGUNG DES SYSTEMS: DIE KUNST ALS DOKUMENT DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE

Allerdings weckt die Narrativität des Systems auch den Verdacht, daß es nicht Faktisches, sondern lediglich Fiktives vor Augen führt und somit nur ein subjektives, sophistisches Phantasma, aber keine objektive philosophische Wissenschaft darstellt. Das Problem der mangelnden Verallgemeinerungsfähigkeit des transzendentalen Idealismus hat Schelling in seiner abschließenden *Allgemeinen Anmerkung zu dem ganzen System* allerdings selbst angesprochen und zugestanden. Demnach gilt erstens: „Daß das ganze System zwischen zwei Extreme fällt, deren eines durch die intellektuelle, das andere durch die ästhetische Anschauung bezeichnet ist“ (SW III, 639). Zweitens muß festgestellt werden: Die intellektuelle Anschauung „kommt im gemeinen Bewußtsein überhaupt nicht vor“ (ebd.). Daraus folgt drittens die prinzipielle Einsicht, „daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann“ (ebd.).

Grundsätzlich hat das System als Produkt der „transcendentale[n] Kunst“ (SW III, 345) also nur eine nicht verallgemeinerungsfähige subjektive Evidenz. Als freie Konstruktion der spekulativen Rede gewinnt die ansonsten unbewußt bleibende transzendente Genesis des empirischen Bewußtseins allein Existenz und Evidenz in der von Philosophen rhetorisch induzierten inneren intellektuellen Anschauung seiner Zuhörer: „Das Produkt ist *außer* der Konstruktion schlechterdings nichts, es *ist* überhaupt nur, indem es konstruiert wird“ (SW III, 371). Diese durch die spekulative Rede hervorgebrachte Vollzugevidenz des Systems setzt den freien, inneren Mitvollzug der rhetorischen Konstruktion durch die Rezipienten voraus. Jenseits seiner internen Vollzugevidenz bleibt es unentscheidbar, ob das *System des transzendentalen Idealismus* eine bloße Erfindung oder Fiktion oder eine wirkliche philosophische Entdeckung darstellt.

Zu den Stärken des transzendentalen Idealismus Schellingscher Provenienz gehört, daß er das für die Transzendentalphilosophie typische Introspektionsproblem und das damit verbundene Defizit ihrer öffentlichen und allgemeinen Verallgemeinerungsfähigkeit frühzeitig erkannt und zugestanden hat. Aus dem Bemühen, dieses öffentliche Credibilitätsproblem zu entschärfen, erklärt sich die zentrale Stellung, die Schelling am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* der Kunst zugesteht. Die Kunst soll hier das allgemeine Glaubwürdigkeitsdefizit der spekulativen Philosophie kompensieren. Sie sei, „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie [...], welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann“ (SW III, 627).

Schelling spielt in seiner Bestimmung der Kunst als ‚Dokument der Philosophie‘ auf die rhetorische Lehre von den artifiziellen, d.h. in der Rede selbst gelegenen Beweisen einerseits, und den äußeren inartifiziellen Beweismitteln andererseits an. Zu den inartifiziellen Beweismitteln (*probationes inartificiales*) gehören nämlich – wie Cicero bemerkt – Dokumente, Verträge und Zeugenaussa-

gen.²⁰ Damit nimmt die Kunst die Stellung eines inartifiziellen Argumentes für die Credibilität des transzendentalen Idealismus ein. Was die spekulative Rede der *ars transcendentalis* mit ihrer inneren Vollzugevidenz eingestandenermaßen nicht zu leisten vermag, soll am Ende durch das äußere inartifizielle Argument der Kunst erreicht werden, nämlich ihre Objektivität und öffentliche Verallgemeinerungsfähigkeit. Die Kunst allein ist nach Schelling, „welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann“ (SW III, 629). So bedient sich die Rhetorik des Systems am Ende der inartifiziellen Beglaubigung durch die Kunst, um einen Ausweg aus der introspektiven Aporie der Selbstbewußtseinsphilosophie zu finden.

3. DIE BEFREIUNG AUS DEN FESSELN DES SYSTEMS

Mit der topischen Invention der transzendentalen Fragestellung am Anfang, der narrativen Konstruktion der Geschichte des Selbstbewußtseins und der schließlich inartifiziellen Beglaubigung der Transzendentalphilosophie durch die Kunst, ist die Rhetorik des *Systems des transzendentalen Idealismus* in ihren Umrissen sichtbar geworden. Für Schelling selbst hat allerdings diese dreifache Rhetorik des Systems auf die Dauer das Problem der rhetorischen Differenz zwischen der beanspruchten spekulativen Wahrheit und ihrer glaubwürdigen öffentlichen Darstellung nicht befriedigend lösen können. Seine kritische Sensibilität für das unbewältigte Credibilitätsproblem seiner Philosophie hat ihn nicht nur zu weiteren Systementwürfen, sondern auch zu neuen Formentwürfen systematischen Philosophierens angetrieben. Beispiele sind das mythopoetische Erzählsystem der *Weltalter* oder das späte Komplementärsystem von negativer und positiver Philosophie.

Das Motiv, das Schelling auf den Weg vom rein rationalen Systemdenken zum geschichtlichen Denken seiner *Weltalter*- und Spätphilosophie vorangetrieben hat, verrät schon eine subversive Metapher aus dem *System des transzendentalen Idealismus*. Sie steckt in der bereits zitierten Textstelle „*Cartesius* sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern“ (SW III, 427). In der metaphorischen Charakterisierung des rationalistischen Systems als eines bloß ‚gezimmerten‘ Universums artikuliert sich – vermutlich unabsichtlich – bereits ein tiefgreifender Reduktionismusverdacht, der Schelling auf seinem weiteren Denkweg immer mehr zu Bewußtsein kommt und zum Problem wird.

Schon früher in den *Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* hatte Schelling systemkritisch an bemerkt: „Ein System des Wissens ist notwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel [...] oder es muß Realität *erhalten*“ (SW I, 305). Die Angst vor der leeren Begrifflichkeit und Seinsferne des rationalistischen Systems läßt Schelling dann später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810 die Suche

²⁰ Vgl. Marcus Tullius Cicero, *Über den Redner/De oratore*, hrsg. v. Harald Merklin, Stuttgart 1976, II, 116.

nach einem neuen ‚System der Welt‘ beginnen. Dieses zu findende ‚Weltsystem‘ soll auch dem in der *Freiheitsschrift* geforderten Ideal eines ‚System der Freiheit‘ entsprechen. Programmatisch richtet es sich gegen die repressiven Einseitigkeiten und totalitären Geltungsansprüche der bisherigen „höchst illiberal[en]“ (SW VII, 421) Schulsysteme. Als ‚System der Freiheit‘ „darf es nichts ausschließen [...] nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken“ (ebd.). Der geheime Verdacht, der Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* beunruhigt und zu neuen Entwürfen systematischen Philosophierens antreibt, äußert sich hier indirekt in seiner Theorie des geistigen Irrtums. Wie schon das Böse, ist demnach auch der geistige Irrtum nicht nur als Beraubung oder Mangel, sondern als aktive Verkehrung zu verstehen. „Auch der Irrthum ist keine bloße *Privation* der Wahrheit. Er ist etwas höchst Positives. Er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist“ (SW VII, 468). Diese Definition als *perversio veritatis* tritt der verharmlosenden gewöhnlichen Meinung von der Dummheit des Irrtums entgegen und macht darauf aufmerksam, daß „der Irrthum höchst geistreich, und doch Irrthum seyn kann“ (ebd.).

Mit diesem Problem der höchsten, weil geistigen Korruption berühren die *Privatvorlesungen* den tiefsten Grund ihrer Systemkritik. Die generelle Einsicht in die Irrtumsfähigkeit des Geistes läßt im Philosophen die spezielle Vermutung aufkommen, daß auch das eigene philosophische System nichts weiter als ein geistreicher Irrtum sei. Dieser beunruhigende Verdacht treibt bei Schelling die selbstkritische Reflexion hervor, die konsequent zu jener progressiven Relativierung des rationalistischen Systemideals führt, die wir im geschichtlichen Denken seiner *Weltalter*-Philosophie und in der Positiven Philosophie seiner späten Schaffensepoche beobachten.

Rückblickend kündigt sich in der – hoffentlich jetzt nicht mehr – apokryphen Rhetorik des transzendentalen Idealismus von 1800, bei aller vordergründigen Systemeuphorie, schon Schellings langsamer Abschied vom Systemdenken an. Es ist ein Abschied, der unter dem übermächtigen Eindruck des falschen Bildes vom Idealismus als reiner ‚Systemphilosophie‘ bis heute weitgehend unentdeckt geblieben ist. Wie früh dagegen gerade bei Schelling schon systemkritische Gedanken laut werden, mag abschließend die folgende Stelle aus seinen *Philosophischen Briefen* belegen:

Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. [...] In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, *Schöpfer* zu seyn, und sank zum Instrument seines Geschöpfes herab (SW I, 306).

VERZEICHNIS DER AUTOREN

- DR. CHRISTIAN DANZ
Privatdozent an der Universität Jena, zur Zeit Vertretungsprofessur für Systematische Theologie an der Universität Essen
- DR. CLAUS DIERKSMEIER
Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Universität Jena
- DR. JÖRG JANTZEN
Professor für Philosophie an der Universität München, Präsident der Internationalen Schelling-Gesellschaft
- DR. DIETRICH KORSCH
Professor für Systematische Theologie an der Universität Marburg
- DR. MICHAEL MOXTER
Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg
- DR. PETER OESTERREICH
Professor für Philosophie an der Kirchlichen Hochschule Neuendettelsau
- DR. SIEGBERT PEETZ
Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten
- DR. HARTMUT ROSENAU
Professor für Systematische Theologie an der Universität Kiel
- DR. BIRGIT SANDKAULEN
Professorin für Philosophie an der Universität Jena
- DR. CHRISTIAN SEYSEN
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität Jena
- DR. JÜRGEN STOLZENBERG
Professor für Philosophie an der Universität Halle (Saale)