

HARTMUT ROSENAU

SCHELLING – DIE SYSTEMISCHE OHNMACHT DER VERNUNFT

SYSTEM: DAS MYSTERIUM FASCINANS

„Was Dante an der Pforte des Infernum geschrieben seyn läßt, dieß ist in einem andern Sinn auch vor dem Eingang zur Philosophie zu schreiben: ‚Laßt alle Hoffnung fahren, die ihr eingeht.‘“ (SW IX, 218) Das schreibt Schelling reichlich desillusionierend in seiner Abhandlung *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* aus dem Jahre 1821. Wissenschaft: präzise, klar und deutlich – das sollte die Philosophie der Neuzeit seit Descartes werden, darin sollte ihre Natur, ihr Wesen bestehen. Sie sollte nicht mehr länger nur Liebe zur Weisheit im Sinne eines vielleicht unerfüllten Verlangens und Strebens nach Erkenntnis sein, wie es Platon damals am Mythos des Eros, dem Sohn des Poros (Pfadfinder) und der Penia (Armut) versinnbildlicht hat.¹ Das war den großen Denkern der Neuzeit (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant), insbesondere den Denkern des sog. deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), zu wenig. Sollte etwa die Philosophie, die Mutter aller Wissenschaften, hinter den Leistungen und Resultaten der exakten Mathematik und den nunmehr ebenfalls exakten Naturwissenschaften zurückbleiben? Sollte die Metaphysik, die Erste Philosophie, nur immer unterwegs sein und im Ungefähren „herumtappen“,² hier und da bescheidene Weisheiten auf unkontrollierbar hohem Niveau formulieren, aber nicht zu gediegenen Resultaten, zu methodisch gesichertem Wissen wie die Physik kommen können? Nein, aus der poetisch-mythischen Liebe zur Weisheit (*sapientia*) muß und kann strenge, prosaische Wissenschaft (*scientia*) werden. Fichte hat darum auch den altehrwürdigen Titel „Philosophie“ durch sein machtvolleres Programmwort „Wissenschaftslehre“ abgelöst. Der Grundzug wie das Wesen der Philosophie als Wissenschaft aber ist das System. Das war der faszinierende Leitstern und die Parole neuzeitlichen Philosophierens, von Descartes ausgegeben, von Kant vorbereitet, von Fichte begründet, von Schelling ergänzt und von Hegel schließlich unüberbietbar durchgeführt (so sieht es jedenfalls die gängige Philosophiegeschichtsschreibung im Sinne Hegels).³

System (von griech. *systema* = das Zusammengestellte) – das ist ein architektonisch klar gegliedertes, unerschütterlich in sich selbst gegründetes, fest zusammengefügt, vollständig abgeschlossenes Gebäude, in dem alles an seinen

¹ Vgl. Platon, *Symposion* 202e-204c.

² Immanuel Kant, KrV B XV.

³ Vgl. dazu Manfred Zahn, *Art. System*, in: HphG V, München 1974, S. 1458-1475.

eindeutigen Platz gestellt und in wechselseitiger Unterstützung sicher und stabil darin aufgehoben ist. Und in dieser harmonisch ausgewogenen, stimmigen Architektonik sind vollendete Systeme auch eindrucksvoll schön – wie Paläste und Kathedralen (auch wenn man nicht unbedingt selbst darin wohnen möchte). Übertragen auf die Philosophie heißt das: die Seinsauslegung und Weltgestaltung erfolgt auf einem Grundsatz als *fundamentum inconcussum* und *principium*, schreitet methodisch durchsichtig am Leitfaden von Logik und Dialektik voran, um das Ganze des Seins in all seinen Dimensionen widerspruchsfrei und vollständig zu begreifen. Und die Probe auf's Exempel dabei ist, daß das Ende, das Ziel, der Schlußstein des Systems wieder auf den Anfang, auf das *fundamentum* und *principium* lenkt und sich somit beides wechselseitig in seinem Anspruch auf Gewißheit bestätigt. Ist ein solches System möglich, dann wäre der philosophische Erkenntnisdrang in strengen Beweisen und mit Evidenz seiner Prinzipien im zweifelsfreien Wissen ins Ziel gekommen und das ‚menschlich-allzumenschliche‘ Streben nach unfehlbarer Wahrheit als Gewißheit (*securitas*) befriedigt.⁴

Wie schon erwähnt, hat sich auch Schelling der Faszination des philosophischen Systemprogramms nicht entziehen können. Aber vielleicht ist es nicht nur mangelnde Muße, die Ablenkung durch äußere widrige Umstände oder gar mangelnde Geisteskraft gewesen, sondern in der Sache selbst angelegt, daß er nie zu einer befriedigenden, abschließenden Ausarbeitung eines Systems gekommen ist. In immer neuen Anläufen nimmt Schelling, der „Proteus“ der Philosophie, das System in Angriff, um alsbald wieder abzubrechen und neue Versuche zu unternehmen: Hatte er zunächst in der Nachfolge Fichtes das *Ich als Princip der Philosophie* (1795) aufgestellt, um dann – in Abkehr von oder in Ergänzung zu Fichte – einen *Erste[n] Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) folgen zu lassen, dem dann wiederum eine *Einleitung* (1799) zur Erklärung nachgeschickt werden mußte, so hat Schelling am ehesten noch mit seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) die Kriterien eines philosophischen Systembaus erfüllt. Aber auch das ist, kaum beendet, von Schelling selbst explizit als unvollkommen und einseitig eingestuft worden. Denn es handelt sich hier nur um ein System des Geistes und des Wissens, dem das System der Natur noch mehr oder weniger unverbunden gegenübersteht. Ein richtiges philosophisches System aber muß die bislang getrennten Bereiche, Geist und Natur, Subjektives und Objektives, Ideale und Reales, Denken und Sein miteinander verbinden und vermitteln können.

So macht sich Schelling nun daran, ein absolutes System aufzustellen, das auf dem Grundsatz der Identität von Natur und Geist etc. errichtet werden soll: *Darstellung meines Systems der Philosophie* heißt darum Schellings nächster Versuch aus dem Jahre 1801. Doch dessen Unvollkommenheit wird schon daran deutlich, daß im Jahre 1802 noch *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* folgen müssen. Daneben werden einzelne Teile des Systems in separaten Schriften entwickelt, die aber nicht ohne weiteres untereinander zusammen-

⁴ Vgl. SW III, 329-334.

stimmen, um dann endlich 1804 das *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* anzubieten – aber auch hier nur den *Ersten Teil*, dem nie ein zweiter bzw. ein abschließender Teil folgen wird. Auch das völlig neu angesetzte System der *Weltalter* (1811/1813) bleibt bei mehreren verschiedenen Anläufen ein Fragment. Und während Fichte in strenger Konsequenz seines einen Grundgedankens die *Wissenschaftslehre* entwickelt und Hegel beharrlich ein System des absoluten Geistes konsequent als philosophische Enzyklopädie ausbaut, endet Schelling scheinbar ganz unsystematisch bei Aphorismen, philosophischen Erzählungen, Mythen und Urkunden der christlichen Offenbarungsreligion.

Vielleicht gibt es ein System des Seins im ganzen – für Gott –, aber nicht für uns und unser menschlich-endliches Dasein. So wird es Schelling – schon in gewisser Weise Kierkegaard vorwegnehmend⁵ – in seiner bereits erwähnten Programmschrift *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* klar, obwohl Schelling bis zuletzt an der Idee des Systems festgehalten hat.⁶ Daher auch das resignative Motto aus Dantes Inferno, alle Hoffnung fahren zu lassen. Aus dem pathetischen Programm einer Philosophie als Wissenschaft, als System, ist nunmehr wieder der Rückgang auf die sich selbst bescheidende Tradition der Weisheit geworden. Interessanterweise – aber diese Perspektive soll hier nicht weiter verfolgt werden – kommt auch der späte Fichte zuletzt zu ganz ähnlichen Resultaten wie der späte Schelling, was die Möglichkeit einer Philosophie als System betrifft: Aus seiner *Wissenschaftslehre* wird eine selbstkritische „Weisheitslehre“ mit Einsicht in die Begrenztheit und Vermittlungsbedürftigkeit menschlichen Wissens angesichts des Absoluten.⁷ Nur Hegel, der spät, aber dann unaufhaltsam und unbeirrbar auf seine Bahn gekommen ist, hält am Systemprogramm fest und vollendet es ein- für allemal in der Gewißheit, daß der absolute Geist nun, in Professor Hegels Denken, endlich zu sich selbst gekommen ist...

Gemessen an der von Schelling noch nicht problematisierten Überzeugung, daß Wahrheit (als Gewißheit) in der Übereinstimmung von Vorstellung und Sachverhalt, Subjektivem und Objektivem, Idealem und Realem, Denken und Sein (*adaequatio rei et intellectus*) besteht und Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann,⁸ muß – wenn es ein philosophisches System des Seins geben soll – das Erkenntnisorgan für ein solches System, die Vernunft, das Denken, ebenfalls systemisch sein. Ja, im Grunde müßte das System des Seins und das System der Vernunftkenntnis letztlich ein und dasselbe sein, wenn es das absolute System sein soll, das Philosophie als Wissenschaft ausmacht. Und nur, weil

⁵ Vgl. Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (1846), in: ders., *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. v. Hermann Diem/Walter Rest, München 1976, S. 241; S. 252.

⁶ Vgl. Arsenij Gulyga, *Schelling. Leben und Werk*, Stuttgart 1989, S. 333.

⁷ In gewisser Weise bewegt sich der ursprünglich von Kants Kritizismus ausgegangene deutsche Idealismus am Ende wieder zu Kant und seiner Einsicht in die Begrenztheit der (theoretischen) Vernunft zurück. Aber im Unterschied zu Kant schließen der späte Fichte und der späte Schelling die praktische Vernunft in diese Begrenztheit als Vermittlungsbedürftigkeit mit ein.

⁸ Vgl. SW III, 339f; SW IX, 221.

die absolute Vernunftkenntnis, die auch von Schelling als „intellektuelle Anschauung“ von der diskursiv-begrifflichen Verstandeskenntnis wie von der sinnlichen Wahrnehmung unterschieden wird (s.u.), in sich selbst systemisch ist, hat sie die Kraft und die Macht, ein philosophisches System auf der Basis der Identität von Denken und Sein zu errichten. Insofern muß die systemische Vernunft genau denjenigen Kriterien entsprechen und genügen, die für Systeme überhaupt gelten: sie muß unerschütterlich in sich selbst gegründet, ausgewogen und fest zusammengefügt, klar gegliedert und vollständig abgeschlossen sein; und nach diesen Konstituentien – claritas, harmonia, consonantia – ist Vernunftkenntnis auch „schön“. Insbesondere das In-sich-selbst-gegründet-Sein der Vernunftkenntnis zeigt die systemische Macht der Vernunft im Sinne der Selbstermächtigung, die sich sowohl über das System des Seins im ganzen als auch und vor allem über sich selbst erstreckt. Es ist die Macht der Selbstvergewisserung und damit der Selbstsicherung im systemischen Gefüge von Idealem und Realem, Denken und Sein, wie sie im Selbstbewußtsein als der unmittelbaren Identität von Subjekt und Objekt etc. vollzogen wird. Denn hier, in dem ausgezeichneten Fall des Selbstbewußtseins, des Ich, ist beides unmittelbar ineins und identisch: Denkendes und Gedachtes, Subjekt und Objekt. Hier ist das Ich durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt. Diese Selbstbestimmung und Autonomie ist der Grundzug seiner wesentlichen Freiheit.

Erweist sich diese Macht der Vernunft als trügerisch oder zweifelhaft – und die neuralgischen Punkte sind hier v.a. das Problem der Geschichtlichkeit, des Bösen und der Freiheit – dann muß, bei aller Macht der Vernunft, die sie in anderer Hinsicht hat und behält (z.B. bei der Rekonstruktion des Seins nach Prinzipien, freilich als vermittelte und ermächtigte, nicht unmittelbar von sich her), letztlich von einer systemischen Ohnmacht der Vernunft gesprochen werden. Denn sie muß sich ein „unvordenkliches Seyn“ (SW XIV, 337) voraus- und zugrundeliegend denken, um sich selbst verstehen und in der Ambivalenz von Geschichtlichkeit und Freiheit, gut und böse durchsichtig werden zu können. D.h.: systemische Ohnmacht der Vernunft läßt diese nicht länger ein unerschütterlich in sich selbst gegründetes Prinzip, sondern nunmehr ein begründetes, von einem höheren Prinzip abgeleitetes und insofern abhängiges Prinzipiat sein.

Schelling selbst markiert diesen Wechsel der Stellung des absoluten Subjekts vom Prinzip des Ich qua Selbstbewußtsein zum Prinzipiat eines „unvordenklichen Seyns“ und damit von der systemischen Macht zur systemischen Ohnmacht der Vernunft mit dem Wechsel der Schlüsselbegriffe „intellektuelle Anschauung“ (= absolute Vernunftkenntnis) und „Ekstase“ (= freies Denken), der letztlich zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie im Spätwerk Schellings führt. „Ekstase“ ist die system-kritische Transformation der „intellektuellen Anschauung“. Theologisch gesprochen impliziert dieser Wechsel eine unterschiedliche Behandlung der Christologie bei Schelling: sie wird von einer bloß episodischen zur Illustration ontologischer Verhältnisse im absoluten Vernunftsystem zur konstitutiven Christologie innerhalb einer *Philosophie der Offenbarung* angesichts der Vermittlungsbedürftigkeit einer systemisch ohnmächtigen

Vernunft.⁹ Der existentielle Reflex dieser hier nicht weiter zu verfolgenden, weit ausholenden Onto-Theologie besteht in einem Übergang von einer trügerischen „securitas“ vermeintlicher Selbstvergewisserung im Selbstbewußtsein zu einer ekstatisch-gelassenen „certitudo“ des freien Denkens. Das hat auch theologisch relevante Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen, sofern es sich an der Leithinsicht des „animal rationale“ in der Spannung von Gesetz und Evangelium, Scheitern und Rechtfertigung orientiert, sich vom Fortschritts-, Kultur- und Vernunftoptimismus löst und die vorwissenschaftlichen, lebensweltlichen Bezüge des Menschseins in ihrer konstitutiven Bedeutung wieder entdeckt.¹⁰ Aber auch das kann hier nur angedeutet werden, denn es geht nun vielmehr nur um die Markierung der entscheidenden systemischen Problemzone, und das ist die „intellektuelle Anschauung“, mit der das System steht und fällt.

SYSTEM: DAS MYSTERIUM TREMENDUM

Die zunächst von Schelling angenommene systemische Macht der Vernunft besteht darin, daß die Vernunft von sich her (natura sua; physei), mit ihren eigenen Erkenntnismitteln zum Absoluten aufsteigen und für sich selbst absolut werden kann. Mit Schellings eigenen Worten: es ist die Macht „der Vernunft, welche sich selbst erkennend, jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein, absolut setzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt“ (SW IV, 301). Das Organ bzw. der Vollzug dieser absoluten und unmittelbaren Vernunftkenntnis ist Schelling zufolge die „intellektuelle Anschauung“. In ihr wird das vergegenständlichende, distinktive Entgegensetzen eines Objekts zu einem es denkenden Subjekt, wie es in der alltäglichen und auch wissenschaftlichen Erkenntnis von „Welt“ üblich ist, durch unmittelbares, nicht gegenständliches und insofern indifferentes Einssein des Erkennenden mit dem Erkannten, Subjektiven und Objektiven etc. überwunden bzw. allererst (im Absoluten) begründet. Daher ist die „intellektuelle Anschauung“ als absolute Vernunftkenntnis von der bloßen Verstandeskenntnis zu unterscheiden, die sich in diskursiven Begriffen vollzieht. Im Begriff aber ist das Absolute nicht adäquat zu fassen, denn der Begriff ist der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung entgegengesetzt, die auf vielfältige Weise immer einen endlichen Einzelanblick bietet, indem er auf das die Mannigfaltigkeit einigende Allgemeine abzielt (vgl. SW IV, 243). Das Absolute aber, das als solches keinen Gegensatz außer sich ha-

⁹ Vgl. dazu vom Vf., *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*, Frankfurt (Main)/Bern/New York 1985 sowie als Gegenposition dazu Christian Danz, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, der eine einheitliche Christologie des frühen wie späten Schelling vertritt.

¹⁰ Es wäre reizvoll, in diesem Zusammenhang den Wechsel von einer kategorialen Auslegung des Seins im ganzen (Subjekt-Objekt; Substanz; Attribut etc.) und des Daseins des Menschen im Besonderen zu einer spezifischeren Orientierung an „Potenzen“ (Können; Wollen; Müssen; Mögen) und „Existenzialien“ wie Furcht, Sehnsucht, Angst etc. im Denken Schellings zu verfolgen und zu begründen.

ben kann und insofern notwendig auch die Einheit von Denken und Anschauung, Einheit und Mannigfaltigkeit sein muß, einigt die Vielfalt der sinnlichen Anschauung und die Einheit des Begriffs. Daher kann weder der Begriffe bildende Verstand noch die sinnliche Anschauung für sich allein die adäquate Erkenntnis des Absoluten sein.¹¹ Beides ist je für sich nach Schelling eine „untergeordnete Erkenntnißart“ (SW IV, 299). Die dem Absoluten adäquate Erkenntnisart kann nur die der Vernunft als Einheit von Anschauung und Denken, kurz: als intellektuelle Anschauung sein. Sie zielt einerseits wie die sinnliche Anschauung unmittelbar auf einen Einzelanblick ab, nämlich auf das eine und ungeteilte, indifferente Absolute, schaut aber andererseits keine sinnlich gegebene Einzelhaftigkeit innerhalb einer Mannigfaltigkeit, sondern Totalität: das hen kai pan, und teilt diese nicht-sinnliche Erkenntnisweise mit dem Begriffe bildenden Verstand. Dennoch vollzieht sie sich nicht in Verstandesbegriffen, da der Begriff qua Definition immer nur seinen Gegenstand eingrenzend bestimmt, indem er ihn von anderem abgrenzt und daher ein rein Identisches bzw. Indifferentes nicht fassen kann. So ist die „intellektuelle Anschauung“ der Garant für die systemische Macht der Vernunft und erfährt sich als letzte Begründungsinstanz für alles Seiende.

Aber kann sie sich auch selbst begründen? Woher ist und worin gründet sie selbst? Alles erhält erst durch den Bezug auf die absolute Vernunftkenntnis Bestand und Bedeutung, aber kann sie qua intellektuelle Anschauung in sich selber stehen? Natürlich ist es seit Aristoteles ein Zeichen philosophischer Unbildung, letzte Gründe und Fundamente selbst noch einmal begründet sehen zu wollen. Insofern kann die absolute Vernunftkenntnis ihrerseits per definitionem nicht mehr durch anderes begründet werden, da sie vielmehr selbst den Stoff und die Form aller Dinge in sich trägt. Daher zielt die Problematik der intellektuellen Anschauung auch nicht auf ihre mögliche oder unmögliche Begründung, sondern auf den Ausweis ihrer möglichen oder unmöglichen Gewißheit, die ja qua absolute Vernunftkenntnis eine unmittelbare, nichtgegenständliche sein muß. Sie kann zwar als oberste Voraussetzung und als Grund allen Wissens selbst nicht in der Weise gewußt werden, wie in den (Einzel-) Wissenschaften gewußt wird, nämlich im Gefüge von Bedingendem und Bedingtem gemäß dem Satz vom zureichenden Grunde. Intellektuelle Anschauung ist vielmehr das grundlos unbedingte Wissen selbst als notwendige Bedingung der Möglichkeit jedes einzelnen Wissensaktes:

Wir können diese wesentliche Einheit [sc. von Erkennendem und Erkanntem, Subjektivem und Objektivem etc. in intellektueller Anschauung, Herv. vom Vf.] selbst in der Philosophie nicht beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur eben dieß beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sey, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was Anspruch macht Wissenschaft zu seyn, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen (und umgekehrt) beabsichtigt werde. (SW V, 215)

¹¹ Vgl. dazu Ulrich Anacker, *Art. Vernunft*, in: HphG VI, München 1974, S. 1597-1612 sowie Otto Muck, *Art. Verstand*, in: *ebd.*, S. 1613-1627.

Aller Anfang ist schwer – das gilt insbesondere für den Anfang der Philosophie, sofern sie sich als Wissenschaft versteht und sich darum systemisch entwirft. Hier muß einem nicht nur die sinnliche Wahrnehmung, gleichsam Hören und Sehen vergehen, wie Hegel treffend gesagt hat, sondern auch die diskursive, begriffliche Erkenntnis des Verstandes muß in ihrem Ungenügen eingesehen werden. Statt dessen fordert Schelling zu einer intellektuellen Anschauung als absoluter Vernunftkenntnis auf, um einen adäquaten, unbedingten Zugang zum System auf dem Grund der Einheit von Idealem und Realem etc. zu erhalten. Aber was schützt denn davor, daß diese Definition nicht eine bloße Nominaldefinition ohne Sachgehalt und somit die intellektuelle Anschauung ein bloß ideales, apagogisches Konstrukt oder schlicht ein *ens imaginarium* ist? Hat nicht Kant davor gewarnt, indem er sie zwar als mögliche Erkenntnisart Gottes zugelassen, aber als mögliche Erkenntnisart des Menschen bestritten hat?¹² Und hat sich nicht Hegel mit Recht über dieses merkwürdige Vermögen der intellektuellen Anschauung, das wohl nur Sonntagskinder haben, lustig gemacht: sie sei die Nacht, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“?¹³ Schelling stellt sich bereits vor Hegel diese Zweifelsfrage selbst: „Wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie [sc. die intellektuelle Anschauung, Herv. vom Vf.] nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe [...]?“ (SW III, 625)

In der Tat wird die systemische Macht der intellektuellen Anschauung durch ihre Begriffs- und Sprachlosigkeit eingeschränkt. Schelling selbst räumt ein, daß die Sprache – bei ihm allerdings verstanden als Produkt des Begriffe bildenden Verstandes und damit der untergeordneten Erkenntnis zuzurechnen – zur Nennung und Erfassung des Absoluten nicht hinreicht: „Die Natur indeß jenes Ewigen an und für sich selbst durch sterbliche Worte auszudrücken ist schwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen ist“. (SW IV, 302) Angesichts des Einheitsgrundes von Denken und Sein, des Absoluten, muß die Sprache versagen. Deshalb beschwört Schelling die höchste, weil absolute Vernunftkenntnis: die intellektuelle Anschauung. Wie aber kann diese sich selbst und anderen mit Gewißheit vermittelt werden, wenn sie notwendigerweise stumm bleiben muß? Folgt aus der Begriffs- und Sprachlosigkeit nicht eine Ungewißheit über die objektive Gültigkeit dieser Erkenntnisart?

Auf dem Boden des Identitätssystems weist Schelling in Erinnerung an Aristoteles die Frage nach der sprachlichen Vermittlung der intellektuellen Anschauung noch selbstbewußt als Zeichen philosophischer Unbildung ab: „Wenn nun jemand forderte, daß man ihm die intellektuelle Anschauung mitteilen sollte, so wäre dieß ebenso viel, als wenn er forderte, daß man ihm die Vernunft mitteilte. Der Mangel der intellektuellen Anschauung in ihm beweist nichts weiter, als daß in ihm die Vernunft noch nicht zur Klarheit ihrer Selbsterkenntniß gekommen ist“. (SW VI, 154) Doch das Problem bleibt trotz der schroff ab-

¹² Vgl. Immanuel Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII, 387-406.

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ThWA III, 22.

weisenden Antwort Schellings bestehen: Wie kann die intellektuelle Anschauung erfahren und mit Gewißheit gewußt werden, wenn die notwendige Bedingung von Erfahrung und Wissen die sprachliche Vermittlung ist und es sonst nur ein bestimmungsloses, unartikulierte Betroffensein von irgend etwas Mysteriösem in irgendeinem Sinn gibt?

Aber Sprache ist nicht nur Begriffssprache, und der Ausfall begrifflicher Erkenntnis muß nicht generell Sprachlosigkeit und damit Erkenntnis- und Gewißheitslosigkeit bedeuten. Es gibt ja z.B. auch die Sprache der Poesie und der Kunst, des Mythos und der Religion, die nicht in Begriffen aufgeht. Und so gibt es Schelling zufolge einen realen, objektiven, jedem zugänglichen Ausweis für die Gewißheit der intellektuellen Anschauung qua absoluter Vernunftkenntnis, nämlich die Kunst: Was der Philosoph intellektuell schaut (die ungegenständliche, indifferente Einheit von Denken und Sein, Ideale und Reale etc. als Grund des Systems), macht die Kunst gleichsam dingfest, indem sie das Absolute im Kunstwerk objektiv und gegenständlich werden läßt. Somit soll nun die Gewißheit der intellektuellen Anschauung durch die ästhetische Anschauung verbürgt werden.

DIE INNERE PROBLEMATIK DES SYSTEMISCHEN DENKENS

Ein Ausweg aus der Ungewißheit über die objektive Gültigkeit der intellektuellen Anschauung und damit über die systemische Macht der Vernunft bietet sich für Schelling zunächst also in der Kunst an. Im vollendeten Kunstprodukt, das als solches (im Verständnis der Romantik) Ideales und Reales, Bewußtes und Unbewußtes, Form und Inhalt, Geist und Materie, Freiheit und Notwendigkeit, Subjektives und Objektives zur absoluten Einheit bringt, soll die Gewißheit „der absoluten Realität jenes Höchsten“ (SW III, 618) gegenständlich und damit faßlich zum Vorschein kommen. Kunstwerke sind „Darstellung des Absoluten in Begrenzung ohne Aufhebung des Absoluten“ (SW V, 405). So ist die Kunst die „Objektivität der intellektuellen Anschauung“ (SW III, 625) und damit zugleich auch der Schlußstein des Systembaus, der wieder auf den Anfang und das Prinzip in wechselseitiger Bestätigung ihrer Gewißheit zurücklenkt. So ist die Kunst „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie“ (SW III, 627).

Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieß ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist. (SW III, 628)

„Aber ist damit die Zweifelsfrage entkräftet? Stützt sich nicht die unbegreifliche und indemonstrable Tätigkeit des Philosophen auf eine andere, ebenso

unbegreifliche Tätigkeit, das ingeniose Produzieren des Künstlers?“¹⁴ Wie also steht es mit der Objektivität und der Gewißheit der ästhetischen Anschauung?

„Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist“, heißt es zwar im sog. *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* von 1796 oder 1797, das Schelling verfaßt haben könnte (auch wenn die Handschrift von Hegel stammt).¹⁵ Aber um ein Kunstwerk als solches erfassen zu können, muß man es ästhetisch beurteilen. Wie Kant sondert Schelling das ästhetische Urteil ab von dem Urteil über Angenehmes („Sinnenvergnügen“), vom Urteil über Nützlichendes, vom Urteil über das moralisch Gute und schließlich auch vom „wissenschaftlichen“ (SW III, 628) Urteil. Denn das ästhetische Urteil ist nach Kant wie nach Schelling kein Erkenntnisurteil, das sich mittels der Verstandesbegriffe auf ein Erkenntnisobjekt bezieht. Vielmehr ist es reflexiv bezogen auf das urteilende Subjekt und sein „Gefühl der Lust und Unlust“. ¹⁶ Daher trägt es zur objektiven Erkenntnis nichts bei. Insofern ist es auch unendlich variabel in seinen Interpretationsfähigkeiten, ohne definitiv auf wahr oder falsch festgelegt werden zu können. Das ästhetische Urteil, das auch vom Erkenntnisurteil geschieden wird, baut nicht wie dieses auf Begriffe, die die Objektivität des Erkannten verbürgen, sondern es erhebt aufgrund seiner „Interesselosigkeit“¹⁷ nur einen Anspruch auf subjektive Allgemeingültigkeit,¹⁸ die nicht demonstriert, sondern nur zugemutet werden kann. Soll also das Kunstwerk als die verobjektivierte intellektuelle Anschauung die letzte Gewißheit über die systemische Macht der Vernunft vermitteln, so bleibt diese auf das ästhetische Urteil gegründete Gewißheit doch nur subjektiv, begriffslos auf das subjektive Gefühl bezogen und damit letztlich ungewiß. Auch die ästhetische Anschauung krankt wie die intellektuelle an der Begriffs-, Sprach- und damit Erkenntnislosigkeit. Auch die Kunst kann also das „mysterium fascinans et tremendum“ (Rudolf Otto) des Systems nicht entschlüsseln, und so erweist sich das unmittelbar Gewisse des Systemanfangs trotz intellektueller Anschauung und Kunst als das gerade in seiner Unmittelbarkeit Ungewisse. Damit wird die systemische Macht der Vernunft destruiert.

Möglicherweise von Kants oder Hegels Kritik belehrt, schreibt Schelling später: „im Schauen an und für sich ist kein Verstand“ (SW VIII, 203). Das reine Schauen ist den Menschen nicht vergönnt, denn als endliche Wesen können sie „nicht ohne Reflexion“ (ebd.) sein. Weder die intellektuelle noch die ästhetische Anschauung kann sich selbst oder anderen vermittelt werden. Hält man dennoch an ihr fest, steigert sie sich ins Maßlose und somit Unwirkliche.

Denn „alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses

¹⁴ Wolfgang Janke, *Intellektuelle und ästhetische Anschauung. Zu Schellings „System des transzendentalen Idealismus“*, in: ders., *Entgegensetzungen*, Amsterdam/Atlanta 1994, S. 78.

¹⁵ Hegel, ThWA I, 235.

¹⁶ Kant, KU B 4.

¹⁷ Vgl. ebd. B 5-7.

¹⁸ Vgl. ebd. B 21-26.

dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unaussprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können“ (SW VIII, 204).

Und so hat sich Schellings Auffassung von der Kunst im Übergang zu seiner Spätphilosophie (ab 1810: *Stuttgarter Privatvorlesungen*) erheblich geändert. Ist sie noch auf der Höhe der Identitätsphilosophie um 1800 letzter Garant des objektiv gewissen Absoluten und insofern Schlußstein des Systems, so wird sie ab 1821 im Sog der nunmehr bloß „negativen“ Philosophie zum Spiegel der systemischen Ohnmacht der Vernunft angesichts des Absoluten. Sie reflektiert eine fundamentale Krise des philosophischen Begriffs und des Selbstbewußtseins als fundamentum inconcussum des Systems. Zwar ist für Schelling die Kunst – neben mystischer Frömmigkeit und Wissenschaft – ein respektabler Versuch zum „Wiederfinden Gottes“ (SW XI, 557), d.h. zum absoluten Einheitsgrund des Systems, nachdem sich die *vita activa*, der Weg des sittlichen Handelns (Fichte) als unzureichend erwiesen hat.¹⁹ Aber auch die Kunst muß letztlich angesichts des Ziels, absolute Freiheit mit objektiver Gewißheit darzustellen, versagen, obgleich sie schon „das Ich dem Göttlichen ähnlich macht“ (SW XI, 557), nämlich indem der Künstler als Genie wie Gott schöpferisch wirkt und produktiv ist. Aber was schließlich selbst das gelungenste Kunstwerk erreicht, ist lediglich das Absolute als „Idee“ (ebd.) oder Symbol, nicht aber als universale Wirklichkeit im Sinne sachhaltiger Realität. Der intendierte Inhalt (das ungegenständliche Absolute) paßt nicht in die gegenständliche Form, die Kunst bleibt ihrem Inhalt inkommensurabel. Es bleibt der unüberbrückbare „Abstand von Symbol und Symbolisiertem, sofern die indirekte Veranschaulichung eines unmittelbar nicht zu Objektivierenden Symbol im Kantischen Verstande heißt [...]“.²⁰ So aber bleibt die Bürgschaft der Kunst für die systemische Macht der Vernunft qua intellektuelle Anschauung „dem Zweifel ausgesetzt“.²¹

Das Kunstwerk versagt angesichts des intendierten Ziels und macht deutlich, daß es die gelungene Form – für die unmittelbare Gewißheit des Absoluten – auch im Ästhetischen nicht geben kann. Das Kunstwerk macht das Absolute zwar anschaulich gewiß, aber nur für die beschränkte Dauer des künstlerischen Produzierens oder ästhetischen Wahrnehmens einer bestimmten Gestalt, nicht aber an und für sich in universalontologischer Weite des Systems alles Seienden. Die Kunst vereint im Genieprodukt zwar das, was als Einheit nicht zu begreifen

¹⁹ Vgl. dazu Hartmut Rosenau/Peter Steinacker, *Die Ethik im deutschen Idealismus und in der Romantik*, in: Stephan Pfürtner (Hrsg.), *Ethik in der europäischen Geschichte II*, Stuttgart u.a. 1988, S. 79-82. Wolfgang Janke, *Intellektuelle und ästhetische Anschauung*, S. 70; S. 76 hält den Weg Fichtes über das unbedingte sittliche Handeln für gangbar, diskutiert aber nicht die Kritik Schellings (und Hegels) an Fichtes Ethizismus.

²⁰ Janke, *Intellektuelle und ästhetische Anschauung*, S. 79.

²¹ Ebd., S. 81.

ist, aber gedacht werden muß – nämlich die Identität von Idealem und Realem etc. –, aber sie tut dies im defizienten Modus der Gegenständlichkeit und Endlichkeit (vgl. SW III, 618). Und sofern auch in der Kunst Form und Inhalt, Vorstellung und Sachgehalt, Subjektives und Objektives nicht mit absoluter Gewißheit adäquat sein können, bietet auch sie keine „Wahrheit“ (als *adaequatio rei et intellectus*).

Dieser Mangel weist die Kunst mit aller Spekulation in die „negative“ Philosophie ein, die im Ganzen die systemische Ohnmacht der Vernunft zum Thema hat. Diese Sicht entspricht weitgehend dem Selbstverständnis der modernen Kunst, wie es z.B. Walter Schulz in seiner Studie *Metaphysik des Schwebens* vielfältig dargelegt hat: die zeitgenössische Kunst thematisiert Negativität, „verstanden als Aufhebung des Weltvertrauens zugunsten der Weltungesicherheit“, und Subjektivität, die „in sich selbst keinen Halt findet“.²² So ist der modernen Kunst in vielen ihrer repräsentativen Spielarten das Vertrauen in eine metaphysische Ordnung und damit die Gewißheit einer systemischen Macht der Vernunft verlorengegangen.

DIE SYSTEMISCHE OHNMACHT DER VERNUNFT

Angesichts dieses Resultats bietet sich der Weg Hegels als äußerste Möglichkeit an, die systemische Macht der Vernunft nachzuweisen und zu erhalten. Hegel hat alle unmittelbare Erkenntnis (Anschauung) als leer und ungewiß durchschaut und daher den (spekulativen) Begriff als adäquates Medium zum Erfassen des Absoluten entwickelt. Wir müssen also mit Schelling wieder von der Anschauung zurück zum Begriff. Wie aber steht es mit dem Begreifen des Absoluten? Schellings Nachweis, daß sich auch in dieser Hinsicht die Vernunft als unermöglich erweist, führt zu der für seine Spätphilosophie zentralen Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Diese Unterscheidung wird in seiner bereits erwähnten Schrift *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* von 1821 vorbereitet. Hier wird die „Ekstase“ des menschlichen Wissens angesichts der Unbegreifbarkeit des als absolute Freiheit bestimmten Absoluten als der zentrale Begriff eingeführt, der bezeichnenderweise den der intellektuellen Anschauung ablösen soll (vgl. SW IX, 229).

Diese Ablösung ist keineswegs nur didaktisch motiviert, wie Schelling andeutet, gleichsam als bloßer Wechsel der Terminologie bei gleichbleibendem Inhalt. Denn der Unterschied von intellektueller Anschauung und Ekstase ist kein geringerer als der von apriorisch-unmittelbarem und aposteriorisch-mittelbarem Zugang zum Absoluten und damit von systemischer Macht und Ohnmacht der Vernunft. Freilich besteht das *tertium comparationis* darin, daß es in beiden Fällen um ein System geht – nur ist dieses nicht mehr aus anfänglicher Selbstbegründung und Konstruktion der Vernunft als fundamentum inconcussum mög-

²² Walter Schulz, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfuldingen 1985, S. 13.

lich, sondern nunmehr durch rekonstruierendes Nach-Denken eines unvordenklichen Seins, demgegenüber die Vernunft als Prinzip abgesetzt und schließlich an die zweite Stelle, als Prinzipiat gesetzt wird. Insofern bleibt aber auch die ohnmächtige Vernunft noch systemisch, d.h. ermächtigt zur klar gegliederten, stimmigen Weltauslegung aus einem lebendigen Einheitsgrund in einem *unverfügbaren* Wirklichkeitsverständnis im ganzen. Mit anderen Worten: der Ausdruck und das Medium der systemischen Ohnmacht der Vernunft ist Religion (Mythologie und Offenbarung) im gelassenen Wissen (nicht Gefühl wie z.B. bei Schleiermacher) um schlechthinnige Abhängigkeit von der alles bestimmenden Wirklichkeit (= Gott). So begreift die Vernunft systemisch Wirkliches, aber nicht die alles bestimmende Wirklichkeit als dessen Grund (vgl. SW XIII, 61).

Wie in seiner Identitätsphilosophie bestimmt Schelling das Absolute als Einheit der Einheit und des Gegensatzes. Als solches ist es das Prinzip der Philosophie, sofern sie ein wissenschaftliches System sein will. Mit der Frage nach dem „was“ dieses Prinzips bricht jedoch die Ohnmacht des begreifen wollenden Wissens auf, denn das Absolute läßt sich gerade als solches nicht begreifen (s.o.). Das Absolute ist demnach „schlechthin indefinibel“ (SW IX, 217). Doch auch, wenn das Indefinible zur Definition (höherer Ordnung) des Absoluten gemacht wird, schränkt man es dadurch ein und verliert es als Absolutes. „Nämlich es ist *nicht* so indefinibel, daß es *nicht* auch ein Definibles werden könnte, es ist *nicht* so unendlich, daß es *nicht* auch endlich werden könnte, *nicht* so unfaßlich, daß es *nicht* auch faßlich.“ (SW IX, 219; Herv. vom Vf.) Diese Formulierungen zeigen bereits das Negative der „negativen“ Philosophie an: sie kommt nur bis zum „daß“ des Absoluten, aber nicht zu seinem „positiven“ Wesen. Sie kann nur angeben, was das Absolute *nicht* ist, und endet somit in einer *docta ignorantia* (vgl. SW IX, 222). Die für menschliches Begreifen letzte Auskunft über das „was“ des Absoluten ist daher, „daß es sich faßlich machen kann, also daß es frei ist, sich in eine Gestalt einzuschließen und nicht einzuschließen“ (SW IX, 219). Insofern ist es „nichts anderes als die ewige Freiheit“ (SW IX, 220). Diese ihm wesentliche Freiheit muß so potenziert gedacht werden, daß sie auch die Freiheit zur Aufgabe der Freiheit noch impliziert. „Denn wäre es nur so die Freiheit, daß es nicht auch Nicht-Freiheit werden könnte, daß es Freiheit bleiben müßte, so wäre ihm die Freiheit selbst zur Schranke, selbst zur Nothwendigkeit geworden, es wäre nicht wirklich absolute Freiheit.“ (Ebd.)

Wie aber kann diese absolute Freiheit gewußt werden? Wissen und begreifen läßt sich nur „etwas“, also ein bestimmtes Objekt, ein Gegenstand. Nun ist aber die absolute Freiheit „absolutes Subjekt = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden?“ (SW IX, 225) Zwar kann sich das Absolute gerade kraft seiner absoluten Freiheit vergegenständlichen und wißbar machen, doch dann ist sie „nicht als Subjekt, *nicht wie sie an sich* ist“ (ebd.) gewußt. In dieser Aporie besteht die systemische Ohnmacht der Vernunft, wenn der Mensch sich als wissendes und begreifendes Subjekt, als Letztinstanz von Denken und Sein gegenüber dem dann zum Objekt gemachten Absoluten behaupten will und es dadurch gerade in seinem Wesen verfehlt. Die systemische Ohnmacht der Ver-

nunft besteht nun gerade in dem Unvermögen, in den (zeitlichen wie sachlichen) Ursprung (arché; principium) des Systems zu gelangen, denn dieser ist ein „astaton“ (SW IX, 209). Des absoluten Subjekts wird der Mensch nur „inne“, wenn er „sich selbst bescheidet“ (SW IX, 229) und sich als Prinzip absetzt. Diesen Akt der Selbstbescheidung nennt Schelling „Ekstase“ (ebd.). Das selbstbewußte Ich als fundamentum inconcussum aller Vernunftkenntnis wird damit im Austragen seines eigenen Anspruchs in heilsamer Ekstase zur Besinnung gebracht (vgl. SW IX, 230). Dem um seine systemische Ohnmacht angesichts des Absoluten wissenden, bescheidenen Ich „verkündet“ es sich „als das, was es nicht weiß“ (SW IX, 231) und nicht von sich her wissen kann: das Absolute als Einheitsgrund des Systems von Denken und Sein.

Das der Ekstase folgende „freie Denken“ (SW IX, 235) ist nun nicht mehr das selbstbewußte, apriorische, „wissenschaftliche“ Konstruieren und Fixieren der Welt vom Standpunkt des in intellektueller Anschauung unmittelbar zugänglichen Absoluten mit dem Anspruch auf Gewißheit aus. Es ist nicht systemisch konstruierende, sondern die ihm vorgegebene freie Bewegung des Absoluten systemisch rekonstruierende Aktivität (vgl. SW IX, 236), die als solche nicht selbstermächtigt, sondern „leidend“ (ebd.), also passiv konstituiert ist. Das freie Denken – frei vom selbstermächtigen und sein Ziel verfehlenden Begreifenwollen des Absoluten, aber frei für den denkerischen Nachvollzug des sich frei erschließenden Absoluten – findet seinen adäquaten Ausdruck in der „positiven“ Philosophie. Von ihr sagt Schelling, daß hier „unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können“ (SW XI, 567). Hier geschieht die unverfügbare, positiv gegebene Bestimmung des Was-Seins des Absoluten (= Gottes), die auf seine geschichtlich kontingente Selbsterschließung in Mythos und Offenbarung rekurriert. Konsequenterweise erhält nun nicht die Vernunft, sondern erhalten die von Mythos und Offenbarung berichtenden Schriften die Kennzeichen eines Systems zugeschrieben: sie sind die „ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten“ (SW VIII, 271). Sie vermitteln als solche zwar keine wissenschaftliche „securitas“, aber eine lebensweltliche „certitudo“, die es dem Menschen erlaubt, „vorwärts zu leben und rückwärts zu verstehen“, um mit Kierkegaard zu sprechen. Statt wissenschaftlich-systematischer Konstruktion (*scientia*) also nun weisheitliche Interpretation der Welt (*sapientia*) im Licht von Mythos und Offenbarung.

Dennoch bleibt auch Schellings Spätphilosophie mit ihrer Einsicht in die Ohnmacht der Vernunft noch systemisch, weil metaphysisch. Insofern bleibt Schelling von den Romantikern, den radikalen System-Kritikern, letztlich doch geschieden: „Wer ein System glaubt, hat die allgemeine Liebe aus seinem Herzen verdrängt! Erträglicher noch ist Intoleranz des Gefühls, als Intoleranz des Verstandes; – Aberglaube besser als Systemglaube“ – so Wackenroder und Tieck in den *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*.²³ Denn auch der späte Schelling setzt den alles tragenden Einheits- und Sinngrund (Gott) voraus,

²³ Zit. nach Gulyga, Schelling, S. 95.

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.