

Sich-Wissen als Argument

Zum Problem der Theoretizität des Selbstbewusstseins in Schellings „System des transzendentalen Idealismus“

von Georg Römpf, Bonn

Daß Selbstbewußtsein ein theoriefähiger Gegenstand sei, wird selbst dort unterstellt, wo die Schwierigkeiten einer solchen Theorie mit kritischem Bewußtsein reflektiert werden¹. Eine solche Prämisse erscheint jedoch zumindest dann nicht selbstverständlich, wenn über die bloße Strukturdiskussion hinaus beansprucht wird, Selbstverhältnisse mit dem Argumentationsziel der Entwicklung eines diskursfähigen Wissens auszubeuten. Soll das bloße Sich-Wissen in ein Wissen von intersubjektiver Bestimmtheit transformiert werden, so gerät es darin in die Gefahr, seinen spezifischen Charakter zu verlieren und im Eingehen in die Diskursivität zum Bewußtsein depotenziert zu werden. Als Argument in kommunikativen Zusammenhängen der Begründung wird das Sich-Wissen selbst zu einer gewußten Bestimmtheit.

Von dieser Problematik bestand im Frühidealismus ein lebendiges Bewußtsein. Dessen Ausgangspunkt können wir bereits in einem der Motive sehen, die Fichte und Schelling zu einer erheblich modifizierten Aneignung Kantischer Denkformen geführt haben: die Wendung vom Status des Ichs der transzendentalen Apperzeption als Erklärungsprinzip zur Fraglichkeit des Erkenntnisstatus dieses erklärenden Prinzips selbst. Mit dieser Frage nach der Intelligibilität des Ich stellt sich aber eo ipso die Frage nach seiner Struktur, die bei Kant mit dem Charakter als Möglichkeitsgrund wahrheits-differenten Urteilens beantwortet schien². Jene Erkenntnis wird von Schelling – und er findet sich darin mit Fichte einig – sehr bald als eine ‚intellektuelle Anschauung‘ bestimmt, womit deren unmittelbarer und begriffstranszendenter Charakter ausgedrückt werden soll³. Deshalb kann sie aber nicht im Bewußtsein vorkommen, „da

¹ Für einen orientierenden Überblick vgl. D. Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in *Hermeneutik und Dialektik I*, hrsg. von R. Bubner u. a., Tübingen 1970, S. 257–284; sowie E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/Main 1979.

² Daß Schelling in diesen Fragestellungen den Weg zu einer tieferen Grundlegung Kantischen Denkens sah, läßt sich aus einer berühmten Briefstelle entnehmen (an Hegel, 6. Januar 1795): „Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“ (in *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, Bd. 1, S. 14).

³ Vgl. *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, I, 1, S. 401 (Wir zitieren nach „F. W. J. von Schellings sämtliche Werke“, Stuttgart und Augsburg 1856 ff., unter Angabe von Abteilungs-, Band- und Seitenzahl).

Bewußtseyn Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat.“⁴ Aufgrund dieses Intelligibilitätscharakters ist eine Differenzierung zwischen einem bedingten, und deshalb erkennbaren, und einem absoluten, und somit unerkennbaren Ich präjudiziert, die Schellings Denkweg prägen und ihn von Fichtes Auffassung eines präreflexiven Absoluten wegführen wird⁵.

Mit seiner Absolutheit und Unbestimmtheit gerät dieses Ich aber in Konflikt mit dem Selbstbewußtsein und seiner Bestimmtheit, obwohl es gerade aus der Frage nach der Intelligibilität des Ichs der transzendentalen Apperzeption entwickelt worden ist. Es wird notwendig zum Problem, wie ein ‚Verhältnis‘ zwischen jener irreflexiven und irrelationalen Identität und der Duplizität des reflexiv strukturierten Selbstbewußtseins zu denken sei. Diese Transformation des ursprünglichen Problems der Intelligibilität des Selbstbewußtseins nimmt Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* auf. Es wird uns im folgenden beschäftigen, wie die Argumentationsstruktur dieses Textes jenes Problem traktabel zu machen versucht.

Aufgrund der skizzierten Problematik stellt sich nun die Frage nach dem Zusammenhang des Selbstbewußtseins mit der Bestimmtheit eines Wissens, das in ihm seine Begründung finden soll, auf eine neue Weise. Ist das Selbstbewußtsein nur in der Unbestimmtheit einer intellektuellen Anschauung intelligibel, so scheint daraus kein argumentativer Weg zu bestimmtem Wissen führen zu können. Deshalb könnte sich die Vermutung ergeben, aufgrund der Idealität des Ich könne Schelling keine Mittel zum Verständnis der Trennung von Subjekt und Objekt zur Verfügung stellen. Die Idealität des Ich wäre so um den Preis der Aufgabe seiner Transzendentalität erkaufte. Soll jedoch das *System des transzendentalen Idealismus* ein „System des Wissens“ ausbilden, so wird die Unbestimmtheit des absoluten Ich auch in dieser Hinsicht in Richtung Bestimmtheit überschritten werden müssen. In diesem Problem finden wir nun die neue Formulierung jener früheren Frage vor: „Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?“⁶.

⁴ *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, I, 1, S. 181/182.

⁵ Wegen dieses Zusammenhanges scheint es über Schellings Anspruch im *System* hinauszugehen, die Struktur der intellektuellen Anschauung „als Manifestation eines ihr Zuborbestehenden und Höheren“ deuten zu wollen (wie M. Frank interpretiert, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/Main 1985, S. 49). Das absolute Ich in seiner Unbestimmtheit gibt zunächst nur den spezifischen Erkenntnischarakter der intellektuellen Anschauung des Ichs der transzendentalen Apperzeption an (vgl. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, I, 1, S. 166 f.).

⁶ *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, I, 1, S. 294. Wir können dieses Problem auch so formulieren: „Wie soll etwas seinen Wahrheitsgrund im Selbstbewußtsein (des Erkennenden) finden, das gerade auf sein In-sich-selbst-Gegründetsein hin erkannt werden soll?“ (D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen 1966, Bd. I, S. 34, vgl. S. 44 f.). Daß Schelling darin sein Denken von dem Fichtes unterschieden sah, zeigt seine spätere Interpretation: „es ist, als ob Fichte in der Außenwelt gar keine Unterschiede wahrgenommen hätte ... – die ganze Natur ist ihm in diesem Begriff [des Nicht-Ich – G.R.] so zusammengeschwunden, daß er eine Deduktion, die weiter als dieser Begriff sich erstreckte, nicht für nöthig hielt“ (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, I, 10, S. 90/91).

Die Problematik der Theoretizität des Selbstbewusstseins reflektiert sich in Schellings *System* nun gerade in der internen Spannung einer Konzeption, die den Ansatz bei einem absoluten Ich mit seiner Transzendentalität vereinbaren will⁷. Man könnte den zunächst paradox erscheinenden Begriff eines transzendentalen Idealismus als Ausdruck dieser Spannung ansehen⁸. Wir werden im folgenden untersuchen, welche Gestalt diese Spannung im *System* annimmt, und auf welche Weise – und mit welchem Status – eine Auflösung versucht wird.

I

Das *System des transzendentalen Idealismus*⁹ beginnt mit dem Satz „Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven“ (339). Damit scheint ein Begriff des Wissens angegeben zu sein, der als ‚Gegenstand‘ des Projekts einer „*Wissenschaft alles Wissens*“ (354) diesem Wissen zweiter Stufe seine Grundlage schafft, auf der das letztere sich mit ersterem in Übereinstimmung bringen kann, um sich dann in einem „System des gesamten Wissens“ (330) zu vollenden. Soll der Begriff des Wissens aber selbst ein gewußter sein, so hebt er sich als vorausgesetzter Gegenstand gerade auf und es muß das Wissen untersucht werden, wie es „*in sich selbst begründet*“ (357) ist. Gerade dadurch wird es für die projektierte Wissenschaft des Wissens „selbständig“ (357). So wird eine solche Wissenschaft aber sich selbst zum Problem und die „Aufgabe“, sie „aufzustellen“ (354) wird es zunächst mit sich zu tun haben. Wir können die Argumentation des *Systems* deshalb zunächst als Explikation dieser problematischen Aufgabe auffassen.

Soll nun angegeben werden, was das Wissen ist, so muß ein Unterscheidungsmerkmal formuliert werden, das selbst ein gewußtes sein muß. Diese Aufgabe wird von Schelling bestimmt als Aufgabe der Suche nach einem „Prinzip“ des Wissens „*innerhalb des Wissens*“ (355). Das dafür in Anspruch genommene Selbstbewußtsein als *erstes*

⁷ Wir können vorgehend sagen: Die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens stellt sich in dieser Konzeption als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Wissens von jenem ausgezeichneten Grund des Wissens, der alles Wissen zu einem solchen begründet. In dieser Fragestellung bzw. in dem Versuch ihrer Beantwortung wird für Schelling Transzendentalität zum ‚System‘. Vgl. zum Problem der Möglichkeit eines Transzendentalensystems auch D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, S. 153 ff.

⁸ Vgl. zum Problem einer transzendentalphilosophischen Interpretation der Schellingschen Frühphilosophie H. M. Baumgartner (*Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit*, in H. M. Baumgartner (Hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1975, S. 45–57, insbesondere S. 49 ff.). Das Transzendentalensystem stellt aufgrund seiner Argumentationsstrategie den zunächst paradox erscheinenden Versuch einer „Philosophie des Absoluten mit transzendentalen Begriffen und Argumentationen“ dar (*ibid.*, S. 54).

⁹ Wir zitieren im Text das *System des transzendentalen Idealismus* nach „F. W. J. von Schellings sämtliche Werke“, Band I, 3, Stuttgart und Augsburg 1858, unter bloßer Angabe der Seitenzahl. Als komprimierte Darstellung des *Systems* vgl. insbesondere X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, T. I: *Le système vivant 1794–1821*, Paris 1970, S. 185–233.

Wissen soll deshalb die Möglichkeit erbringen, einen Begriff des Wissens zu formulieren. Dessen vorausgesetzter Begriff erweist sich damit nur auf der Grundlage eines Wissens von ausgezeichneter Struktur als möglich. So könnten wir auch sagen: der vorausgesetzte Begriff des Wissens impliziert als solcher bereits ein ausgezeichnetes Wissen, das mit dem Terminus ‚Selbstbewußtsein‘ bezeichnet wird.

Die Auszeichnung dieses Wissens besteht nun in seiner ganz besonderen Struktur. Es kommt zustande nur durch den „Akt des Selbstbewußtseins“ (366) – der eine „absolut freie Handlung“ ist (365). Durch diese Handlung ergibt sich der Begriff des Ich, dessen ganze Realität so nur auf diesem Akt beruht. Das damit gefundene Wissen ist deshalb von ausgezeichneter Struktur, weil in diesem Falle indem identisch geurteilt wird im gleichen Akt synthetisch geurteilt wird – Sein und Vorstellen sind so eins (vgl. 364). Damit beruht die Auszeichnung dieses Wissens aber ebenso auf der besonderen Bedeutungsstruktur von ‚Ich‘: Begriff und Designatum sind hier identisch und beide wiederum mit dem Designierenden. Auf diese Weise kann aber von niemandem, der den Ausdruck ‚Ich‘ verwendet, gesagt werden, er verwende ihn nicht rechtmäßig: wer von sich als einem ‚Ich‘ spricht, weiß offensichtlich, wovon er redet. In diesem Sinne ist das Ich „für alles Äußere nichts“ (380) – „eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade“ (381).

Wenn das Ich aber so nur „das sich Objekt werdende Denken“ (366) ist, so entsteht ein Problem, das gerade seine Funktion, einen Begriff des Wissens begründen zu können, tangiert. Im Akt des Selbstbewußtseins werde ich meiner „nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern *ursprünglich* bewußt“ (367). Deshalb kann man „nach keinem Prädikat des Ichs fragen“ – sein Charakter liegt eben darin, „daß es kein anderes Prädikat hat, als des Selbstbewußtseins“ (368), das aber kein Prädikat im üblichen Sinne ist, sondern nur der Akt des Zustandekommens des Ich. Als Prinzip alles Wissens sollte das Selbstbewußtsein aber „eine absolute Grenze des Wissens“ (355) darstellen, auf dessen Grundlage dessen Begriff selbst ein gewußter werden kann. Damit kommt die Prädikat- und Bestimmungslosigkeit des Ich als des ‚Produkts‘ des Selbstbewußtseins aber auch an das gesuchte Wissen des Wissens. Das Projekt einer Bestimmung und damit Unterscheidung des Wissens aus dem Selbstbewußtsein gerät aufgrund der Bestimmungslosigkeit des Ich in eine prekäre Situation.

Dieses Problem hängt offensichtlich aufs engste mit der das Ich auszeichnenden Semantik zusammen: die Identität von Begriff, Designatum und Designierendem verhindert eine Bestimmtheit des Ich jenseits des bloßen Aktes des Selbstbewußtseins. Schelling war sich dieser problematischen Semantik durchaus bewußt, wenn er von dem Satze „Ich bin“ sagt, daß er „weil er *außerhalb* des unmittelbaren Bewußtseins selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten, und das *absolute Vorurteil* ist“ (344). Das darin liegende besondere Bedeutungsproblem des Ich ist eo ipso eines seiner Kommunikativität: mit ihm geraten wir in die Problematik eines absolut individuellen Begriffes, der sich der gewöhnlichen Struktur von Sprache und Mitteilbarkeit aufgrund seiner ganz besonderen Semantik entzieht. Offensichtlich wird damit die argumentative, begründende Leistung dieses Begriffes prekär, wenn denn die Minimalanforderungen einer solchen Leistung den Anspruch auf Allgemeinheit und

dessen mögliche diskursive Einlösbarkeit implizieren. Auf welche Weise nämlich soll dieser bestimmungslose Begriff anderen expliziert werden können? Der Bezug auf ein von ihm unabhängiges und allgemein zugängliches Designatum scheidet offensichtlich von vornherein aus. Wie kann also überhaupt vom Ich sinnvoll *gesprochen* werden?

Wir können die Auffassung vom Akt des Selbstbewusstseins als einer „absolutfreien Handlung“ (365), zu der man nicht genötigt werden kann, zunächst als Schellings Konsequenz aus dieser Schwierigkeit ansehen. Entsprechend wird das Wissen vom Ich als „absolut-freies“ ein „Anschauen“ genannt (369). Da darin sein Objekt aber frei produziert wird, hat jedes Wissen vom Ich den Charakter einer „intellektuellen Anschauung“ (369). Damit ist das Problem freilich nur formuliert, nicht gelöst. Da das Ich erst durch sein Wissen von sich selbst ‚entsteht‘, *ist* es selbst „ein beständiges intellektuelles Anschauen“ (370). So ist es aber nicht unabhängig von sich bestimmt und die prekäre Situation in bezug auf die Kommunikativität und damit Argumentativität des Ich besteht fort.

Just diese intellektuelle Anschauung aber soll „das Organ“ alles transzendentalen Denkens sein (369). Als Ich ist dieses Organ aber gleichzeitig „einziges Objekt der Transzendental-Philosophie“ (370). So wird zum Problem, wie denn der Transzendentalphilosoph von einem Seienden *wissen* könne, dessen Sein nur in seinem Sich-Wissen besteht und sich insofern jeder Fixierung entzieht. In Bezug auf die Kommunikativität bedeutet dies: Wie kann das Ich Thema einer Argumentation werden, die auf seiner Basis ein System des Wissens zu entwickeln beansprucht, wenn es als unbestimmtes Fürsichsein kein intersubjektiv gemeinsamer Referent sein kann?

II

Wie sehr sich Schelling dieser Sachlage bewußt war, geht daraus hervor, daß er sie geradezu als Konstituens der Entwicklung seines *Systems* von 1800 eingesetzt hat. Im Selbstbewußtsein als dem absoluten Akt sind Subjekt und Objekt ebenso „absolut vereinigt“ (389)¹⁰. Wollen wir diese Absolutheit aber mit dem Ziel eines philosophischen Wissens ausbeuten, so müssen wir Subjekt und Objekt – „zum Behuf des Philosophierens“ (389) – „beständig auseinanderhalten“ (389). In diesem Sinne schließt sich das Ich durch den Akt des Selbstbewußtseins der Objektivität auf (vgl. 382). Wollen wir jedoch andererseits auf die in der analytisch-synthetischen Identität erreichte Absolutheit dieses Wissens nicht wieder verzichten, so müssen wir in der Duplizität die Basis finden, „jene Vereinigung vor unseren Augen entstehen zu lassen“ (389). Damit aber ist die Struktur des Systems bereits weitgehend bestimmt: „unsere Untersuchung wird also so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Objekt gesetzt ist, auch in das Ich als Subjekt für uns gesetzt ist, d. h. so lange, bis

¹⁰ Zum Problem der Egoität dieses Absoluten vgl. M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, S. 84 ff.

für uns das Bewußtsein unseres Objekts mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind“ (389)¹¹. Die „Deduktion“ (388) des absoluten Aktes kann also nur heißen, ihn als „sukzessiv entstehend“ (389) vorzustellen. Diese so charakterisierte sukzessive Entstehung des Aktes des Selbstbewusstseins – in dem das Ich zustandekommt – reflektiert die Problematik und die Schwierigkeit, eine ‚Theorie‘ des Ich und damit eine transzendentalphilosophische Grundlegung des Wissens im Ich zu geben. Weil das Ich nicht „demonstrabel“ ist, deshalb kann man nur „die Handlung beschreiben, wodurch es entsteht“: nur indem man es hervorbringt, erfährt man, was es sei (372)¹². Wenn in dieser Sukzession aber gerade die argumentative Entwicklung des Systems des gesamten Wissens vor sich geht, so ist gerade die *Problematik* der Thematisierung und argumentativen Ausbeutung des Ich die Grundlage dieser Entwicklung: sie geht so weit, bis das Bewußtsein unseres ‚Objekts‘ mit unserem Bewußtsein zusammentrifft. Damit ist auch eine Bedingung für die Situation im Systemabschluß gefunden. Das Ich muß darin *als Ich* ‚Objekt‘ und Thema geworden sein – gerade indem es nicht mehr ‚Objekt‘ ist. So ist die Aufgabe der Entwicklung nun näher bestimmt diese: eine Weise der Thematisierung des Ich zu finden, in der es nicht ‚Objekt‘ ist¹³.

In dieser Thematisierung müssen offenbar das Fürsichwerden und das Fürunswerden des Ich zusammengebracht werden. Wir können dieses Problem mit Schelling auch noch aus einem anderen Blickwinkel betrachten. In die transzendente Denkart kann der Philosoph sich nur durch *Freiheit versetzen*, und zwar gerade durch jenen freien

¹¹ Diese Bestimmung der Zielsituation des *Systems* legt die Interpretation nahe, der Transzendentalphilosophie werde hier die Aufgabe zugeschrieben, „den natürlichen Menschen auf den philosophischen Standort hinzuführen“ (W. Schulz, „Einleitung“ zum *System*, Meiner-Verlag, Hamburg 1957, S. XXXII; M. Frank spricht sogar von einer „impliziten Pädagogik“ des Transzendentalsystems, *Einführung* S. 94). Diese didaktische Aufgabe entspricht jedoch nicht der Argumentationsform des *Systems*. Das Objekt, das den Stand ‚unseres‘ Wissens erreichen soll, ist das philosophierende Ich selbst, das sich selbst nur angemessen zum Objekt werden kann, wenn der Philosoph durch die Entwicklung des *Systems*, d. h. durch die Geschichte des Selbstbewusstseins einen Begriff von der Möglichkeit adäquater, nicht-objektiverer Thematisierung des Ich gefunden hat. Dies wird in der ästhetischen Anschauung erreicht. Vgl. dazu W. Marx (*Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Hegel-Studien Beiheft 17*, Bonn 1977, S. 77–101, hier S. 92, vgl. S. 97): bei der „Aufgabenverteilung“ zwischen philosophischem und natürlichem Ich handelt es sich um eine „Argumentationsfigur“, die „der Tatsache Rechnung tragen will, daß es . . . das Wesen des Ich ausmacht, sich objektiv zu werden“. Bei W. Marx auch die adäquate Diskussion der späteren Selbstinterpretation Schellings zu diesem Thema (*ibid.*, S. 91 ff.). Anders z. B. H. Freier, *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne*, Stuttgart 1976, S. 143 ff.

¹² Deshalb kann die „Selbstdarstellung des absoluten Ichs“ nur in einem Werden geschehen; vgl. dazu M. Frank, *Einführung*, S. 90 ff.; D. Jähnig, *Schelling*, S. 127.

¹³ Dieser Charakter des Schellingschen Projektes schließt aus, daß er eine „ontologische Beschreibung“ des Ich „im Hinblick auf die Bestimmungen, die seine Absolutheit ausmachen und es über die endliche Sphäre erheben“ zu geben intendierte (wie W. Schulz interpretiert, „Einleitung“, S. XIII).

Akt, „wodurch das Prinzip entsteht“ (371). Weil der Ausgang aber so ein „absolut freies Handeln“ ist, deshalb kann diese Denkart nicht „demonstriert“, sondern nur „gefordert“ werden (370). Nun ist dieser postulierte freie Akt, der den argumentativen Anfang des transzendentalphilosophischen Wissens hervorbringt, nicht ohne weiteres identisch mit jenem ursprünglichen absoluten Akt des Selbstbewusstseins, „*durch welchen für das Ich alles gesetzt ist*“ (395). Als absoluter ist dieser durch nichts außer dem Ich bestimmt (395). Wie kann er in diesem Fall eine Verbindung haben zu dem Akt des Philosophen, der als wissensbegründender Bestimmtheit in sich tragen muß, die den Philosophen in den Status der Mitteilungsfähigkeit versetzt, deren Ausdruck schließlich das *System* ist? In Schellings Worten: es entsteht die Frage, „wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Akts versichere, oder um ihn wisse?“ (395). Nun beginnt das Philosophieren mit der „absoluten Unterbrechung“ der Sukzession der Vorstellungen als einer postulierbaren und willkürlichen Handlung. Gelingt es dem Philosophen, diese ihm eigene Handlung als „Nachahmung“ der ursprünglichen Handlung des Selbstbewusstseins auszuweisen, dann – und nur dann – wird die Selbstaufklärung der ersteren Licht auf die letztere werfen können.

Schellings Projekt im *System* ist konsequenterweise gekennzeichnet durch den Versuch, ausgehend von dem Beginn der Philosophie – jenem Unterbrechen der Sukzession – als der „höchsten Potenz des sich-selbst-Objektwerdens“ (373), diesen Beginn als den „Anfangspunkt der Evolution“ (397) des Selbstbewusstseins dadurch aufzuweisen, daß aus ihm „der Eine Akt des Selbstbewusstseins sich evolviert“ (397). Wenn dies gelingt, so ist offenbar dem Grundproblem einer die Selbstbewusstseinsstruktur argumentativ ausbeutenden Thematisierung des Ich Rechnung getragen: das Sich-Wissen wird nicht zu einem thematischen Gegenstand des Philosophen, sondern das Sich-Wissen des Philosophen selbst ist es, das für ihn wird. Insofern kann es Aufgabe der Philosophie nur sein, zu sich zu kommen – darin und nur darin kann sie das Ich ‚richtig‘ thematisieren. Verhielte sie sich dagegen zum Ich als zu einem ‚Gegenstand‘, so wäre die entscheidende Dimension des Ich gerade verloren. Die spezifisch Schellingsche Argumentations- und Begründungsweise der Transzendentalphilosophie liegt also nun in der Einheit der ‚Darstellung‘ der Entwicklung des Selbstbewusstseins mit der ‚Darstellung‘ des Sich-Entstehens der Philosophie – das Sich-Entstehen des Selbstbewusstseins wird nachvollzogen im Sich-Entstehen der Philosophie¹⁴.

III

Genügt dies aber nun schon, um im Rahmen des Schellingschen Projekts eine adäquate Thematisierung des Ich sicherzustellen? Das Selbstbewußtsein und das Pro-

¹⁴ Gerade darin kommt Schelling der Forderung einer „transzendentalen Konstruktion des zentralen Gegenstandes der Philosophie und zugleich der Philosophie selbst, d. h. des Ich oder des Absoluten“ nach (H. Holz, *Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52/1970, S. 71–90, hier S. 84).

dukt seines Aktes, der Begriff des Ich, war ja nicht Thema geworden um seiner selbst willen, sondern als Struktur eines ausgezeichneten Wissens, das in der Lage sein soll, ein Wissen des Wissens in einem „System des gesamten Wissens“ zu begründen. Daraus ergeben sich für eine Thematisierung des Ich aber zwei Forderungen, die mit der bisher angegebenen Begründungsstruktur noch nicht als erfüllt gelten können. Zum einen soll die Thematisierung das Ich in seinem ausgezeichneten Wissenscharakter als Grundlage *alles* Wissens darstellen. Deshalb muß ein Wissen entwickelt werden, das sich nicht im leeren Sich-Wissen erschöpft, sondern sich zu gehaltvolleren Bestimmungen ausbreitet. Wenn das ausgezeichnete Sich-Wissen und alles in ihm begründete Wissen aber *Wissen* sein soll, so kann es zum zweiten nicht in einem Status des solipsistischen Sich-Wissens des Philosophen verbleiben. Es muß zumindest Minimalbedingungen der Allgemeinheit und Kommunizierbarkeit erfüllen. War unsere bisherige Interpretation richtig, so muß die Thematizität des Ich also beides einschließen: sie muß aus sich Bestimmtheit *und* Allgemeinheit des darin fundierten Wissens entwickeln. Wir werden die erste Frage exemplarisch an jenem Schritt der Argumentation erörtern, in dem erstmals der Übergang von der Thematisierung des Ich zu einem bestimmten Wissen gemacht wird: anhand der Deduktion der Empfindung als erstem Schritt des Für-das-Bewußtsein-werdens. Zur Behandlung der zweiten Frage werden wir uns schließlich einigen Entwicklungsschritten aus dem Übergang in die praktische Philosophie zuwenden.

III.1

Wenn es die Methode der theoretischen Philosophie ist, „was in das reelle Ich (für den Beobachter) gesetzt ist, auch für das ideelle zu deduzieren“ (401), das „progressive Prinzip“ der Geschichte des Selbstbewusstseins aber die ideelle Tätigkeit ist (399), diese aber vermöge ihres bloßen Sich-Wissen-Charakters die als unbegrenzt vorausgesetzte ist, so lautet die Aufgabe, die Selbstbegrenzung des Ich soweit zu erklären, daß seine ‚Objekt‘-Fähigkeit für den argumentierenden Transzendentalphilosophen aus ihm selbst entwickelt ist. Wenn das Ich aber Sich-Wissen ist und nichts außerdem, so kann die Selbstbegrenzung nur durch selbst hervorgebrachte „Einschränkungen“ (370) dieses Sich-Wissens entstehend gedacht werden. Wenn die Entwicklung des *Systems* aber gleichzeitig zum Standpunkt des Philosophen führt, der damit seine wissensbegründende Thematisierung des Ich als eine angemessene ausweist, so wird die Hervorbringung der Einschränkungen sich als durch das und im Sich-Wissen stattfindend verstehen müssen. Entwicklung der Einschränkungen heißt so eodem actu sie *als* Hervorbringungen des Sich-Wissens verstehen. Deshalb ist die eingeschränkte Tätigkeit des Ich stets begrenzt *und* frei (vgl. 379). Als Sich-Wissen behält das Ich seine Freiheit gegen seine Selbst-Einschränkungen, so daß seine Entwicklung nur in der Koexistenz – die zugleich ein „Streit“ ist (481) – von freibegrenzter und unbegrenzbarer Tätigkeit verlaufen kann. In diesem Sinne setzen sich ideelle und reelle Tätigkeit wechselseitig „zum Behuf des Selbstbewusstseins“ (386) als grundlegender Wissensstruktur voraus. Wenn daraus der ganze „Mechanismus des Ich“ (386) ableitbar sein soll, so können wir nun auch sehen, daß das ganze so entstehende System auf dem spannungsvollen

Zusammenhang von wissensbegründendem Objektwerden und jede Bestimmtheit auflösendem, unendlichem Sich-Wissen beruht – mit anderen Worten: es beruht auf der einem thematisierten Sich-Wissen inhärenten Spannung¹⁵.

Wenn nun die „Geschichte des Selbstbewußtseins“ (398) mit der ursprünglichen Empfindung beginnt, so können wir folglich darin den ersten bestimmten Ausdruck der die Systementwicklung in Gang bringenden und darin haltenden Spannung sehen¹⁶. Das anfängliche „Selbstanschauen in der Begrenztheit“ (404), das Empfinden heißt, ist der „fixierte Streit“ der entgegengesetzten Tätigkeiten des Selbstbewußtseins (399). Weil es aber eben dies ist, kann dieses „Gemeinschaftliche“ (400) nicht fort dauern. Als Wirklichkeit des Sich-Wissens hat es Wirklichkeit nur *im* Sich-Wissen, das eben deshalb immer schon über es hinausgelangt ist. So wird das Ich schon in seinem ersten „Streben“ (vgl. 400), sich Objekt zu werden, ein „Gedoppeltes“ für den Beobachter (400) – mit anderen Worten: es ist auf der Stufe der ersten Bestimmtheit die Anfangskonstellation wieder erreicht. Was sich aber positiv ergeben hat, ist die Formulierung einer Bedingung für die Selbst-Bestimmtheit des Sich-Wissens: „*Das Ich kann also sich nicht anschauen als begrenzt, ohne dieses Begrenztsein als Affektion eines Nicht-Ichs anzuschauen*“ (403). Offensichtlich beruht diese Bestimmtheit auf einem partiellen Sich-Vergessen des Sich-Wissens. Gerade deshalb kann es sich noch nicht um jene Objektivierung des Sich-Wissens *als* Sich-Wissen handeln, um die es gerade zu tun war. Für unsere Zwecke mögen diese Andeutungen über die Entwicklung des ersten Bestimmtheitsmomentes aus der Problemstruktur des wissensbegründenden Ausgangs im Wissen des Sich-Wissen genügen.

III.2

Die Erörterung der zweiten Frage, die sich uns ergeben hatte, verlangt jedoch etwas genauere Darlegungen. Wir überspringen den Argumentationsgang von der ‚Empfindung‘ bis zum ‚Organismus‘ und setzen an jener Stelle ein, an der die Intelligenz im Organismus sich „verliert“, indem sie ihn „als ganz identisch mit sich anschaut“ (500). Damit ist die Sphäre des Produzierens geschlossen. Das unendliche Fürsichwerden des Ich muß deshalb in eine neue Sphäre eintreten: um zum Bewußtsein über den nun erreichten Stand hinaus zu gelangen, und damit sich als Sich-Wissen gegen die nun erreichte Objektivierung zur Geltung zu bringen, muß es sich vom Produzieren und damit von sich als organischem Individuum „losreißen“ (500). Diese Sphäre nennt Schelling die der „freien Reflexion“ (502). Ihr Standpunkt wird erreicht über jenen „Wendepunkt“ (552) der theoretischen und praktischen Philosophie, den die dritte

¹⁵ Vgl. W. Marx: die Notwendigkeit, „schlechthin zu einer systematischen Darstellung des ‚Ganzen des Wißbaren‘ fortzugehen“, liegt gerade in der Schellingschen Auffassung von ‚Selbstanschauung‘ (*Aufgabe und Methode*, S. 82, vgl. S. 83). Deshalb kann sich der in der absoluten Identität gründende Systemgedanke auch nicht als stärker erweisen „als das auf das Selbstbewußtsein zurückgehende erkenntnistheoretische Anliegen“ (wie F. Meier interpretiert, *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*, Winterthur 1961, S. 88).

¹⁶ Vgl. dazu D. Jähnig, *Schelling*, Bd. I, S. 59 ff.

Begrenztheit, d. h. die der organischen Individualität darstellt. Die Intelligenz schaut sich darin in ihrem Fürsichwerden als organisches Individuum an und setzt so die „Beschränktheit der Individualität“ (552).

Diese Bewegung über die Sphäre des Produzierens hinaus stellt sich zunächst als „Abstraktion“ dar. Mit ihr sondert die Intelligenz ihr Handeln als solches von dem Produkt dieses Handelns ab (505) – mit anderen Worten: sie unterscheidet Begriff und Objekt (506). Damit wird eine ganz entscheidende Trennung auf dem Wege des Fürsichwerdens des Selbstbewusstseins erreicht, die ein wichtiges Moment seines wissensbegründenden Charakters konstituiert. Auf den bisherigen Stufen der Selbstbegrenzung des Sich-Wissens nämlich war noch keinerlei Unabhängigkeit von sich in seine Struktur eingedrungen. Insofern existiert bisher „alles nur in uns“ (507), und keine Objekte werden als von uns verschieden verstanden. Indem nun aber Begriff und Produkt getrennt werden, wird auch das Subjektive vom Objektiven unterschieden. Damit erreicht das Sich-Wissen im Zuge seiner Selbst-Objektivierung ein Moment der Unabhängigkeit von sich selbst: in sein Sich-Wissen hat es das Bewußtsein eines ihm nicht verfügbaren Seins aufgenommen. Diese folgenreiche Handlung der ursprünglichen Abstraktion aber ist die des Urteils (507), bzw.: das Urteil in seinem Aspekt der Trennung von Objekt und Begriff ist bedingt durch die transzendente Abstraktion, die aber durch einen transzendentalen Schematismus wieder aufgehoben werden muß, um zur urteilsbildenden Vereinigung von Objekt und Begriff zu kommen.

Wir können die Details dieser Zusammenhänge in unserem Kontext vernachlässigen und konzentrieren uns auf die Frage der Erklärbarkeit des Bewußtseins von der transzendentalen Abstraktion. Nur durch diese nämlich kann das Sich-Wissen „sich für sich selbst absolut über das Objekt erheben“ (524), während in der empirischen Abstraktion nur die Trennung vom bestimmten Objekt gelingt. Die transzendente Abstraktion, die sich zuvor im Urteil bzw. der empirischen Abstraktion verlor, ist aber als Bedingung der empirischen Abstraktion und damit des Urteils postuliert (523). Damit ist die entscheidende Determinante der Aufnahme der Unabhängigkeit von sich – d. h. einer objektiven Welt – in das Sich-Wissen gerade jene „absolute Abstraktion“, in der das Ich sich der transzendentalen Abstraktion bewußt wird. Mit der Frage, wie jene erklärt werden könne, erreichen wir erneut ein entscheidendes Moment auf dem Wege zum Verständnis des wissensbegründenden Charakters der Selbstentwicklung des Ich in seinem Sich-Wissen.

Die Antwort auf jene Frage lautet nun zunächst, daß jene Handlung der absoluten Abstraktion, „weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist“ (524). Deshalb aber reißt hier – und d. h. an der Stelle, an der die Unabhängigkeit von sich in das Sich-Wissen aufgenommen wird – „die Kette der theoretischen Philosophie“ ab (524). Der Status einer solchen Handlung innerhalb des Sich-Wissens wird nun als der einer absoluten Forderung (524) angegeben: sie *soll* in der Intelligenz vorkommen. Mit der ‚Erklärung‘ der absoluten Abstraktion ist somit das Gebiet der praktischen Philosophie erreicht. Innerhalb des *Systems* hat die praktische Philosophie natürlich keine andere Funktion und keinen anderen Status als die theoretische Philosophie: auch in ihr wird der Mechanismus des Ich als unendlicher Widerspruch

des Wissens des Sich-Wissens, als Konstituierung und Auflösung der Selbst-Objektivierungen, weiter entwickelt. Mit dem Übergang zum Status der Forderung erreicht dieses Wissen jedoch einen neuen Charakter, der nicht ohne Auswirkung auf die gesuchte angemessene Thematisierung des Sich-Wissens *als* Sich-Wissen bleiben wird – wenn denn diese Thematisierung nur über die Entwicklung des Mechanismus des Ich erreicht werden kann. Zunächst und vorgehend können wir demzufolge sagen: Das Selbstbewußtsein ist nicht ausschließlich mit rein theoretischen Begriffen zu thematisieren. Gerade sein Bewußtwerden läßt sich nur unter Zuhilfenahme praktischer Begriffe, durch einen Wechsel zu Formen praktischen Diskurses, aussprechen und zum Thema machen. In gewisser Weise ist mit dem Selbstbestimmen darüber hinaus bereits in den Diskurs des *Systems* das Wissen aufgenommen, daß Bedingung der Thematisierung des Ich das Bewußtsein der Unmöglichkeit einer vergegenständlichenden Thematisierung ist.

Wird die absolute, Subjekt und Objekt trennende und damit dem Sich-Wissen die Unabhängigkeit von sich konstituierende Abstraktion durch den Begriff der *Forderung* erklärt, so wird sie aus einem „Handeln der Intelligenz auf sich selbst“, und damit aus einem „unmittelbaren Selbstbestimmen“ verständlich gemacht (533). Es verdient festgehalten zu werden, daß damit schon Selbstbestimmung als Moment der wissensbegründenden Thematisierung des Sich-Wissens entwickelt ist. Dieses Selbstbestimmen aber ist *Wollen* und somit ein ursprünglicher Freiheitsakt (533). Just durch diesen Akt der Selbstbestimmung scheint nun unser Problem gelöst: durch ihn wird das Ich „sich als Ich zum Objekt“ (534) – so ist der Willensakt „die vollkommene Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne“ (534). Wenn das System hier dennoch nicht an ein Ende kommt, das sich ebenso als sein Anfang ausweisen könnte und damit der Entwicklung ihren Abschluß garantierte, so kann dies nur heißen: die Selbstthematisierung des Ich hat noch nicht die immanent geforderte Angemessenheit erreicht. Der Grund dafür läßt sich aus dem Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie entwickeln, der nun die Thematisierung des Ich bestimmt.

Versteht das Ich sich unter Begriffen praktischen Diskurses, so hat es sein Sich-Wissen nun entwickelt zu einem Sich-Wissen als produzierend; weil es sich darin aber in absoluter Freiheit weiß, bleibt seine Bestimmtheit im Status permanenter und selbst unbestimmter Revidierbarkeit. Gerade deshalb ist das zweite Erfordernis der wissensbegründenden Ausbeutung des Ich als eines ausgezeichneten Wissens nicht erfüllt: obwohl das Ich sich nun zwar in Bestimmtheit wissen kann, so kann es dies – und damit sich selbst – doch nicht allgemein machen. Wohl hat es mit der absoluten Abstraktion von Begriff und Objekt, in der es, sich als Bewußtsein konstituierend, die Objekte als verschieden von sich erblickt, die Allgemeinheit einer wirklich objektiven Welt geschaffen. Diese Allgemeinheit aber kann die seine nicht erschöpfen, die nur als Allgemeinheit des Sich-Wissens zu formulieren ist. Nichtsdestoweniger ist mit diesem – erneuten – Mißlingen der angemessenen Selbst-Thematisierung des Ich als positives Ergebnis sein Bewußtsein von der objektiven Welt entwickelt. Insofern sich dies aber in der Entwicklung als notwendig erwiesen hat, ist auch das Objektbewußtsein als Moment in das Sich-Wissen aufgenommen.

Der Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie (536) ist nun die Basis für den Fortgang auf dem Wege der Selbstthematization des Sich-Wissens als Sich-Wissen. Der Akt des Selbstbestimmens, der Begriff und Objekt trennte und damit Bewußtsein konstituierte, trägt vermöge der darin liegenden Objektivierung eine Bestimmtheit in sich, die ihn als „bestimmten Moment“ des Bewußtseins an einen „bestimmten Moment der Zeit“ bindet (537, vgl. 538/539). Deshalb ist er ein notwendig erklärbarer Akt. Als Akt der Selbstbestimmung widerspricht er seiner Erklärbarkeit aber eo ipso. Nichtsdestoweniger wurden wir auf ihn als „Erklärungsgrund“ getrieben (538). So ergibt sich aus der bisher gegebenen Charakteristik des bewußtseinskonstituierenden Aktes der „Widerspruch“, „daß die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich sein soll“ (538). Insofern dies entwickelt wurde auf dem Weg zur angemessenen Thematization des Sich-Wissens als Sich-Wissen ist dieser Widerspruch nach einer Seite nicht als unwahr anzusehen, sondern als ein positives Moment im Fürsichwerden des Sich-Wissens. Nach der anderen Seite jedoch muß ein Begriff gefunden werden, der den Widerspruch vermittelt (vgl. 538).

Das Etwas, das Grund der freien Selbstbestimmung sein kann, muß nun zunächst wohl ein Produzieren der Intelligenz sein, jedoch bleibt die Unerklärbarkeit dieser Handlung nur gewahrt, wenn diese „negative Bedingung“ des Produzierens außer ihr liegt (538). Diese negative Bedingung muß aber ebenso eine Bestimmung der Intelligenz sein. Dies mit der Intelligenz als Handeln zu vereinbaren, bedeutet diese Bedingung als „Nichthandeln“ aufzufassen (539). Als bestimmtes ist dieses aber selbst ein Handeln der Intelligenz – insofern bleibt sie „ganz in sich selbst beschlossen“ (539). Nichtsdestoweniger ist sie darin nicht „Ursache“ und das Handeln erfolgt unabhängig von ihr. Der Versuch, den entwickelten Widerspruch von Erklärbarkeit und Unerklärbarkeit zu versöhnen, führt damit auf folgende Sachlage: es soll „die *Vorstellung* eines solchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das *Handeln selbst* außer ihr so koexistieren, als ob eines durch das andere bestimmt wäre“ (539). In diesem ‚als ob‘ ist eine prästabilisierte Harmonie als eine „indirekte Wechselwirkung“ entwickelt (540). Das Ergebnis lautet nun zunächst: „*Der Akt der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr*“ (540). In dieser Deduktion der Intelligenz außer der Intelligenz, mit anderen Worten: von Fremdintelligenzen bzw. anderen Ich, stellt sich die fremde Intelligenz als Bedingung des Sich-Wissens, der Selbst-Thematization, und d. h.: der ausgezeichneten Wissensstruktur des Selbstbewußtseins in ihrem angemessenen Verständnis dar. Wie alle Schritte auf dem Wege der Systementwicklung ist damit auch die fremde Intelligenz als Moment der angemessenen Thematization des Sich-Wissens als Sich-Wissen ausgewiesen. Wenn wir von allen Zwischenschritten der Argumentation absehen, so läßt sich auch dieses Ergebnis letztlich auf die Frage nach der angemessenen wissenschaftsbegründenden Thematization des Sich-Wissens als Sich-Wissen als Ausgangsproblematik der Systementwicklung zurückführen, die so über das Problem der Erklärbarkeit und Nichterklärbarkeit zu fremden Existenzen als konstituierenden Momenten des Selbstbewußtseins führt.

Unsere Frage stand nach der *Allgemeinheit* des Wissens vom Sich-Wissen, das zur Grundlage alles Wissens dienen sollte. Diese Allgemeinheit konnte nur als Moment des Sich-Wissens selbst entwickelt werden. Mit der Deduktion der Fremd-Intelligenz ist ein erster Schritt dazu getan. Die darin implizierte Frage, „*wie*, und *auf welche Art* ein solches Handeln außer uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbstbestimmung in uns sein könne?“ (540) führt nun die Thematik des Sich-allgemein-machens des Sich-Wissens weiter. Das Ich der Selbstbestimmung war ja ein ursprüngliches Wollen. Soll nun ein Handeln außer der Intelligenz indirekter Grund für ihre Selbstbestimmung für sie sein, so muß dieses Handeln ihr den Begriff des Wollens entstehen lassen (541). Dies geschieht, indem ihr der Begriff eines Objekts als „Begriff eines durch sein Handeln zu realisierenden Objekts“ entsteht (542). Die Handlung der fremden Intelligenz hat sich damit als eine solche bestimmt, die das Ich dazu ‚nötigt‘, sich in der Differenz zwischen ideellem und produzierendem Ich zu verstehen, die ihm im zu realisierenden bestimmten Objekt vereint werden. Eine Handlung, die diesen Kriterien genügt, ist aber eine Forderung. Die Folgerung lautet deshalb: nur „durch den Begriff des Sollens entsteht die Entgegensetzung zwischen dem ideellen und produzierenden Ich“ – und, da just diese Entgegensetzung die Trennung von Begriff bzw. Subjekt und Objekt bedeutet, so entsteht nur auf diese Weise Bewußtsein als Selbstbestimmung im absoluten Freiheitsakt.

Der Begriff der Forderung, mit der eo ipso eine fremde Intelligenz als Moment des Sich-Wissens entwickelt ist, ist nun jener „Mittelbegriff“, der den „Widerspruch“ einer unerklärbaren und zugleich erklärbaren Handlung erträglich macht. Insofern ist ‚Forderung‘ nichts anderes als gerade jene Formulierung dieses Widerspruches, die ihn in den Diskurs des Fürsichseins einordnet. Diese Formulierung ist deshalb der geeignete Kandidat, weil durch die Forderung „die Handlung *erklärt* wird, *wenn sie geschieht*, ohne daß sie deswegen geschehen *müßte*“ (542). Die ‚indirekte Wechselwirkung‘ ist also keine indirekte Kausalität, auch nicht eine solche, die über andere Größen wirkt. Es sind somit Forderungen, die von fremden Intelligenzen an es gestellt werden, durch die das Ich sich von der Objektwelt losreißt, und es sind Forderungen, durch die das Ich für sich wird: es wird Bewußtsein im Akt der freien Selbstbestimmung, „sobald es sich selbst reflektiert, sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt“ (542).

III.3

Das Ich ist nun für sich nicht ohne fremde Intelligenzen in sein Sich-Wissen aufgenommen zu haben. Damit hat es sich aber noch nicht seiner Struktur entsprechend allgemein gemacht. Wir überspringen die anschließenden Argumentationen und wenden uns den Schritten zu, deren Aufnahme in sein Sich-Wissen dem Ich genuine Allgemeinheit verschaffen wird. Das bisher entwickelte Wissen verbliebe im Status des gegenständlichen Themas, würde es nicht selbst in jenes Wissen des Sich-Wissens aufgenommen. Wird das Wollen aber nun dem Ich objektiv, so reproduziert sich das Ausgangsproblem der Systementwicklung erneut. Das Ich wird sich des Aktes der Selbstbestimmung in der Objektivität seines Wollens nur bewußt, indem ein Objekt der Anschauung „sichtbarer Ausdruck seines Wollens wird“ (557). Damit aber entsteht das

bekanntes Problem: in ihren Äußerungen wird die Freiheit zu einem „Naturphänomen“ (vgl. 571), das nach Naturgesetzen erklärbar ist. Gerade so aber wird kein Wissen des Wollens im Ich als Sich-Wissen erreicht. Indem es objektiv wird, d. h. in der bisher entwickelten Weise für das Ich wird, „hört es auf ein Wollen zu sein“ (572). Wie kann also das reine Selbstbestimmen als solches dem Ich ‚Objekt‘ werden?

Nun ist das reine Selbstbestimmen aber bereits in der Deduktion der Fremdtelligenz zum Allgemeinen aller Intelligenzen geworden. Gerade aus der Selbstbewusstseinsstruktur des thematisierenden Sich-Wissens war die Unverfügbarkeit des fremden Sich-Wissens in seiner Selbstbestimmtheit hervorgegangen, die sich für den Anderen jeweils nur als Forderung bestimmt. Deshalb ist das reine Selbstbestimmen nun nichts anderes als „das Gemeinschaftliche, worauf alle Intelligenzen gleichsam aufgetragen sind, das einzige *Ansich*, was alle Intelligenzen gemein haben“ (573). Nun ist dieser Begriff von Allgemeinheit aber auch der einzige, der bisher erreicht wurde. Wird dem Ich Allgemeinheit zum ‚Objekt‘, so wird ihm deshalb eo ipso das reine Selbstbestimmen Objekt. Genau dieses Verhältnis benutzt Schelling nun um einen Begriff zu finden, der es erlaubt, das Wollen *als* Wollen in den Diskurs des Fürsichseins aufzunehmen. Zunächst kann das reine Selbstbestimmen, das als absolut freier Akt nur durch den Erklärungsgrund der Forderung bestimmt ist, natürlich nicht theoretisch deduzierend zum Objekt werden, sondern selbst wieder nur durch eine Forderung (vgl. 573). Damit allein aber wäre nur der vorige Stand wieder erreicht.

Könnte aber der Begriff einer Forderung gefunden werden, die nichts als reine Allgemeinheit fordert, so wäre gerade darin das reine Selbstbestimmen als Forderung Objekt geworden. Offensichtlich ist es genau der kategorische Imperativ, der diese Kriterien erfüllt. Indem er fordert, „du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können“, fordert er nur die Allgemeinheit: „die reine Gesetzmäßigkeit“ – das „reine Selbstbestimmen selbst“ (574), das auf diese Weise als solches dem Ich zum Objekt wird. Wenn der kategorische Imperativ als Ausdruck des Prinzips vernünftigen – d. h. allgemein-bestimmten – Wollens aber gerade der Begriff ist, der den Vernunft-, und das heißt Allgemeinscharakter einer sittlichen Forderung ausdrückt – und nichts darüber hinaus –, so hat das Sich-Wissen darin seinen Allgemeinscharakter so formuliert, daß er ihm *als* Charakter des Sich-Wissens ‚Objekt‘ geworden ist. Das Sittengesetz, d. h. der kategorische Imperativ, ist also jene Forderung, in der das Ich allgemein wird und gerade damit für sich: es „wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin, es schlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig, sondern es wendet sich vielmehr an mich als Intelligenz überhaupt“ – „darum allein“ ist es „die Bedingung, unter welcher die Intelligenz sich ihres Bewußtseins bewußt wird“ (574).

IV

Wir haben versucht, den Anfang des Sich-Bestimmens sowie zwei Schritte des Sich-allgemein-machens in den Problemzusammenhang des *Systems* zu stellen, wie er sich

für uns als Thematisch-werden des wissensbegründenden Sich-Wissens ergeben hatte. Nun kann für Schelling jedoch auch die in der praktischen Philosophie erreichte Allgemeinheit nicht das letzte Wort in Sachen Thematisierung des Ich sein. Wird – wie es faktisch der Fall ist – aufgrund des unendlichen Fürsichwerdens des Sich-Wissens auch diese Reflexionsstufe wieder überwunden, so stellt sich auch die erreichte Bestimmtheit insofern als eine Einschränkung des Fürsichseins und ein Sich-Vergessen des Sich-Wissens dar. Als Moment in der Kette der Bedingungen des Selbstbewusstseins ist die Allgemeinheit des Sittengesetzes keine zu vergessende, diejenige aber, in der das Ich sich angemessen zu thematisieren wäre, kann mit ihr noch nicht gefunden sein. Um dieser Frage nachzugehen, überspringen wir wiederum eine Reihe von Zwischenschritten und betrachten nach einigen Zügen jene Deduktion, die das System beschließt. Nach unserer Interpretation des Schellingschen Projekts wird darin der Anfang wiederkehren müssen in einer Gestalt, die jene zunächst widersprüchlich erscheinende wissensbegründende Thematisierung des Sich-Wissens plausibel und begreifbar formuliert, womit der Anfang als ein möglicher ausgewiesen wäre.

Wenn das „höchste“ Problem der Transzendentalphilosophie die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit ist (vgl. 594), so können wir darin auch die ‚höchste‘ Formulierung des Ausgangsproblems des *Systems* sehen – jenes Problems also, das die Entwicklung des Sichbestimmens und -allgemeinwerdens vorantreibt. Die sich für Schelling aus dieser höchsten Formulierung zunächst ergebenden Zusammenhänge von Rechtszustand, Geschichte und Absolutem müssen wir in unserer Erörterung im einzelnen übergehen¹⁷. Wenn Geschichte die Bestimmung ist, die allein jene Vereinigung „darstellen“ kann (593), indem ihr einziges Objekt „das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung“ (593) als „Bedingung der Freiheit“ ist, so muß in ihr der Ausgleich zwischen dem absolut freien Handeln der Individuen und dem notwendigen – weil handlungsermöglichenden – Entstehen der Rechtsordnung als einer objektiven zweiten Natur (vgl. 596) gefunden werden. Diese Notwendigkeit wird nun als „absolute Synthesis aller Handlungen“ (598) formuliert, die „in das Absolute gesetzt“ werden muß (598), das als „absolute Identität“ frei von Duplizität ist und deswegen nicht zum Bewußtsein kommen kann (600). Nichtsdestoweniger wurde das Absolute als Bedingung des Selbstbewusstseins aus der Struktur des Sich-Wissens entwickelt und muß so als Moment des letzteren auftreten. Genau dieses spezifische Wissen wird nun als Sich-offenbaren formuliert. Damit sind zwei Strukturmerkmale eines solchen Bezuges zum Absoluten ausgedrückt: zum einen ist die Offenbarung nie vollendet (601) – andernfalls würde die Freiheit in Notwendigkeit aufgehen, zum andern ist der „Geist, der in allen dichtet“, nicht unabhängig von uns, sondern enthüllt sich „sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst“ (602).

Wird dem Ich aber nun diese Identität bewußt, so liegt darin eine Objektivierung, die zum abschließenden Thema des *Systems* überleitet. Das aus der Vereinigung von

¹⁷ Vgl. dazu A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt/Main 1957, sowie D. Jäh-nig, *Schelling*, Bd. I. S. 94 ff. und 206 ff.

Freiheit und Notwendigkeit entwickelte „Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit“ kann sich nur in einem Produkt objektivieren, „das *zweckmäßig* ist, ohne *zweckmäßig hervorgebracht zu sein*“ (606). Damit ist aber das Prinzip der Teleologie formuliert. Insofern ist die organische Natur nun die Form der Erscheinung der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit für das Bewußtsein. Wenn diese Vereinigung aber die höchste Formulierung des Ausgangsproblems der Thematisierung des Sich-Wissens darstellt, so ist gerade dieses Problem – das *Movens* der ganzen Entwicklung war – in eine Bestimmtheit gebracht, die seine objektivierende Thematisierung erlaubt. Genau dies aber war verlangt. So wäre die teleologisch zu verstehende organische Natur nun jener Begriff, der es erlaubt, das Ich in seinem unendlichen Sich-Wissen zu thematisieren, damit zu verendlichen und kommunizierbar zu machen – und so den wissensbegründenden Anfang zu einem wißbaren zu machen?

V

Diese Lösung weist offensichtlich noch einen entscheidenden Mangel auf, der die nun erreichte Bestimmtheit umschlagen läßt in den Begriff jener Anschauung, die dem *System* sein Ende verschafft. Insofern die problematische Grundstruktur des Ich im teleologisch zu verstehenden Produkt objektiviert ist, bleibt dieses Wissen *als* Sich-Wissen des Sich-Wissens auch jetzt noch für uns. Deshalb tritt aber auch das jetzt erreichte Wissen noch in den bewegenden Widerspruch von Objektivierung und Sich-Wissen ein. Da nun aber für das Ich schon ein Begriff von der angemessenen Thematisierung des Ich gefunden ist – freilich noch vom Philosophen –, so besteht die neue Reflexion lediglich noch darin, daß das Ich in jener Identität von Freiheit und Notwendigkeit, die ihm die organische Natur nur in objektiver Form repräsentiert, sich selbst erkennt. Der Eintritt jener Identität in das Sich-Wissen – und damit die gelingende Selbst-Thematisierung des Ich *als* Sich-Wissen – erfordert also nun eine Anschauung, bzw. ein Produkt, die bzw. das die „*Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität*“ (612) in Eins zu fassen vermag.

In diesem Produkt wird der Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit – und, wenn wir an den Ursprung dieser Begriffe im *System* zurückgehen, der von Objektivierung und Sich-Wissen –, indem er Moment des Sich-Wissens wird, eine Form annehmen müssen, in der es ein mit Bewußtsein Hervorgebrachtes und *zugleich* ein bewußtlos Hervorgebrachtes ist (vgl. 612). Der Ansatz zu einer Auflösung bzw. Formulierung dieses Widerspruches in dem Begriff einer Anschauung, die ihn auszuhalten erlaubt, wird nun mit folgender Unterscheidung gemacht: das Ich ist in der gesuchten Tätigkeit „bewußt der Produktion nach“, aber doch „bewußtlos in Ansehung des Produkts“ (613). Der Grund dieser Harmonie aber ist ein ‚Absolutes‘, ein unveränderlich Identisches, das nicht bewußt wird, aber doch als „dunkle unbekannte Gewalt“ aus dem Produkt „widerstrahlt“ (616). Ein bewußtes Produzieren, in das sich unversehens eine unbestimmte Determinante einmischt, die das Produkt über den Status des Produzierten so hinausführt, daß es zwar in Harmonie mit dem bewußten Hervorbringen bleibt,

in seiner Überschüssigkeit aber ein Absolutes darin erzeugt, ist die Tätigkeit des Genies. Wenn – nach Schelling – das Genie nur in der Kunst möglich ist, so ist das systemabschließende Sich-Wissen des Sich-Wissens somit im Kunstprodukt objektivierbar und damit thematisierbar¹⁸. Wenn die bisherigen Objektivierungen aber wegen der Unendlichkeit des Sich-Wissens gerade an ihrem Objektcharakter scheiterten, so muß das Kunstprodukt nun als ein Objekt sui generis ausgezeichnet sein, wenn es die ihm übertragene Argumentationsfunktion übernehmen können soll.

Wir können diese besondere Stellung des Kunstwerks anhand der Kriterien verfolgen, die uns von Anfang an als Strukturprobleme der wissensbegründenden Funktion des Ich als Sich-Wissen in Zusammenhang mit seiner Kommunizierbarkeit beschäftigt haben: gerade die Bestimmtheit und die Allgemeinheit des Kunstprodukts werden besondere sein müssen. Kennzeichen des Kunstwerks ist die *Darstellung* des Unendlichen (vgl. 627). Insofern es so bestimmt ist durch die ‚Repräsentation‘ von Unbestimmtem, wird seine Bestimmtheit selbst eine unbestimmte. Gerade darin soll es in der Lage sein, „einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben“ (626), d. h. das Sich-Wissen des Ich so zu thematisieren, daß dessen Für-sich-sein kein Abbruch getan wird. Demzufolge scheint dies nur in einem Thema möglich zu sein, das auf unbestimmte Weise bestimmt ist¹⁹.

Damit aber geraten wir erneut an jenes Problem, das den wissensbegründenden, argumentativen Status des Ich als eines ausgezeichneten Wissens prekär erscheinen ließ: wie kann das Ich in seinem Für-sich-sein eine Allgemeinheit annehmen, die den Begriff eines wissensbegründenden Wissens zu erfüllen erlaubt? Wir hatten dieses Problem bereits in einigen Schritten im Zusammenhang der praktischen Philosophie verfolgt. Die darin entwickelte Allgemeinheit erwies sich zwar aufgrund ihrer Stellung im Argumentationsgang des *Systems* als notwendiges Moment der Bedingungen des Selbstbewusstseins, dennoch ist sie nicht die dem Ich angemessene Allgemeinheit. Inwiefern kann die mit dem Kunstwerk gegebene Allgemeinheit nun die adäquate sein? Wenn im Kunstwerk das absolut Identische in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt wird, so lautet diese Frage in Schellings Worten: „wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d. h. wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruht, wenn es nicht eine allgemeine und von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung gibt?“

¹⁸ Aus dem Charakter des *Systems* als einer Entwicklung bzw. Geschichte ergibt sich, daß keine „Nebenordnung“ (H. Freier, *Die Rückkehr der Götter*, S. 150) von transzendentalen Wissen und ästhetischer Anschauung existieren kann. Die ästhetische Anschauung „vertritt“ (S. 149) deshalb auch nicht das Wissen der Transzendentalphilosophie, vielmehr beansprucht Schelling damit deren Begriff gegeben zu haben.

¹⁹ Zum weiteren Horizont einer solchen Thematisierung des Kunstwerks vgl. insbes. D. Jähnig, *Schelling*, Bd. II (1969) passim; weiter H. Paetzold, *Kunst als Organon der Philosophie. Zur Problematik des ästhetischen Absolutismus*, und W. Ch. Zimmerli, *Schellings ‚Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie‘ als Bindeglied zwischen romantischer Kunstauffassung und der Neubegründung der Dialektik in Hegels Jenaer Philosophie*, beide in *Romantik in Deutschland*, hrsg. von R. Brinkmann, Stuttgart 1978, S. 392–403 bzw. 404–420.

Nun soll die Kunst selbst diese „allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung“ sein (625). Darin ist die Kunst nun jene Anschauung, die dem Ich als Fürsichsein Allgemeinheit und damit erst die Dignität eines philosophischen Basisarguments verleiht. Allerdings verbleibt diese Allgemeinheit der Kunst bei Schelling ohne nähere Kennzeichnung. Wir können lediglich einen kleinen Hinweis finden in der Charakterisierung des Kunstwerks durch die Möglichkeit einer „unendlichen Auslegung“ (620). Insofern wäre die Allgemeinheit des Sich-Wissens nun die Unendlichkeit *und* Einheit der jeweils anders verstehenden Interpretation. Schelling gibt dazu jedoch keine genaueren Auskünfte. Wir können somit nur negativ formulieren: die Allgemeinheit des Kunstwerks ist nicht die einer deduktiv-apriorisch herzustellenden Beweisbarkeit²⁰. Wie das Kunstwerk eine gelingende Objektivierung des Sich-Wissens darstellt, die sich dem unbewußten Wirken des Genies verdankt, so wird auch seine Allgemeinheit eine ‚genialische‘ sein müssen, die insofern selbst das bewußtlose Erwirken einer höheren Harmonie reproduziert.

VI

Nun war das Kunstwerk nicht um seiner selbst willen Thema geworden, sondern weil in ihm das Ich zu seiner angemessenen Thematisierung gelangt. Was ergibt sich nun aus dem Bestimmtheits- und Allgemeinitätscharakter des Kunstwerks für die entsprechenden Charaktere der Thematisierung des Ich? Und, wenn alles Wissen nur ein solches ist durch seine Begründung in einem Sich-Wissen, was folgt daraus für den Status des im System entwickelten Wissens?

Am Anfang der Entwicklung des *Systems* stand die Auszeichnung eines Wissens als alles übrige Wissen begründend. Gerade dieses Wissen vor allem Wissen erschöpfte sich jedoch im bloßen Sich-Wissen. Als Basis eines bestimmten und allgemeinen Wissens konnte es deshalb nicht ausreichen, weil seine genuine Charakterisierung als Sich-Wissen seiner wissensbegründenden Thematisierung widersprach. Dieses Problem führte zur Aufgabe, das Wissen des Philosophen vom Sich-Wissen in das letztere selbst zu setzen und so den Anfang des Wissens als Sich-Wissen des Sich-Wissens sich selbst

²⁰ Zur näheren Charakterisierung des Allgemeinitätsstatus der ästhetischen Anschauung könnten wir jedoch auf die *Kritik der Urteilskraft* rekurren. Aufgrund der Interesselosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens kann das Schöne nur so *beurteilt* werden, „daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse“. Dieser Ausschluß von ‚Privatbedingungen‘ nötigt jeden, sein ästhetisches Urteil in demjenigen begründet anzusehen, „was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten“ (*Kr. d. U.* § 6, B 18). Die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils wird „zugemutet“, ohne eine intersubjektiv ausweisbare begriffliche Begründung geben zu können. Vor dem Hintergrund einer solchen Allgemeinheit ist es zu verstehen, daß das Transzendentsystem seine Rechtfertigung nur in dem Nachweis gewinnt, „daß die nur innerlich vollzogene intellektuelle Anschauung eine allgemein anerkannte Objektivität in der ästhetischen Produktion findet“ (W. Marx, *Aufgabe und Methode*, S. 96).

geben und entwickeln zu lassen. Dies hieß nichts anderes als das *Problem* der Thematisierung des Sich-Wissens selbst zum Anfang und Movens der Entwicklung zu machen. Insofern ergibt sich alles Wissen nach seiner Bestimmtheit und nach seinem Status aus der spezifischen Thematizität des Ich. War es so gerade „die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität“ – nämlich der des Sich-Wissens –, „welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweite“ (615), so muß das darin sich bewegende System in einer vollkommenen Selbstanschauung enden, in der das Ich angemessen als Sich-Wissen thematisiert ist.

Genau dies beansprucht Schelling nun in der ästhetischen Anschauung erreicht zu haben, die in diesem Sinne „die allgemeingültig, oder subjektiv gewordene intellektuelle“ (630) ist. Insofern bedeutet sie nun das für das ‚Objekt‘ des Philosophen, was die intellektuelle Anschauung für ihn ist. Eodem actu hat sich aber damit dieses Objekt zum Subjekt gemacht, indem es sich als und in seinem Selbst-Thematischwerden angemessen thematisiert hat. Nun sind die im *System* entwickelten Begriffe aber notwendig als Bedingungen des Selbstbewußtseins und deshalb als Momente des Sich-Wissens keineswegs durch den Fortgang überholt. Als Spuren der Selbstthematizierung des Sich-Wissens finden sie gerade in dessen Weg ihre Begründung. In gewisser Weise lautet die Quintessenz des *Systems* demzufolge gerade: das Ich ist nicht zu thematisieren – außer *in* einer und *durch* eine Systementwicklung, deren Movens gerade die in seinem Charakter als Sich-Wissen liegende Problematik der wissensbegründenden Thematisierung darstellt. In diesem Sinne liegt die Pointe des *Systems* gerade darin, daß sein Wissen entwickelt wird in und aus der Unmöglichkeit, das wissensbegründende Wissen des Sich-Wissens zu wissen²¹.

Wenn nun aber die Kunst es ist, „welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann“ (629), so gerät der Bestimmtheits- und Allgemeinheitscharakter der Kunst auch an den begründenden Anfang des Wissens. Offensichtlich wird der Status des Grundes auch den des Begründeten tangieren. Es sieht nun so aus, als ob das ganze im *System* dargestellte Wissen von seinem den Anfang adäquat angehenden Abschluß her den Wissensstatus des ästhetischen Sich-Wissens annehmen würde. Wenn ein auszuweisender Begriff des Wissens aber erst in und mit dem *System* entwickelt wird, so wäre ein solches Wissen nur dann als von minderer Güte aufzufassen, wenn es gegen einen anderen Wissensbegriff verstanden werden könnte, der sich ebenso immanent legitimieren müßte. Im *System* jedenfalls ist alles Wissen ausgewiesen, indem es auf dem Weg zu einem adäquaten Wissen des wissensbegründenden Sich-Wissens entwickelt wird.

Was bedeutet es nun für die Philosophie, daß am begründenden Ende des *Systems* die Kunst steht als das „einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der

²¹ Der Widerspruch, „daß die idealistische Erziehungstheorie per se indemonstrabel ist, aber um ihrer Geltung willen doch eines Beweises bedarf“ (H. Freier, *Die Rückkehr der Götter*, S. 112), ist insofern nicht das „über die idealistische Philosophie hinausstreibende Moment der idealistischen Philosophie selbst“ (ibid.), sondern gerade als systembildendes Element der Theorie implantiert.

Philosophie“ (627)? Wenn mit dem Begriff der Kunst die Konsequenz aus der Begründetheit alles Wissens im Sich-Wissen als nicht vergegenständlicht thematisierbarem Fürsichsein gezogen wird, so drückt dieses Ergebnis aus, „daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann“ (630). Das Fürsichsein ist ein ‚Gegenstand‘, der adäquat nur mit einem Diskurs zu thematisieren ist, der seine endliche Unendlichkeit aufnehmen kann. Mit dem systemabschließenden Kunstvermögen wird die Auszeichnung eines solchen Diskurses angegeben. Gerade im Versuch, der Philosophie die ihr angemessene Objektivität – Bestimmtheit und Allgemeinheit – zu verschaffen, „hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Kunst“ (630). Das bedeutet unseres Erachtens aber nicht, daß die Aufgabe der Philosophie an die Kunst übergehen würde²². Daß das *System* im Kunst- bzw. Dichtungsvermögen endet (626), verlangt nicht, daß Philosophen Dichter werden sollen. Es ist vielmehr ein *philosophischer* Begriff gefunden, der eine argumentativ entwickelte Lösung für ein bestimmtes grundlegendes philosophisches Sprach- bzw. Thematisierungsproblem anbietet²³.

Wenn dieses Problem aber ein Folgeproblem aus der Suche nach einem Begriff des Wissens darstellt, so reflektiert diese Lösung auch auf das philosophische Tun selbst. Indem die Philosophie die Grundstruktur ihres Wissens – die thematisierende Trennung des absolut-Identischen in der Struktur des Bewußtseins – durch die Reflexionsform der Kunst in ihren Begriff aufgenommen hat, begibt sie sich auf eine höhere Reflexionsstufe. So gibt sich im *System* die Philosophie ihren Begriff, indem sie aus sich den Begriff der Kunst entwickelt²⁴. Dies aber hat sich für Schelling ergeben als Konsequenz des Versuches, einen Begriff des Wissens aus der ausgezeichneten Wissensstruktur des Selbstbewußtseins zu entwickeln. In dieser Entwicklung aus dem Versuch einer Thematisierung des Selbstbewußtseins hat sich auch die Theoretizität des Selbstbewußtseins näher charakterisiert. Einerseits werden in der Selbst-Entwicklung zu Bestimmtheit und Allgemeinheit *in* der Bewegung des Selbstbewußtseins selbst theorieermöglichende Elemente in seine thematisierbare Bestimmtheit aufgenommen.

²² Dem widerspricht die Bezeichnung der Kunst als „Organon“ der Philosophie (627) nicht. Diese Bestimmung bezeichnet zwar retrospektiv den Charakter jener Argumentationen, die im *System* ein bestimmtes Wissen entwickelt hatten, ist aber selbst nur ein Ergebnis dieser *philosophischen* Argumentationen, die sich damit ihren Selbstbegriff *entwickelt* haben. Dieser Charakter der Kunst im *System* zeigt sich am deutlichsten daran, daß gegen eine solche Bestimmung der Philosophie *philosophisch* kritisch *argumentiert* werden kann – z.B. durch Einwände gegen die Plausibilität der Systementwicklung –, während eine ästhetizistische Selbstaufgabe der Philosophie sich einer solchen Kritik gerade entziehen würde. Insofern erscheint es auch als fraglich, ob in diesem Zusammenhang berechtigterweise von einer „Überforderung des Ästhetischen durch die Philosophie“ die Rede sein kann (H. J. Sandkühler, *F. W. J. Schelling*, Stuttgart 1970, S. 91; ähnlich O. Marquard, *Hegels Einspruch gegen das Identitätssystem*, in *Hegel-Studien Beiheft 17*, Bonn 1977, S. 103–112).

²³ Aufgrund dieser Problemstruktur scheint es jedenfalls im Hinblick auf das *System* nicht adäquat, von einer „transzendentalen Metaphysik“ (H. Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, Freiburg/München 1977, S. 127) bei Schelling zu sprechen.

²⁴ Auch von einer „Poetologisierung der Transzendentalphilosophie“ (H. Freier, *Die Rückkehr der Götter*, S. 167) zu sprechen, scheint gerade deswegen nicht angemessen zu sein.

Darin war jedoch bereits der theoretische Diskurs zu Formen praktischen Diskurses hin überschritten, so daß Selbstbewußtsein angemessen nur im genuin ethischen Begriff seiner Autonomie zu verstehen war. Im weiteren Fortgang fand das System seinen Abschluß in einem weder theoretischen noch praktischen Selbstverständnis in der ästhetischen Anschauung. Dadurch sind weder die theoretischen noch die praktischen Formen des Selbstbewußtseinsdiskurses diskreditiert. Vom Systemabschluß her findet die darin entwickelte Bestimmtheit und Allgemeinheit jedoch eine ‚ästhetische‘ Charakterisierung.

Insofern ist die Theoretizität des Selbstbewußtseins im *System* durch eine eigenartige Ambivalenz bestimmt: weder kann von ihm gesprochen werden ohne die im Verlaufe seines Thematisierungsprozesses entwickelte Bestimmtheit und Allgemeinheit – d. h. auch: ohne in theoretische und praktische Diskurse einzutreten –, noch können diese notwendigen Begriffe seiner Selbstthematisierung angemessen verstanden werden, ohne vom Systemabschluß her einen ‚ästhetischen‘ – aber nicht ästhetizistischen – Status zu erhalten²⁵. Als theoriefähiger Gegenstand erscheint das Sich-Wissen in Schellings *System* deshalb nur im Rahmen einer Dialektik metatheoretischer Reflexionen²⁶, die theoretische, praktische und ästhetische Begriffsformen einerseits in sich aufgenommen hat, andererseits sich als von ihnen abhängig weiß. Darin wird ein Verständnis der systemabschließenden – und somit das Sich-Wissen gerade in seiner Nicht-Objektivität objektivierenden – ästhetischen Anschauung in ihrer Bedingtheit durch theoretisch-praktische Bestimmtheit und Allgemeinheit erreicht *und* es wird deren Charakterisierung durch die in ihrer Abschlußleistung begründende ästhetische Anschauung gegeben.

²⁵ Mit dieser Ambivalenz versucht Schelling gerade jenes Problem aufzufangen, das A. Schurr (*Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart 1974, S. 101) so formuliert: die philosophische Reflexion kann sich nicht in den Standpunkt des Absoluten stellen, „ohne den erkenntniskritischen Ansatz des Selbstbegriffens preiszugeben und dogmatisch zu verfahren“, deshalb könnten die Bestimmungen des Unbedingten nur Bestimmungen seiner Erscheinungsweise sein.

²⁶ Wir könnten diese Dialektik als eine kritische bezeichnen, im Gegensatz zu einer ontologischen Auffassung des *Systems*, wie sie etwa von W. Hartkopf vertreten wird (*Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie*, Meisenheim am Glan 1975, S. 76 ff.).