

JÜRGEN STOLZENBERG

AUTONOMIE

ZU SCHELLINGS BEGRÜNDUNG DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE IM SYSTEM DES TRANSCENDENTALEN IDEALISMUS VON 1800

„Sich orientieren“, so bemerkt Kant in seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, „heißt in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen), die übrigen, namentlich den Ausgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden“.¹

Versucht man, sich in dem Denkraum zu orientieren, der mit der Philosophie des Deutschen Idealismus eröffnet worden ist, dann ist es unstrittig die Philosophie Immanuel Kants, die den ‚Afgang‘ und die übrigen ‚Gegenden‘ zu finden erlaubt. Näher besehen, ist es Kants praktische Philosophie und die Lehre von der Autonomie des Willens, die für die Nachfolger Kants zum Orientierungspunkt für ihre eigenen systematischen Überlegungen wurde. So ging die Einsicht, die Fichte auf seine Bahn brachte, von Kants Theorie der Autonomie des Willens aus.² In Fichtes *Grundlage des Naturrechts* findet sich sodann die These, daß das „praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins“ und das Wollen „der eigentliche“ und „wesentliche Charakter der Vernunft“³ sei. In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*⁴ und in den Eingangsparagrafen des *Systems der Sittenlehre*⁵ ist der Bezug zu Kants Autonomiekonzept manifest. Schelling seinerseits erklärt in der *Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* von 1797, den später sog. *Abhandlungen zur Erläuterung*

¹ Immanuel Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 132-147, hier 134.

² Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Critik aller Offenbarung*, Königsberg 1792, GA I/1, 15-123, bes. 140. Hier sieht Fichte in der Autonomie des Willens das „letzte, einzig allgemeingeltende Prinzip aller Philosophie“ gegeben.

³ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, GA I/3, 332.

⁴ Johann Gottlieb Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, GA I/4, 209-269, bes. 219. Hier findet sich die Erklärung: „In dem Bewußtsein dieses Gesetzes [sc. des Sittengesetzes – Zus. vom Vf.] ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet. [...] Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als tätig.“

⁵ Johann Gottlieb Fichte, *System der Sittenlehre*, GA I/5, 19-317. Am Ende der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit heißt es mit Bezug auf Kant u.a.: „Man hat den deduzierten Gedanken ein Gesetz, einen kategorischen Imperativ genannt.“ (GA I/5, 65)

des *Idealismus der Wissenschaftslehre*,⁶ unter explizitem, rühmendem Bezug auf Fichte die Autonomie des Willens als „Quelle“⁷ und „höchste Bedingung des Selbstbewußtseins“,⁸ aus der auch die Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie begriffen werden könne und die daher als Prinzip der gesamten Philosophie anzusehen sei. Dem folgt das *System des transzendentalen Idealismus* von 1800. Hier erscheint das Konzept der Autonomie als Prinzip der ganzen Philosophie und zugleich als Grundlage der praktischen Philosophie.⁹

Im folgenden soll nicht noch einmal der viel verhandelten Frage nach dem Verhältnis Fichte-Schelling in diesem Punkt nachgegangen werden.¹⁰ Und es sollen auch nicht noch einmal die Akten über die in der Forschung viel verhandelte Frage geöffnet werden, ob auf diese Weise Kants Erwartung, dereinst theoretische und praktische Philosophie aus „einem gemeinschaftlichen Prinzip“¹¹ ableiten zu können, hat erfüllt werden können. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf Schelling im Ausgang von Kant. Die Frage, welche systematische Funktion Schellings Konzept der Autonomie im *System des transzendentalen Idealismus* im Übergang zur praktischen Philosophie zukommt, soll daher im folgenden mit der Frage verbunden werden, welche Evidenzen für Schellings Selbstverständnis namhaft gemacht werden können, sich damit in einer sachlich begründeten Kontinuität mit dem kantischen Autonomiekonzept zu befinden.

1.

Die ‚gegebene Gegend‘, aus der das Verhältnis von Kants Autonomiekonzept zu demjenigen Schellings im *System* von 1800 am besten bestimmt werden kann, ist Kants *Kritik der praktischen Vernunft*; genauer lokalisiert ist es die Anmerkung zu § 6.¹² Dort nämlich wirft Kant die Frage auf, ob die Begriffe der Freiheit und eines unbedingten praktischen Gesetzes, deren wechselseitige Implikation zuvor

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, AA I/4, 57-190.

⁷ Schelling, *Übersicht*, AA I/4, 128.

⁸ Schelling, *Übersicht*, AA I/4, 122.

⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III, 535; vgl. ders., *Übersicht*, AA I/4, 126; 136.

¹⁰ Vgl. hierzu Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg/München 1975, S. 57ff.

¹¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 391. Zur Sache vgl. die in- zwischen ‚klassisch‘ zu nennende Untersuchung von Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: Dieter Henrich/Walter Schulz/Karl-Heinz Volkman-Schluck (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, S. 77-115, sowie Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/Main 1983.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 29. Zum Folgenden vgl. vom Vf., *Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kants und Fichtes Theorien des sittlichen Bewußtseins*, in: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung*, Bd. 17, hrsg. v. Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1988, S. 181-208.

gezeigt worden sei, wirklich etwas Verschiedenes meinen, „und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft sei, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei“.

Versucht man, sich über den Gehalt dieser Überlegung ins Klare zu setzen, dann läßt sich die erste These, daß Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz einander notwendig implizieren, aus dem von Kant zuvor entwickelten Argumentationsgang ohne Mühe plausibel machen. Er gilt dem Nachweis, daß Maximen als objektive Handlungsgrundsätze genau dann praktische Gesetze sind, wenn allein die logische Form einer allgemeinen Gesetzlichkeit, die im Begriff einer Maxime als einer allgemeinen Bestimmung des Willens enthalten ist, der zureichende und objektiv notwendige Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solcher Wille ist in Kants Sicht bekanntlich ein freier Wille und eben darin ein guter Wille. Da ein Bedingungsverhältnis, das eine notwendige und hinreichende Bedingung ausdrückt, als wechselseitige Implikation darzustellen ist, kann Kant seine zuvor entfaltete Argumentation, die eben dieses Bedingungsverhältnis entwickelt, dahingehend zusammenfassen, daß Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz wechselweise aufeinander zurückweisen.

Die Frage, ob die Relate dieses wechselseitigen Implikationsverhältnisses, nämlich Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz, überhaupt etwas Verschiedenes meinen und nicht in Wahrheit nur zwei Aspekte eines und desselben Sachverhalts darstellen, den Kant hier als das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft bezeichnet, das seinerseits mit der Freiheit als Autonomie zu identifizieren ist, diese Frage läßt sich unter Bezug auf Kants anderweitige Auskünfte über die Freiheit des Willens beantworten.

„Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, *sich selbst ein Gesetz zu sein*?“, so schreibt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA IV, 446f). Denselben Gedanken drückt die folgende Erklärung des Begriffs der Autonomie des Willens aus: „Autonomie“, so heißt es in demselben Kontext, „ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe *ihm selbst ein Gesetz ist*.“ (AA IV, 440; Herv. vom Vf.)¹³ In beiden Fällen bezeichnet Kant die Freiheit des Willens als Autonomie, und diese Autonomie wird als ein spezifisches Selbstverhältnis des Willens beschrieben. Es besteht darin, daß der Wille selber das Gesetz ist, das ihn bestimmt. Doch was genau ist damit gemeint, und auf welche Weise kann dieses Selbstverhältnis des Willens als das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft gedacht werden?

Dies läßt sich im Ausgang von Kants Begriff des Willens verstehen. Der Wille ist Kant zufolge das Vermögen eines vernünftigen Wesens, „nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln.“ (AA IV, 412) Da die Funktion der Vernunft darin besteht, allgemeingültige Prinzipien oder Gesetze zu formulieren, kann die Vernunft in praktischer Bedeutung mit dem Begriff des Willens als dem Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen bzw. Prinzipien

¹³ Zur Sache vgl. Dieter Schönecker, *Kant: Grundlegung III. Interpretationen zur Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/München 1999.

zu handeln, identifiziert werden. Ein zweiter und nicht weniger wichtiger Punkt betrifft die bekannte Unterscheidung Kants zwischen einer empirisch-praktischen und einer reinen praktischen Vernunft. Während die empirisch-praktische Vernunft Prinzipien des Handelns formuliert, die aus der Erfahrung von uns selbst und der Welt, in der wir handeln, abgeleitet sind, besteht die Funktion einer reinen praktischen Vernunft darin, den Gedanken von der bloß logischen Form der Allgemeinheit eines Gesetzes zum alleinigen Bestimmungsgrund des Willens und der durch ihn möglichen Handlungen zu machen. Ausdruck dieses Gedankens ist der Begriff des Sittengesetzes.

Wird nun gesagt, daß der Wille sich selbst ein Gesetz sei und daß darin seine Autonomie bestehe, dann kann nicht von einem Gesetz die Rede sein, das seinen Ursprung in der Erfahrung hat. Unter einem solchen Gesetz wäre der Wille durch empirische Bedingungen, heteronom, und nicht durch sich selbst, autonom, bestimmt. Das, was hier mit der Rede von einem Gesetz gemeint ist, kann daher gar nichts anderes als die bloß logische Form der Allgemeinheit eines Gesetzes sein, die im Begriff des Willens als eines Vermögens, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, enthalten ist. Sofern der Wille nur durch die bloß logische Form der Allgemeinheit eines Gesetzes bestimmt ist, ist er ein reiner Wille zu nennen. Der Wille ist somit genau dann ein reiner Wille, wenn er die ihn selber wesentlich charakterisierende Form der Gesetzlichkeit zu seinem einzigen Bestimmungsgrund erhebt. Genau diesen Sachverhalt beschreibt Kant mit der Wendung, daß der Wille nur „sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstand“ (AA IV, 432) hat. Nichts anderes drückt die Aussage aus, daß der Wille sich selbst ein Gesetz sei.

Die Aussage, daß der Wille sich selbst ein Gesetz sei, bedeutet also nicht nur, daß der Wille selber und insofern in authentischer Weise die Instanz ist, die sich ein Gesetz gibt. Er ist dies auch in einer spezifisch reflexiven Weise. Diese Reflexivität ist indessen nicht angemessen dadurch beschrieben, daß man sagt, daß der Wille das Gesetz auf sich selbst bezieht. Es ist vielmehr präziser bzw. in einem strengeren Sinn zu sagen, daß dieses Gesetz nur die den Willen selber wesentlich qualifizierende Form der Allgemeinheit bzw. Gesetzlichkeit darstellt, und diese Form ist es, die von ihm selber zu seinem einzigen Bestimmungsgrund erhoben wird. Indem dies geschieht, bezieht der Wille sich nur auf sich und ist sich als reiner Wille selber Gesetz.¹⁴ Da genau darin die Freiheit des Willens als Autonomie besteht, ist der kantische Begriff der Autonomie des Willens, der präziser als ‚Heautonomie‘ zu bezeichnen wäre, durch die Einheit der Charaktere der ‚Authentizität‘ und ‚strengen Reflexivität‘ definiert. Es ist offensichtlich die Einheit dieser beiden Charaktere, die im Begriff des Selbstbewußtseins einer reinen praktischen Vernunft gedacht ist.

¹⁴ Vgl. hierzu auch Kants Erklärung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“ (AA IV, 431)

2.

Kant ist auf den Sachverhalt, den er mit seiner Rede von einem Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft zu beschreiben sucht, in einem anderen Kontext, der Diskussion der *Paralogismen der reinen Vernunft*, noch einmal zurückgekommen. Im Zusammenhang der Kritik des Unternehmens der rationalen Psychologie, im Ausgang von der „einfache[n] und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere[n] Vorstellung: Ich“ (KrV B 404) eine apriorische Theorie der Subjektivität auf die Bahn zu bringen, geht Kant hier der Frage nach, ob die Aussichten einer rationalen Psychologie sich nicht vielleicht in einem günstigeren Licht darstellen, wenn man von dem Bewußtsein moralischer Autonomie ausgeht. Anders nämlich als im Falle der bloßen Vorstellung „Ich“ scheint im Falle des Autonomiebewußtseins eine wirkliche Bestimmung unseres Daseins in Gestalt des Sittengesetzes gegeben zu sein, die „völlig a priori“ und „ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen“ (KrV B 430) stattfindet. Und dieses Bewußtsein des Sittengesetzes eröffnet den Zugang zu jenem „bewunderungswürdigen Vermögen“ (KrV B 431), das es uns erlaubt, unser eigenes Dasein, das sonst durchgängig den Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, rein intellektuell, und zwar als a priori gesetzgebend zu bestimmen. Eine solche Selbstbestimmung, der ein spezifischer Gehalt in Form des Sittengesetzes entspricht, scheint sich daher eher als das inhaltsleere und bloß logische Selbstbewußtsein als Grundlage einer rationalen Psychologie zu empfehlen.

Kants kritischer Kommentar hierzu ist kurz und schlagend. Ebenso wie das reine theoretische Selbstbewußtsein im Gedanken „Ich“ kann auch die praktische Selbstbestimmung kein Gegenstand einer sachhaltigen Erkenntnis sein. Denn eben weil sie ‚rein intellektuell‘ und ‚völlig a priori‘ statthat und in ihr gar nichts anderes als die bloß logische Form einer allgemeinen Gesetzlichkeit im Blick steht, bleibt die sachhaltige Erkenntnis der Wirklichkeit dieser Selbstbestimmung stets auf Bedingungen angewiesen, die in der Erfahrung als dem Inbegriff dessen, was Gegenstand des Willens sein kann, gegeben sein müssen. Ebenso muß der Versuch, das Subjekt dieser praktischen Selbstbestimmung unter den reinen Verstandesbegriffen der Substanz oder der Ursache zu erkennen, auf die Erfahrung rekurrieren, da sie in Form von Anschauungen diejenigen Bedingungen liefert, unter denen diese Begriffe überhaupt erfolgreich angewendet werden können. Daher läßt sich ohne den Rekurs auf die Erfahrung gar keine sachhaltige Theorie der Subjektivität auf die Bahn bringen, und daher ist auch im Felde einer rein rationalen Psychologie, die von dem Prinzip praktischer Selbstbestimmung auszugehen sucht, „alle Mühe und Arbeit verloren“ (KrV B 630).

Es ist bekannt, daß Kants Abstinenz gegenüber der positiven Auszeichnung des epistemischen Status' des theoretischen wie des praktischen Selbstbewußtseins seine Nachfolger nicht überzeugt hat. Fichte und Schelling haben nicht gezögert, für beide Fälle den von Kant geächteten Begriff einer intellektuellen Anschauung zu verwenden, und insbesondere Schelling ist es gewesen, der auf ein

Problem aufmerksam gemacht hat, das, so scheint es, Kant selber irritiert und in einige begriffliche Verlegenheit gebracht hat.

So versteht Kant den Satz „Ich denke“ in den *Paralogismen*, auf die Schelling in der *Allgemeinen Übersicht* im übrigen explizit verweist,¹⁵ als Ausdruck einer „unbestimmten empirischen Anschauung, d.i. Wahrnehmung“ (KrV B 422). Doch ist damit nicht eine empirische Vorstellung gemeint, sondern eine solche, die „rein intellektuell [ist], weil sie zum Denken überhaupt gehört“. Gleichwohl soll sie „etwas Reales“ bedeuten, „das gegeben worden“ ist, und zwar „als etwas, das in der Tat existiert“ (KrV B 423).

Diesen Erklärungen läßt sich für den vorliegenden Zusammenhang soviel entnehmen, daß im Selbstbewußtsein des bloß denkenden Subjekts, das es mit Bezug auf ihm gegebene Vorstellungen aktiviert, das unmittelbare Bewußtsein von seiner Existenz eingeschlossen ist, die jedoch weder sinnlich, noch durch Begriffe repräsentiert werden kann, in der aber doch sowohl eine Art von Rezeptivität als auch von Spontaneität gedacht sein soll. Genau diese Bedingung erfüllt der Begriff einer intellektuellen Anschauung, wie Fichte und Schelling ihn verwenden, der von Kants polemischem Begriff eines den sinnlichen Gehalt der Anschauung erzeugenden Denkens unberührt bleibt.

Auch dem Subjekt der praktischen Selbstbestimmung müßte nun ein solches, von empirischen Gehalten freies, wenngleich mit ihnen in der Form konkreter Willensbestimmungen stets zusammen auftretendes rein intellektuelles Existenzbewußtsein zugeschrieben werden, da das Subjekt der praktischen Selbstbestimmung, wie sich gezeigt hat, sein eigenes Dasein a priori als gesetzgebend bestimmt. Dementsprechend hat Kant in einer frühen Reflexion die „Wirklichkeit der Freiheit“ durch ein „intellektuelles inneres Anschauen [...] unserer Tätigkeit“ begründet gesehen.¹⁶ Genau dies ist die von Fichte und Schelling geteilte Option mit Bezug auf die Wirklichkeit jenes reinen praktischen Selbstbewußtseins. Für beide ist nicht nur das reine theoretische Selbstbewußtsein, sondern auch der Akt einer reinen praktischen Selbstbestimmung als wirklich bewußt und insofern Gegenstand einer intellektuellen Anschauung. Fichtes *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* und das *System der Sittenlehre* sowie, unter Bezug auf Fichte, Schellings *Allgemeine Übersicht* enthalten, wie eingangs erwähnt, hierfür die Belege.¹⁷ Damit stellt sich mit Bezug auf eine Theorie der Subjektivität, die nach Kant als Wissenschaft soll auftreten können, die Frage, ob beide Formen des Selbstbewußtseins nur als irreduzible Phänomene unseres bewußten Lebens aufzufassen sind, oder ob sie in einen systematischen Zusammenhang zu bringen sind, aus dem auch die Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie begriffen werden könnte.

¹⁵ Schelling, *Übersicht*, AA I/4, 129.

¹⁶ Vgl. *Reflexion* 4336, in: AA XVII, 509.

¹⁷ Vgl. o. Anm. 4; 5 u. 6.

3.

An dieser Stelle der Überlegungen ist es angebracht, den Namen Karl Leonhard Reinholds zu nennen.¹⁸ Denn Reinhold, und nicht Fichte, ist der erste in der Philosophie nach Kant gewesen, der in dem Phänomen des Selbstbewußtseins ein theoretisches Problem gegeben sah. Und er ist auch der erste gewesen – und dies ist hier das Entscheidende –, der mit seinem Vorschlag zur Lösung dieses Problems ein Theorieprogramm entworfen hat, das er zwar niemals ausgeführt hat, das aber in der Folge unter veränderten theoretischen Bedingungen wahrhaft Epoche gemacht hat und das der Sache nach als Antwort auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Zusammenhang der beiden Formen des Selbstbewußtseins in einer Theorie der Subjektivität verstanden werden kann. Dies ist das von Fichte erstmals systematisch durchgeführte, von Schelling in der *Allgemeinen Übersicht* und sodann im *System* modifiziert aufgenommene Konzept einer Geschichte des Selbstbewußtseins.¹⁹

Reinholds Problem ist in erster Linie ein begriffslogisches Problem.²⁰ Es besteht kurz gesagt darin, daß Reinhold das im Begriff des Selbstbewußtseins enthaltene Bewußtsein der Identität der Relate des Subjekts und Objekts unter dem von ihm zugrundegelegten Begriff des Bewußtseins, für den die inhaltliche Differenz der beiden Relate konstitutiv ist, nicht zu denken vermochte. „Beim Selbstbewußtsein“, so führt Reinhold aus, „wird das Objekt des Bewußtseins als identisch mit dem Subjekte vorgestellt.“²¹ Da aber „das Subjekt und Objekt [...] in einem und eben demselben Bewußtsein so wesentlich verschieden [sind], daß keines für das andere substituiert werden kann, ohne [...] das Bewußtsein selbst aufzuheben“, ergibt sich für Reinhold die Frage, wie „diese Identität bei dem Unterschiede von Objekt und Subjekt, der dem Bewußtsein wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtsein, möglich“²² ist.

¹⁸ Zum Folgenden vgl. ausführlicher vom Vf., *Selbstbewußtsein. Ein Problem der Philosophie nach Kant. Zum Verhältnis Reinhold–Hölderlin–Fichte*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 3/1996, Nr. 197: *Le Premier Romantisme Allemand (1796)*, S. 461–482. Vgl. ferner Dieter Henrich, *Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)*, in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Axel Honneth u.a., Frankfurt/Main 1989, S. 106–170, bes. S. 139f. Zur systematischen Bedeutung und zur Problematik von Reinholds Theorie des Selbstbewußtseins vgl. auch Manfred Frank, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt/Main 1997, bes. S. 286ff. Zur Philosophie Reinholds insgesamt vgl. Martin Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und geschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt/Main 1995.

¹⁹ Vgl. hierzu immer noch Ulrich Claesges, *Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes WL von 1794/95*, Den Haag 1974.

²⁰ Zum Folgenden siehe Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag/Jena 1789, ²1795; Nachdruck der 1. Aufl. Darmstadt 1963, bes. S. 326ff; im folgenden zitiert als Reinhold, *Versuch*, mit Angabe der Seitenzahl.

²¹ Reinhold, *Versuch*, S. 335.

²² Ebd.

Reinholds Lösungsvorschlag, der hier nicht im Detail vorgestellt werden muß, sieht vor, daß das Subjekt des Bewußtseins dazu gebracht wird, seine ihm wesentlich zukommenden kognitiven Funktionen in einem eigenständigen theoretischen Diskurs darzustellen und sich als die seinen zuzuschreiben. Auf diesem Wege soll es dem Subjekt möglich sein, zu einem vollständig artikulierten Bewußtsein von sich selbst zu gelangen, in dem der Begriff, den es von sich selbst erhält, mit dem Inbegriff jener kognitiven Grundfunktionen zu identifizieren ist. Hierbei geht Reinhold davon aus, daß diese Funktionen – Reinhold nennt sie die Formen der Rezeptivität und Spontaneität –, ihren Ursprung allein im Subjekt des Bewußtseins selber haben, so daß in der Perspektive Reinholds von einer Theorie der apriorischen Bedingungen des Selbstbewußtseins gesprochen werden könnte.²³ Damit ist der Sache nach nichts anderes und nichts geringeres als ein Nachfolgeentwurf zu dem von Kant verworfenen Unternehmen einer rationalen Psychologie intendiert, in dem die kognitiven Grundfunktionen eines Subjekts nunmehr als notwendige Bedingungen seines Selbstbewußtseins begriffen werden.

Wenn man Reinhold auch das Verdienst zusprechen muß, als erster in der Philosophie nach Kant ein derartiges Konzept in dem mit dem Phänomen des Selbstbewußtseins eröffneten Problemfeld erwogen zu haben, so kann man ihn doch nicht dafür rühmen, auch schon einen überzeugenden Theorieentwurf vorgelegt zu haben. Das Gegenteil ist der Fall. Reinholds Exposé vermag aus mindestens zwei Gründen nicht zu überzeugen. Zum einen ist deutlich, daß das intendierte Identitätsbewußtsein gar nicht erreicht werden kann, und zwar deswegen nicht, weil es für die gelingende Selbstzuschreibung jener Funktionen bereits vorausgesetzt werden muß. Zum anderen vermag Reinholds Konstruktion deswegen keine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Bewußtseins der Identität der Relate des Subjekts und Objekts im Selbstbewußtsein zu geben, weil Reinholds Theorieskizze sich in Wahrheit gar nicht auf diese Frage, sondern auf die davon durchaus unterschiedene Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis seiner selbst hinsichtlich seiner wesentlichen Bestimmungen als eines vorstellenden Wesens bezieht. Diese wesentlichen Bestimmungen sind die apriorischen Formen der Rezeptivität und Spontaneität, und diese Formen soll das Subjekt sich selber als seine es wesentlich charakterisierenden Bestimmungen zuschreiben können. Auf diese Weise wird aber nicht die von Reinhold problematisierte Möglichkeit des Bewußtseins der Identität der Relate des Subjekts und Objekts erklärt, sondern die Erkenntnis, die das Subjekt von sich als einem vorstellenden Wesen gewinnt, für die das fragliche Selbstbewußtsein aber bereits vorauszusetzen ist.

Genau dies ist die Einsicht, die für Fichtes *Wissenschaftslehre* wie für Schellings *System des transzendentalen Idealismus* leitend geworden ist. Vor diesem Hintergrund erscheinen daher Fichtes *Wissenschaftslehre* und Schellings *System*

²³ Vgl. hierzu Reinholds Erklärung: „Die Vorstellung des Ichs und das Selbstbewußtsein ist nur durch die Vorstellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.“ (Reinhold, *Versuch*, S. 337)

der Sache nach als je verschiedene systematisch durchgeführte Emendationen von Reinholds Entwurf einer Theorie des Aufweises von Bedingungen des Selbstbewußtseins. Denn Fichte wie Schelling unternehmen es, jenes reine Selbstbewußtsein, von dem Reinhold in seiner Überlegung ausgegangen war, das im Rahmen seines Theorieentwurfs jedoch zu einem theoretisch blinden Fleck geworden ist, zur Grundlage und zum Ausgangspunkt einer Theorie der Subjektivität zu machen und seinen epistemischen Status, den Reinhold nicht zu fassen wußte, begrifflich aufzuklären. Hierfür steht das Konzept der intellektuellen Anschauung. Von ihm gilt, daß es dem Reinholdschen Paradigma des Bewußtseins prinzipiell entzogen ist. Fichte und Schelling halten sich aber insofern im Rahmen des von Reinhold entworfenen Theoriemodells, als beide die Theorie der Subjektivität, deren Prinzip das reine Ich ist, unter dem Titel einer „pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes“²⁴ – so Fichte – bzw. einer „Geschichte des Selbstbewußtseins“²⁵ – so Schelling – ebenfalls als eine Theorie des Aufweises von Bedingungen des Selbstbewußtseins durchzuführen suchen.

4.

Wendet man sich nun Schellings *System des transzendentalen Idealismus* zu und sucht der systematischen Funktion des praktischen Selbstbewußtseins und des mit ihm verbundenen Konzepts der Autonomie genauer nachzugehen, dann hätte man mit der Auskunft, daß mit dem praktischen Selbstbewußtsein die praktische Philosophie begründet wird, so gut wie nichts gesagt. Die systematische Pointe, die dem Konzept des praktischen Selbstbewußtseins in Schellings *System* zukommt, besteht darin, daß dem Subjekt damit zum ersten Mal seine Eigenschaft freier Selbstbestimmung zu einem Objekt des Bewußtseins wird. Erst als praktisches Selbstbewußtsein, so läßt sich mit Schelling sagen, wird das Ich sich selbst als Ich zum Objekt.²⁶ Darin besteht die Differenz zu jenem reinen Selbstbewußtsein, von dem das *System* seinen Ausgang nimmt. In ihm ist das Ich auf sich nicht im Modus eines Objekts des Bewußtseins, sondern auf eine unmittelbare, präreflexive und nicht-propositionale Weise bezogen.

Doch ist damit das Entscheidende noch nicht gesagt. Dies kommt erst dann in den Blick, wenn man sich der Art des Zustandekommens des praktischen Selbstbewußtseins zuwendet. Es verdankt sich in der Sicht Schellings einem Akt, den man mit Edmund Husserl einen Akt der Epoché nennen könnte, mit dem das Subjekt von seinen primären und unreflektierten Bezügen auf die Welt, die

²⁴ Die vielzitierte Erklärung Fichtes lautet: „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.“ (GA I/2, 365)

²⁵ Dieser Ausdruck tritt zum ersten Mal in der *Allgemeinen Übersicht* auf. Dort heißt es in einer im folgenden noch zu erläuternden Weise: „Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins.“ (Schelling, *Übersicht*, AA I/4, 109)

²⁶ Vgl. Schelling, *System*, SW III, 534.

den Inhalt der zuvor entfalteten theoretischen Philosophie ausmachen, absieht, sich selber zuwendet und sich hierbei als ein freies Selbstbestimmen begreift. Im Ausgang von dieser Tätigkeit der Selbstbestimmung gewinnt das Subjekt, so Schelling, sodann ein Bewußtsein davon, daß diese Tätigkeit die Bedingung ist, unter der seine primären Weltbezüge möglich sind und die es damit allererst als seine eigenen, von ihm selbst hervorgebrachten Bezüge zu erkennen vermag. Insofern ist das praktische Selbstbewußtsein in der Tat, wie Schelling in der *Allgemeinen Übersicht* erklärt, „die Quelle des Selbstbewußtseins“²⁷ zu nennen. Indem das Subjekt des Bewußtseins auf diese Weise einen epistemisch vermittelten Zugang zu sich selbst und zu den in ihm selber gegründeten Prinzipien seines Weltbezugs gewinnt, tut sich ihm, so Schelling, eine „ganz neue Welt“²⁸ auf. Darin findet es sich, wie Schelling mit nicht geringer Emphase schreibt, als eines, „das von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält“.²⁹ Und damit ist genau das gefunden, was, wie Schelling, Kant zitierend, fortfährt, „Archimed bedurfte, aber nicht fand, einen festen Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deshalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die *innere Idee der Freiheit* anzulegen.“³⁰ Darin also sah Schelling die Kontinuität zu Kants Konzept der Freiheit als Autonomie gegeben. Zu fragen ist, ob diese Einschätzung berechtigt ist.

Es liegt nahe, sich hierzu Schellings Bestimmung des Verhältnisses der beiden Konzepte von Selbstbewußtsein, von dem oben die Rede war, genauer zuzuwenden. Während das Subjekt des Bewußtseins sich dadurch als das erste Prinzip des Wissens und als ursprünglicher Garant der Sachhaltigkeit von Wissen etabliert, daß es sich im Selbstbewußtsein in cartesianischer Evidenz „als das Denkende unmittelbar zum Objekte wird“ (SW III, 365), zeigt der weitere Gang der Überlegung, daß diese Fassung des Begriffs des Selbstbewußtseins unter eine entscheidende Kautele gestellt ist. Sie betrifft den erwähnten epistemologischen Status, in dem sich nun die Wiederkehr des Reinholdschen Problems erkennen läßt. Da das Subjekt des Bewußtseins sich nur auf unmittelbare Weise in seiner Funktion des Denkens, unter Absehung von allen deskriptiven Gehalten, gegeben ist, erfüllt es nicht die Bedingung, die im Begriff des Bewußtseins eines Objekts enthalten ist, und die in der sachhaltigen Bestimmtheit eines Gehalts und seiner Unterschiedenheit vom Akt des Denkens besteht. So ist das Ich, sofern es sich nur als das Denkende unmittelbar zum Objekt hat, in der Tat, um noch einmal Kants Erklärung zu zitieren, „eine für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung, von der man eben deswegen nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei.“ Da sie sich aber doch auf etwas Wirkliches bezieht, hat sie für Schelling wie auch für Fichte den Status einer intellektuellen Anschauung. Nun ist

²⁷ Schelling, *Übersicht*, AA I/4, 128.

²⁸ Schelling, *System*, SW III, 537.

²⁹ Schelling, *Übersicht*, AA I/4, 127.

³⁰ Ebd. Schelling bezieht sich auf eine Passage aus Kants Schrift: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, AA VIII, 387ff; hier 403.

klar, daß das Subjekt des Bewußtseins seine Funktion, oberstes Prinzip des Wissens zu sein, nur dann erfüllen kann, wenn es mit Bezug auf sich selbst zu einem begrifflich bestimmten Wissen gelangt. Das bedeutet, daß das Ich jene Tätigkeit, durch die es sich im Modus einer unmittelbaren Anschauung gewahrt, auch begreifen, und das heißt, als ein Objekt seines Bewußtseins ansehen können muß. Dies ist der Grund dafür, daß Schelling im Kontext seiner „Allgemeinen Deduktion des transzendentalen Idealismus“ (SW III, 377ff) den Begriff des Selbstbewußtseins in einer zweiten Bedeutung verwendet, in der die Bedingung der Beziehung auf ein Objekt und dessen formale Charaktere der sachhaltigen Bestimmtheit und Unterschiedenheit aufgenommen sind. Daraus ergibt sich nun unmittelbar die Forderung, daß das Ich hinsichtlich seiner wesentlichen Eigenschaft, freie Tätigkeit zu sein, sich selber als Objekt begreifen können muß (vgl. SW III, 379f).

Diese Forderung ist entscheidend. Sie ist gleichsam die Triebfeder, welche das Rad der „Geschichte des Selbstbewußtseins“ antreibt. Dies wird dann deutlich, wenn man sich klarmacht, daß das Ich über einen Begriff von seiner Tätigkeit nur unter einer definiten Beschreibung verfügen kann. Eine solche Beschreibung vermag es aber nur mit Bezug auf die verschiedenen Funktionen zu gewinnen, unter denen es sich objektivierend auf die Welt bezieht. Denn nur in der Beziehung auf eine von ihm selber unterschiedene Sphäre erhält die ursprüngliche Tätigkeit des Ich einen bestimmten Gehalt. So lassen sich die kognitiven Grundfunktionen, mit denen das Subjekt sich auf die Welt bezieht, als je verschiedene Konkretionen seiner ursprünglichen Tätigkeit darstellen.

Nun ist jedoch zu berücksichtigen, daß unter der Prämisse des Ausgangs vom Ich der Begriff einer Welt als intentionales Korrelat des Bewußtseins Sinn und Bedeutung seinerseits nur als Implikat jener ursprünglichen Tätigkeit des Ich erhalten kann. Diese Bedingung sieht Schelling dadurch erfüllt, daß der Begriff der Welt formal als Prinzip der Bestimmtheit verstanden wird, d. h. als dasjenige Prinzip, durch das die ursprüngliche Tätigkeit des Ich einen definiten Gehalt erhält, durch den sie als eine je bestimmte Tätigkeitsweise beschrieben und von anderen unterschieden werden kann. Die Welt, so ließe sich daher sagen, erscheint als Funktion und Grenze des Ich in einem.

Noch ein weiterer Punkt ist zu berücksichtigen. Sowohl die ursprüngliche, objekt- und differenzlose, von Schelling daher „unendlich“ genannte Tätigkeit, als auch die Forderung nach begrifflicher Bestimmtheit, durch die die Tätigkeit zu einer ‚endlichen‘ wird, machen die Grundverfassung des seiner selbst bewußten Ich aus. Daher vermag das Ich seinen Weltbezug und das Bewußtsein von sich selbst nur in der Form eines je vorläufigen Ausgleichs des logischen Widerstreits dieser beiden Momente zu realisieren und zu begreifen. Die Formen, unter denen dieser stets instabile Ausgleich im Gang der Theorie dargestellt wird, werden dem Ich so zu Formen seines kognitiven Weltbezugs, die zugleich die Weisen sind, in denen es sich selbst zu erkennen strebt.³¹

³¹ Erst in der ästhetischen Betrachtung des Kunstwerks kommt der Widerstreit in der Sicht Schellings zu einem Ausgleich und Ende. Darauf kann hier jedoch nicht näher eingegangen werden.

Ohne auf Details näher eingehen zu müssen, ist mit Bezug auf den Übergang zur praktischen Philosophie der folgende Umstand entscheidend; auf ihn hat Schelling eigens aufmerksam gemacht (vgl. SW III, 534). Die gesamte Entwicklung des theoretischen Teils des *Systems des transzendentalen Idealismus* ist dadurch bestimmt, daß das Ich nur als das Subjekt seiner Weltbezüge, die es selbsttätig hervorbringt und in denen es sich objektiviert und konkretisiert, thematisch ist. Ist das Ich aber nur auf diese Weise thematisch und tätig, dann ist es in der Produktion seiner Weltbezüge gleichsam befangen, und das bedeutet, daß es sich darin nicht selber zu einem Objekt seines Bewußtseins werden kann. Das theoretische Ich, so läßt sich daher sagen, ist allein als dasjenige thematisch, dem anderes bewußt und objektiv ist; eben deswegen ist es für sich selber nicht Objekt. Dies zu leisten, ist die Funktion des praktischen Selbstbewußtseins, und so kommt alles darauf an, sich über den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie ins Klare zu setzen.

5.

Er vollzieht sich in zwei Schritten. Der erste Schritt ist die von Schelling sogenannte Abstraktion (vgl. SW III, 505ff).³² Damit ist indessen nur die Unterscheidung der Handlungsweise, durch die das Ich sich auf ein Objekt der Erkenntnis bezieht, von diesem Objekt selbst gemeint. Dies folgt unmittelbar aus dem Begriff eines Objekts der Erkenntnis. Denn nur dasjenige ist ein Objekt der Erkenntnis zu nennen, das von der bewußten Bezugnahme auf es auch unterschieden gedacht werden kann. Andernfalls wäre es von einem bloßen Korrelat einer subjektiven Vorstellung, einer Meinung oder eines Glaubens, nicht zu unterscheiden. Das Bewußtsein von einer solchen Unterschiedenheit ist offenkundig aber nur dann möglich, wenn auf seiten des Subjekts auch ein Bewußtsein von seiner bewußten Beziehung auf ein Objekt vorliegt. Im Ausgang von dem Bewußtsein von dieser Beziehung ist dasjenige Bewußtsein zu rekonstruieren, welches das Subjekt von sich selbst als einem erkennenden Wesen hat. Doch ist dieses Selbstbewußtsein offensichtlich nicht mit dem identisch, in dem das Ich sich rein als solches, und d.h. unabhängig von allen Weltbezügen, zum Objekt hat. Wie dies möglich ist, soll der zweite Schritt zeigen. Er wendet sich zunächst den apriorischen operativen Bedingungen zu, unter denen die bewußte Beziehung auf ein Objekt der Erkenntnis möglich ist. Diese sind in den Funktionen des Urteils, dem Verfahren des Schematismus, sowie den reinen Formen der Anschauung und der reinen Verstandesbegriffe gegeben. Sofern diese apriorischen Bedingungen der Konstitution eines Objekts der Erkenntnis im Blick stehen, steht damit aber noch nicht diejenige Funktion im Blick, die das allgemeine Prinzip der Kon-

³² Eine weiträumige, auf die Gesamtentwicklung der Philosophie Schellings gerichtete Darstellung des *Systems*, in der der Übergang zur praktischen Philosophie besondere Berücksichtigung findet, gibt Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990, bes. S. 89ff; S. 125ff.

stitution von Objektivität überhaupt repräsentiert, und die nichts anderes als die ursprüngliche Tätigkeit des Ich selber ist. Genau dies ist aber zu fordern, wenn das Ich sich als solches zum Objekt haben soll (vgl. SW III, 511f). Noch einmal ist somit zu fragen, wie dies möglich ist.

Da diese Forderung verlangt, von allen spezifischen Funktionen der Konstitution eines Objekts der Erkenntnis abzusehen, ist sie kein Teil der theoretischen Philosophie mehr und kann somit nur in einem neuen Teil eingelöst werden, den Schelling „praktische Philosophie“ nennt (vgl. SW III, 537). Doch ist dieser Titel nach dem bisher Gesagten nichts weniger als selbstverständlich. Inwiefern soll die Erklärung des Zustandekommens des Bewußtseins, in dem das reine Ich sich selbst zum Objekt wird, in die Zuständigkeit der praktischen Philosophie fallen? Die Antwort ergibt sich aus dem Umstand, daß das Zustandekommen dieses Selbstbewußtseins nicht mehr aus einer derjenigen Tätigkeiten erklärt werden kann, deren Domäne die theoretische, auf die Möglichkeit der Erkenntnis von Objekten bezogene Philosophie ist. Daher kann sie nur aus dem Ich erklärt werden. Ist aber das Ich der Erklärungsgrund, dann bedeutet dies, daß das Ich sich von sich aus zu dieser Tätigkeit bestimmt. Daher ist eine Tätigkeit der Selbstbestimmung anzusetzen, die nicht auf ein bestimmtes Objekt der Erkenntnis bezogen ist, sondern nur die Aktualisierung der das Ich definierenden Funktion des Seinsetzens überhaupt betrifft. Der darin gelegene Charakter der Selbstbestimmung, oder, wie es wenig später heißt, der Autonomie, rechtfertigt es in der Sicht Schellings, diese Tätigkeit der Domäne der praktischen Philosophie zuzuordnen.

Daraus läßt sich nun auch die auf den ersten Blick durchaus überraschende These Schellings verständlich machen, daß „jenes Selbstbestimmen der Intelligenz [...] *Wollen* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts“ (SW III, 533) heißt. Die Überraschung legt sich, wenn man berücksichtigt, daß hier nicht die allgemeinste Bedeutung des Worts im Sinne der natürlichen, allgemein vertrauten und naheliegenden Bedeutung des Begriffs des *Wollens* gemeint sein kann, für die der Bezug auf bestimmte Gegenstände, deren Wirklichkeit gefordert wird, konstitutiv ist. Was mit Bezug auf das *Wollen*, das als Selbstbestimmen der Intelligenz definiert wird, gemeint ist, kann nur ein Moment sein, das allen bestimmten theoretischen und auch praktischen Weltbezügen als deren letzte Bedingung zugrunde liegt. Daß das *Wollen* durch dieses Moment der Selbstbestimmung definiert wird, kann daher nur so verstanden werden, daß es allein im *Wollen* als ein Gehalt des Bewußtseins präsent ist, der von jeglichem Inhalt, der realisiert werden soll, unterschieden ist.

Das, was als letzte subjektive Bedingung des *Wollens* angesehen werden kann, läßt sich nun in der Tat als ein Akt der Selbstbestimmung beschreiben. Es ist das, was sich psychologisch als Entschlossenheit oder Entschiedenheit zum Handeln interpretieren läßt. Denn das Subjekt selber ist es, das sich, sofern es etwas wirklich will und nicht nur wünscht oder darauf hofft, dazu bestimmt, Urheber seines Handelns zu sein, und hierbei ist von dem, was jeweils konkret gewollt wird, durchaus abzusehen. So ist im Bewußtsein, etwas zu wollen, zugleich das Be-

wußtsein der Selbstbestimmung enthalten. Diese Selbstbestimmung, so läßt sich daher sagen, wird dem Ich in seinem Entschluß, etwas zu wollen, zu einem Objekt seines Selbstbewußtseins. Genau dies meint die These Schellings, „daß die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt werde“ (SW III, 534). Ein solcher ursprünglicher Akt der Selbstbestimmung ist im übrigen das, was *Fichte* in einem vergleichbaren Zusammenhang die „bloße Form des Wollens“ bzw. den „reinen Willen“³³ genannt hat; genau dies meint offenbar Schelling, wenn er von jenem Selbstbestimmen als „Wollen in der allgemeinsten Bedeutung des Worts“ spricht, in dem eben nicht ein „bestimmtes Wollen“ gemeint ist, „in welchem schon der Begriff eines Objekts vorkäme“ (SW III, 533). Doch ist damit der Gehalt der Aussage, daß das Ich sich in diesem Akte selber zum Objekt habe, noch nicht hinreichend verständlich gemacht. Es scheint zunächst leichter, sich darüber ins Klare zu setzen, wie er nicht verstanden werden kann. Er kann nicht als ein bloß formaler Akt verstanden werden, gleichsam als Vehikel oder Medium, durch das dem Subjekt, das ihn realisiert und, wie Schelling es ausdrückt, „über das Objektive absolut sich erhebt“ (SW III, 532), seine ursprüngliche Verfassung zu einem eigenständigen Gehalt seines Bewußtseins wird. Eine solche Überlegung ist deswegen keine haltbare Interpretation, weil jenes Selbstbestimmen nicht wiederum nach dem Modell einer theoretischen Beziehung auf etwas Gegebenes verstanden werden kann, wie es mit dieser Überlegung der Fall wäre. Schellings Aussage, daß ‚die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt werde‘, muß daher anders gemeint sein. Es muß gemeint sein, daß die Position, mit Bezug auf die das Ich sich als Ich zum Objekt wird, durch diesen Akt selber erst erzeugt wird. Doch wie ist das zu verstehen?

Dies kann allein aus der Analyse des Konzepts der Selbstbestimmung im Wollen verstanden werden. Das, was der reale und nicht bloß ideelle Gehalt der Selbstbestimmung ist, d.h. das, wozu das Subjekt sich in letzter Instanz wirklich bestimmt und was es in den je konkreten Handlungen letztlich zu realisieren sucht, das ist nichts anderes als die Qualität der Freiheit selber. Indem das Subjekt etwas wirklich will und sich darin als ein freies Wesen versteht, so läßt sich sagen, will es in letzter Instanz nur sich selbst als freies Wesen. Genau darin macht das Ich sich selber zum Objekt, und darin besteht der Ausdruck seiner Autonomie. Daß das Ich sich im Wollen als Ich zum Objekt macht, bedeutet dieser Interpretation zufolge, daß es seine Freiheit ausdrücklich zum Prinzip oder zum Gesetz seines Handelns macht. Darin ist das Ich aber nur auf seine eigene wesentliche Verfassung bezogen und macht sich so als Ich zum Objekt. Schellings Kon-

³³ Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Kollegnachschrift Karl Christian Friedrich Krause, 1798/99. Hrsg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. Erich Fuchs, Hamburg 1982, S. 142; 144ff. Vgl. hierzu vom Vf., *Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 4/1998, Nr. 206, S. 617-639.

zept der Autonomie hat seine Interpretation damit genau darin, daß die Freiheit vom Ich selber zum Prinzip seines Wollens und Handelns gemacht wird.³⁴ Damit schließt sich der Kreis. Denn offensichtlich ist nun diejenige Konjunktion der Charaktere der Authentizität und strengen Reflexivität wieder erreicht, von der die Analyse des kantischen Begriffs eines reinen bzw. freien Willens ausgegangen war. Sie hatte auf das spezifische Selbstverhältnis eines reinen Willens geführt, das darin besteht, daß dieser reine Wille selber das Gesetz ist, das ihn bestimmt. Und so erscheint Schellings Selbstverständnis durchaus berechtigt, sich in der Kontinuität des kantischen Autonomiekonzepts zu halten. Daß Schelling in der *Allgemeinen Übersicht* in diesem Zusammenhang zustimmend auf die Erklärung Fichtes in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* verweist, derzufolge das Ich sich durch das Medium des Sittengesetzes erblickt und darin allererst ein bestimmtes Bewußtsein von seiner Selbsttätigkeit gewinnt,³⁵ bestätigt seinerseits die Kontinuität des Fichteschen Konzepts mit demjenigen Kants. Und so ist das Konzept der Autonomie wirklich der Ort, aus dem sich der Aufgang und die systematischen Grundorientierungen der Philosophie nach Kant bestimmen lassen. Hier beginnt in der Tat, so hatte es Schelling formuliert, „eine ganz neue Welt“.

³⁴ Zur Sache vgl. auch Volker Gerhardt, *Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling*, in: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Hans Martin Pawlowski/Stefan Smid/Rainer Specht, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 59-105; bes. S. 93f.

³⁵ Siehe oben Anm. 4.