

Meiner

Philosophische Bibliothek

F. W. J. Schelling

System des transzendentalen
Idealismus





FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

System des transzendentalen
Idealismus

Mit einer Einleitung von
Walter Schulz
und
Ergänzenden Bemerkungen
von
Walter E. Ehrhardt

Herausgegeben von
Horst D. Brandt und Peter Müller

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <<http://portal.dnb.de>>.

ISBN: 978-3-7873-1465-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3282-3

2., durchgesehene Auflage. Mit ergänzenden Bemerkungen
von Walter E. Ehrhardt.

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. *www.meiner.de*

INHALT

Einleitung. Von Walter Schulz	IX
Ergänzende Bemerkungen. Von Walter E. Ehrhardt	XLV
Zur Textgestaltung	LI

F. W. J. SCHELLING

System des transzendentalen Idealismus

Vorrede	3
Einleitung	9
§ 1. Begriff der Transzendental-Philosophie	9
§ 2. Folgesätze	12
§ 3. Vorläufige Einteilung der Transzendental- Philosophie	15
§ 4. Organ der Transzendental-Philosophie	19
Erster Hauptabschnitt. Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus	23
<i>Erster Abschnitt.</i> Von der Notwendigkeit und Beschaf- fenheit eines höchsten Prinzips des Wissens	23
<i>Zweiter Abschnitt.</i> Deduktion des Prinzips selbst	31
Erläuterungen	34
Allgemeine Anmerkungen	43
Zweiter Hauptabschnitt. Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus – Vorerinnerung	47
A. Das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.	52

B. Das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist.	53
Dritter Hauptabschnitt. System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	57
Vorerinnerung	57
<i>[Erster Abschnitt.]</i> Deduktion der absoluten im Akt des Selbstbewußtseins enthaltenen Synthesis	58
<i>[Zweiter Abschnitt.]</i> Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis	63
Vorerinnerung	63
Erste Epoche. Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung	68
A. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen	68
Auflösung	68
Zusätze	74
B. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschau	80
Auflösung I	81
[Auflösung] II	86
C. Theorie der produktiven Anschauung	96
Vorerinnerung	96
[Auflösung] I. Deduktion der produktiven Anschauung	101
[Auflösung] II. Deduktion der Materie	109
Folgesätze	113
Allgemeine Anmerkung zur ersten Epoche	119
Zweite Epoche. Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion	123
Vorerinnerung	123

D. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich selbst als produktiv anzuschauen	125
Auflösung I	125
[Auflösung] II	131
[Auflösung] III	136
[Auflösung] IV	158
[Auflösung] V	170
Allgemeine Anmerkung zur zweiten Epoche	172
Dritte Epoche. Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt	174
[Teil] I	174
[Teil] II	181
[Teil] III	186
[Teil] IV	193
Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche	197
 Vierter Hauptabschnitt. System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	 202
Erster Satz: Die absolute Abstraktion, d. h. der Anfang des Bewußtseins ist nur erklärbar aus einem Selbst- bestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz aus sich selbst.	202
Folgesätze	203
Zweiter Satz: Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.	210
Zusätze	222
E. Aufgabe: zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde	227
Auflösung I	227
Dritter Satz: Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt.	227

[Auflösung] II	240
Zusätze	251
[Auflösung] III	258
F. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne.	275
Auflösung I	275
Fünfter Hauptabschnitt. Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	
[Auflösung] II [der Aufgabe F]	281
Sechster Hauptabschnitt. Deduktion des allgemeinen Organs der Philosophie, oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus	
§ 1. Deduktion des Kunstprodukts überhaupt	283
§ 2. Charakter des Kunstprodukts	290
§ 3. Folgesätze	295
Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen System	301
Literaturverzeichnis	307

EINLEITUNG

Schelling hat die Arbeit am »*System des transcendentalen Idealismus*« in den ersten Monaten des Jahres 1800 abgeschlossen. Die Vorrede ist auf »Ende März 1800« datiert. Das Werk erschien im gleichen Jahre in Tübingen bei der I. G. Cotta'schen Buchhandlung. Schelling, der im Sommer 1798 einen Ruf als Professor nach Jena erhalten hatte, brachte in seiner Jenenser Zeit ein Werk nach dem anderen heraus. 1799 erschien der »Erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«, im selben Jahr die »Einleitung« zu diesem Entwurf, 1800 die »Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes«, 1801 die Schrift »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen«. Schelling hat sich also, als er das »System des transcendentalen Idealismus« abfaßte, vorwiegend mit naturphilosophischen Themen abgegeben. Von seiner Arbeitsweise in diesen Jahren können wir uns ein ziemlich deutliches Bild machen, wenn wir die Jenenser Vorlesungsverzeichnisse heranziehen: Schelling las über dieselben Gegenstände, die er in seinen Büchern behandelte. Vorlesungen und Bücher ergänzten und befruchteten sich gegenseitig¹. Bereits 1801 aber tritt die Fragestellung, die die naturphilosophischen Schriften und das »System des transcendentalen Idealismus« beherrscht hatte, wesentlich zurück. Schelling beginnt eine neue Periode seines Philosophierens, die »Identitätsphilosophie«, und legt im

¹ Winter 1798/99: Naturphilosophie und Einleitung in den transcendentalen Idealismus. — Sommer 1799: das ganze System des transc. Idealismus und Naturphilosophie. — Winter 1799/1800: organische Physik nach den Principien der Naturphilosophie und über die Grundsätze der Kunstphilosophie. — Winter 1800/1801: Kunstphilosophie, Naturphilosophie und transc. Idealismus. — Sommer 1801: Philosophische Propädeutik nach seinem »System des transc. Idealismus« und über das System der gesamten Philosophie.

selben Jahr deren Grundansatz in der »Darstellung meines Systems der Philosophie« der Öffentlichkeit vor.

Das »System des transcendentalen Idealismus« gilt inhaltlich und formal als eine der vollendetsten Schriften Schellings. Gleichwohl bietet sein Studium nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Sie ein wenig zu beheben, ist das Anliegen der hier vorliegenden Einleitung. Wir versuchen daher im Folgenden *zuerst* die philosophische Entwicklung Schellings bis zu der Abfassung des »System des transcendentalen Idealismus« dazulegen und geben *sodann* eine Analyse des Gedankenganges dieses Werkes.

I. Schellings Philosophie hat sich in den fünfzig Jahren seines geistigen Schaffens wesentlich gewandelt, und insbesondere die *erste Periode* seiner Entwicklung, die mit der Abfassung des »System des transcendentalen Idealismus« abgeschlossen wird, zeigt eine fast verwirrende Vielfalt. Die Grundfrage dieser Epoche von 1794–1800 ist *das Verhältnis Schellings zu Fichte*, dem eigentlichen Inaugurator des Deutschen Idealismus. Bereits während seiner Tübinger Zeit hatte Schelling Kant und Fichte studiert. 1794 veröffentlichte er mit 19 Jahren seine erste philosophische Schrift »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, die ganz im Geist des frühen Fichte verfaßt ist², und alle nun folgenden Werke zeigen deutlich den Einfluß Fichtes – insbesondere das »System des transcendentalen Idealismus«, von dem R. Kroner erklärt, daß dieses Werk streckenweise geradezu als Kommentar der Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 betrachtet werden könne³.

Gleichwohl wäre es abwegig, den frühen Schelling einfach als einen schülerhaften Anhänger Fichtes zu bezeichnen. Schellings eigener philosophischer Ursprung unterscheidet sich wesentlich von dem Fichtes, und diese Verschiedenheit der Ansätze beider Denker wirkt sich bereits in der Frühperiode

² Schelling hat diese Schrift mit einem Brief an Fichte am 26. September 1794 gesandt, cf. Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel. Stuttgart 1856. S. 1f.

³ R. Kroner, Von Kant bis Hegel. 2. Band. Tübingen 1924. S. 84 Anm.

Schellings aus. *Fichte* ist ganz bestimmt von der Philosophie Kants. Er sieht in Kants Ansatz bei der »transcendentalen Apperzeption« – dem »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen begleiten muß (cf. Kr. d. r. V. B 131 ff.) – die Möglichkeit gegeben, das Ich zum eigentlichen Prinzip aller Philosophie zu erheben und von ihm aus das Ganze alles Wissens in einsichtigen Schritten reflexiv zu begründen. Dies Ich muß als Möglichkeitsgrund des Wissens dem endlichen Bewußtsein vorausgesetzt werden, aber es bleibt immer auf dieses bezogen. Der junge *Schelling* geht nicht von einer solchen *kritisch* über die Möglichkeit des Wissens reflektierenden Philosophie aus. Auch er drängt auf eine letzte Einheit hin, in der als dem Ganzen alles beschlossen ist. Diese Tendenz zu einem umfassenden Ureinen wurde dem jungen Schelling wesentlich vermittelt durch *Spinoza*, auf den damals der Philosoph Jacobi mit seiner Schrift »Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn« erneut den Blick gelenkt hatte. In Spinoza meinte Schelling den Denker gefunden zu haben, der sich entschlossen zu einem Unbedingten bekannte, das nicht als für sich seiende Person über der Welt steht, sondern nichts anderes als das All in seiner Ganzheit ist. Die Formel für dieses Eine: ἔν καὶ πᾶν wurde zum Lösungswort der drei Tübinger Freunde – Hölderlin, Hegel und Schelling. Hölderlin schrieb dieses Wort Hegel ins Stammbuch, und in den Frühschriften Schellings begegnet es uns wiederholt.

Von diesem Ansatz ist der junge Schelling bestimmt, und ihn sucht er nun, mit Fichtes Philosophie zu verbinden. Fichtes Reflexionen über das Ich als Prinzip des Wissens führen Schelling zu der Einsicht, daß das Unbedingte nicht in der Sphäre des dinglich-vorhandenen Seienden gesucht werden darf. Ein Ding kann nicht das Höchste sein, weil es notwendig vom Ich übergriffen wird. Das wissende Ich kann als wissendes alle Dinge zu gewußten Objekten machen. So erklärt Schelling, im Anschluß an Fichte und im Gegensatz zu Spinoza, dem diese Einsicht noch verschlossen war, daß das Unbedingte nie und nimmer in dem liegen darf, was bedingt (gewußt) werden kann, sondern nur in dem, was immer nur bedingend ist. Ein solches wes-

haft nur Bedingendes aber ist einzig und allein das *absolute Ich als Prinzip alles Wissens*⁴.

Dieser Übergang von Spinoza zu Fichte bringt nun aber schwerwiegende Probleme mit sich. Das absolute Ich als das unbedingte Prinzip erscheint Schelling nicht wie Fichte als die reflexiv erschlossene Grundlage des endlichen Bewußtseins.

Schelling will das absolute Ich als ein letztes noch über jede Scheidung hinausliegendes Ureines verstehen — in dieser Hinsicht bleibt er Spinozist. Indem Schelling so das absolute Ich in Gegensatz zu der Sphäre der endlichen Bestimmtheit bringt, ergeben sich aber für ihn nun zwei Fragen: wie kann dies Unbedingte an ihm selbst erfaßt werden von uns, die wir doch in der bedingten Welt sind? und: wie kann man von ihm als dem reinen Sein aus die Welt begreifen, die doch durch Unterschiede bedingt ist? Die Antworten, die der junge Schelling auf diese Fragen zu geben versucht, verdeutlichen wir uns durch eine kurze Analyse der Schriften, die er zwischen 1794 und 1800 verfaßt hat. Wir müssen diese Schriften je gesondert für sich betrachten, weil Schelling in jeder von ihnen neu ansetzt, um die ihn bedrängenden Probleme zu lösen.

1795 erschien Schellings Schrift »*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*«. Schelling setzt sich hier in echt idealistischer Weise zur Aufgabe, das Prinzip alles Wissens herauszuarbeiten. Die Argumentation ist folgende: Jedes Wissen ist Wissen von etwas, sonst wäre es kein Wissen von Realem. Aber es muß in ihm ein »Urgrund aller Realität herrschen«. Dieser kann nur ein Unbedingtes sein, d. h.

⁴ Ein deutliches Zeugnis für diese wesentliche Modifizierung des spinozistischen Ansatzes beim Unbedingten durch den Einfluß der Reflexionen Fichtes über das Ich findet sich in dem Brief Schellings an Hegel vom 4. Febr. 1795. Schelling erklärt dort, er sei Spinozist geworden, fügt aber gleich hinzu: Spinoza war die Welt Alles, mir ist es das Ich. Spinoza, so führt er weiter aus, tat zwar daran recht, daß er vom Unbedingten auszugehen suchte, denn von diesem muß alle Philosophie ausgehen, aber er begriff nicht, daß dies Unbedingte niemals ein welthafte Objekt sein kann, sondern nur das Ich als absolute Freiheit (Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig 1869. 1. Band, S. 76).

das, «das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, *bei dem das Prinzip des Seyns und des Denkens zusammenfällt*». Das solchermaßen durch sich selbst Seiende aber ist das absolute Ich: »*Ich bin!* Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es *sich selbst* denkt. Es ist also, weil es nur *selbst* sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist« (I 167).

Den Hauptinhalt der auf diese Herausarbeitung des Ansatzes nun folgenden Analysen bildet die Deduktion der Bestimmungen dieses absoluten Ich. Es ist seinen Urformen nach reine Identität und absolute Freiheit. Bestimmt man es im Hinblick auf seine untergeordneten Formen, die Schelling im Anschluß an die kantische Kategorientafel darlegt, so zeigt sich, daß das absolute Ich der Quantität nach absolute Einheit ist, der Qualität nach absolute Realität, der Relation nach absolute Substantialität und Kausalität und der Modalität nach reines, absolutes Sein (cf. die »Übersicht« I 160f.).

Überblickt man diese Analysen, so sieht man sofort: Schelling gibt im Gegensatz zu Fichtes reflexiver Ableitung des absoluten Ich eine ontologische Beschreibung dieses Ich im Hinblick auf die Bestimmungen, die seine Absolutheit ausmachen und es über die endliche Sphäre erheben. Und fragt man nun, wie dieses absolute Ich an ihm selbst zu erfassen ist, so erhält man zur Antwort, daß das absolute Ich über dem seiner selbst bewußten Ich stehe. »*Selbstbewusstseyn*«, so erklärt Schelling, »setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren«, und er richtet an seine Leser die Frage: »Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewusstseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann?« (I 180). Das absolute Ich an ihm selbst kann nicht im gegenstandsbezogenen Bewußtsein vorkommen, sondern nur erfaßt werden in einer unmittelbaren Weise. Das einzig unmittelbare Erfassen aber ist die Anschauung. Die Anschauung des Absoluten aber kann natürlich keine sinnliche sein, sondern nur eine

intellektuale. Jede sinnliche Anschauung, so führt Schelling aus, ist wesenhaft von ihrem gegenständlichen Objekt getrennt, die intellektuale Anschauung aber schließt in sich eine unmittelbare Einheit von Anschauendem und Angeschautem ein: »Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also *kein* Objekt ist, d. h. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine oder *intellektuale* Anschauung. *Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt*« (I 181).

Erfährt die Frage nach der Erfassung des absoluten Ich in der Schrift »Vom Ich« also eine Antwort, so bleibt die zweite Frage nach dem Verhältnis dieses Ich zur Welt hier im Hintergrund. Gerade aber dieses Problem nimmt Schelling in seinem nächsten Werk, den im selben Jahre – 1795 – erscheinenden »*Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus*« auf. Schelling behauptet zunächst, es gäbe in der Philosophie nur eine strittige Frage: »*Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?*« (I 294). Und er erklärt weiterhin, diese Frage sei gleichbedeutend mit dem kantischen Problem: »*Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urteilen?*«⁵ Aus diesem Zusammenhang wird klar, warum Schelling die erkenntnistheoretische Grundfrage der »Kritik der reinen Vernunft« so spekulativ versteht. Er ist der Ansicht, daß es über das Absolute als solches keinen Streit geben kann, weil dieses als Identität über jeden Gegensatz erhaben ist. Erst wenn man von ihm als dem Einen und Unendlichen zur entgegengesetzten Sphäre der endlichen Vielheit weiterschreitet, entsteht die Frage nach dem Zusammenhang und d. h. nach der Synthesis beider Sphären. »*Synthesis* nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit« (I 294).

Die Antwort, die Schelling auf diese Frage gibt, lautet: theoretisch ist das Problem des Übergangs unlösbar. Zunächst muß

⁵ Gerade diese Frage hatte Schelling in der Schrift »Vom Ich« mit denselben Worten formuliert (I 175). Auch damals hatte er also schon um die Dringlichkeit dieses Problems gewußt, aber er verschob eine Klärung des ganzen Fragenkomplexes auf ein späteres Werk.

man sich vergegenwärtigen, daß der einzige Zugang zum Absoluten, die *intellektuale Anschauung*, keine inhaltlich bestimmte Erkenntnis des Absoluten gibt. Das Absolute steht ja an ihm selbst über jedem Gegensatz, und der es intellektual Anschauende wird in der unmittelbaren Einigung seinerseits über die Gegensätze herausgehoben – in der unmittelbaren Schau ist er wie im »Zustand des Todes« (cf. I 325). Auch die *Reflexion* auf diese Schau, die sich notwendig einstellt als »abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst«, gibt hier keine Antwort. Diese Reflexion, so erklärt Schelling zunächst, vermag die Schau, in der die Gegensätze von Anschauendem und Angeschautem aufgehoben sind, doppelt auszulegen, entweder spinozistisch als Aufhebung aller Ichheit in ein absolutes Objekt oder idealistisch als Aufhebung aller Objektivität in ein absolutes Ich. Allein diese zweite Auslegung ist richtig, denn das Ich ist überall das bedingend Unbedingte: Schelling greift hier zum Beweis auf die jederzeit durchführbare Reflexion zurück, »daß wir unsers eigenen Ichs nie los werden können« – selbst wenn wir unser Nichtdasein denken wollen, müssen wir uns als existierend denken (cf. I 320 Anm.). Das Absolute – dies zeigt diese Reflexion – muß also notwendig als absolutes *Ich* bestimmt werden.

Die Reflexion auf die unmittelbare Schau vermag also den Ichcharakter des Absoluten zu erweisen, aber sie vermag nicht den *Übergang* vom gegenstandslosen Ich zum endlichen Ich, das als seiner selbst bewußtes Subjekt sich Objekte gegenüber hat, aufzuzeigen, denn die Reflexion ist ja als solche immer nachträglich. Sie ist schon immer herausgetreten aus dem Absoluten selbst in die durch den Gegensatz bestimmte Sphäre.

Der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen läßt sich theoretisch nicht einsichtig machen. Trotzdem zeigt sich nach Schelling eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Unendlichem und Endlichem. Schelling erklärt: »Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntnis. Damit es keinen

Übergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren« (I 324f.). Das *Streben* vom Endlichen zum Unendlichen ist die eigentliche Vermittlung beider, und diese »praktische Lösung«, so sagt Schelling, ist jeder theoretischen überlegen. Das Absolute wird nun gar nicht mehr als Objekt des Wissens angesetzt; es hört überhaupt auf, für mich Objekt zu sein, denn das Streben *zum* Absoluten, so erklärt Schelling, ist gar nichts anderes als meine Bemühung, das Absolute *in mir selbst* durch unbeschränkte Aktivität zu realisieren!

Hier erst wird der innere Widerstreit der Reflexion über die Auslegung des Absoluten, der zwischen Dogmatismus und Idealismus besteht, geschlichtet. Der Dogmatismus, der das Absolute als absolutes Objekt, und der Idealismus, der es als absolutes Ich bestimmt, sind zwar im Ziel beide einig, denn beide wollen die Aufhebung des Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem. Aber der Dogmatismus meint dies Ziel theoretisch erreichen zu können. Indem er das Absolute als wißbares Objekt ansetzt, muß er es notwendig als eine außer mir vorhandene und mich als freies Wesen bedingende Größe verstehen. Im Gegensatz dazu begreift der Idealismus, daß das Absolute überhaupt nicht als für sich vorkommendes wißbares Objekt angesetzt werden darf, sondern nur als die mich leitende Bestimmung, nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit und uneingeschränkter Tätigkeit zu streben.

Blickt man von dieser praktischen Lösung auf den Anfang der Schrift zurück, an dem von der intellektualen Anschauung die Rede war, so zeigt sich die innere Geschlossenheit des hier durchgeführten Ansatzes: daß die intellektuale Anschauung keine Erkenntnis des Absoluten vermittelt, gründet darin, daß das Absolute kein für sich seiender Gegenstand ist. Deswegen kann das Absolute nie in Besitz genommen werden wie Dinge. Und eben weil das Absolute das nie und nimmer zu Besitzende ist, wird der endliche Mensch, der aus dem Zustand der unmittelbaren Schau durch die Reflexion zu sich selbst und in die Sphäre der Gegensätze zurückkehren muß, auf den Weg des

Strebens verwiesen. Allein indem er das Absolute in sich realisiert, ergreift er es. »Nur der *immanente* Gebrauch, den wir vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniß unsrer *Bestimmung* machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen« (I 332f.).

Schelling hat den in den »Briefen« dargelegten Ansatz bereits in der nächstfolgenden Schrift, den 1796/97 geschriebenen »*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*« wesentlich modifiziert. Diese Arbeit zeigt, daß Schelling nun weit gründlicher als in den vorausgegangenen Schriften in die konkreten Deduktionen der Wissenschaftslehre Fichtes eingedrungen ist. Aber die Schelling eigentümliche Fragestellung bleibt auch in dieser Schrift zentral. Schelling erklärt – im Rückgriff auf die »Briefe« –: »Vom Unendlichen zum Endlichen – kein *Übergang!*« (I 367). Aber er will sich mit dieser Auskunft, die ein Satz der ältesten Philosophie sei, nicht ohne weiteres identisch erklären. Er sieht vielmehr eine ursprüngliche Vereinigung von Unendlichem und Endlichem gegeben im Wesen der Ichheit und zwar der Ichheit, insofern sie selbstbewußter Geist ist. Seiner selbst bewußt werden aber heißt: sich objektiv werden, und dies bedeutet wiederum: endlich werden. Der Geist ist nur insofern Geist, »als er *für sich selbst* Objekt, d. h. insofern er *endlich* wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne unendlich zu seyn. Er ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste *Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit*« (I 367). Auch hier hält Schelling noch daran fest, daß die Philosophie von einem »unbestimmten *absoluten* Zustand« des Geistes ausgehen müsse, aber er erklärt sofort, daß der Geist aus diesem unbestimmten Zustand fortgeschritten sei zur Bestimmtheit, indem er sich selbst bestimmt. Der Geist ist ursprünglicher Wille zur Selbstbestimmung und wird sich seiner im Akt des Wollens unmittelbar inne. »Der Akt des *Wollens* überhaupt ist die *höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns*« (I 395).

Schelling sieht also im Sich-wollen das ursprünghafte Wesen des ichhaften Geistes, und dieser Ansatz führt nun zu einer

neuen Bestimmung der intellektualen Anschauung. Diese wird nicht mehr wie in den vorausgehenden Schriften als Sich-aufgeben des selbstbewußten Ich in ein gegensatzloses Ich gefaßt. Das Angesehene der intellektualen Anschauung ist gar nichts anderes als dieses Handeln auf sich selbst. Schelling erklärt, daß der Geist sich im absoluten Handeln auch sich anschaut, und daß «diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein *reines* Selbstbewußtseyn *entsteht*» (I 420).

Fragt man nach dem Verhältnis der »Abhandlungen« zu den früheren Schriften, so zeigt sich, daß die Idee des Absoluten, das unterschiedslose Einheit ist, zwar nicht aufgehoben, aber doch in den Hintergrund getreten ist. Schelling ist nun der Meinung, daß das Absolute eigentlich erst wirklich ist im Geist, der sich auf Grund seines Sich-wollens selbst bestimmt. Die Idee der Selbstbestimmung tritt in den »Abhandlungen« ganz in den Vordergrund. Schelling redet von einer *Geschichte des Selbstbewußtseins* oder einer *Geschichte des Geistes* als der »Geschichte der verschiedenen *Zustände*, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum *reinen* Selbstbewußtseyn, gelangt« (I 382). Die Idee einer Entwicklungsgeschichte des Geistes, die Fichte bereits konzipierte⁶ und die Hegel dann allseitig in seinem System durchführte, ist auch für Schelling – und zwar erstmalig in den »Abhandlungen« – zentral geworden.

Überblickt man die philosophische Entwicklung Schellings in den Jahren von 1794 bis 1797, so zeigt sich, daß der rote Faden dieser Entwicklung die *Frage* nach dem Absoluten und nach seinem Verhältnis zur Welt ist. Die *Antworten*, die Schelling auf diese Frage gibt, unterscheiden sich. Wird am Anfang – in der Schrift »Vom Ich« – das Absolute als unterschiedslose Einheit proklamiert und in Gegensatz zur endlichen Sphäre gesetzt, so versucht Schelling bereits in den »Briefen« die aufgerissene

⁶ Cf. Fichtes Erklärungen in der Wissenschaftslehre von 1794: »Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes« (Fichte SW I 222).

Kluft zu überbrücken durch die Auskunft, daß das Absolute nur »immanent-praktisch« zu »gebrauchen« sei als die uns leitende Bestimmung zu unbeschränkter Freiheit und Selbständigkeit. Und die »Abhandlungen« erweitern modifizierend diese Idee des praktischen Gebrauchs zur Konzeption des sich bestimmenden Geistes, dessen Wesen die stufenweise Entwicklung zum reinen Selbstbewußtsein ist.

Diese Konzeption einer Geschichte des Selbstbewußtseins bleibt von nun an im Werk Schellings bestimmend – wir werden ihr wieder bei der Analyse des »System des transcendenten Idealismus« begegnen. In dieser Hinsicht bringen die »Abhandlungen« nicht nur eine vorübergehende Lösung. Gleichwohl gibt diese Schrift noch nicht eine letzte und vollgültige Antwort auf die Fragen nach dem Wesen des Absoluten und nach seinem Bezug zur endlichen Sphäre. Im »System des transcendenten Idealismus« und insbesondere in der unmittelbar anschließenden »Identitätsphilosophie« tritt das Absolute als übergreifende Einheit wieder in den Vordergrund. Schelling sucht hier mit diesem Absoluten die Idee der Selbstbestimmung zu verbinden, aus der Erkenntnis heraus, daß die Geschichte des Geistes als Weg zum Selbstbewußtsein ihrerseits nur möglich ist, wenn sie getragen und durchwaltet wird von einer unbedingten Einheit, die diesen Weg im vorhinein in sich einbezieht. Um aber diese Konzeption einer Verbindung von Absolutem und Selbstbestimmung ganz zu verstehen, ist es nötig, das zweite Element, das die erste Periode der philosophischen Entwicklung Schellings bestimmt, kurz zu kennzeichnen: die Naturphilosophie.

Bereits vor seiner Berufung nach Jena hat sich Schelling sehr intensiv dem *Studium der Natur* hingegeben. Er hat während seines Aufenthaltes in Leipzig – Schelling war von 1796 bis 1798 dort als Hofmeister tätig – mathematische, physikalische und medizinische Vorlesungen gehört. Diese Wendung zur Natur scheint schwer vereinbar mit der Schelling in diesen Jahren eigentümlichen Frage nach dem Absoluten und seinem Verhältnis zur Welt, und man hat in der Schellingforschung zum Teil gemeint, Schelling hätte sich zeitweise, müde der

Spekulation, einem Positivismus ergeben⁷. Dies ist durchaus nicht der Fall. Schelling hat sich vielmehr von Anfang an um eine innere Verbindung dieser naturwissenschaftlichen Studien mit seiner philosophischen Fragestellung bemüht. Er intendiert eine philosophische Begründung der Naturwissenschaft. Diese Begründung ist Aufgabe der »Naturphilosophie« oder der »höheren Physik«. Die Naturphilosophie aber ist ein Teil der theoretischen Philosophie. Bereits in seiner ersten naturphilosophischen Schrift, den »Ideen zu einer Philosophie der Natur« (1797), unterscheidet Schelling innerhalb der theoretischen Philosophie die *rein* theoretische Philosophie, die sich nur mit der Realität des Wissens überhaupt befaßt, von der *angewandten* theoretischen Philosophie, die – auf die Physik zurückgreifend – das System der gesamten Erfahrung aus den Prinzipien ableitet.

Wie sich Schelling diese Einordnung der Naturbetrachtung in die theoretische Philosophie in concreto denkt, zeigt sich sehr deutlich in den aus demselben Jahr stammenden »Abhandlungen«; auf sie muß man zurückgreifen, um die ursprüngliche Bedeutung der Naturphilosophie Schellings im Ganzen des Systems zu verstehen. Schelling zeigt dort – in den einzelnen Deduktionen sich weitgehend auf Fichtes Wissenschaftslehre stützend –, wie die Seele sich stufenweise zum selbstbewußten Geist entwickelt. Auf den untersten Stufen dieser Entwicklung vermag die Seele sich noch nicht als bestimmende und organisierende Kraft in sich selbst zu erfassen, sondern schaut sich – als organisierende Kraft – nur äußerlich in einem naturhaften Objekt an, »in welchem produzierende Kraft ist«. Jede Organisation in der Natur, so sagt Schelling, symbolisiert den Geist: »Daher ist in jeder Organisation etwas *Symbolisches*, und jede Pflanze ist, so zu sagen, *der verschlungene Zug der Seele*« (I 386).

In diesem Zusammenhang heißt es nun: »Da in unserem Geist ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisieren, so muß auch in der äußeren Welt eine allgemeine Tendenz zur

⁷ Cf. W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Heidelberg 1911. S. 42ff.

Organisation sich offenbaren« (I 386). Die Organisation der Natur und die Organisation des Geistes sind aber nicht zwei Organisationen, die von einander unabhängig und getrennt ablaufen, sondern die Organisation der Natur ist nur das Bild der zu sich kommenden Seele. Schelling erklärt ausdrücklich: »Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre *eigene, sich entwickelnde Natur* . . . So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyng gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden« (I 383).

Die frühe Naturphilosophie Schellings ist also der Transzendentalphilosophie *eingeeordnet*. Die Natur ist und erscheint nur als Symbol des Geistes, der sich im Äußeren anschaut. Aber man muß die Dialektik dieser Einordnung der Natur- in die Transzendentalphilosophie begreifen: ist die Natur hier »nur« als anschauliches Bild des zu sich kommenden Geistes bestimmt, so gilt doch zugleich, daß der Geist sich in den verschiedenen Zuständen seiner Entwicklung »nur« erfassen kann, indem er sich in und als Natur anschaulich vor sich bringt. Die Natur ist das *notwendige* Medium, in dem allein der Geist sich zu erfassen vermag in der objektiven Weise der Sichtbarkeit.

Diese Dialektik der Naturbetrachtung — Natur ist bloßes Medium für die Erfassung der Entwicklung des Geistes, aber gerade als solches zeigt sie auf objektive Weise sein Werden an — hat Schelling nun dazu geführt, die Naturphilosophie nicht mehr der Transzendentalphilosophie einfach einzuordnen, sondern beide Philosophien als gleichberechtigt nebeneinander zu stellen. Die Schelling leitende Überlegung ist folgende: Natur *repräsentiert* das Zu-sich-kommen des Geistes. Das bedeutet aber: Natur *ist*, wenn man sie *an sich selbst* betrachtet, unbewußter Geist. Nun aber, so argumentiert Schelling weiter, zeigt doch die Entwicklung des Geistes gerade, daß er sich selbst erst aus einem noch unbegriffenen Zustand hervorarbeitet zum Selbstbewußtsein, und eben dieser unbegriffene Zustand ist, an sich selbst betrachtet, gar nichts anderes als »die Natur«. Also —

dies ist der Schluß der Überlegung — muß die Entwicklung der Natur dem Geist vorgeordnet werden, wenn man den *objektiven* Weg begreifen will. Das Selbstbewußtsein ist — objektiv betrachtet — ja erst ein spätes Produkt, das auf die Entwicklung der Natur folgt. Geht man von der objektiven Betrachtung aus, dann muß man also die Naturphilosophie der Transzendentalphilosophie vorausschicken: indem die Naturphilosophie das Werden zum Geist objektiv aufweist, bereitet sie die Transzendentalphilosophie vor. Erst wenn man den »Ort« des Geistes innerhalb der Gesamtentwicklung aufgewiesen hat, kann nun von diesem Ort des Geistes aus Transzendentalphilosophie getrieben werden, d. h. gezeigt werden, wie der Geist sich zur Vorstellung einer äußeren Natur bestimmt.

Erst mit der *Bestimmung der Naturphilosophie als einer objektiven selbständigen Betrachtungsweise* löst sich Schelling von Fichte, der die Transzendentalphilosophie als einzig berechtigtes philosophisches System deklariert hatte, ab und kehrt zum ursprünglichen Ansatz seines eigenen Philosophierens zurück: zu der Idee des Absoluten, das als Ureines aller Vielfalt vorausgeht. Wir hatten gesehen, daß diese Idee des Absoluten, die den Ansatz der Schrift »Vom Ich« kennzeichnete, in den folgenden Werken in den Hintergrund getreten war — in den »Briefen« wollte Schelling vom Absoluten nur einen »immanent-praktischen Gebrauch« machen, und in den »Abhandlungen« richtete er sein Augenmerk primär auf die Geschichte des Selbstbewußtseins. Gleichwohl hatte Schelling auch in diesen Schriften die Idee eines gegensatzlosen Absoluten nie aufgegeben — so sprachen die »Abhandlungen« von einem »unbestimmten *absoluten* Zustand«, der dem Selbstbewußtsein vorausgehe. Jetzt rückt Schelling den Gedanken eines Absoluten wieder ins Zentrum, und zwar in der Weise, daß er erklärt, daß das Absolute die noch ungeschiedenen Gegensätze von objektiver Natur und subjektivem Geist in sich umfasse, und daß es dies könne, weil es an ihm selbst die *Identität* von beiden sei.

Der Rückgriff auf dieses Absolute ist nun von Schelling durch eine echt idealistische Argumentation begründet worden. Schelling hält daran fest, daß ich als Philosoph ja selbstbewußtes,

geisthaftes Ichwesen und als solches gerade nicht das Absolute bin. Ich als selbstbewußtes Wesen bin »subjektives Subjekt-Objekt«, und d. h. ich bin vermitteltes Subjekt, das erst nach der Entwicklung des »objektiven Subjekt-Objekts«, der Natur, »zu Stande kommt«. Um zu dem wahren Anfang zu gelangen, muß ich mich »depotenzieren«, d. h. mich herabsetzen zum Anfang beim Absoluten, und ich kann dies, weil ich ja eine bestimmte »Potenz« dieses absoluten Subjekts bin, nämlich dieses Subjekt in der Gestalt der sich besitzenden Subjektivität = Ich. Durch diese Depotenzierung versetze ich mich zurück und vermag nun, »aus dem *reinen* Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des *Bewusstseyns* entstehen zu lassen«.

Dieser Ansatz ist erst in der »*Identitätsphilosophie*« ausführlich dargelegt worden⁸. Gleichwohl bestimmt er bereits von 1797 an das Ganze der Philosophie Schellings, und nur wenn man sich diese Wirksamkeit vergegenwärtigt, versteht man die eigentümliche Doppelbetrachtung, das Nebeneinander von Natur- und Transzendentalphilosophie, das Schellings Denken in den Jahren von 1797 bis 1800 kennzeichnet. Schelling widmet sich einerseits der Naturphilosophie, d. h. er zeigt, wie die Natur sich entwickelt bis zum sich begreifenden Ich, und er führt andererseits das System des transzendentalen Idealismus aus, d. h. er zeigt, wie der Geist dazu kommt, sich eine Natur vorzustellen. Beide Philosophien stehen nicht äußerlich nebeneinander, sondern gehören dialektisch zusammen. Der Naturphilosoph kann den objektiven Weg der Natur zum Ich nur aufzeigen, wenn und insofern er sich als philosophierendes Ich zurückversetzt zum reinen Subjekt-Objekt, und der Transzendentalphilosoph kann die Natur als subjektiv vorgestellte nur aus dem Geist ableiten, wenn und insofern er sieht, daß er als Geist selbst aus der Naturentwicklung als die höchste Potenz des allgemeinen Subjekt-Objekts hervorgegangen ist. Beide

⁸ Am instruktivsten für das Verständnis von Natur- und Transzendentalphilosophie ist Schellings Schrift von 1801: »Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen« (IV 79 ff.).

Betrachtungen verweisen auf den *einen* Ursprung, das Absolute, das als Absolutes das umfassende Subjekt-Objekt ist.

Wir verdeutlichen diese *Doppelbetrachtung* durch einen kurzen Hinweis auf den Anfang der 1799 erschienenen »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«. Schelling erklärt zuerst, daß die Intelligenz auf doppelte Weise produktiv sei, entweder blind und bewußtlos – als Natur, oder frei und mit Bewußtsein produktiv – als Geist. Im ersten Fall handelt es sich um das bewußtlose zur Anschauung Kommen einer äußeren Welt, im zweiten um das bewußte Erschaffen einer ideellen Welt. Der Philosoph, so fährt Schelling fort, hebt diesen Gegensatz auf, denn er weiß, daß bewußte und bewußtlose Tätigkeit ursprünglich identisch und aus einer Wurzel entsprossen sind. Und Schelling erklärt nun: »Da die Philosophie die bewußtlose, oder, wie sie auch genannt werden kann, reelle Thätigkeit als identisch setzt mit der bewußten oder ideellen, so wird ihre Tendenz ursprünglich darauf gehen, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, wodurch das entsteht, was man Transzendentalphilosophie nennt« (III 271). Für die Transzendentalphilosophie, so führt Schelling ganz in Übereinstimmung mit den »Abhandlungen« aus, ist die Natur nur der Reflex unserer Tätigkeit und der »sichtbare Organismus unseres Verstandes«. Die Naturphilosophie dagegen geht umgekehrt vor, insofern sie das Ideelle aus dem Reellen zu erklären sucht. Sie setzt die Natur als das Selbständige an, das, in sich selbst tätig, zugleich Produzierendes und Produkt ist. Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, so erklärt Schelling abschließend, haben es beide mit Subjektivem und Objektivem zu tun. Nur ordnet die Transzendentalphilosophie das Reelle dem Ideellen unter und läßt vom Subjektiven aus das Objektive entstehen, während die Naturphilosophie beim Reellen ihren Ausgangspunkt nimmt und zeigt, wie aus dem Objektiven das Subjektive hervorgeht.

Die Entwicklung der Naturphilosophie – so fassen wir zusammen – verläuft in der ersten Periode des Schellingschen Philosophierens also in *zwei* Phasen. Zunächst wird die Naturphilosophie eingeordnet in die Geschichte des Geistes, der sich

in seinem Zu-sich-kommen nur auf äußerliche Weise in und als Natur anschauen kann. Gerade aber durch diesen Ansatz wird eine selbständige Betrachtung der Natur vorbereitet, die nun den objektiven Prozeß vom Bewußtlosen zum Bewußten aufzeigt⁹. Beide Betrachtungen gehören jedoch zusammen, weil sie auf das eine absolute Subjekt-Objekt hinweisen, das die Identität von Bewußtlosem und Bewußtem die innere Voraussetzung der Natur- und der Transzendentalphilosophie ist.

Überblickt man von hier aus noch einmal den Weg, den Schelling von 1794 an zurückgelegt hat, so zeigt sich die innere Konsequenz, die diese erste Periode durchherrscht. Am Ende dieser Periode nimmt Schelling den Gedanken eines Absoluten wieder auf, das über allem Gegensatz ist. Und von diesem Absoluten aus wird nun die Frage des Zusammenhanges der unendlichen und der endlichen Sphäre neu gedeutet: das Allumfassende entwickelt sich als objektives Subjekt-Objekt, d. h. als Natur, bis zum Geist, dem subjektiven Subjekt-Objekt, so daß dieser nun die Natur in sich selbst zu konstruieren vermag. Schelling hat in der Zeit des »*Identitätssystem*«, also in den Jahren von 1801 bis 1806, diesen Ansatz näher ausgeführt, und zwar unter der Fragestellung, wie das Absolute sich zu dieser Bewegung verhalte, und das Ergebnis dieser Besinnung ist die Einsicht, daß das Absolute an ihm selbst als »*Identität*« oder »*Indifferenz*« von Subjektivem und Objektivem über jede Entwicklung erhaben ist.

II. In dieser Epoche des Nebeneinander von Natur- und Transzendentalphilosophie hat Schelling das »*System des transzendentalen Idealismus*« verfaßt, und unsere Aufgabe ist es nun, die Bedeutung und die Gliederung dieses Werkes darzulegen. Schelling selbst hat sich in späteren Jahren zweimal ausführlicher über das Anliegen geäußert, das ihn zu der Abfassung die-

⁹ Die Einzelanalysen in Schellings Naturphilosophie, in denen er diese Entwicklung der Natur darzulegen sucht, müssen wir hier übergehen. Obwohl sich Schelling auf die Naturwissenschaft seiner Zeit stützt, erscheinen seine Konstruktionen sehr spekulativ, aber es bleibt beachtenswert, daß Schelling eine organisch-dynamische Naturbetrachtung weitgehend gefördert hat.

ses Werkes bestimmt habe. Zuerst in den »Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie« – in den SW ist aus dem handschriftlichen Nachlaß das Manuskript von 1827 abgedruckt –, und sodann in der »Einleitung in die Philosophie der Mythologie«, die Schelling in der Zeit vom 1840 bis zu seinem Tode (1854) mehrfach vorgetragen hat.

An der *erstgenannten Stelle* sucht Schelling den Anfang seines eigenen Philosophierens gegen Fichte abzugrenzen. Fichte, so führt er aus, habe zwar das Ich in das Zentrum der Philosophie gestellt, aber er habe nicht gezeigt, worauf es gründe, daß das wirkliche Bewußtsein sich die Natur als von ihm unabhängige Außenwelt vorstellen müsse. Demgegenüber habe er – Schelling – den Nachweis erbracht, daß das gegenwärtige wirkliche Ich sich diesen Zusammenhang von Außenwelt und Ich nicht anders erklären könne als durch die Setzung einer dem jetzigen Bewußtsein vorausgehenden »Transscendentalen Vergangenheit«. In dieser habe das Ich diese Welt notwendig produziert. Nachdem es sich aber zum wirklichen Bewußtsein emporgearbeitet habe, trete ihm das ursprünglich von ihm Gesetzte nun als selbständig gewordenes äußeres Produkt entgegen. »Ich suchte also«, so sagt Schelling, »mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte« (X 93f.).

Was Schelling an dieser Herausstellung der transscendentalen Geschichte wesentlich erscheint, ist ein Doppeltes. Zunächst die Wendung zum Geschichtlichen *als solche*. Schelling fährt nach dem soeben zitierten Satz fort: »Und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich.« Das Zweite, was Schelling an der Konzeption einer transscendentalen Geschichte als bedeutsam heraushebt, ist das *Wie* des Zu-sich-kommens. Schelling führt aus, daß er – und zwar als erster – entdeckt habe, daß das Ich wesenhaft Subjekt und Objekt zugleich sei.

Als solcher Widerspruch trage es aber notwendig die Tendenz in sich, sich zu erfassen in einem Prozeß, der als solcher begriffen werden mußte als »ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in *sich* gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftigt war« (X 97). Das Ich macht *sich selbst* zum Objekt. Und eben in dieser *Objektivation* seiner selbst will es sich *als Subjekt* begreifen. Dieses Sich-erfassen-wollen als Subjekt treibt das Ich zu immer höheren Objektivationen seiner selbst voran. Aber, so stellt nun Schelling fest, das Ich ist in diesem Prozeß gleichsam befangen, es vollzieht ihn nur *objektiv* und durchschaut *sich selbst* in seinem Tun noch nicht. Das vermag allein der *Philosoph*, der diesen Weg zum Selbstbewußtsein ja kennt. Gerade auf Grund seines Durchschauens vermag er dem »objektiven Ich« Hilfestellung zu leisten. »Zwischen dem objektiven Ich und dem philosophirenden bestand ohngefähr das Verhältnis wie in den Sokratischen Gesprächen zwischen dem Schüler und dem Meister. In dem objektiven Ich war jederzeit eingewickelter Weise *mehr* gesetzt, als es selbst wußte; die Thätigkeit des subjektiven, des philosophirenden Ich bestand nun darin, dem objektiven Ich selbst zu der Erkenntnis und dem Bewußtseyn des in ihm Gesetzten zu verhelfen, und es so endlich zur völligen Selbsterkenntnis zu bringen« (X 98).

Es ist nun interessant, daß Schelling diese Methode des Zusiich-kommens des Ich als das eigentliche Neue ansieht, was *er selbst* in die Philosophie gebracht habe. Seine Absicht, so erklärt er, sei es gewesen, Fichtes System »auszuführen«, aber dabei habe er seine eigene *Methode* entwickelt: »Diese Ausführung des Fichteschen Idealismus ist enthalten in meinem anno 1800 erschienenen System des transcendentalen Idealismus. Ist einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neueren Philosophie genau und urkundlich kennen lernen will, so kann ich nicht anders als ihm dieses System des transcendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichteschen Gedankens schon das neue System erkennen, das früher oder später diese Hülle durchbrechen mußte, er wird in diesem

Werk schon jene *Methode* in voller Anwendung finden, die später nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird er sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigenthümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als einer Erfindung *rühmen* kann, aber eben darum kann ich *sie* auch am wenigsten mir rauben lassen, oder zugeben, daß ein anderer sich rühme sie erfunden zu haben« (X 96). Der Schluß dieser Zeilen ist offensichtlich gegen *Hegel* gerichtet: Schelling betrachtet die Konzeption einer dialektischen Entwicklung des Geistes als sein und nicht Hegels Verdienst, und wenn man die Frühgeschichte Schellings überblickt, wird man ihm recht geben müssen, denn bereits in den »Abhandlungen« hatte Schelling den Gedanken einer »Geschichte des Selbstbewußtseins« ins Zentrum gestellt, um ihn dann in der Naturphilosophie zur Idee einer objektiven Entwicklung vom Unbewußten zum Bewußten zu erweitern.

Auch die *zweite Stelle*, an der Schelling auf das »System des transcendentalen Idealismus« hinweist, beginnt mit einer Kritik an Fichte. »Fichte übersah«, so erklärt Schelling, »das mittels der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objektiven Darstellung benutzen konnte, wie diess nach ihm ein anderer gethan!« (XI 370). Die Anmerkung zu diesem Satz – cf. das Verweisungszeichen nach »gethan« – verweist auf das »System des transcendentalen Idealismus«. Sie lautet: »Im System des transcendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Übergang und Vorübung diente.« Die letzten Worte dieser Anmerkung deuten darauf hin, daß die Methode der Selbstbestimmung, die Schelling im »System des transcendentalen Idealismus« durchgeführt hatte, dann in der Identitätsphilosophie in einer neuen und erweiterten Form zur Wirkung kam. Schelling erklärt in diesem Zusammenhang, daß er in der Folgezeit das bewegende Prinzip nicht mehr »Ich« genannt habe, da dieses Prinzip ja nicht nur die geistige, sondern auch die natürliche Welt konstituiere; an die Stelle des »Ich«, so sagt er,

sei die Bestimmung »Indifferenz des Subjektiven und des Objektiven« getreten, »womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey« (XI 371). Schelling weist also darauf hin, daß im »System des transcendentalen Idealismus« – eben auf Grund der Einsicht in die Notwendigkeit eines umfassenden Entwicklungsprinzips – auf die Idee eines absoluten, Natur und Geist umgreifenden Subjekt-Objekts vorgeedeutet war.

Wir müssen in dieser Einleitung die Frage, ob Schelling Fichte hier mit Recht kritisiert, beiseite lassen. Auch unabhängig von einer Antwort auf diese Frage bleibt bestehen, daß Schelling in beiden Hinweisen den eigentlichen Sinn des »System des transcendentalen Idealismus« getroffen hat. Dies Werk gibt eine *Entwicklungsgeschichte des Geistes*, und zwar unter der Fragestellung, *wie das Ich zum Bewußtsein einer von ihm unabhängigen Außenwelt (»Natur«) komme*. Schelling erklärt in der »Einleitung«, die Transzendentalphilosophie, die das Subjektive zum Ersten mache, habe die Aufgabe zu zeigen, *»wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt«*. Die umgekehrte Fragestellung kennzeichne die Naturphilosophie, in der das Objektive zum Ersten gemacht und nun gefragt wird, *»wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt«*. Beide Philosophien gehören aber zusammen, denn beide verweisen auf die Identität der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit¹⁰.

Die beiden folgenden Abschnitte (I und II¹¹) geben die *Einführung des Ichs als Prinzip des Wissens*. Sie gehören zum Lichtvollsten, was über den Ansatz der idealistischen Transzendentalphilosophie überhaupt geschrieben wurde. Schelling erklärt

¹⁰ Die »Einleitung« in das »System des transcendentalen Idealismus« entspricht aufs genaueste dem oben (cf. S. XXIVff.) bereits erwähnten § 1 der »Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«.

¹¹ »Erster Hauptabschnitt. Vom Prinzip des transcendentalen Idealismus« – »Zweiter Hauptabschnitt. Allgemeine Deduktion des transcendentalen Idealismus. – Vorerinnerung«.

— darin nicht von der Tradition abweichend —: Wissen als Wissen ist Übereinstimmung des Subjektiven und des Objektiven. Diese Übereinstimmung muß einen Grund haben, der beides — Subjektives und Objektives — vermittelt und damit das Wissen als solches möglich macht. Dieser Grund ist das Prinzip, das das Wissen durchgängig bestimmt und zu einem einheitlichen Ganzen, einem System, zusammenschließt. Dieses Prinzip als Grund des Wissens muß seinerseits das erste Zuwissende sein. »Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtseyn« (III 355). Schelling greift in diesem Zusammenhang auf Fichtes Deduktionen des Ichs aus der Wissenschaftslehre zurück¹² und zeigt, daß der Satz »Ich = Ich«, in dem sich das Selbstbewußtsein aussagt, identisch und zugleich synthetisch ist. Das Ich als Subjekt ist mit dem Ich als Objekt identisch, aber eben in der Weise, daß das Ich diese Identität selbst denkend vollzieht, indem es sich zum Objekt macht. Das Ich *ist* gar nichts anderes als dieses sich zum Objekt Machende und sich so mit sich Zusammenschließende. Das Ich ist die Setzung seiner selbst und sonst nichts. »Das Ich *ist* gar nicht *vor* jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken« (OA 46). Der Philosoph, der auf diesen Akt achtet, wird seines Ichs als des Setzungsvollzugs unmittelbar inne: er schaut sich unmittelbar an in einer intellektuellen Anschauung. Die intellektuelle Anschauung ist das unmittelbare Anichtigwerden meiner als des sich produzierenden Ichs. Zu ihr muß sich jeder erheben, der den Ausgangspunkt des transzendentalen Idealismus erfassen will. Dieser Ausgangspunkt kann nicht äußerlich demonstriert werden, jeder hat ihn in Freiheit zu erringen: »Das Ich *ist* nichts anderes als ein *sich*

¹² Es sei hier darauf hingewiesen, daß ein angemessenes Verständnis der Analysen Schellings nur möglich ist, wenn man die Frühschriften Fichtes heranzieht, insbesondere »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) und »Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen« (1795).

selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d. h. ein intellektuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellektuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das *Ich*, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das *postuliert* wird« (OA 52).

Schelling erläutert dieses Produzieren des Ichs näher. Das Ich, so sahen wir, wird sich Objekt. Das kann es aber nur, wenn es *erstens* ursprünglich noch jenseits jeder Objektivität sich unendlich hervorbringende Tätigkeit ist – als das, *was* zum Objekt gemacht werden kann –, und wenn es *zweitens* sich als dieser unendlichen Tätigkeit Grenzen setzt. Es ist ein idealistischer Grundsatz, daß das Ich sich nur seiner bewußt werden, d. h. sich als Objekt erfassen kann, wenn und insoweit es eingeschränkt ist, denn nur durch Eingeschränktheit kommt es überhaupt zur Begreiflichkeit. Im Ich sind also *zwei Tätigkeiten* unmittelbar vereint, eine *unbegrenzte* und eine *begrenzende*, und im Wechsel beider Tätigkeiten besteht das Wesen des Ichs als einer »*Duplizität in der Identität*« (OA 56). Das Ich, so führt Schelling aus, muß sich eingrenzen, um sich zu erfassen: »Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Produzierendes, sondern zugleich Produziertes zu sein, wie im Selbstbewußtsein), muß seinem Produzieren Grenzen setzen« (OA 69). Indem aber das Ich sich Grenzen setzt und so zur Anschauung seiner selbst kommt, »wird [es] endlich« (OA 73). Diese Endlichkeit widerspricht jedoch dem ursprünglichen Wesen des Ichs, unendlich sich produzierende Tätigkeit zu sein, und deswegen hebt das Ich als diese unendliche Tätigkeit die selbstgesetzte Schranke auf, aber nur, um sie erneut zu setzen. So treibt das Ich sich selbst voran auf dem Weg zum Selbstbewußtsein.

Damit ist der Grundgedanke herausgearbeitet, der die nun folgenden Analysen leitet: das Ich ist und vollzieht sich als der Widerstreit zweier Tätigkeiten, der unendlich sich produzierenden – Schelling nennt sie die *zentrifugale*, weil sie vom Zentrum weg nach außen drängt – und der eingrenzenden –

Schelling nennt sie die *zentripetale*, weil sie nach innen auf das Zentrum zurückgeht, d. h. die erste Tätigkeit »umbricht«, »reflektiert«, so daß das Ich sich faßbar werden kann. Im Widerstreit dieser beiden Tätigkeiten vollzieht sich die Geschichte des Ichs. Die jeweiligen Einschränkungen stellen bestimmte Stufen, oder, wie Schelling auch sagt, bestimmte Epochen dieses Zu-sich-kommens dar, und das Ziel dieses ganzen Weges ist es, daß das Ich den inneren Mechanismus, durch den es sich vorantreibt, durchschaut. Es soll erkennen, daß die Beschränkung, auf Grund deren es zur Selbstanschauung kommt, ihm nicht von außen entgegentritt, sondern seine eigene Eingrenzung ist.

Die ersten Stufen dieses Weges werden abgehandelt im »System der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des Idealismus« (Dritter Hauptabschnitt). Die theoretische Philosophie, so betont Schelling immer wieder, hat die Aufgabe, »die Idealität der Schranke zu erklären«. Mit dieser Erklärung steht der Transzendentalphilosoph *im Gegensatz zur Selbstausslegung des naiven Bewußtseins*. Wenn dieses über sich reflektiert, so ist es der Meinung, daß unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existiert, nach der wir uns in unseren Vorstellungen richten. Der Transzendentalphilosoph bestreitet diese Meinung aufs schärfste. Aber er setzt nun nicht einfach seine eigene Ansicht gegen die vulgäre, sondern unternimmt es, gerade den Standpunkt des naiven Bewußtseins zu erklären, indem er darlegt, wie es zu diesem Bewußtsein kommt. Er weist zunächst nach, daß die Bedingung, auf Grund deren es für uns überhaupt erst bestimmte Gegenstände geben kann, die eingrenzende Tätigkeit des sich selbst beschränkenden Ichs ist: was wir Gegenstand nennen, ist nur unsere eigene von uns selbst eingeschränkte Ichtätigkeit. Und er zeigt sodann, daß der naive Mensch diese Erklärung gar nicht kennen kann: weil das natürliche Bewußtsein — eben als natürliches — sich zu der transzendentalphilosophischen Sicht nicht erhoben hat, *muß* es vermeinen, die Beschränkung des Ichs käme durch eine äußere Einwirkung zustande.

Der Transzendentalphilosoph ist also dem naiven Bewußtsein überlegen, indem er um die innere Genese der Gegenstandssetzung weiß. Gerade diese Überlegenheit bestimmt ihm nun die Aufgabe, den natürlichen Menschen auf den philosophischen Standort hinzuführen. Die philosophische Untersuchung, so sagt Schelling, muß so lange fortgeführt werden, bis dasselbe, was für uns, die Philosophierenden in das Ich als Objekt unserer Betrachtung gesetzt ist, auch für dieses von uns betrachtete Ich selbst einsichtig wird, »also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind« (OA 81).

Die Philosophie geht also dem naiven Bewußtsein voran. Aber sie vermag dies nur, weil sie ihrerseits als Philosophie im Durchschauen des Mechanismus des Ichs das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseins *in der Weise der Reflexion* noch einmal frei wiederholt. Die Philosophie, so sagt Schelling, die das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseins zum Objekt hat, ist nichts anderes als freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in denen das Ich zu sich selbst kommt.

Wir geben im folgenden einige erläuternde Hinweise zu dem *Aufbau der theoretischen Philosophie*. Der Weg, den die theoretische Philosophie zu durchlaufen hat, gliedert sich in drei Wegstrecken. Schelling, der sich in diesen Deduktionen weitgehend an Fichte anschließt, legt erstens die Genese der Empfindung dar, indem er sie auf die produktive Anschauung zurückführt, zeigt zweitens, wie die produktive Anschauung ihrerseits auf die Reflexion verweist, und erklärt drittens den Übergang von der theoretischen Philosophie zur praktischen Philosophie als Übergang von der Reflexion zum absoluten Willensakt.

Schelling setzt im Einklang mit Fichte als die unterste Stufe der Erkenntnis die *Empfindung* an. Bereits auf dieser Stufe zeigt sich der Widerspruch, der zwischen dem naiven Bewußtsein und dem Transzendentalphilosophen waltet. Das naive Bewußtsein weiß nicht, daß alle Begrenzung, die das Ich erfährt, auf seine eigene Tätigkeit zurückzuführen ist, durch die es sich eingrenzend zum Objekt seiner Selbstanschauung wird. Die Grenze, so sagt Schelling, erscheint dem naiven Ich »nur als ein

Gefundenes, d. h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes« (OA 106). Der Grund dieser »Täuschung« liegt darin, daß das Ich nicht das Zusammenspiel beider Tätigkeiten, der nach außen drängenden unbegrenzten und der nach innen gehenden begrenzenden, in einem einzigen Akt zu durchschauen vermag. Es schaut gleichsam fixiert nur auf das *Ergebnis* der Eingrenzung, d. h. es *empfindet* nur das Begrenztsein der nach außen drängenden zentrifugalen Kraft. Das Ich *findet* sich begrenzt, und es erklärt sich dies Begrenztsein als Affektion eines »Nicht-Ich«, das auf das Ich einwirkt.

Der Fortschritt liegt nun darin, daß das Ich stufenweise über den Zustand, in dem es seine Begrenztheit als ihm geschehendes Faktum auffaßt, hinausgeht. Wir dürfen ja nicht außer acht lassen, daß das Ich jede selbstgesetzte Schranke als unendliche Tätigkeit übergreift. Dies geschieht hier in der Weise, daß das Ich auf seinen Zustand aufzumerken beginnt. Es findet in sich den Widerstreit von empfindender (begrenzender) und empfundener (begrenzter) Tätigkeit und sucht ihn nun zu objektivieren, d. h. sich zur Anschaulichkeit zu bringen. Indem es sich als empfundenes (begrenztes) empfindet, fragt es nach dem *Grund* der Empfindung und setzt diesen als eine dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit an. Das Ich teilt vom Phänomen der Empfindung sich nur das Begrenztsein als Leiden zu und reflektiert nicht auf seine eigene Tätigkeit des Eingrenzens. Weil diese Reflexion unterbleibt, muß nun das Leiden als Wirkung eines dem Ich Fremden erscheinen, als Wirkung eines »*Dinges an sich*«. Das Ding an sich ist aber in Wahrheit nur die als solche noch nicht begriffene eingrenzende Tätigkeit des Ichs selbst. Es ist, so sagt Schelling, nichts anderes als der »Schatten« der über die Grenze hinausgegangenen Tätigkeit. Und hier führt Schelling nun den Terminus »*produktive Anschauung*« ein. Produktive Anschauung, so erklärt Schelling, ist als solche »eine Anschauung des Empfindens«; in und durch diese Anschauung wird das Ding an sich gesetzt, um die Empfindung zu deuten.

Diese Anschauung ist jedoch *bewußtlos*. Das Ich ist »im Produzieren völlig gefesselt und gebunden«, d. h. die produktive Anschauung *selbst* wird als solche vom produzierenden Ich

nicht angeschaut. Und es gilt nun nach dem Gesetz des Fortschrittes, daß das Ich sich als produktiv erkenne. Diese Frage aber, so sagt Schelling, ist »gleichbedeutend mit der: wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Produktion loszureißen und über dieselbe hinauszugehen« (OA 194).

Der Anfang dieses Hinausgehens zeigt sich darin, daß das Ich sich über sich als empfundene, d. h. eingegrenzte Tätigkeit und das Ding an sich, d. h. die noch unerkannte eingrenzende Tätigkeit erhebt, und die erste Tätigkeit als den »inneren«, die zweite dagegen als den »äußeren Sinn« bestimmt. Das Wesen des inneren Sinnes ist, daß das Ich sich in seinem Empfinden anschauet. »Denn was wir inneren Sinn nennen«, so sagt Schelling, »ist nichts anderes als das mit Bewußtsein Empfindende im Ich« (OA 206). Das Ich erfaßt sich als *Selbstgefühl*, dessen Wesen reine *Intensität* ist, und setzt dieser Intensität seiner selbst die *Extensität* des Äußeren entgegen. Intensität aber, so deduziert Schelling, ist das Wesen der *Zeit*, die als solche gleichsam ihr Urbild im Punkt hat: der Punkt ist das äußere Symbol des Selbstgefühles als zusammengezogener Kraft. Extensität aber ist das Wesen des *Raumes*: »Das Entgegengesetzte des Punkts oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche *Raum*, gleichsam das aufgelöste Ich« (OA 216). Raum und Zeit aber bilden eine dialektische Einheit. Erst durch den Bezug auf das Räumliche kann sich die fließende Zeit fixieren, und erst durch den Bezug auf die Zeit kann der Raum als Koexistenz von Objekten faßbar werden. Auf Grund dieser Verschränktheit von Raum und Zeit zeigt sich nun das Universum als »allgemeine Wechselwirkung«, dessen Sinnbild der *Organismus* ist. Der Organismus aber erscheint als Symbol der Intelligenz. Schaute sich das Ich auf der vorausgehenden Stufe in seiner eingrenzenden Tätigkeit nur völlig äußerlich, als Ding an sich, an, so erfaßt es sich auch auf dieser Stufe nur symbolisch: im Organismus tritt der Intelligenz das Gesetz der Wechselwirkung, das doch ihr eigenes Grundgesetz ist, als Bestimmung von welthaft Seiendem entgegen. Weil aber das Ich sich so nur äußerlich erkennt, vermag es auch noch nicht, sich von seinen Produkten loszureißen und sich auf Grund dieses Los-

reißen *in sich selbst* als produktiv zu erfassen. Gleichwohl bedeutet das Anschaulichwerden der Struktur des Ichs im äußeren Organismus einen Fortschritt: indem das Ich seine Produkte als Organismen, die in Wechselwirkung stehen, vor sich sieht, vermag es über diese Produkte *frei zu reflektieren*.

In der *Reflexion* ergreift sich das Ich erstmalig in seiner Freiheit, denn Reflektieren ist eine freie Tätigkeit. Der Reflektierende reißt sich vom Objekt los, d. h. er abstrahiert. Er hebt dieses Objekt sodann in den Begriff und verbindet schließlich die Begriffe im Urteil miteinander. »Die Intelligenz«, so stellt Schelling abschließend fest, »erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objektive« (OA 310). Aber man darf nicht außer acht lassen, daß die Reflexion sich hier immer nur im Blick auf das Objektive vollzieht. Die Intelligenz »erkennt sich als begrenzt durch die objektive Welt« (OA 310). Gerade die Freiheit, die als Abstraktion vom Einzelfall absieht, bleibt ja an das welthaft Seiende gebunden, »soll«, so sagt Schelling, »die Abstraktion geschehen, so kann das, wovon abstrahiert wird, nicht aufhören« (OA 310). Daß die objektive Welt nur die ins Außen projizierte Selbstbegrenzung des Ichs ist, dies weiß das Ich selbst also noch nicht. Das aber besagt: auch die freie Reflexion ist noch nicht die letzte Stufe in der Geschichte des Geistes. In ihr vollendet sich zwar die theoretische Philosophie, denn das selbständige Verbinden von Begriffen zeigt die höchste theoretische Fähigkeit an, aber das Ich hat sich in dieser Vollendung noch nicht an ihm selbst als das Setzende der objektiven Welt ergriffen. Darum weist die theoretische Philosophie über sich hinaus auf die praktische.

Um dieses *Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie* recht zu verstehen, muß man die jeweilige »Sonderaufgabe« dieser Philosophien von ihrer Funktion im Ganzen des Systems des transzendentalen Idealismus unterscheiden. Die *Sonderaufgabe der theoretischen Philosophie* liegt darin, das naiv-theoretische Bewußtsein vom transzendentalen Ansatz beim Selbstbewußtsein aus verständlich zu machen. Das naive Bewußtsein empfindet mit Recht den Zwang, der dem theoretischen Wissen eigentümlich ist – theoretisches Wissen ist ja nicht willkür-

liche Setzung, sondern vollzieht sich in notwendigen Bestimmungen —, aber es erklärt diesen Zwang nun, indem es sich als beeindruckt von einer außer dem Ich vorhandenen Welt ausgibt, die im Erkennen abzubilden sei. Diese Erklärung ist eine Täuschung, denn in Wahrheit ist die objektive Welt ja die ins Außen »hingeschaute«¹³ Tätigkeit des Ichs. Aber gerade diese Täuschung vermag der transzendente Idealismus nun seinerseits zu begründen: weil der naive Mensch nicht den Mechanismus des Geistes durchschaut, *muß* er die von ihm als transzendente Ich selbst gesetzten Produkte als im Außen vorhandene Dinge ausgeben, die das Ich affizieren. Der »transcendentalen Vergangenheit«, die dem empirischen Bewußtsein vorausgeht (cf. oben S. XXVI), ist er sich nicht bewußt, um sie weiß nur der Philosoph. — Entsprechendes gilt für die *praktische Philosophie*. Ihre *Sonderaufgabe* ist — wie wir noch sehen werden — die Deduktion des natürlich-praktischen Bewußtseins, das sich als freie Selbstbestimmung (Willkür) innerhalb moralisch-gesetzlicher Ordnung weiß. — Von diesen Sonderaufgaben der theoretischen und der praktischen Philosophie ist die *Funktion beider Philosophien innerhalb der Geschichte des Selbstbewußtseins* zu unterscheiden. Hier werden theoretische und praktische Philosophie betrachtet als *zwei Epochen* auf dem Weg des Zu-sich-kommens des Ich. Und hier zeigt sich die Höherstellung der praktischen Philosophie. Während das theoretische Ich sich an das Objektive gebunden weiß und erst in der freien Reflexion ihm gegenüber eine relative Selbständigkeit gewinnt, ergreift sich das praktische Ich ausdrücklich als Selbstbestimmung — daß und warum auch die praktische Philosophie noch nicht das eigentliche Umsichwissen des Ichs als Ich herbeizuführen vermag, werden wir im Folgenden darzulegen haben.

Das »*System der praktischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus*« (Vierter Hauptabschnitt) umfaßt drei Sätze. Der erste setzt die Abstraktion in Zusammenhang

¹³ Der Ausdruck »hinschauen« mit dem Zusatz »in aktiver Bedeutung« findet sich bei Fichte, WL von 1794, 2. Auflage (SW I 230).