

Der Gigantenstreit zwischen Schelling und Hegel: Widersacher im eigenen Lager

Claudia Bickmann (Köln)

I. Schelling auf dem Weg zum »irreduziblen Faktum der individuellen Existenz«

Eintönig, ja beinahe einschläfernd sei Hegels Begriffsphilosophie, so Schelling in seinen Münchener Vorlesungen von 1827: In der angeblich notwendigen Entfaltung der Begriffe sei der Begriff als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt und, was die Lage verschärfe, die Übertragung der Bewegung auf den Begriff sei kaum in der Lage, den Hauptmangel des Unternehmens: »den Mangel des wahren Lebens zu verbergen«¹. Vom Begriffe zu sagen, er bewege sich durch seine »Momente hindurch«, sei »nicht etwa eine kühne, sondern nur eine frostige Metapher.«²

Seine Identitätsphilosophie sei demgegenüber bereits »mit den ersten Schritten in der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und somit auch der Anschauung«.³ Über der Naturphilosophie aber eine »abstrakte Logik« aufzubauen,⁴ so Schelling, heiße, den zweiten vor dem ersten Schritt zu tun. Die abstrakten Begriffe wie Werden, Dasein usw. werden darin zum Ersten, zum Wirklichen, zum eigentlich Treibenden; Abstrakta aber, so die Kritik, könnten natürlicherweise nicht eher dasein, für Wirklichkeiten gehalten werden, als das ist, wovon sie abstrahiert sind. Begriffe, »objektiv genommen«, seien »nach der

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. (1833/34). Erstdruck in: Schelling: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart 1856 ff. (im Folgenden: SW). Bd. I/10, 137. (Fotomechan. Nachdruck in Schelling: *Ausgewählte Schriften*. 6 Bde. Frankfurt a.M. 1985. Bd. 4: *Schriften 1807–34*, 417–616).

² Ebd. 138.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

Natur, nicht aber *vor* derselben.⁵ Die Kategorie »Werden kann nicht eher sein als ein Werdendes, ein Dasein nicht eher als ein Daseiendes.«⁶ Die Methode der Naturphilosophie aber auf die Logik zu übertragen, mache leicht ersichtlich, »welche Erzwungenheit dadurch entstehen musste, dass er [Hegel, C. B.] die Methode, welche durchaus Natur zum Inhalt und Naturanschauung zur Begleiterin hatte, ins bloß Logische erheben wollte«.⁷ Als negative oder rein-rationale Philosophie sei diese Philosophie trefflich beschrieben – man könne, so Schelling, Hegel für diesen bezeichnenden Ausdruck dankbar sein.⁸

Doch blicken wir auf Schellings Einwände gegen Hegels reine Vernunftwissenschaft, auf den Streit zwischen einer Philosophie, die das nackte Dass, das unvordenkliche Sein, mithin also die Realität gegebener Größen, für irreduzibel wie unerreichbar im Begriffe hält, die das Sein vor allem Was- und Wie-Sein in sein Recht einzusetzen sucht einerseits und einer von Schelling als Begriffsphilosophie in Abweis gebrachten Logik, die den Gedanken des Seins zur durchgängigen kategorialen Bestimmung treibt, andererseits. In seiner höchsten Konkretion soll in der zweiten Variante das durchgängig bestimmte Ganze als in allen Teilen durchgängig bestimmte Seinsordnung gelten können. Die Rede vom reinen unmittelbaren Sein, frei von einer jeden Bestimmung und Vermittlung, gilt ihr als ein Widerspruch in sich.

Wenn Schelling dann gegen Hegels reine Begriffsphilosophie das nackte Dass, das unvordenkliche Sein⁹ (als das eigentliche ›principium individuationis‹) als den wahren Ausgang der Philosophie einzuklagen sucht, so wird mit dieser Neufundierung der Philosophie ein unversöhnlicher Streit erneut entfacht und mit ihm ein letzter Dolchstoß gegen ein Philosophieren aus reinen Begriffen versucht: Nicht allein die Wissenschaft, wie Kant dies wollte, sondern die Philosophie selbst sollte sich fortan vor dem Richterstuhl des empirisch erfahrbaren

⁵ Ebd. 140 (Hervorh. im Text).

⁶ Ebd. 141.

⁷ Ebd. 138.

⁸ Ebd. 141. Seither wird der Titel: negative und rein-rationale Philosophie zur geheimen Leitformel einer, wie der frühe Marx dies in Anleihe eines Jacobischen Diktums wähnt, vom Kopf auf die Füße gestellten Philosophie.

⁹ Ebd. 150. Ferner: Schelling: *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (Zwischen 1847 und 1852). SW II/1, 13. Vorlesung, 312 ff. (im Folgenden: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*). (Fotomechan. Nachdruck in: Schelling: *Ausgewählte Schriften* (s. Anm. 1), Bd. 5: *Schriften 1842–52, Erster Teilband*, 263–582).

Lebens verantworten müssen. Nicht der Geist, sondern das Leben sei ihr wahrer Gehalt!

Mit der ganzen Emphase des aristotelischen Empiristen, so Schellings Selbstbeschreibung 1842, soll die Dominanz der spekulativen, bloß negativen Philosophie zu brechen sein:¹⁰ *Das unverrechenbar Einzelne, Individuelle, das wahrhaft Erstgegebene und Fraglose sei fortan wahrer Ausgang und wahres Ziel einer jeden positiven Philosophie!*¹¹

Denn erst wenn wir die Dinge auf den Kopf stellten und unseren Ausgang im reinen Begriffe, den Ideen oder der bloßen Rechtfertigung von Argumenten wählen, werde uns das Konkrete, Gegebene, das Individuelle zu einem Problem. Dann werde in unendlicher Annäherung auf hoffnungslosen Fährten nach dem ›principium individuationis‹ gesucht. Vom Wesen, vom Logos zum Einzelnen aber führe kein Weg; alle generativen Schritte vom Begriff zur individuellen Entität verfehlten, was sie erstreben: »Vom Unendlichen zum Endlichen«, so Schelling mit Blick auf Spinoza und Kant, »kein Übergang!«¹²

In einer anderen als in begrifflicher Gestalt müsse darum das ontologische Korrelat des Allgemeinen, das vor-begrifflich Individuelle, zu finden sein; von diesem können wir, so Schelling – Kant zitierend –, nur in einer sinnlichen, raum-zeitlichen Erfahrung Kunde haben. Durch verständige Operationen oder rein-rationale Rechtfertigungen erreichen wir nicht das irreduzible Faktum der individuellen Existenz, diese sei, so Schelling, aller begrifflichen Annäherung voraus.¹³

¹⁰ Vgl. Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43), SW II/1, 102. (Fotomechan. Nachdruck in: Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5: *Schriften 1842–52, Erster Teilband*, 603–776).

¹¹ Vgl. dazu Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 269, 413 ff.

¹² Schelling: *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (Titel in späteren Ausgaben: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*) (1797/98). Schelling: *Werke. Hist.-krit. Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings. Stuttgart 1976 ff. (im Folgenden: AA) I/4, 86 (SW I/1, 367); ders.: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), AA I/3, 82 f. (SW I/1, 313). Ein solcher Übergang sei nur dort, wo »Endliches und Unendliches ursprünglich vereinigt sind«, und diese ursprüngliche Vereinigung sei nirgends, »als im Wesen einer individuellen Natur« (Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), AA I/5, 92 (SW I/2, 37)).

¹³ Auf Platons *Timaios* zurückgehend könne im überseienden Einheitsprinzip dann der Umschlagsort von Identität und Differenz, Tun und Leiden, auf ein prärationales Fun-

Schellings Umwertung von Individuellem und Allgemeinem ist von langer Hand vorbereitet – werfen wir einen kurzen Blick ins späte Mittelalter: Auf aristotelischen Fährten, bereits auf der Suche nach einem begrifflichen Ausdruck für die – dem Allgemeinen unzugängliche – Individualität, erweitert Duns Scotus das Gattung-Art-Schema des ›Arbor Porphyrii‹ um die *species specialissima*, um auf diese Weise die Individualität als Ausgang und Ziel der Annäherung im Begriffe nicht nur erscheinen, sondern als den *reichsten Gegenstand* erscheinen zu lassen.¹⁴ Aristoteles hatte diesen Gedanken antizipiert: Eine jede ousia sollte als notwendige Einheit von stofflichem Gehalt und gestaltgebender Form Wesen und Existenz einer Sache als eine lebendige Entelechie greifbar werden lassen.

Das erfahrbare Individuelle – als reichster Gegenstand aufgefasst – wird der empirischen Wende von der reinen Begriffswissenschaft zur Theorie erfahrbarer Gegenstände den Weg bereiten: Nur im empirischen Wissen, so der leitende Gedanke, begegne uns die wahre Fülle, die irreduzible Mannigfaltigkeit und Singularität individueller Existenz. Seit mit dem Nominalismus der Nexus zwischen Individuellem und Allgemeinem jäh durchtrennt und Individualität zu einer lokalisierbaren Stelle in einem raum-zeitlichen Kontinuum geworden ist, rücken die empirischen Gegenstände endgültig in das Zentrum der Forschung.

Kriterium der Anerkennung von Individualität wird in dieser Traditionslinie eine Antwort auf die Frage sein, ob unsere Begriffe ihre ›Wahrmacher‹ in situierbaren Repräsentanten raum-zeitlicher Erfahrung finden können.

Mit dieser Idee sinnlicher Repräsentanz für das begrifflich Allgemeine hinwiederum scheint der Begriff von Individualität als *reichster Erscheinung* verloren; an die Stelle des gattungsbestimmenden All-

dament gestellt, durch das Prinzip der Individualität in einem vorlogischen Raum zu retten sein (vgl. Platon: *Timaios* 34 b sqq.; vgl. ferner Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 402).

¹⁴ Nach Hans Blumenberg wird durch Duns Scotus' Erweiterung des Arbor Porphyrii um die *species specialissima* allererst die intelligible Erfassbarkeit der Individualität durch eine endliche Definition erreicht. Demgemäß werde das Individuelle dann zum reichsten und würdigsten Gegenstand der Erkenntnis, und damit werde dann zugleich auch die Empirie zur gemäßesten Erkenntnisweise (Blumenberg: Art. »Individuation und Individualität«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, 720 ff.).

gemeinen wie der spezifizierenden Attribute treten situierbare Koordinaten gegebener Größen in Raum und Zeit.

Mit Leibniz und Kant wird die Idee einer notwendigen Verbindung von Einzelnem und Allgemeinem jedoch erneut belebt und in der Urmonade bzw. im Ideal der reinen Vernunft auf einen neuen Grund gestellt: Kants ›Idee in individuo‹ ist die Idee eines in allen Teilen durchgängig bestimmten Einzelnen – sei es eines Dinges, eines lebendigen Individuums oder der Ordnung insgesamt.¹⁵ Der Begriff des Individuellen ist damit an den Begriff aller möglichen Prädikate, die Gegenständen überhaupt zugesprochen werden können und damit an die Idee des Alls der Realität gebunden und ohne diesen nicht zu begreifen.

Um nämlich den Gegenstand als durchgängig bestimmt begreifen zu können, müssen wir ihm alle die Prädikate zusprechen, die für ihn zutreffend sind; und um ihn zugleich als Singularität von allen nur denkbaren Gegenständen zu unterscheiden, müssen wir, so Kant, einen solchen universellen Prädikationsgrund antizipieren, in dem nicht nur die gegebenen, sondern auch alle nur denkbaren Gegenstände a priori aufgehoben sind. Ohne eine solche Antizipation eines unendlichen Prädikationsgrundes nämlich wäre der einzelne Gegenstand nicht hinreichend von allen anderen unterschieden. »[...] noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein

¹⁵ Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. von R. Schmidt. Hamburg 1971 (im Folgenden: KrV). A 572, B 600: »Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muss. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen, und nicht bloß der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit [Hervorh. C. B.], welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.«

bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.« (KrV A 568, B 596)

Wie aber sollte im Sinne Schellings nun das unverrechenbar Einzelne, Lebendige, Individuelle gegen Hegels Begriffsphilosophie zu retten sein; und wie sollte das Sein, das nackte Dass – vor allem Was- und Wie-Sein – Individualität verbürgen können? Wie kann das reine unbestimmte Dass-sein als Garant von Individualität – wie Schelling es sucht – in Erscheinung treten, und wie soll Individualität im Begriffe zu reichster Fülle finden können, so dass diese allererst in begrifflicher Gestalt ihren angemessenen Ausdruck gewinnen kann – wie Hegel dies sieht? Dieser Streit berührt den Grundlegungsgedanken von Schellings und Hegels Philosophie.

Ist dieser Widerstreit unversöhnlich, oder zeigt es sich vielleicht bei näherem Betrachten, dass Schelling und Hegel ihren Widerpart im eigenen Lager je schon mit sich führen und darum beide in ihrer Argumentation auf das ›Ausgeschlossene‹ je wechselseitig bezogen und angewiesen sind?

Mit der Genesis und Funktion des Begriffs für die Bewegung des Seinsgedanken in Hegels Philosophie werden wir beginnen. Der Weg vom Begriff des Begriffs führt über den »Begriff als Idee« in einem zweiten Schritt zu Kants ›Idee in individuo‹ als Leithorizont von Hegels Logik wie der Positiven Philosophie Schellings gleichermaßen. Im dritten Schritt wird sodann mit Blick auf diesen gemeinsamen Bezugspunkt eine Klärung darüber herbeizuführen versucht, welche Gestalt der Annäherung an den Individualitätsgedanken besser gerechtfertigt ist: die begriffsexplikative oder die seinsbezogene, der das Vor- und Überbegriffliche als eigentlicher Garant der Individualität gilt?

Ich komme zum ersten Punkt:

1. *Die Genesis des Begriffs des Begriffs*

Die Frage nach der Berechtigung von Schellings Kritik an Hegels reiner Begriffsphilosophie, wonach das Individuelle dem Allgemeinen geopfert werde, setzt eine Analyse von Hegels Begriff des Begriffs voraus.

Hegels Begriff des Begriffs ist doppelgesichtig: Er ist logische Form wie genetische Exposition seiner Gehalte gleichermaßen.¹⁶ Als

¹⁶ »Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich

Formbedingung des Denkens wie als Form des Gedachten ist alles Denken – sei es ein Denken des Etwas oder das Denken des Denkens – nicht ohne ein je Gedachtes, ein Worumwillen oder ein Zu-Denkendes, auf das es als Gegenstand oder Fluchtpunkt bezogen ist. Und so fragt es sich, wie in Hegels Logik, in seiner sog. Begriffsphilosophie, mithin also im Denken des Denkens die Formbedingungen des Denkens auf das je zu Denkende bezogen sind? Wenn Hegel als Telos allen wahrheitsbezogenen Denkens die Idee der Übereinstimmung des Denkens mit dem je Zu-Denkenden begreift, so wird im Resultat der Annäherung der Gedanke der durchgängig bestimmten Sache wie auch die Sache selbst im Gedanken, im Begriffe, erscheinen.

Nun fragt es sich, wie das Individuum ein möglicher Gegenstand des Begriffs sein kann. Für Schelling ist der Ort der Individualität ein Ort außerhalb der Sphäre des Begriffes. Mit Kant nimmt er ein Begriffsjenseitiges in Anschlag, um das im Begriffe zugleich Ausgegrenzte, Nicht-Artikulierbare, gegen die Hermetik der subsumierenden Begriffsform zu retten; Hegel habe demgegenüber – sei es im Horizonte der Analyse der »sinnlichen Gewissheit« oder im Ausgang der *Logik* von 1812 – im Medium des Allgemeinen stets quittiert, was sich als irreduzible Besonderheit oder Individualität begrifflicher Vereinnahmung notwendig entzieht.¹⁷

Das Gegebene, nicht ein bloß Gesetztes und Gezeugtes, sei als Begriffsjenseitiges ein Schattenreich bloßer Vermittelung, das Widerlager, in dem alles begreifende Denken – soll es nicht bloß Denken des Denkens sein – als in seinem Anderen, dem Vor- und Außerbegrifflichen, zu verankern ist. Als reines Sein darum allem Denken, allem Wesen und aller Bestimmung voraus, verleihe es als Ziel und Fluchtpunkt der Seinsentfaltung dem Denken allererst die Kraft und seinem Gehalte Fülle und Realität. Demgegenüber werde im Horizont reiner Begriffsphilosophie der Hegelschen Art das Sein nur in und aus dem Begriffe und nicht unabhängig davon, als das aufgefasst, was ist und

die genetische Exposition des Begriffes aus.« (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II. Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. 20 Bde. Frankfurt a. M. 1986. Bd. 6, 245).

¹⁷ Vgl. zum Problem des Ortes der Individualität in Schellings Philosophie: C. Bickmann: »Schellings Identitätsform im Lichte der Dialektik Platons«. In: R. Adolphi (Hrsg.): *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*. Schellingiana, Bd. 11. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 147–196.

wodurch allein das zertrennte Seiende vermögend ist, zusammengehalten zu werden.¹⁸

Auf die Frage etwa: »Was ist Kallias?« kann ich, so Schelling, »mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er ist lebendes Wesen; aber was ihm Ursache des Seins (hier also des Lebens) ist, das ist nicht ein Allgemeines mehr, nicht ousia im zweiten, sondern im ersten und höchsten Sinne, protē ousia, und diese ist jedem eigen und keines anderen, während das Allgemeine mehreren gemein [ist]«; allein die protē ousia, jenes nackte Dass sei »des Individuellen »ti ên einai«; und auch sie ist eines jede eigne und nicht mehreren gemein.«¹⁹

Beide nun, Hegel und Schelling, sollten sich in der Auslegung des principium individuationis auf Kant berufen können: Wie sollte dies möglich sein?

Schellings Kritik prüfend, werden wir zunächst fragen: Ist Hegels Sein-Gedanke bloß der Gedanke »Sein«? Wird die *Logik* alles Sein im Wissenssinn absorbieren und damit das Sein seiner Unabhängigkeit gegenüber dem seinssetzenden, wesensbestimmenden Denken berauben, oder nimmt auch Hegel den Gedanken der Realität vor allem Geist- und Bewusstseins-Sein, vor allem Was- und Wie-Sein ernst und in Gebrauch?

Wir entsinnen uns der Kritik Schellings: Hegel habe nicht »die Gegenstände oder die Sachen, wie sie [...] im Begriff sich darstellen betrachtet, sondern Begriffe zum Gegenstand gemacht, die wiederum nur den Begriff zum Inhalt haben« sollen.²⁰ Ein Denken jedoch, das sich derart in sich selbst zurückziehe, könne man nicht wirklich »Denken« nennen.²¹ Die ganze Welt liege »gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft«, aber die Frage sei eben, »wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.«²²

Wie nun – so die beiden Positionen zugrundeliegende Frage – muss Vernunft aufgefasst werden, wenn ein Anderes zu ihr möglich sein soll, und wie soll jenes Andere dann in einem Vor- und Außerbegrifflichen überhaupt zu retten sein?

¹⁸ Vgl. Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 407.

¹⁹ Ebd. 406 f.

²⁰ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW I/10, 141.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 143 f.

Zur Beantwortung dieser Frage blicken wir nun näher auf Hegels Begriff des Begriffs. Es verwundert nicht, dass Hegel dem Begriff im engeren Sinne in seiner *Logik* von 1812 zunächst eine genetische Exposition, eine Genesis aus einem Vor- und Außerbegrifflichen, aus einem Realitätsgedanken vorangestellt hat. Denn auch für Hegel gilt: Allein diese Genesis aus einem Vorbegrifflichen vermag dem Begriffe Realität und Bedeutung zu verleihen.

In der Seins- und Wesenslogik, der Sphäre des Objektiven, wird darum – ganz in Schellings Sinne – ein dem Begriffe Entgegengestelltes, ein nicht-Identisches als das Andere zum Begriffe zur Sprache gebracht.

In dieser Sphäre des Objektiven geht das Werden des Realen in noch unbegriffener Form allem Begriffe voraus – als Sein und Wesen aller Realitätsgehalte; mithin also als die ontogenetische Entfaltung derjenigen Sphäre, durch welche der Begriff allererst Bedeutung und Realität erhält.

Von diesem Orte der Seins- und Wesenslogik, vom Realitätsgedanken aus soll sich die Sphäre des Alls der Realitäten erst in einem weiteren Schritt in einem Medium durchsichtig werden, das Licht auf dasjenige Licht zu werfen vermag, das zuvor nur Mittel der Erkundung eines Anderen war: dies erst ist die Sphäre des Begriffs des Begriffes. So wird der Begriff aus seinem bloßen *an sich*, wodurch er nur der Möglichkeit nach Begriff ist, zum sich selbst setzenden und bestimmenden Begriff. Im sich durchlichtenden Begriff wird dabei nicht mehr die Realität, wie sie Gegenstand der Wissenschaften wie des alltäglichen Bewusstseins ist, sondern ebenso auch die Selbst-Durchlichtung des Begriffs selbst in der Durchlichtung des Realen, d.h. im Begriffe des Begriffes, zur Darstellung gebracht –, auf diese Funktion des Begriffes kommt es Hegel in seiner Begriffslogik an.

Als die einzige Sphäre aber, die im Anderen zugleich sich selbst sieht, das Andere nur mehr als das Andere ihrer selbst begreift, kann – so Hegel in der Tradition des aristotelischen und neuplatonischen Nous-Gedankens – der Geist aufgefasst werden. Selbst- und Fremdbezug sind in ihm zur Einheit gebracht, indem die Form selbst der Gehalt und der Gehalt die Form ist.

Beide Sphären, Realität und Begriff, – auch wenn im Begriff des Begriffes im sich selbst durchlichtenden Geiste in eine höherstufige Einheit gebracht – bleiben jedoch in dieser Einheit zugleich auch unterschieden; denn Sein und Wesen als Sphären der objektiven Logik, des

Alls der Realitäten, sind nicht selbst bereits begriffliche Verhältnisse; erst der Begriff des Begriffs trägt auch die Form eines Gehaltes, welcher ist, unabhängig davon, ob er in der Form des Begriffs erscheint oder nicht. Die genetische Exposition der wesentlichen Formen jener Seinsgedanken ist aller Explikation durch Begriffe voraus.²³

Doch welcher ontisch-epistemischer Status sollen Sein und Wesen in ihrer Unabhängigkeit vom Begriffe zuzusprechen sein, wenn beide als das Ansich des Begriffs, jedoch nicht selbst bereits als Begriff aufzufassen sind? Was bedeutet dieses An- und Fürsichsein des Begriffs? Trifft hier nicht Schellings Kritik die Hegelsche Begriffsphilosophie zu Recht, dass diese den Seinsgedanken im Wissenssinn absorbiere?

Hegel unterscheidet: Das Ansich-sein im Ausgang der Seinslogik wie auch das Für-sich-Sein der Wesenslogik gelten ihm als vorbegriffliche Verhältnisse, Verhältnisse realer Wesenheiten, die das Dasein als Etwas und Anderes, Endliches und Unendliches etc. konstituieren: In ihnen sollen nicht bloße Begriffe, sondern die Wirklichkeit selbst als in sich reflektiert aufgefasst werden.

Dabei machen die Reflexionsbegriffe des Identischen und Verschiedenen etc. die realen Verhältnisse zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, wie sie sich in den drei Relationen von Substanz und Akzidenz, Kausalität und Wechselwirkung ausprägen, allererst lesbar, und diese Lesbarkeit des Realen in der Gestalt der Reflexionsbegriffe soll das Seinsganze in seiner inneren Notwendigkeit als ein Wechselspiel aufeinander verweisender Verhältnisse – und nicht bloß als begriffliches Verhältnis – durchsichtig werden lassen. Dass dabei die Sphäre des Objektiven die *Form des Ansichs des Begriffes* trägt, bringt Hegel nicht in Verlegenheit; selbst Schelling – so wäre sein Einwand – kann nicht unbedacht lassen, dass bereits eine jede Rede vom »nackten Dasein« vor allem Was- und Wiewein nur in einer Form zu vergegenwärtigen ist, deren Zeichengestalt nicht leer sein kann.

Somit gelten auch Hegel »Sein« und »Wesen« nicht als bloße Gedanken, sondern als Bewegungen des Realen: Auch wenn in der Logik als reinem Kategoriendenken die kategorialen Verhältnisse des Seins und Wesens zur Darstellung gebracht werden, so sollen die Kategorien – darin folgt Hegel der aristotelischen Tradition – nicht allein die Be-

²³ »Die objektive Logik, welche das Sein und Wesen betrachtet, macht daher eigentlich die genetische Exposition des Begriffes aus.« (Hegel: *Wissenschaft der Logik* II (s. Anm. 16), 245.)

griffe »Realität« und »Wesen«, sondern in ihrer ontisch-epistemischen Doppelgestalt sollen sie ebenso wohl die Konstitutionsprinzipien des Realen selbst zum Ausdruck bringen. Mit den Seins- und Wesensbestimmungen wird somit dem Begriffe dasjenige vorangestellt, das als genetische Exposition des Begriffes den Begriff aus der vor- und außerbegrifflichen Sphäre der Realität in seine eigene Sphäre hinüberführt:

2. *Die Substanz als unmittelbare Voraussetzung der Sphäre des Begriffs*²⁴

Die Schritte sind dabei folgende. Die Realität des Wesens – als einheitsstiftende Substanz vorgestellt – ist *unmittelbare* Voraussetzung des Begriffes, insofern die Substanz als das an sich bestimmte Wesen der Manifestation in einer einheitsstiftenden Gestalt bedarf. Diese erhält sie in der Form des Begriffes. Das substantielle Sein im Sinne Hegels hat eine a priori notwendige Beziehung zum Begriff. So ist der Begriff gegenüber Sein und Wesen das Dritte: ihre Grundlage und Wahrheit, durch die Sein und Wesen allererst in ihrer Identität greifbar werden.²⁵

Der Weg zum Begriff ist dabei folgender: Seiendes, substantielles Sein – zunächst in der Wechselwirkung seiner Attribute noch als in einem Anderen gründend und durch Anderes bestimmt vorgestellt – ist in dieser Abhängigkeit von den jeweils vorausgesetzten Verhältnissen noch nicht sich selbst setzende, freie Substanz geworden, sondern ist bloß Substanz, die aus äußeren Quellen ermöglicht und bewirkt wird und einen fremden Grund zu ihrer Bestimmung hat. Hegel nennt diese von äußeren Abhängigkeiten bestimmte Substanz am Ende der Wesenslogik: »passive Substanz«.²⁶ Diese Substanz in der Wechselwir-

²⁴ Vgl. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, 246: »Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das an sich, was er als Manifestiertes ist. Die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird.«

²⁵ Ebd. 245.

²⁶ »Passiv ist das Unmittelbare oder Ansichseiende, das nicht auch für sich ist, – das reine Sein oder das Wesen, das nur in dieser Bestimmtheit der abstrakten Identität mit sich ist. – Der passiven steht die als negativ sich auf sich beziehende, die wirkende Substanz gegenüber. Sie ist die Ursache, insofern sie sich in der bestimmten Kausalität durch die Negation ihrer selbst aus der Wirkung wiederhergestellt hat, [ein Anderes,]

kung ihrer Attribute zerstört zunächst den Schein jener unbestimmten Unmittelbarkeit. Das einfache Ansich-sein wird als durch ein Anderes gegründet und ermöglicht offenbar. Es ist dies der Ort, den Schelling gegen Hegel einklagt: der Begriff der bewegenden und durch Anderes bewegten lebendigen Substanz.

Auf diese Weise aber ist die bewegte lebendige Substanz noch nicht sich selbst setzende freie Substanz. Erst im Übergang zur Begriffslogik ist der Weg zur aktiven Substanz frei: zur Aktivität, die sich von der äußeren Abhängigkeit befreit und – sich selbst setzend – in ihrem Selbstbezug auf ihr Anderes bezogen ist. Die aktive Substanz bringt eine innere Reflexivität des Seins zum Ausdruck – ein Sein, das zugleich ein sich selbst im Anderen sehendes Sein geworden ist, durch das sich das vorausgesetzte Sein darum in ein freies sich-selbst-bestimmendes Sein überführen kann.

Doch wie ist nun die Rede vom Übergang der passiven zur aktiven Substanz zu verstehen? Wodurch kann eine Substanz – als aktive Substanz – von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sein? Nicht kann sie es, so Hegel, eingelassen in die Dunkelheit der Kausalitätsverhältnisse. In ein freies Selbstverhältnis überführen kann sich einzig eine sich selbst setzende und sehende Substanz: Als solche aber ist sie Begriff. Denn erst im Begriff kann sich die Substanz der Abhängigkeit gegebener Kausalitätsverhältnisse entwinden und sich als freie sich selbst setzende Substanz zu »selbst durchsichtig werdender Klarheit« fortentwickeln, d. h. »zum Begriffe befreite« Substanz werden.²⁷

Was nun bedeutet diese Rede von einer zum Begriffe befreiten Substanz? Wie sollte die Substanz selbst der Begriff sein können? Welches ist die zur freien Existenz gelangte Substanz? Es ist dies – so Hegel – nichts anderes als das Ich oder das reine Selbstbewusstsein:²⁸ in diesem erst ist die Substanz, so der Gedanke, wesentlich Subjekt geworden.

Nicht soll dies so aufgefasst werden, als gäbe es zum einen ein Ich und dann noch eine davon unterschiedene Substanz; das Ich, so Hegel, sei vielmehr selbst der reine Begriff der Substanz – der Begriff der Substanz, die Ursache ihrer selbst genannt werden kann, freies sich

das in seinem Anderssein oder als Unmittelbares sich wesentlich als setzend verhält und durch seine Negation sich mit sich vermittelt.« (ebd. 233 f.)

²⁷ Ebd. 251.

²⁸ Ebd. 252.

selbst setzendes Subjekt: die Substanz als Begriff.²⁹ Dies nun – so Hegel – sei der wahre Begriff des Begriffs.³⁰

Das Dasein des Begriffs ist gewonnen: und es ist dies – hier folgt Hegel den Spuren der kantischen ›Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‹ – die Einheit der Apperzeption, die freie schrankenlose Selbstgleichheit, die von allem Inhalte abstrahiert, weil sie alle Bestimmtheit und allen Inhalt in sich aufgehoben hat, sich in den Inhalt versenkt hat und nur seine bloße Gleichheit mit sich zurückbehält.³¹ Darum ist das Dasein des Begriffs zugleich Allgemeinheit: das aller Bestimmtheit, allem Seinssetzen zugrundeliegende Allgemeine; aber, so Hegel, insofern es vom Vollzug jener Einzelheit des denkenden Ich zugleich unabtrennbar bleibt, ist es zugleich Individuelles, Einzelnes, das einem jeden anderen Einzelnen in seiner absoluten Vereinzelung gegenübertritt.³²

So ist jene absolute Allgemeinheit, die hier im einzelnen Selbstbewusstsein zugleich als vereinzelt auftritt, die ist, insofern sie sich setzt und im sich Setzen sich zugleich ihr Dasein gibt: so ist es die Natur des Begriffs, durch das Ich und im Ich gesetzt zu sein. Auch darin ist die Hegelsche Logik der kantischen ›Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‹ gefolgt: Indem das reine Ich als Grund der Verbindung und Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen im Begriffe fungiert, ist jene Apperzeptionseinheit zugleich Begriff des Begriffs.

Kant, so Hegel, habe dies gesehen, indem er als Objekt jenes gefasst habe, in dessen Begriff das Mannigfaltige der gegebenen Anschauung als vereint gedacht werden könne.³³

Was eine Sache an und für sich ist, sei darum – wie Hegel zu Recht schließt – allein in und durch das Denken ausgemacht; das Denken hebe die Unmittelbarkeit, mit der uns der Gegenstand zunächst entgegentritt, auf und mache so ein Gesetztes aus ihm: dies aber, sein Gesetzsein, sei sein Anundfürsichsein, seine Objektivität. Der Gegenstand hat seine Objektivität darum allein im und durch den Begriff,³⁴ und diese wiederum könne nicht anderes sein, als die Einheit des Selbstbewusstseins, in die er aufgenommen wird.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 253 ff.

³² Ebd. 254 ff.

³³ Ebd. 254.

³⁴ Ebd. 255.

Objektivität oder der Begriff einer Sache sei darum nichts anderes als die Natur des Selbstbewusstseins selbst, denn sie habe keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich. Darum müsse man, um zu erkennen, was der Begriff ist, sich der Natur des Ich entsinnen. Objektivität, so kann geschlossen werden, ist darum ein Sichselbstsetzen im Anderssein: nicht finden wir hier ein Ich und dort seine möglichen Gedanken, sondern die Objektivität ist der Gedanke – das Selbstbewusstsein darum in ein und demselben Akte auch seine eigene Veränderung: Der Begriff der Objektivität ist somit an den Begriff des Setzens wie des Entgegensetzens gleichermaßen gebunden: Ich und nicht-Ich konstituieren sich in ein und demselben Akt. Das Selbstbewusstsein erzeugt Objektivität darum nicht als von ihm selbst unterschiedene, sondern es ist ein Selbst in der Veränderung: beide sind nur mehr die komplementären Pole des einen Gedankens!

Gleichwohl muss allem Begreifen zuvor ein Vorbegriffliches, ein Sinnliches als der Stoff zur gedanklichen Form gegeben sein – auch darin sind Kant und Hegel sich einig.

Was darum etwa in der *Phänomenologie des Geistes* in der Lehre vom Bewusstsein die sinnliche Gewissheit und die Wahrnehmung ist, sei in der Psychologie das Gefühl und die Anschauung, schließlich die Vorstellung; nach Analogie dazu seien es in der *Logik* die Stufen Sein und Wesen, die dem Begriffe vorangestellt seien.³⁵ Von der Seins- zur Wesenslogik werde in dialektischer Bewegung die Entfaltung des Seins vom reinen bestimmungsfreien Sein zur Einheit der Substanz – durch Kausalität und Wechselwirkung – in ihre wesentliche Bestimmung gebracht: Diese Bewegung gilt Hegel als die eigentliche Genesis des Begriffs, als das Werden des Begriffs aus seinem Anderssein in seine anundfürsichseiende Gestalt. Denn erst im Anundfürsichsein, im Begriffe, ist die Substanz Subjekt, d. h. sich frei setzendes Sein geworden; erst im Begriffe ist die Substanz auch der Form nach Ausdruck des Aktes freier Selbstbestimmung.³⁶ So ist der Begriff des Begriffs die Form einer Substanz, die zu sich selbst gekommen ist, indem sie nicht nur ist oder Äußerliches bewirkt, sondern etwas in sich selbst bewirkt

³⁵ Ebd. 256.

³⁶ Ebd. 251: »Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an und für sich seiende Identität, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetzsein ist und dies Gesetzsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist.«

und sich selbst und ihr Anderes auch der Form nach frei setzt. Und darum ist sie auch erst im Begriffe – als sich frei selbst setzendes und bestimmendes Sein, Substanz, die Subjekt geworden ist.³⁷

Dies bedeutet für Hegels Systemanlage zugleich, dass erst hier, in der subjektiven Logik oder der Logik des Begriffs derjenige Ort gefunden ist, an dem Hegel über Spinoza und Kant hinausgegangen ist. Über Spinoza, da für Hegel die durchgängig bestimmte Substanz sich allererst im sich wissenden Begriff als sich frei setzende Substanz – als an und für sich seiende Substanz – ergreifen kann. Somit ist sie nicht Substanz, in deren Attributen die Freiheit des Einzelnen erlischt, sondern muss als Substanz aufgefasst werden, die den Akt des freien Sich-selbst-setzens der Subjektivität in ihre Gründungsurkunde aufgenommen hat.

Über Kant hinaus bleibt jenes Ansichsein nicht mehr bloß unerreichbarer Fluchtpunkt und Grenzbegriff gedanklicher Annäherung, bloß regulative Idee, sondern die Sphäre des Anundfürsich wird zum Orte der Selbsterkenntnis des Absoluten selbst: mithin also eines Ansich, dem Freiheit und Selbstbestimmung eingeschrieben ist. Bereits für Kant sollte das Ansich Platzhalter der Ideen des Unbedingten wie der Freiheit und des Wesens aller Wesen sein. Hegel radikalisiert diesen Gedanken:³⁸ Allein die anundfürsichseiende Idee soll dem Akte freier Selbstbestimmung gemäß sein können: Ein Absolutes sei gewonnen, dem das Prinzip des Sich-Bestimmens als Maß und Quelle der Entfaltung aller Seinseinheiten gilt. Ihrem Maß sollte zugleich auch der Grad der Freiheit in Natur und Geist ablesbar sein.

Gegen Schelling kann darum eingewandt werden: Nicht aus und in Begriffen wird in Hegels Logik das Einzelne, das Mannigfaltige abzuleiten sein oder gar durch den Begriff in seiner Besonderheit quittiert, sondern als unsynthetisierte Mannigfaltigkeit oder als das reine Sein ist es auch für Hegel – in einer jeden empirischen oder nicht-em-

³⁷ Ebd. Durch diese Argumentation ist leicht ersichtlich, dass Hegels spekulative Annäherung an die Seinsfrage nicht ins Bodenlose fallen muss, sobald wir empirische Verhältnisse ins Auge fassen: Erweisen sich seine kategorialen Analysen doch bei näherer Betrachtung als Formen des Empirischen wie ihrer gedanklichen Durchdringung gleichermaßen: Natur und Geist gelten Hegel als Manifestation einer Formensprache, durch die alles Empirische auf die Gründe seiner Möglichkeit befragt und zurückgeführt werden kann: Nicht mehr als die Formbedingungen des Endlichen und nicht Verhältnisse innerhalb der Sphäre des Endlichen sollen sie zur Darstellung bringen.

³⁸ Hegel: *Wissenschaft der Logik* II, 246.

pirischen Erfahrung – allem Begriffe voraus. Auf das unverrechenbar Einzelne ist ein jeder empirische Begriff als auf seinen Realitätsgehalt bezogen. Im Unterschied zur Psychologie oder Phänomenologie jedoch gehen die zugrundeliegenden konkreten Gestalten in Raum und Zeit die Logik weiter nichts an.

Dies nun haben Schelling und die ihm folgende Philosophie von Feuerbach über Marx und Nietzsche bis in den Wiener Kreis gründlich außer Acht gelassen, indem sie die transzendente Analyse der Kategorien in Hegels Logik in welthaltiges Wissen verwandelt und darum den spekulativen Begriff des Begriffs mit dem empirischen Begriff des erfahrbaren Lebens konfundiert haben.

Das Leben oder die organische Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen ist im Sinne Hegels allein auf derjenigen Stufe der Entwicklung verbürgt, auf welcher der Begriff zuallererst hervortreten kann – wenn auch zunächst als blinder, sich selbst noch nicht fassender, d. h. nicht als denkender Begriff.

Blinder, sich selbst nicht erfassender, nicht denkender Begriff – jenes unbewusste, bloß vorausgesetzte Sein, das in der Realphilosophie durch die anorganische und organische Natur sowie im Leben des noch nicht zu sich gekommenen Geistes zum Ausdruck gebracht wird, ist auch für Hegel noch nicht sich selbst durchlichtender Begriff, sondern vielmehr nur der Begriff in seinem Anderssein. Sich durchlichtender, denkender Begriff wird er erst im und durch den Geist sein.³⁹

In der *Phänomenologie des Geistes* – in idealtypischen Formationen antizipiert – sind Natur und Geist zunächst bloß Stufen in der Entfaltung zu stets höherer Klarheit; in der Entäußerung des Geistes in die Sphären der Realphilosophie sind beide dann zunächst sich nicht selbst wissende Zwecke der Natur, die sie als gefügtes Ganzes aus Zwecken erscheinen lässt, und ferner – im Geiste – Zwecke, die als solche frei gesetzt von einem Bewusstsein angeeignet und verstanden sind, in der objektiven Sphäre des Staates Gestalt gewinnen und im intelligiblen Medium freier Selbstentäußerung in Kunst, Religion und Philosophie zur Erscheinung des freien Geistes werden.

³⁹ Ebd. 257.

3. *Der Begriff in der Idee*

Doch was ist das eigentliche Movens der Bewegung? Ist es, wie Schelling vermutet, der Begriff?

Der Begriff, so Hegel, kann den Begriff nicht bewegen. Telos und Movens jener Bewegung kann nicht selbst wiederum der Begriff sein. Es muss vielmehr, so Hegel, »zugegeben werden, dass der Begriff als solcher, noch nicht vollständig ist«. ⁴⁰ Er muss sich vielmehr erst »in die Idee [...] erheben«. ⁴¹ Erst die Idee kann als das innere Band zwischen Realität und Begriff erscheinen. Die Idee und nicht der Begriff ist das eigentlich Treibende, das Movens der Gesamtbewegung. In dieser erst finden wir, so Hegel, die seit Parmenides gesuchte Einheit von Denken und Sein, die Hegel in der Idee der Einheit von Begriff und Realität am Werke sieht. Erst durch die Idee, so Hegel, wird die Natur oder das wesentliche Sein zu sich selbst finden, indem sie über die blinden Kausalitätsverhältnisse hinaus freie selbstbestimmte Subjektivität möglich macht. So ist es die Idee, die diesen Prozess vom bloßen Ansichsein der realen Verhältnisse zum Fürsichsein begrifflicher Bestimmungen voranzutreiben vermag, indem sie das Reale zur Selbstdurchlichtung im Begriffe und das Subjektive zu seiner Realisierung in einer freien Gesetzesordnung bewegt.

Wir können festhalten: Beiden – Hegel wie Schelling – gilt das reine bestimmungsfreie Sein als allem Bewusstsein, allem Was- und Wie-Sein voraus: Der blinde, sich nicht fassende Begriff gewinnt erst in der *Form* des Begriffs seine Klarheit und Durchsichtigkeit.

Erst im Begriff des Begriffes ist darum auch die ›Eine‹ Seinsordnung in ihre Selbstdurchlichtung gebracht, zerfällt nicht mehr in eine Zufälligkeit gleichgültiger, einander äußerlicher Substanzen, sondern wird als eine durchgängig bestimmte, in sich konkrete, organisierte Seins-Totalität greifbar. Dies ist der Begriff des Seinsganzen – in seine Unverborgenheit gebracht, die sich – in der Sphäre des Nous, des Geistes – selbst durchsichtig geworden ist.

Ich komme zum zweiten Punkt:

⁴⁰ Ebd. 258.

⁴¹ Ebd.

II. Kants ›Idee in individuo‹ als Leithorizont der Kontrahenten

Als dieses in sich selbst zurückkehrende Sein – im sich durchlichtenden Seinsganzen – ist das Ganze zugleich als ein Einzelnes gesetzt.⁴²

Als ein Ganzes aber, das zugleich als Einzelnes gesetzt ist, das in all seinen Teilen durchgängig bestimmt und durch unsere moralische Selbstgesetzgebung auf einen freien Grund gestellt ist, hatte bereits Kant den höchsten Seinsgedanken, das »Ideal der reinen Vernunft« ausgelegt: Als ein solches trug es die Bezeichnung einer ›Idee in individuo‹.⁴³

Dabei sollte die Einzigartigkeit des Individuellen – so der Gedanke – nur durch jene Idee des Alls der Realität, d. h. von der Idee der unendlichen Fülle ihres möglichen Begriffsumfanges bestimmt sein: Individualität im höchsten Sinne war dann eine solche, der alle nur denkbaren Prädikate in höchster Vollendung zugesprochen werden können.⁴⁴ Für Kant – wie für Leibniz und Hegel – sollte ein solcher Zustand dabei nur göttlichen Wesen vorbehalten sein; alles Endliche sollte demgegenüber durch Negation unendlich weit vom Ideal eines vollkommenen Einzelnen entfernt bleiben – gleichwohl aber durch dieses allererst in seiner eigenen Individualität verbürgt sein können.

So ist – diesem Ideal der ›Idee in individuo‹ gemäß – die Totalität aller Seinssphären die Konkretion aller in einer Ordnung aufeinander bezogener Sphären. Erst durch das freie Sich-selbst-Setzen im Begriffe soll für Hegel wie für Kant – aber schließlich auch für Schelling – ein zureichender Grund einer möglichen Ontologie gefunden sein: *Nicht das Seiende, insofern es ist, sondern das Seiende, insofern es durch Freiheit möglich ist, soll für die genannten Autoren als Prinzip und Maxime des vollständig entfalteten Begriffs der Realität wirksam werden.*

Auch diese Funktion eines zureichenden Grundes des Seinsganzen trägt in Kants Philosophie der höchste Gedanke, das Ideal der reinen Vernunft, seine ›Idee in individuo‹: Von der bloßen Idee – die nur Gedanke ist – ist diese ›Idee in individuo‹ auch im kantischen Sinne durch ihren *Seinsgehalt unterschieden*, indem sie nicht nur als regulative Idee der Übereinstimmung unserer Verstandesfunktionen untereinander, sondern – darin ist Kant ganz platonisch – als das Urbild einer zu

⁴² Ebd. 240

⁴³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 567, B 596.

⁴⁴ Ebd. A 569, B 597; A 573 ff., B 601 ff.

gestaltenden Ordnung dient, an dem alle empirischen Weltverhältnisse als Leitfaden und Fluchtpunkt ihrer Entfaltung ihr Maß zu nehmen haben. Mit dem Ideal der reinen Vernunft sollte darum mehr als nur eine regulative Idee für unsere Verstandeshandlungen, mit ihm sollte auch ein der Materie nach zu gestaltender, durchgängig bestimmter Seinsgedanke gewonnen sein. Ihr ›materialer Gehalt‹ stammt dabei aus den Quellen der reinen Intelligibilität einer Gesetzesordnung, die nur durch den freien Willen moralisch bestimmter Einzelner zu bewegen und zu bewerkstelligen ist.⁴⁵

Schelling wird Kants Ideal der reinen Vernunft den Kerngedanken nennen, an dem »die spätere Entwicklung (des Idealismus, C. B.) sich als eine notwendige Folge anschloss«. ⁴⁶ In seiner *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* wird Schelling Kants Unterscheidung zwischen bloßer Idee und seinsbezogenem Ideal zum Ausgangspunkt seines eigenen Fundierungsgedankens der Philosophie: Kant habe zunächst gezeigt, dass »zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesamten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädikate« gehöre. ⁴⁷ Als Idee schlechthin, ohne alle weitere Bestimmung, sei dieser Gedanke darum in der nachkantischen Philosophie auch aufgefasst worden; »diese Idee selbst nun aber«, so fährt Schelling fort, »existiert nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes« – dieser Gedanke wird nun gleichermaßen auf die Idee des Alls der gesamten Möglichkeiten bezogen: diese existiert nicht – nur Einzelnes existiert: es ist dies das »reine *Dass* – *actus purus*«. ⁴⁸ Die erste Substanz.

»Das allgemeine Wesen existiert darum nur«, so Schelling, »wenn das absolute Einzelwesen es ist.« ⁴⁹ So folgert Schelling für das Ideal der reinen Vernunft: das Ideal ist Ursache des Seins der Idee. »Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seins, wie man auch insgesamt zu sagen pflegt, dass durch das Ideal die Idee verwirklicht ist.« ⁵⁰ Das Ideal ist darum jene Wirklichkeit der Idee, ohne

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 283.

⁴⁷ Schelling: *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (1850), SW II/1, 586 Anm. (Fotomechan. Nachdruck in: Schelling: *Ausgewählte Schriften* (s. Anm. 1), Bd. 5: *Schriften 1842–52, Erster Teilband*, 583–602).

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

das die Idee bloß der Möglichkeit nach ein Seiendes wäre. Ob für das Einzelwesen oder das Wesen aller Wesen: Beide haben ihr Sein nicht im Was- und Wie-Sein, sondern in diesem vorgängigen Dass-Sein. Die Idee in ihrer Wirklichkeit ist darum das Ideal – weshalb ihm Kant auch den Titel ›Idee in individuo‹ verlieh. Dasjenige individuierte Allgemeine sollte es zum Ausdruck bringen, das nicht nur dem Einzelnen, sondern der gesamten Seinsordnung, dem Seinsganzen, Bedingung der Existenz genannt werden kann. Und Existenz, so Schelling mit Blick auf Kant, sei allein durch die Individualität garantiert.

Mit Blick auf diese häufig verkannte kantische Unterscheidung von Ideal und Idee sucht Schelling nun, den Seinsgedanken – darin Kant und Aristoteles verbunden – vor die Idee zu stellen: »In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das *ist* nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula.«⁵¹ Denn »Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seins, Ursache, dass sie Ist, *aitia tou einai*, im aristotelischen Ausdruck.«⁵² In ihm als der ›Ersten Substanz‹ ist aber kein Was, er ist das reine Dass – *actus purus*.

Dies ist es dann, was für Schelling im eigentlichen Sinne Individualität heißt: Diese sei allein durch die unverrechenbare Existenz verbürgt.

Ich komme nun zum dritten Punkt – dem Versuch einer Versöhnung:

III. Annäherung der Extreme: Die »wahre Stelle für die Einheit von Denken und Sein«⁵³

An diese Individualität, das nackte Dass, gerichtet, fragt Schelling nun – nicht überraschend – ähnlich wie Hegel im Übergang vom reinen Sein zum Gedanken des durchgängig bestimmten Ganzen: »Aber [...], wenn in ihm [dem nackten Dass, C. B.] selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Notwendigkeit geschieht es, dass was selbst

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd. 587.

oder in sich ohne alles Was ist, dass dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist?«⁵⁴

Als jenes »chôriston«, d. h. als Individuellste[s]«, »aus dem nichts Allgemeines folgen kann« kann es, so Schelling, »das Alles Begreifende nur sein – infolge einer über ihn selbst hinausreichenden Notwendigkeit. Aber welcher Notwendigkeit?«⁵⁵ Wodurch kann aus dem bestimmungsfreien Dass ein Was- und Wie-Sein werden?

Schelling sucht nun die Notwendigkeit des Übergangs – auch darin nicht überraschend Hegel nah – durch eine apriorische Beziehung des Seins zum Denken, zum Begriff, mithin also mit Bezug auf dasjenige zur Sprache bringen, unter dem das reine Sein je schon steht: wie die Form zum Wesen, so das Denken zum Sein. Das Sein, so die These, sei a priori notwendig auf das Denken bezogen. Um »in seiner Wahrheit zu existieren«, so Schelling, hat das reine Sein darum ein unmittelbares Verhältnis zum Denken: Denn »was Nichts ist, d. h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist.«⁵⁶ Da Gott in seinem reinen Innesein »nichts als das reine Dass des eigenen Seins« enthält, hätte sein Sein keine Wahrheit, »wenn er nicht Etwas wäre.«⁵⁷

Sein und Wesen, Denken und Sein bilden somit eine untrennbare Einheit; doch nicht als »omnitudo realitatis« ist jenes Sein aufgefasst, sondern als die absolute *individuelle Existenz*, deren Essenz das All der Realitäten genannt werden kann.

Doch um ein Missverständnis zu vermeiden: Gott, so Schelling, sei selbstverständlich nicht eine Entität, ein Etwas »im Sinn eines Einzel-Seienden«, sondern allein das »alles Seiende«, das All der Möglichkeiten.⁵⁸ Dieses aber sei, so Schelling, der Begriff des Begriffs, mithin also die Idee: Denn Gott wäre nicht, »wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee.«⁵⁹

Dieser Ort nun, *der Begriff aller Begriffe, der durch die Idee repräsentiert* auf ein unvordenkliches Dass-sein bezogen ist, um die absolute Existenz mit der Essenz des Göttlichen a priori zu verbinden, dieser Ort sei, so Schelling, »die wahre Stelle für jene Einheit des Seins

⁵⁴ Ebd. 586

⁵⁵ Ebd. 587

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 586.

⁵⁹ Ebd. 587.

und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden.«⁶⁰

Auch wenn es Schelling nun in der Umkehr der Begründungsverhältnisse gegen Hegel darauf ankommt, in dieser Einheit »die Priorität nicht auf Seiten des Denkens« zu setzen, sondern das Sein als »das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende«, ⁶¹ so ist beiden Positionen nicht allein jene a priori notwendige Beziehung des Seins zum Denken gemeinsam, sondern für beide gilt ebenso, dass der Gedanke der Individualität, jene ›Idee in individuo‹, als der höchste Seinsgedanke zugleich als durchgängig bestimmte Individualität aufzufassen ist, die zugleich nicht nur aus Begriffsverhältnissen abgeleitet oder diesen unterworfen, sondern die Ausgang und bleibendes Ziel aller gedanklichen Annäherung ist.⁶²

Platon und Aristoteles ruft Schelling als Ahnherren dieses Denkens in Erinnerung. Leicht sei man geneigt, beiden zu attestieren, dass sie das Denken über das Sein gesetzt haben; »Platon? – nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem agathon, d. h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: ouk ousiasontos tou agathou all' eti epekeina tês ousias [...], also, dass das Höchste nicht mehr ousia, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende.«⁶³

So kann schließlich auch für Schelling gelten, dass das Was, das Wesen der Dinge, in ihrem Dass enthalten und begriffen ist.⁶⁴ Dieses Dass soll zudem im Sinne lebendiger Wesen als ›Seele‹ bezeichnet werden, die als ein Immaterielles gegenüber der Materialität des Seienden als das eigentlich Seiende, das Selbst-Sein einer Sache oder Person genannt werden soll, mithin also als dasjenige, wodurch ein jedes überhaupt nur *es selbst* genannt werden könne.

So scheint auch für Schelling das ›principium individuationis‹ nicht allein durch sein nacktes Dass-Sein, sondern ebenso durch sein Wie- und Was-Sein verbürgt: da das Wie- und Was-Sein das Einzelne allererst als ein Einzelnes durch Bezug auf das gemeinschaftsbezogene Allgemeine – sei es durch Sprache, Geschichte oder Kultur – d. h. in seiner Generalisierung begreiflich werden lässt.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. 588.

⁶⁴ Ebd. Schelling: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW II/1, 407.

Hegel hat diesen Gedanken spekulativ ausgearbeitet, indem er das Seinsganze, als die ›Idee in individuo‹, im Gedanken des in all seinen Teilen vollständig bestimmten höchsten Wesens entfaltet hat. Dabei sollte der vollständige Begriff des Seinsganzen allererst im Durchgang durch alle seine Sphären – im mit dem Allgemeinen zusammen-geschlossene Einzelnen – als die Idee eines durchgängig bestimmten Ganzen greifbar werden. Dies hatte Hegel bereits in seiner Logik im Blick.

Mit einer derartigen Konvergenz der Extreme, die uns zum Schluss deutlich wurde, werden nun diejenigen unzufrieden sein, die in Schelling den Vorschein der Neufundierung der Philosophie in einem unverrechenbaren ›unvordenklichen Seinsgedanken‹ finden: einen Schelling, der eher realistische als spekulativ-idealistische Züge trägt, der mit Naturalisierungen besser als mit Idealisierungen verträglich ist und der über Marx, Schopenhauer und Nietzsche ins 20. Jahrhundert weist – und es werden aber auch diejenigen unzufrieden sein, die in Hegels Logik die Unhintergebarkeit begrifflicher Vermittlung gegen jede Annahme eines vor- und außerbegrifflichen Seins verteidigen wollen, bringen beide doch in ihren eigenen Reihen ihren Widersacher je schon mit: Hegels reine Begriffsphilosophie ist nichts ohne ihr vorbegriffliches Dawider, worauf der Begriff als sein Realitätsgehalt bezogen ist, und Schellings positive Philosophie ist nichts ohne eine notwendige Beziehung des nackten Dass, des Seins, zum Begriff, durch welchen – im Begriff des Begriffes, in der Idee, ganz ähnlich der Hegelschen Philosophie – allererst das wahre Band zwischen Realität und Begriff gewonnen ist.

Schließlich werden auch diejenigen ein Ungenügen an einem solchen Ergebnis finden, die Platon und Kant ungern in ihrem vorgängigen Seinsgedanken – in der Vorgängigkeit des Ideals vor der Idee – so deutlich an die nachkantischen Systembildner heranrücken wollen.

Ohne noch näher auf diese Einwände eingehen zu können, möchte ich abschließend Folgendes bedenken:

Wenn gezeigt werden kann, dass Hegels Philosophie vom Orte der Substanz aus zu denken sucht und diese in Seins- und Wesenslogik mal als passive, in der Begriffslogik dann als sich selbst setzende, aktive Substanz zu begreifen sucht, so wird auch in Hegels Philosophie das Prinzip ›Subjektivität‹ nur mehr als eine besondere Modalität des Seins ausgelegt: als sich bestimmendes, selbstdurchsichtiges, sich selbst setzendes Sein.

Und wenn ferner gezeigt werden kann, dass Schellings Idee des ›unvordenklichen Dass‹ a priori mit ihren Wesensfunktionen verbunden ist und dass dieses nackte Dass zudem als die sich bestimmende Seele aufgefasst werden kann, die als das Prinzip der Selbstbewegung ihren Attributen vorausgesetzt ist, so schwinden die Abstände: Beide bringen – wie Platon bezogen auf die Wechselintegration der Pole bereits im »Gigantenstreit« des *Sophistes* antizipiert hatte – ihren Widersacher im eigenen Lager immer schon mit.

Dies war es, was Hegel und Schelling meinten, wenn sie sich beide vehement gegen die Zusprache des bloßen Idealismus wehrten: Sei ihnen doch gerade an der Art der Verbindung von Realität und Idealität, Natur und Geist, Denken und Sein, mithin also an der Überwindung dieser Gegensätze gelegen, so dass weder das Denken im Seinsinne noch der Seins- im Wissenssinne absorbiert werden könne, weil beide – in der Idee, die Kant als ›Idee in individuo‹ antizipiert hatte – immer schon über diese Gegensätze hinausgegangen sind.

