

Friedrich Hermanni

Hegel als Episode?

Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings

Für die gedankliche Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie ist Hegel bedeutungslos – behauptet der späte Schelling in seinen Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie*.¹ Kants Vernunftkritik, Fichtes subjektiver Idealismus, Schellings Identitätssystem und die Selbstbescheidung dieses Identitätssystems zur negativen Philosophie seien die vier wesentlichen Entwicklungsschritte. Hegels Philosophie sei dagegen nur eine diesen Fortschritt aufhaltende „Episode“ (SW X, 125 und 128) gewesen. Schellings Kritik an Hegel ist im Kern die folgende: Statt das Identitätssystem als eine nur negative, auf das Feld des Denkmöglichen beschränkte Philosophie zu begreifen und zu vollenden habe er es als positive, die Wirklichkeit erfassende Philosophie missverstanden. Aus diesem Grund habe Hegel mit seiner *Wissenschaft der Logik* auch nur eine Karikatur der negativen Philosophie zustande gebracht und dadurch den Fortschritt der Philosophie nicht gefördert, sondern gehindert. Um diesen Vorwurf zu verdeutlichen, werfe ich im ersten Teil der folgenden Überlegungen zunächst einen Blick auf Schellings Identitätssystem und auf die Gründe, die Schelling später veranlasst haben, dieses System als eine auf den Bereich des Logischen beschränkte, negative Philosophie zu deuten. Auf diesem Hintergrund werde ich im zweiten Teil die These vertreten, dass Hegel für die Herausbildung der Schellingschen Spätphilosophie keineswegs so bedeutungslos war wie Schelling häufig suggeriert.

1. Schellings Identitätsphilosophie und ihre spätphilosophische Selbstbescheidung

(a) Schellings Identitätsphilosophie ist eine rationalistische Theorie mit einem Erklärungsanspruch, der schwerlich ambitionierter sein könnte. Sie behauptet, die gesamte Wirklichkeit nicht nur im Allgemeinen, sondern im Ein-

¹ Schelling wird zitiert nach F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= SW I-X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= SW XI-XIV), Stuttgart, Augsburg 1856-1861.

zelen a priori aus einem Prinzip ableiten zu können. Alle Gegenstände der natürlichen und der kulturell-geschichtlichen Welt lassen sich der Identitätsphilosophie zufolge als Stadien innerhalb einer Fortschrittsbewegung verstehen, die ein einziges, allem zugrunde liegendes Prinzip durchlaufen muss. Worin besteht dieses Prinzip, und warum befindet es sich in einer notwendigen Entwicklung?

Im Unterschied zu Spinoza geht Schellings Identitätsphilosophie vom Subjekt aus, und zwar anders als Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 nicht vom endlichen, sondern vom unendlichen oder absoluten Subjekt. Nun zeichnen sich Subjekte gegenüber bloßen Dingen durch Reflexivität aus. Im Unterschied zu bloßen Dingen, die zwar sind, aber ohne für sich selbst zu sein, ist es Subjekten eigen, sich auf sich selbst zu beziehen. Subjekte haben anders als bloße Dinge die Tendenz, ihrer selbst habhaft werden zu wollen, sich zum Objekt zu machen. Wie von allen Subjekten gilt dies auch vom unendlichen Subjekt, bei dem allerdings etwas weiteres hinzukommt. Schelling bezeichnet das Subjekt, von dem seine Identitätsphilosophie ausgeht, deshalb als „unendlich“, weil es „nie aufhören kann, Subjekt zu seyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden [kann]“ (SW X, 99). Das unendliche Subjekt ist in unaufhebbarer Weise etwas Ungegenständliches und wird daher nie angemessen begriffen, wenn es als Gegenstand oder als Objekt begriffen wird.

Schelling charakterisiert sein unendliches Subjekt also durch zwei Wesenszüge: erstens durch die Tendenz, sich selbst als etwas, als Gegenstand zu begreifen, und zweitens durch die Unmöglichkeit, seiner selbst als Gegenstand habhaft zu werden. Diese beiden Wesenszüge stehen offenkundig miteinander in Konflikt, und daher muss das unendliche Subjekt in eine Bewegung eintreten, durch die der Konflikt gelöst wird.

Das Subjekt, das sich noch nicht vergegenständlicht und zu einem Endlichen gemacht hat, ist zwar unendlich und ungegenständlich, aber es hat sich noch nicht *als* solches gesetzt. Nun muss es sich aber als solches setzen, weil es dem Wesen von Subjektivität widerspricht, zu sein, ohne für sich selbst zu sein. Also setzt es sich, in dem Bestreben, seiner selbst habhaft zu werden, als etwas, macht sich also zu einem Gegenstand. Diese Vergegenständlichung verfehlt freilich ihr Ziel. Denn da das unendliche Subjekt wesentlich ungegenständlich ist, kann es sich in dem Gegenstand, als den es sich selbst setzt, nicht wiederfinden. Daher setzt es sich, wiederum in der Absicht, sich als solches zu erfassen, dem Gegenstand entgegen, d. h. es setzt sich als etwas, was vom Gegenstand unterschieden ist. Durch diese Entgegensetzung gelingt es ihm, so scheint es, das Ungegenständliche nicht nur zu sein, sondern auch für sich zu sein, also seiner eigenen Nicht-Objektivität ansichtig zu werden.

Aber der Schein trügt, und zwar aus folgendem Grund: Das Objekt, in dem sich das Subjekt zuerst vergegenständlicht, nämlich die Materie, ist nur eines unter vielen möglichen Objekten und deckt daher nicht das gesamte Feld der Objektivität ab. Sich vom ersten Gegenstand zu unterscheiden heißt deshalb nicht zwangsläufig, sich als ein Ungegenständliches zu setzen. Und in der Tat setzt sich das unendliche Subjekt durch die Art und Weise, in der es sich dem ersten Gegenstand entgegensetzt, nicht als das Nichtobjektive, das es wesentlich ist. Zwar setzt sich das unendliche Subjekt dem ersten Objekt entgegen, das es produziert hat, aber es setzt sich ihm nur in bestimmter Negation entgegen. Das heißt: Das unendliche Subjekt schließt zwar das erste Objekt von sich aus, ohne sich damit aber von der gesamten Sphäre der Objektivität zu unterscheiden. Durch den Versuch des unendlichen Subjekts, seiner selbst dadurch habhaft zu werden, dass es sich dem ersten Objekt in bestimmter Weise entgegensetzt, wird daher nur ein vom ersten Gegenstand unterschiedener zweiter Gegenstand produziert. Nun ist aber das unendliche Subjekt wesentlich das Ungegenständliche und vermag sich deshalb auch in dem zweiten Gegenstand nicht wiederzufinden. Folglich muss es, weil es aufgrund seiner Subjektivität notwendigerweise seiner selbst habhaft werden will, auch den zweiten Gegenstand von sich ausschließen. Es muss sich auch dem zweiten Gegenstand als etwas entgegensetzen, das von diesem unterschieden ist. Da diese Entgegensetzung aber wiederum in bestimmter Negation erfolgt, kann sich das unendliche Subjekt auch in der Abgrenzung zum zweiten Gegenstand nicht adäquat erfassen und produziert nur einen dritten Gegenstand.

Dieselbe Prozedur wiederholt sich solange, bis alle Arten von Objekten entstanden sind. Wenn das geschehen ist, dann kann sich das unendliche Subjekt dem ganzen Bereich der Gegenständlichkeit entgegensetzen und sich mithin *als* solches setzen, nämlich *als* das Ungegenständliche, *als* das unendliche Subjekt, das nicht mehr Objekt werden kann, sondern Subjekt bleibt. Der Prozess, in dem die endliche Welt entsteht, ist eine Art Katharsis, eine Bewegung, in der das unendliche Subjekt alle Formen der Objektivität von sich ausschließt, um seiner selbst als des ungegenständlichen Subjekts habhaft zu werden.

Für die spätere Hegelkritik Schellings sind insbesondere zwei Züge der Identitätsphilosophie von Bedeutung. Diese Philosophie beginnt *erstens* mit der Ableitung der Materie aus dem unendlichen Subjekt, sie ist also sogleich und von Anfang an Realphilosophie, die sich in der Sphäre der Gegenstände, genauer gesagt, in der Sphäre der Natur befindet. Anders als bei Hegel wird dieser Realphilosophie keine Logik als erster Systemteil vorgeschaltet. *Zweitens* beansprucht Schelling, dass es nicht die Willkür des Philosophen ist, die

die Entwicklung zustande bringt, in deren Verlauf die verschiedenen Gegenstandsbereiche der Welt generiert werden. Vielmehr sei es das unendliche Subjekt selbst, das sich aufgrund seines inneren Konflikts, nämlich dadurch, dass es einerseits etwas Ungegenständliches ist und sich andererseits als Subjekt vergegenständlichen muss, von einer Objektivitätsstufe zur nächsten bewegt. Schelling sieht darin eine methodische Überlegenheit seiner Identitätsphilosophie gegenüber dem Hegelschen System, das zwar ähnliches beansprucht, aber nach Schelling nicht einlösen kann.²

(b) Soviel zur Identitätsphilosophie selbst. Nun glaubte der späte Schelling, den Theorieanspruch dieses Identitätssystems einschränken und sie als bloß negative oder logische Philosophie betrachten zu müssen, die durch eine zweite, positive Philosophie zu ergänzen sei. In seinen Münchner Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* berichtet Schelling, dass sich die Identitätsphilosophie in einem Missverständnis über sich selbst befunden habe. Sie habe den Anspruch erhoben oder sei einem an sie herangetragenen Anspruch nicht entgegengetreten, den sie gar nicht erheben konnte, ja der sogar „ihrem eigenen ursprünglichen Gedanken“ (SW X, 126) widersprach. Worin bestand dieser Anspruch, und warum war er unberechtigt? Schelling beantwortet diese Frage, indem er die Systemstelle angibt, die Gott innerhalb der Identitätsphilosophie zugewiesen wurde. Er hatte dort „die Stellung eines bloßen *Resultats*“, Gott war

„jenes zuletzt *als* Subjekt, als über alles siegreich stehen bleibende Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann; eben dieses Subjekt war durch die ganze Natur, durch die ganze Geschichte, durch die Aufeinanderfolge *aller* der Momente hindurchgegangen, von denen es nur das letzte Resultat schien, und dieses Hindurchgehen wurde als wirkliche Bewegung (nicht als ein Fortschreiten im bloßen Denken), es wurde sogar als realer Prozess vorgestellt.“ (SW X, 123f.)

Der von der Identitätsphilosophie erhobene oder an sie herangetragene Anspruch ist demnach der folgende: Bei der Bewegung, in der sich das unend-

² Schelling schreibt: „Sie sehen von selbst, daß diese Methode [des Identitätssystems] nicht eine bloß äußerliche, nur von außen auf die Gegenstände angewendete, daß sie eine innere, immanente, dem Gegenstand selbst inwohnende war. Nicht das philosophierende Subjekt – der Gegenstand selbst (das absolute Subjekt) bewegte sich nach einem in *ihm* inwohnenden Gesetz, welchem zufolge das, was auf einer früheren Stufe Subjekt, in einer folgenden zum Objekt wird.“ (SW X, 108)

liche Subjekt aufgrund seines inneren Konflikts befindet, handelt es sich nicht um ein Fortschreiten des Gedankens, sondern um eine wirkliche Geschichte, durch die Zug um Zug die Dinge und am Ende schließlich Gott entstehen. Dieser Anspruch aber ist dem späten Schelling zufolge absurd. Da es zum Begriff Gottes gehört, unbedingt zu sein, kann Gott nicht als das Resultat eines von ihm unterschiedenen objektiven Prozesses gedacht werden, durch den er bedingt wäre. Wenn Gott durch etwas bedingt ist, dann kann er allenfalls durch sich selbst bedingt sein.

Nun scheint es, als ließe sich das Identitätssystem auch anders verstehen, nämlich derart, dass dem Gedanken der Unbedingtheit Gottes kein Abbruch geschieht und dass die Bewegung des unendlichen Subjekts dennoch als objektiver Prozess aufgefasst wird. So verstanden, würde das Identitätssystem behaupten,

„daß [...] jenes Subjekt, das durch den ganzen Prozess hindurchgeht, im Anfang und Fortgang schon Gott ist, eh' es im Resultat auch *als* Gott gesetzt wird – daß in diesem Sinne allerdings *alles* Gott ist, daß auch das durch die Natur hindurchgehende Subjekt Gott ist, nur nicht *als* Gott – also Gott nur *außer* seiner Gottheit oder in seiner Entäußerung, oder in seiner Andersheit, als ein anderer von *sich selbst*, *als* welcher er erst am Ende ist.“ (SW X, 124)

Im Unterschied zur ersten Lesart des Identitätssystems, wonach Gott absurderweise etwas von ihm Unterschiedenes voraussetzt, widerspricht diese zweite Lesart nicht dem Gedanken der Unbedingtheit Gottes. Ihr zufolge ist Gott zwar das Resultat eines objektiven Prozesses, gleichwohl aber ist er nicht durch anderes, sondern nur durch sich selbst bedingt. Denn das unendliche Subjekt, das sich in diesem Prozess befindet, ist eben auch Gott, nämlich der Gott, der noch auf dem Wege ist, sich selbst zu finden. Der späte Schelling verwirft freilich auch diese zweite Lesart des Identitätssystems, die wie die erste beansprucht, bei der Bewegung des unendlichen Subjekts handle es sich um die wirkliche Entstehungsgeschichte von Welt und Gott und nicht nur um ein Fortschreiten im bloßen Denken. Er verwirft sie, weil sie mit zwei Schwierigkeiten belastet ist. Gott ist danach erstens, solange er sich noch nicht *als* Gott gesetzt hat, einem Werden unterworfen. Deshalb muss die Lesart zweitens eine Zeit annehmen, in der sich Gott noch nicht *als* Gott gesetzt hat. Beides widerspricht aber nach Schelling dem allgemeinen religiösen Bewusstsein und wird deshalb schwerlich mit jener allgemeinen Zustimmung rechnen können, auf die die Philosophie zielt. Ein Wesen, das notwendigerweise einer zeitlichen Veränderung ausgesetzt ist, um auch für

sich zu sein, was es an sich ist, ist im Unterschied zum Gott der gelebten Religion nicht ewig in gleichen und höchsten Maße vollkommen.

Nun möchte man gegen Schelling einwenden, dass der Konflikt mit dem religiösen Glauben für die Philosophie, die ausschließlich der Vernunft verpflichtet ist, kein hinreichender Grund sein kann, Theorieansprüche aufzugeben. Dies scheint Schelling freilich auch nicht ernsthaft anzunehmen, auch wenn er sich missverständlich ausdrückt. Vielmehr verhält sich die Sache offenbar folgendermaßen: Die Identitätsphilosophie hat einen Anspruch erhoben oder sich einen an sie herangetragenen Anspruch gefallen lassen, der ihrem eigenen ursprünglichen Gedanken widersprach, den Anspruch nämlich, als handle es sich bei der notwendigen Bewegung des unendlichen Subjekts um die wirkliche Geschichte, durch die die endliche Welt und durch die Gott entsteht. Nun gerät dieser Anspruch in Konflikt mit den Überzeugungen des religiösen Bewusstseins, was die allgemeine Zustimmung zum Identitätssystem verhindert. Dies wiederum wird zum Anlass, jenen Theoriestatus der Identitätsphilosophie präzise zu bestimmen, der sich aus ihr selbst ergibt, und weitergehende, ungedeckte Erklärungsansprüche aufzugeben.

Die von der Identitätsphilosophie erzählte Geschichte, in der das unendliche Subjekt alles Endliche und Gegenständliche von sich ausschließt, um sich *als* unendlich zu setzen, ist, recht verstanden, nicht die Geschichte der Wirklichkeit. „Es ist eigentlich nichts geschehen“, schreibt Schelling, „*alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens“ (SW X, 125). Dies aber bedeutet, dass die Identitätsphilosophie diesen fälschlich erhobenen Objektivitätsanspruch aufzugeben hat. Sie muss sich, schreibt Schelling,

„als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existiert*, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen [...]“ (ebd.)

Wie Kant unterscheidet der späte Schelling zwischen Erkennen und Denken, zwischen der geistigen Tätigkeit, deren Gegenstand das Mögliche ist, und derjenigen, die sich auf das Wirkliche bezieht. Bei der Identitätsphilosophie handelt es sich um das Denken des Möglichen, um eine Wissenschaft der reinen Vernunft, die aufgrund ihrer Erfahrungsunabhängigkeit nicht beanspruchen kann, das Wirkliche zu erkennen. Diese auf das Mögliche bezogene apriorische Denkwissenschaft bezeichnet Schelling als „*negative* Philosophie“ (ebd.), weil „Existenz überall das *Positive* ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird [...]“ (ebd.). Das Identitätssystem ist

demnach zwar ein Teil, nicht aber das Ganze der Philosophie. Als Wissenschaft, die sich lediglich um die Verhältnisse kümmert, die die Gegenstände im Denken annehmen, muss sie sich damit bescheiden, negative Philosophie zu sein. Als negative Philosophie aber muss sie „den Raum für die Philosophie, welche sich auf die *Existenz* bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurücklässt.“ (SW X, 125)

2. *Der Grundfehler Hegels und seine Bedeutung für die Herausbildung der Schellingschen Spätphilosophie*

Wie anfangs bemerkt, bezeichnet Schelling das Hegelsche System als eine bloße „Episode“ (vgl. z. B. SW X, 125 und 128), das die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Philosophie verhindert und dadurch den Fortschritt in der Entwicklung der neueren Philosophie nur aufgehalten habe. In einem Brief von 1832 an Christian Hermann Weisse, der Schellings Philosophie im Rückgriff auf Hegel verbessern wollte, heißt es beispielsweise:

„Die sogenannte Hegelsche Philosophie kann ich in dem, *was ihr eigen* ist, nur als eine Episode in der Geschichte der neuen Philosophie betrachten, und zwar nur als eine traurige. Nicht sie fortzusetzen, sondern ganz von ihr abzubrechen, sie nicht als vorhanden betrachten muss man, um wieder in die Linie des wahren Fortschritts zu kommen.“³

Neben vernichtender Polemik dieser Art, wie sie sich oft in Schellings Münchener Vorlesungen und noch unverhohlener in seinen Briefen findet, gibt es freilich auch andere Äußerungen, die einen aufhorchen lassen. So hat Schelling in seiner ersten Berliner Vorlesung im Wintersemester 1841/42 eingeräumt, dass er ohne Hegel nicht zu seiner Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie gelangt wäre. Über seine Identitätsphilosophie bemerkt Schelling dort:

³ Gustav Leopold Plitt (Hg.), *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Band I-III, Leipzig 1869–1870, hier: Bd. III, 63.

„Dass indes diese ganze Wissenschaft sich in das Logische auflösen müsse, habe ich selbst erst später – und nicht unabhängig von Hegel – eingesehen.“⁴

Bedenkt man Schellings Eitelkeit, seinen Originalitätswahn und sein ewiges Klagen, von Hegel bestohlen worden zu sein, dann lässt sich aus dieser Bemerkung getrost folgendes entnehmen: Wäre Hegel nicht gewesen, dann hätte ich, Schelling, den bloß negativen oder logischen Charakter meiner Identitätsphilosophie nicht erkannt und dann hätte ich die negative Philosophie nicht durch eine zweite, positive Philosophie ergänzen können. Auf dem Hintergrund von Schellings früheren, polemischen Äußerungen gegen Hegel ist das ein erstaunliches Bekenntnis. Im Münchener Hörsaal hieß es stets, Hegel habe Schellings Identitätsphilosophie nicht weiter entwickelt, sondern nur karikiert. Im Vorwort zu Cousin figurierte Hegel als der später Gekommene, der durch seine Natur zu einer Art neuem Wolffianismus prädestiniert sei. Und nun diese anerkennenden Worte über Hegel. Zwar finden sie sich nur in einer Nachschrift von Paulus, aber Schelling hat die Texttreue dieser Nachschrift selbst dadurch bestätigt, dass er dagegen wegen Nachdrucks gerichtlich vorging. Ist Hegels Philosophie aus der Sicht des späten Schelling demnach doch mehr als eine Episode?

Um diese Frage zu beantworten, wende ich mich nun der Hegeldarstellung in Schellings Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* zu. Worin besteht nach Schellings Meinung die Leistung der Hegelschen Philosophie, worin besteht ihr grundlegender Fehler und welche Bedeutung kommt ihr in der Entwicklung der neueren Philosophie eigentlich zu?

Schelling beginnt seine Darstellung der Hegelschen Philosophie, die er als eine Bearbeitung seines Identitätssystems betrachtet, mit einer anerkennenden Würdigung. Hegel habe den wahren Theoriestatus dieses Systems, über den sich Schelling zunächst im Unklaren war, erkannt – oder genauer: er schien ihn zu erkennen. Er schien vor Schelling einzusehen, dass es sich bei diesem System nicht um ein Erkennen, sondern um ein Denken handelte, um eine Wissenschaft also, in der von logischen Beziehungen, nicht aber von dem, was wirklich existiert, die Rede ist. Man habe hoffen können, schreibt Schelling, dass

„sie [die Identitätsphilosophie] sich wirklich in diese Grenze zurückziehe, sich als negative, bloß logische Philosophie erkläre, als Hegel eben dies

⁴ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 3. Auflage 1993, 129f.

als die erste Forderung an die Philosophie aufstellte, daß sie sich in das reine Denken zurückziehe und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe. Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, dass er die bloß *logische Natur* jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte.“ (SW X, 126)

Wäre Hegel dieser Forderung, sich ins reine Denken zurückzuziehen, nachgekommen, hätte er die Schellingsche Identitätsphilosophie konsequent zur negativen Philosophie eingeschränkt, dann hätte er und nicht der späte Schelling die Zweiteilung der Philosophie und damit ihre Vollendung herbeigeführt. Denn die Grenze des Identitätssystems einzusehen heißt zugleich, die von ihm nicht beantwortbaren Fragen einer anderen, zweiten Philosophie, einer positiven Philosophie nämlich, zur Beantwortung zu übergeben. Der Grundfehler Hegels besteht nun nach Schelling darin, dass er seiner eigenen Forderung nicht entsprach. Sich mit der Identitätsphilosophie ins reine Denken zurückzuziehen, hätte heißen müssen, den Objektivitätsanspruch dieser Philosophie aufzugeben. Die Bewegung des unendlichen Subjekts, aus der die Gegenstände der natürlichen und der geschichtlichen Welt abgeleitet wurden, hätte statt als wirkliche Bewegung als ein Fortschreiten im bloßen Denken verstanden werden müssen. Entsprechend hätte der am Ende der Bewegung stehende Gott nicht als Produkt eines realen Prozesses, sondern lediglich als Ergebnis gedanklicher Vermittlungen aufgefasst werden müssen. Kurzum: Die Schellingsche Identitätsphilosophie hätte in ihrem gesamten Umfang statt als Philosophie der Wirklichkeit als Logik verstanden werden müssen, die sich ausschließlich mit dem Was-Sein, nicht dem Dass-Sein der Dinge befasst.

Hegel versuchte indes der Forderung, sich ins Denken zurückzuziehen, auf eine andere, davon unterschiedene Weise Rechnung zu tragen und eben darin besteht nach Schelling sein fundamentaler und höchst folgenreicher Fehler. Er, Hegel, stellt nämlich den beiden Teilen des Schellingschen Identitätssystems eine ganz andere, ihm eigentümliche *Wissenschaft der Logik* voran, in der sich das Denken statt mit seinen Gegenständen ausschließlich mit sich selbst befasst. Thema der Hegelschen Logik sind nicht „die *Sachen*, wie sie a priori im reinen Denken, also im Begriff sich darstellen“ (SW X, 141), sondern die von den Sachen abstrahierten Begriffe. Schelling schreibt:

„[...] dieses Zurückziehen in das reine Denken ist bei ihm [Hegel] nicht von der ganzen Philosophie gemeint oder gesagt, er will uns damit nur für seine Logik gewinnen, indem er sich mit dem beschäftigt, was nicht bloß vor der wirklichen, sondern vor aller Natur ist.“ (ebd.)

Innerhalb der Logik, die die Gegenstände der Natur und der Geschichte außen vor lässt, vollendet sich nach Hegel das Denken in sich selbst, dort setzt sich der Begriff mittels einer ihm notwendigen Bewegung zur selbstbewussten Idee. Dieser am Ende der Logik in sich vollendete Begriff wiederum entäußert sich und generiert, und zwar erneut durch eine notwendige Bewegung, die Wirklichkeit der Natur und der geistigen Welt.

In Hegels Fortbildung des Schellingschen Identitätssystems zieht sich die Philosophie zwar zunächst auf das reine Denken, den reinen Begriff zurück. Aber dieser Rückzug auf den Begriff ist zugleich mit dem Anspruch verknüpft, der Begriff sei nicht bloßer, von der Wirklichkeit unterschiedener Begriff, sondern er sei die Sache selbst. Denn der Begriff, der sich in sich selbst vollendet hat, setzt nach Hegel die Wirklichkeit seiner Gegenstände aus sich heraus. Der Rückzug ins reine Denken bedeutet bei Hegel nicht, dass der in der Identitätsphilosophie dargestellte Prozess als eine von der wirklichen Entwicklung unterschiedene gedankliche Bewegung verstanden wird. Der Prozess wird vielmehr „auf die entschiedenste Weise als objektiver und realer genommen [...]“ (SW X, 128). Entsprechend sei im Hegelschen System nicht nur vom *Begriff* Gottes die Rede, sondern Gott selbst sei gar nichts anderes als der Begriff, der sich innerhalb der Logik zur selbstbewussten Idee entwickelt, sich dann zur Natur entlässt, um schließlich aus der Natur zu sich selbst zurückzukehren und sich als absoluter Geist zu setzen. Schelling schreibt:

„So wenig ist Hegel geneigt, seine Philosophie *als* die bloß negative zu erkennen, dass er vielmehr versichert: Sie sey die Philosophie, die schlechthin nichts außer sich zurücklasse; seine Philosophie schreibt sich die objektivste Bedeutung und insbesondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dingen zu – die Erkenntniß, die Kant der Vernunft abgesprochen, sei durch seine Philosophie erreicht.“ (SW X, 127 f.)

Inwiefern hat nun das Hegelsche System trotz seiner aus Schellings Sicht überzogenen Erklärungsansprüche die Entwicklung der neueren Philosophie gefördert? Wir hatten gesehen, dass sich Schelling über den Theoriestatus seines eigenen Identitätssystems zunächst nicht im klaren gewesen ist. Dem Grundgedanken dieses Systems zufolge hätte die Geschichte, in der sich das unendliche Subjekt objektiviert und Zug um Zug die Gegenstände der endlichen Welt generiert, um sich *als* unendlich zu setzen, nicht als wirkliche Bewegung, sondern als ein Fortschreiten im bloßen Denken verstanden werden müssen.

Der Grund für den begrenzten Theorieanspruch, den Schellings Identitätssystem eigentlich nur hätte erheben dürfen, ist leicht zu erkennen, wenn

man folgendes bedenkt: Wer glaubt, die Wirklichkeit aus reiner Vernunft und unabhängig von Erfahrung erkennen zu können, muss sicherstellen, dass das Prinzip der Denkordnung zugleich das Prinzip der Seinsordnung ist. Rationalistische Systeme, die ihre Sätze aus einem Prinzip deduzieren, können nur dann objektive Gültigkeit beanspruchen, wenn die Existenz des Prinzips, aus dem deduziert wird, feststeht. In der rationalistischen Philosophie der frühen Neuzeit, die sich als apriorische Realwissenschaft verstand, sollte die Existenz des Deduktionsprinzips durch den ontologischen Gottesbeweis gewährleistet werden. Für die Systeme eines Descartes oder Spinoza ist dieser Beweis daher unentbehrlich.

Nun hatte Kant nachgewiesen, dass die klassischen Versionen des ontologischen Beweises zum Scheitern verurteilt sind. Eine der Kantschen Kritik verpflichtete Philosophie, die die Wirklichkeit trotzdem aus reiner Vernunft erkennen will, muss die Existenz ihres Deduktionsprinzips folglich auf andere Weise sicherstellen. In Fichtes *Wissenschaftslehre* wird die theoriestrategische Funktion des ontologischen Beweises durch die intellektuelle Anschauung übernommen. Fichte bestimmte das Ich als Prinzip der Philosophie und wollte durch die intellektuelle Anschauung gewährleisten, dass es sich bei diesem Prinzip um etwas unzweifelhaft Existierendes handelt. „Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung“, so referiert Schelling, „war eben das mit unmittelbarer Gewissheit ausgesprochene ‚Ich bin‘“ (SW X, 147f.). Der Unterschied der Schellingschen Identitätsphilosophie zu Fichtes Wissenschaftslehre besteht nun darin, dass Schelling nicht vom endlichen Ich, sondern vom unendlichen Subjekt als Prinzip ausgeht. Zu diesem Prinzip gelangte er, indem er von Fichtes Ich abstrahierte und nur dessen allgemeinen Gehalt, nämlich die Struktur des Sich-selbst-Setzens, zurückbehielt.⁵ Als Ergebnis eines Abstraktionsakts aber ist das unendliche Subjekt kein unzweifelhaft Existierendes, sondern nur eine Sache des reinen Gedankens. Im Rückblick auf sein Identitätssystem schreibt der späte Schelling:

„Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger [also Schelling] mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich, sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im ‚Ich bin‘ ist unmittelbare Gewissheit, aber auch im ‚Es ist‘, das allgemeine[s] Subjekt-

⁵ Dies läßt sich aus Schellings Aufsatz *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* von 1801 entnehmen (vgl. SW IV, 86).

Objekt ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei nicht mehr zu thun sein, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war.“ (SW X, 148)

Schellings Identitätssystem deduzierte also, recht verstanden, aus einem obersten Prinzip, dessen Existenz sich nicht sicher stellen ließ. Folglich konnte es keine apriorische Wirklichkeitswissenschaft sein und nicht den Anspruch erheben, bei der Bewegung des unendlichen Subjekts handele es sich um den realen Prozess, durch den die Welt und Gott entstehen.

Freilich war sich Schelling darüber, wie gesagt, nicht von Beginn an im klaren. Der Theoriestatus des Identitätssystems, den man aus seinem Grundgedanken hätte entnehmen können, blieb in der Schwebe, und der Anspruch, mehr zu sein, als apriorische Wissenschaft vom Denkmöglichen, wurde nicht von vornherein positiv ausgeschlossen. Schellings Identitätsphilosophie befand sich zunächst in einem unausdrücklichen Missverständnis über sich selbst. Um dieses Selbstmissverständnis auszuräumen, musste es ausdrücklich gemacht werden, und eben darin liegt die Bedeutung des Hegelschen Systems für die Ausbildung der Schellingschen Spätphilosophie. Erst in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Umarbeitung des Identitätssystems, die entschieden und ausdrücklich einen Anspruch erhob, gegen den sich die Identitätsphilosophie nicht explizit abgegrenzt hatte, obgleich er ihrem Grundgedanken widersprach, ist sich Schelling über den begrenzten Theoriestatus seines eigenen Systems klar geworden. Erst Hegels Philosophie hat Schelling die Augen dafür geöffnet, wie sein eigenes Identitätssystem zu verstehen ist.

Die Bedeutung des Hegelschen Systems für Schellings Spätphilosophie gleicht der Funktion, die den Verendlichungen des unendlichen Subjekts für dessen Entwicklung zukommt. Dem unendlichen Subjekt ist es, wie wir sahen, nicht möglich, sich unmittelbar als solches zu erfassen. Um sich *als* unendlich zu setzen, muss es vielmehr die Möglichkeit, ein Endliches zu sein, von sich ausschließen. Ähnlich verhält es sich mit dem Theoriestatus des Identitätssystems. An sich war dieses System nie etwas anderes als negative Philosophie, aber es war ihm nicht möglich, sich von Beginn an auch *als* solche zu verstehen. Um nicht nur an sich, sondern auch für sich, in seinen eigenen Augen, negative Philosophie zu sein, musste die von Hegel ergriffene Möglichkeit, das Identitätssystem als positive Philosophie zu konzipieren, ausgeschlossen werden. An Hegel ist Schelling die innere Notwendigkeit einer Trennung von negativer und positiver Philosophie aufgegangen. Erst Hegels Umformung des Identitätssystems hat Schelling dazu gezwungen, dieses System in eine reine Vernunftwissenschaft, in ein apriorisches System des

Denkmöglichen umzuwandeln und dieser negativen Philosophie eine zweite, positive Philosophie an die Seite zu stellen, die die Wirklichkeit des Seienden zum Gegenstand hat. Beides, die eigene Identitätsphilosophie und die Auseinandersetzung mit Hegels Fortsetzung dieser Philosophie, war für die Entwicklung der Schellingschen Spätphilosophie konstitutiv. Im Unterschied zu anderen Nachhegelianern wurde Schelling zwar nicht erst durch Hegel das, was er war, aber ohne Hegel wäre er es auch nicht geworden. Schellings üble Polemik gegen Hegel auf dem Münchener Katheder, der Ton der Geringschätzung, der zu heftig war, um als souverän zu gelten, sind deshalb sachlich unangemessen. Immerhin hat Schelling in der Vorlesung vom Wintersemester 1841/42 erfreulicherweise eingeräumt, seine eigene Spätphilosophie sei nicht unabhängig von Hegel zustande gekommen. Kuno Fischer bemerkt zu Recht, dass Schelling nirgendwo anders „gerechter“ und „seiner selbst würdiger“ über Hegel geurteilt hat als hier.⁶

Aus dem skizzierten Grundfehler Hegels ergeben sich nach Schelling alle weiteren Fehler. Weil Hegel die negative Philosophie als positive konzipiert, könne er auch die negative nicht angemessen verwirklichen. Weil Hegel meint, das Denken könne sich zunächst in sich selbst vollenden und dann die Wirklichkeit seiner Gegenstände aus sich hervorbringen, ist das Denken im Unterschied zur Identitätsphilosophie in Hegels Logik nicht sofort bei der Sache, sondern zunächst nur bei sich selbst. Hegels Forderung, sich ins reine Denken zurückzuziehen, heißt deshalb nicht, was es in einer recht verstandenen negativen Philosophie heißen müsste, nämlich: die Gegenstände oder Sachen zu behandeln, wie sie sich a priori im Denken darstellen, sondern es heißt: Das Denken soll zunächst nur das Denken, den Begriff zum Inhalt haben (vgl. SW X, 141). Der Ausgangspunkt des Denkens ist jetzt nicht mehr das unendliche Subjekt, sondern der Begriff selbst, und zwar in seiner abstraktesten Bestimmung, als das reine Sein. Diesen Ausgangspunkt bezahlt Hegel mit dem „Mangel des wahren Lebens“ (SW X, 137), d. h. mit dem Verlust einer durch die Sache geforderten, notwendigen Fortentwicklung – wie Schelling in seiner Kritik des Anfangs und des Endes der Hegelschen Logik nachzuweisen versucht:

Während in der Identitätsphilosophie eine immanente, dem Gegenstand selbst innewohnende Bewegung zustande kommt, weil der Ausgangspunkt ein wirklicher Gegensatz ist, der überwunden werden muss, nämlich der Kon-

⁶ Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 2. Auflage 1899, 267.

flikt zwischen dem unendlichen Subjekt und seiner jeweiligen Objektivierung, lässt sich diese Methode im Äther des reinen Gedankens nicht reproduzieren. Im Gedanken des reinen Seins, mit dem Hegel seine Logik beginnt, liegt kein immanenter Gegensatz, durch den das Fortschreiten zu weiteren Gedanken erzwungen würde. Lediglich die Tatsache, dass der Denkende schon an ein inhaltsreicheres Sein gewöhnt ist und dass er ein Interesse daran hat, mit seiner Wissenschaft zur Wirklichkeit zu gelangen, veranlasst ihn, das reine Sein zu verlassen.

Zu vergleichbaren Schwierigkeiten wie am Anfang der Hegelschen Logik kommt es nach Schelling auch an ihrem Ende, nämlich beim Übergang zur Naturphilosophie. Während Schellings Identitätsphilosophie schon mit den ersten Schritten in der Natur ist, muss Hegel auf Grund seiner Forderung, das Denken müsse sich zunächst auf sich selbst zurückziehen und in sich vollenden, der Realphilosophie eine abstrakte Logik vorschalten. An ihrem Ende gelangt die Logik zu eben dem Gedanken, der auch das Ende der Identitätsphilosophie bildet, zum Gedanken des Absoluten. Als Endbegriff der Logik kann dieses Absolute, die Idee, innerhalb der Logik nicht mehr weiter verfolgt werden.

„[...] also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze, so daß sie die Stellung, die sie als bloßes Resultat der logischen Wissenschaft noch in dieser hat, ganz verlassen und in die unlogische, ja dem Logischen entgegengesetzte Welt übergehen muß. Diese dem Logischen entgegengesetzte Welt ist die Natur; *diese* Natur ist aber nicht mehr die apriorische, denn *diese* hätte in der Logik seyn müssen.“ (SW X, 151f.)

Das besagt: Weil Hegel die Logik als reine Lehre vom Begriff abgeschlossen hat, ohne die Natur mit hineinzunehmen, muss er die Natur als außerlogische begreifen – im Gegensatz zur Identitätsphilosophie, die sich als eine logische Entwicklung der Natur darstellte und von vornherein die Natur nicht draußen ließ. Diese ursprüngliche Hineinnahme der Natur ist aber nach Schelling ein Hegel überlegener Ansatz, weil er das Ganze des Seins bereits vollständig in einer logischen Entwicklung umgreift, während Hegel erst umwegig durch den Entschluss der Idee, sich am Ende der Logik frei zu entlassen, dieses natürliche Sein mit dem Denken zu vermitteln suchen muss. Das aber ist nach Schelling unmöglich. Denn da die Idee am Ende der Logik als Einheit des Idealen und Realen bestimmt ist, liegt in ihr gar keine Notwendigkeit, auf eine andere Weise reell zu werden, als sie es schon ist. Wie beim ersten Übergang am Anfang der Logik beruht auch der Übergang von der Logik zur

Naturphilosophie nicht auf einer in der Sache liegenden Nötigung, sondern auf dem Umstand, dass die Natur eben existiert und dass der Philosophierende zu ihr gelangen will.

Nachdem Schelling den Anfang der Logik und den Übergang von der Logik zur Naturphilosophie kritisiert hat, widmet er sich abschließend dem Schlussbegriff des Hegelschen Systems, um daran noch einmal dessen grundlegenden Fehler, nämlich die mangelnde Selbstbescheidung zur negativen Philosophie herauszustellen. Die Idee, die sich zur Natur entlassen hat, kehrt nach Hegel stufenweise aus dieser in sich selbst zurück und macht sich zum absoluten Geist, der zuletzt alle Momente als seine eigenen unter sich aufnimmt und Gott ist (vgl. SW X, 154). Spätestens jetzt hätte Hegel der negative Charakter seiner Philosophie aufgehen müssen. Denn da Gott nicht das Resultat eines realen Prozesses sein kann, kann der Prozess, dessen Ergebnis er ist, nur eine Bewegung des Denkens gewesen sein, und der Gott, zu dem diese Bewegung führt, kann nicht der wirkliche Gott, sondern nur der Gott der reinen Vernunft sein.

„Denn der Gott, sofern er nur *Ende* ist [...], der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der *Natur* und dem Wesen nach Geist [...], denn wie sollte *wirklicher* Geist seyn, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als *alles* Beschließendes aufzunehmen, aber nicht Anfang und Princip von etwas zu seyn.“ (SW X, 155).

So bleibt es nach Schelling dabei: Hegels System verstärkt das metaphysische Selbstmissverständnis der Identitätsphilosophie. Er belastet die negative Philosophie, die nur apriorische Wissenschaft vom Denkmöglichen sein kann, mit Ansprüchen der positiven, auf Wirklichkeit bezogenen Philosophie. Aus diesem Grund kann er auch die negative Philosophie nur in einer entstellten Form durchführen. Ohne Hegel freilich wäre sich Schelling nicht darüber klar geworden, dass es sich bei seiner eigenen Identitätsphilosophie um eine nur negative Philosophie handelt, der eine zweite, positive Philosophie an die Seite zu stellen ist. Hegels System ist insofern mehr als nur eine Sackgasse auf dem Weg zu jener Vollendung des deutschen Idealismus, die Schelling in seiner späten Philosophie herbeizuführen beansprucht.