

II. Die Vernunft und das Absolute

1. Einleitung und ideengeschichtlicher Horizont

Für den Deutschen Idealismus und die in ihm vollzogene Kritik an der traditionellen Metaphysik, bzw. seine verschiedenen Versuche, sie in neue Formen philosophischer Systembildungen zu transformieren, sind mindestens zwei Vorgänge kennzeichnend.

Erstens wurde, anders als etwa in der rationalistischen Metaphysik des 17. und frühen 18. Jahrhunderts, eine deutlichere Unterscheidung zwischen dem *Verstand* und der *Vernunft* und ihren jeweiligen Ansprüchen und Leistungen als Erkenntnisvermögen eingeführt. Dabei wurde der Philosophie nicht nur die erkenntniskritische Rolle zugewiesen, die Unterschiede zwischen Verstandes- und Vernunftgebrauch klarzulegen, sondern die Philosophie überhaupt wurde als Selbsterkenntnis der *Vernunft* aufgefasst.

Zweitens schien dadurch die philosophische Vernunft selbst in den Rang eines Absoluten erhoben zu werden. Obwohl keine direkte Rezeption vorliegt, ist es der Erwähnung wert, daß erstmals im Spätmittelalter der deutsche Kardinal Nicolai de Cusa den Begriff des Absoluten in substantivierter Form in die philosophische Terminologie einführte und zugleich die Vernunft (*intellectus*) im Unterschied zum diskursiven und messenden Verstand (*ratio*) auf die Erkenntnis dieses bei ihm problemlos als Gottesbegriff gedeuteten Absoluten ausrichtete.¹ Für die deutschen Idealisten sollte dagegen die Redeweise von der auf die Totalität des Denkbaren und Erkennbaren gerichteten absoluten Vernunft nicht nur gegenüber dem Gottesbegriff (s. Kap. 9: Die Religion und der Gottesbegriff) als dem vorzüglichen Kandidaten für das Absolute in der traditionellen Metaphysik abgegrenzt werden, sondern es stellte sich zudem die weitaus schwierigere Frage, ob das nun neu zu bestimmende Absolute überhaupt auf etwas *Gegenständliches* und einen möglichen Gegenstand von Erkenntnis verweist und wenn nicht, was denn dann seine Bedeutung und Form der Darstellung sei.

Die Antworten der vier bekanntesten Philosophen des Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Schelling und Hegel) fielen dabei sehr unterschiedlich aus, und zwar teils sogar innerhalb der verschiedenen Phasen ihres jeweiligen Denkweges. Um nur einige Varianten zu nennen: Nicht jeder setzte allzeit die Vernunft umstandslos absolut; nicht jeder sprach, wenn von ›absoluter Vernunft‹ die Rede war, auch in substantivierter Form über ›das Absolute‹; nicht jeder setzte, wenn von beidem die Rede war, auch beide gleich oder ließ

gar am Ende den Begriff ›das Absolute‹ wieder fallen. Die Problemlage war darüber hinaus noch zusätzlich verwickelt, da man sich nicht direkt, und falls gewünscht, im kritischen Frontalangriff, auf eine einheitliche und noch ungebrochen starke Metaphysiktradition beziehen konnte. Man hatte es vielmehr auch mit der ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland aufblühenden Philosophie der Aufklärung zu tun, deren aus ihrer Kritik an der Schulmetaphysik (jedoch nicht ohne gezielte Rückgriffe auf bestimmte Philosophien des 17. Jahrhunderts) entstandenen neuen Denkansätze die Deutschen Idealisten nicht befriedigend fanden, obwohl sie ihre Intentionen weitgehend teilten. Da die Sprachregelung zu ›Deutscher Idealismus‹ keineswegs einheitlich ist, folgende Erläuterung: Ich spreche zwar von ›Idealismus‹ im weitesten Sinne (einschließlich Kant), differenziere aber im Folgenden zwischen ›kritischem‹ und ›spekulativem‹ Idealismus, wobei unter die erste Kategorie Kant, der frühe Fichte und frühe Schelling fallen, unter die zweite die Spätphilosophien Fichtes und Schellings sowie Hegels gesamte Philosophie.

Am Vorabend der Entstehung des kritischen und sodann des spekulativen Idealismus war also in Deutschland die Disziplin der Metaphysik mit ihren Hauptthemen – Seele, Welt und Gott – zwar ein fester Bestandteil des akademischen Unterrichts, aber man kann nicht behaupten, daß sie in der Periode zwischen Christian Wolff und Alexander Baumgarten zu großem Ansehen gelangt wäre. Dies ist nicht ganz verwunderlich, hatte doch ähnlich wie etwa in Frankreich (z.B. durch Voltaire) und in England (z.B. durch Hume) auch in Deutschland die Aufklärungsbewegung erhebliche Zweifel an der Kompetenz und Reichweite der menschlichen Vernunft bezüglich derjenigen Gegenstände der Philosophie angemeldet, die einen metaphysischen Status innehatten, insofern sie dafür galten, Manifestationen des Absoluten und gar ›das Absolute‹ selbst zu sein. Vor allem betraf diese Skepsis die Möglichkeit einer verständigen und vernunftgemäßen Fassung des Gottesbegriffs und in zweiter Linie davon abhängig des Seelen- und Weltbegriffs.

Allerdings zeigte sich bei einigen führenden Denkern der Aufklärung etwa ab den 1760er Jahren eine zunächst noch im Verborgenen wirkende Tendenz, die herkömmlichen metaphysischen Fragen in einem ›neuen alten Licht‹ zu sehen, indem auf philosophische Systeme des 17. Jahrhunderts zurückgegriffen wurde. Lessing, Mendelssohn und etwas später Her-

der leiteten eine Spinoza- und eine Leibnizrenaissance ein, wobei Spinozas Philosophie zunächst noch apokryph wirkte (bis zur Veröffentlichung von Lessings Spinoza-Bekenntnis in Jacobis *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785), während Leibniz' originales Denken nicht zuletzt durch die neue Dutens-Ausgabe seiner Werke (1768) schon etwas früher aus dem Schatten seines bis dahin übermächtigen Interpreten Wolff herausgetreten war. Ob man einem dieser beiden großen Rationalisten in Wissenschaft und Metaphysik, selbstredend in aktualisierter Form, den Vorzug geben sollte (Lessing mit dem Hauptakzent auf Spinoza, Mendelssohn eher auf Leibniz), ob man sie auf fruchtbare Weise miteinander kombinieren könnte (vor allem Herder), oder aber ob man sich vielmehr durch einen *salto mortale* ganz aus der rationalistischen Philosophie verabschieden müsse (wie Jacobi dies empfahl), war dabei noch keineswegs entschieden. Wichtig war allein, daß im Kiessog des sogenannten Spinoza-Streits Themen der Metaphysik, unabhängig von ihrer Behandlung in der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts, plötzlich wieder auf der Tagesordnung standen und bis zur Jahrhundertwende sehr kontroverse Debatten auszulösen vermochten. Die vier führenden Deutschen Idealisten – Kant, Fichte, Schelling und Hegel – sind sich dieses Kontextes ihrer eigenen philosophischen Systemwürfe sehr wohl bewußt, und sie versuchen daher, jeder auf seine Weise, mit der spinozistischen Herausforderung (und Jacobis »metaphysischem Unwesen über Spinoza«, wie Goethe sagte²) umzugehen. Es ist daher nicht erstaunlich, daß sie ihre jeweils eigenen philosophischen Unternehmungen nicht nur immer noch auf die klassischen Themen der *metaphysica specialis* (*psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis* und *theologia naturalis*) zurückbeziehen, sondern vor allem die vordringliche Frage zu klären versuchen, wie, wenn überhaupt, das Absolute und seine Manifestationen im menschlichen Geist und in der Natur mit den Mitteln des menschlichen Verstandes und der Vernunft konzeptualisiert werden könnten. Es ist daher ratsam, erst einen Blick auf diesen unmittelbaren Entstehungskontext des Deutschen Idealismus in der deutschen Spätaufklärung und deren wichtigsten Referenzpunkt in der europäischen Ideengeschichte³ zu werfen.

3. Schelling

Schelling hat sich lange Zeit der Transzendentalphilosophie Kants und der frühen Wissenschaftslehre Fichtes verpflichtet gefühlt, d.h. er glaubte sich durchaus im Rahmen des kritischen Idealismus zu bewegen. Er konfrontierte allerdings schon in seinen ersten Schriften den kritischen Idealismus mit dem Realismusproblem (s. Kap. 4: Die Erkenntnis und das Wissen). Schelling publizierte im Jahre 1800 sein erstes umfassendes philosophisches System, in dem er seine eigene Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Ästhetik aus einem Guß präsentierte, unter dem Titel *System des transzendentalen Idealismus*. Trotzdem hat er sich auch in dieser frühen Phase gleichzeitig dem Denken Spinozas zugewandt, obwohl ihm nicht unbekannt war, daß Spinoza als dogmatischer Antipode der kritischen Philosophie galt. So hatte Kant 1786 deutlich geurteilt: »Der Spinozismus ist [...] dogmatisch« »in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände«; und Fichte hatte es nochmals 1794 in der gleichen Tonlage, wenngleich ambivalenter, formuliert: »der Criticism ist darum *immanent*, weil er alles in das Ich setzt; der Dogmatism *transcendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. Insofern der Dogmatism consequent seyn kann, ist der Spinozismus das consequenteste Product desselben«.⁸⁸

Schelling bezieht sich dagegen z.B. in seiner frühen *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) positiv auf Spinoza, wenn er dessen Unterscheidung zwischen *natura naturata* und *natura naturans* übernimmt und unter dem zweiten Aspekt die schaffende Natur als Subjekt versteht, indem er sich vermutlich auf Spinozas Rede-weise von der ganzen Natur als *einem* Individuum bezieht, bei dem zu lesen ist:

Und wenn wir so weiter ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teile, d.h. alle Körper, auf unendlich viele Weisen sich verändern, ohne daß sich dabei das ganze Individuum irgendwie veränderte.⁸⁹

Schelling schreibt:

Die *Natur als bloßes Produkt* (*natura naturata*) nennen wir Natur als *Objekt* (auf diese allein geht alle Empirie). Die *Natur als Produktivität* (*natura naturans*) nennen wir *Natur als Subjekt* (auf diese allein geht alle Theorie).⁹⁰

Unter ›Theorie‹ muß hier Schellings sogenannte »spekulative Physik« als seine neue Auffassung von der vormaligen *cosmologia rationalis* verstanden werden. Im *System des transzendentalen Idealismus* wird sodann die Komplementarität von Natur und Geist, bzw. von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie aus dem »Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten«⁹¹ begründet, ein Gedanke, der wohl einer Anleihe an den bei Spinoza vertretenen Parallelismus der Attribute ›Ausdehnung‹ und ›Denken‹ und ihrer jeweiligen Modi zu verdanken ist. Im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie, die als Philosophie des (menschlichen) Geistes die Nachfolgedisziplin der vormaligen *psychologia rationalis* darstellt, entwickelt Schelling jedoch völlig unabhängig von Spinoza auf sehr originelle Weise (über Kant und auch Fichte noch hinausgehend) die intellektuelle Anschauung zum leitenden Erkenntnisvermögen und das Verfahren der Konstruktion als die Methode des Erkennens, die die kantische Zweiteilung in Sinnlichkeit/Anschauung einerseits und Verstand/Vernunft andererseits in sich vermitteln soll (s. den Abschnitt zu Schelling in Kap. 4: Die Erkenntnis und das Wissen).⁹²

Nach der Jahrhundertwende entfaltet Schelling in mehreren Schriften, in Abgrenzung vor allem gegenüber Fichtes früherer Wissenschaftslehre (bis zu deren Version aus dem Jahre 1801/02) und sicher auch angeregt durch die Zusammenarbeit mit Hegel in Jena, seine neue sogenannte Identitätsphilosophie.⁹³ Ich werde mich hier vor allem auf zwei der ersten Schriften zur Identitätsphilosophie beschränken: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) und *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802). Ebenso aufschlußreich für die frühe Identitätsphilosophie wären indes auch Schellings Schrift *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch* (1802)⁹⁴, und nicht zuletzt seine *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), insbesondere deren erste, vierte, sechste und siebente Vorlesung. Die reifste Fassung der Identitätsphilosophie findet sich, wie M. Frank darlegt, dann in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810.

In der Identitätsphilosophie vollzieht Schelling den Übergang vom kritischen zum spekulativen Idealismus. Er selbst betont allerdings, wie die meisten Autoren, in der ›Vorerinnerung‹ zur *Darstellung meines*

Systems der Philosophie die Kontinuität seiner philosophischen Position:

[D]as System, welches hier zuerst in seiner ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, was ich bei den ganz verschiedenen Darstellungen desselben immer vor Augen gehabt, und woran ich mich, für mich selbst, in der Transscendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientirt habe.⁹⁵

In diesem Kontext gibt es wiederum deutliche Bezüge zu Spinozas Philosophie, aber zunächst soll Schellings neuer Vernunftbegriff und seine Auffassung vom Absoluten, die beide unter dem Begriff »absolute Identität« firmieren, behandelt werden. Schelling bezeichnet sogar sein ganzes System als »das absolute Identitätssystem« und stellt es dem sogenannten »Reflexionssystem« gegenüber, welches man daran erkennt, daß es von Gegensätzen ausgeht.⁹⁶ Schelling setzt statt dessen gleich am Anfang seines Identitätssystems die Vernunft absolut, weil sie anders als die in Gegensätzen sich bewegende Reflexion zunächst für gegenüber dem Grundgegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem indifferent erklärt wird: »§. 1. *Erklärung*. Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird«, und das bedeutet:

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischet, völlig aufzuheben und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit ablaufende Reflexion sind.⁹⁷

Man könnte glauben, daß Schelling hier nur den Unterschied der ersten inadäquaten Erkenntnisweise, die der Einbildungskraft (*imaginatio*), gegenüber der höchsten, der des intuitiven Wissens (*scientia intuitiva*), wie Spinoza es beschrieben hatte, im Auge hat, wobei er allerdings Spinozas zweite Erkenntnisweise, die des Verstandes (*ratio*), übergeht. Aber es wird schnell klar, daß es sich für ihn um mehr als nur ein methodisches Verfahren und eine Weise des Erkennens handelt, da die absolute Vernunft von ihm nicht nur im epistemologischen Sinne absolut gesetzt wird, sondern darüber hinaus im ontologischen Sinne als »das Absolute« selbst zu verstehen ist. Denn Schelling

sagt unmißverständlich: »darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuiert: die Vernunft ist das Absolute, sobald sie gedacht wird, wie wir es (§. 1) bestimmt haben.«⁹⁸ Dies impliziert, so die folgende Überlegung Schellings, daß die Vernunft im emphatischen Sinne nur *Eine* sein kann, und zwar nicht nur im Sinne eines gemeinsamen Erkenntnisvermögens der menschlichen Gattung, da sie von Anfang an als die Indifferenz alles Subjektiven und Objektiven bestimmt worden war. Damit gelangt Schelling in Form des Identitätssatzes $\text{A} = \text{A}$ auf das »höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2), für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) [...] das Gesetz der Identität.«⁹⁹ Im Anschluß an die Argumentation Fichtes im ersten Paragraphen seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) soll der Identitätssatz jedoch nicht als eine Relation schon vorausgesetzter Relata verstanden werden. Ebenso kann, im Sinne der Subjekt-Prädikat Struktur von Aussagesätzen verstanden, die Differenzierung zwischen dem A an Subjektstelle und an Prädikatstelle nur eine Setzung (»d. h. ein Attribut der absoluten Identität selbst«)¹⁰⁰ sein. Es geht Schelling also eigentlich nicht um eine Relation oder eine Aussage, sondern um den Begriff »absolute Identität« als Ausdruck *des* Absoluten (genitivus subjectivus und objectivus), und daher sind die folgenden Lehrsätze der Schelling ganz eigenen Identitätsphilosophie entscheidender: »§. 9. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität.« »§. 10. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich.«¹⁰¹ Aus letzterem können wir ersehen, daß für Schelling die absolute Identität kein einfaches Wesen (*essentia simplex*) jenseits alles anderen ist, sondern vielmehr allem immanent ist, was er auf vielleicht überzogen identistische Weise so formuliert:

§. 12. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. [...] Zusatz 1. Alles, was ist, ist an sich Eines. Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden.¹⁰²

Jedenfalls meint er sich an diesem Punkt einig mit Spinoza zu sein, bzw. ihn als erster richtig begriffen und es deutlicher als dieser ausgesprochen zu haben:

Die absolute Identität hat eben nie aufgehört es zu seyn, und alles, was ist, ist an sich selbst betrachtet – auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern *sie selbst*, und da es ferner die Natur der Philosophie ist, die Dinge zu betrachten, wie sie an sich (§. 1), d. h. (§. 14. 12) insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht

aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sey, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür nicht vollständig geführt, noch auch ihn so deutlich ausgesprochen hat, daß er nicht hierüber fast allgemein mißverstanden worden wäre.¹⁰³

Später, nachdem er den Begriff der quantitativen Differenz (in der Form $\text{A} = \text{B}$) eingeführt hat, präzisiert Schelling, daß das Neue seiner Lesart von Spinozas Monismus der Substanz in der Streichung des Parallelismus ihrer Attribute Denken und Ausdehnung besteht:

Da A das erkennende Princip, B aber, wie wir finden werden, das an sich Unbegrenzte oder die unendliche Extension ist, so haben wir hier ganz genau die beiden Spinozistischen Attribute der absoluten Substanz, Gedanken und Ausdehnung, nur daß wir diese nie bloß idealiter, wie man den Spinoza insgemein wenigstens versteht, sondern durchaus als realiter Eins denken.¹⁰⁴

Bei der Einsicht in die fundamentale Stellung der absoluten Identität kann also nicht stehengeblieben werden, weil zugleich ihre Omnipräsens gefordert wird, was einschließt, daß – wie scheinhaft auch immer – etwas außerhalb ihrer besteht, worin sie präsent ist. Damit nicht nur Eines sein, sondern auch Vieles angenommen werden kann, muß, mit Schellings Worten gesagt, außer der absoluten Indifferenz auch eine zumindest »quantitative Differenz« bestehen, allerdings entstanden »nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, aber an sich gar nicht stattfindet.«¹⁰⁵ Nur in der Reflexion entsteht also quantitative Differenz, die sozusagen außerhalb der absoluten Indifferenz, die gleichzeitig absolute Totalität (»Universum«) sein soll, besteht und dasjenige konstituiert, was ein einzelnes Ding genannt wird:

Erklärung. Universum nenne ich die absolute Totalität. *Zusatz.* Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Totalität möglich [...] §. 27. *Erklärung.* Was außerhalb der Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Seyn oder Ding.¹⁰⁶

In metaphysischer Strenge genommen (*à la rigueur métaphysique*, wie Leibniz zu sagen pflegte) sind die einzelnen endlichen Seienden und Seinsbereiche nur ein Produkt der differenzierenden und quantifizierenden Reflexion und repräsentieren eine Einteilung des Wissens und der Wissenschaften, sozusagen ohne ontologisches Korrelat, was, wie ich meine, ziemlich kontraintuitiv ist.

Einmal abgesehen von diesem Problem der Identitätsphilosophie, ist es auch eine Frage, ob für Schelling die Darstellung der absoluten Identität oder der absoluten Indifferenz, sowie ihre schrittweise Ausfaltung in die Differenz eine exklusive Aufgabe der Philosophie ist. In jedem Falle dürfte es die Aufgabe aller drei Großgebiete der vormaligen *metaphysica specialis* sein, also der rationalen Psychologie (bei Schelling die Transzendentalphilosophie), der rationalen Kosmologie (die Naturphilosophie), aber wohl auch der natürlichen Theologie. Während die in der rationalen Kosmologie zu behandelnden Naturphänomene jedoch schon ausführlich im ersten Identitätssystem selbst thematisiert werden,¹⁰⁷ kommen die Themen der rationalen Psychologie dann erst in den *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) wieder ausführlich zur Sprache,¹⁰⁸ wohingegen das göttliche Wesen als Gegenstand der natürlichen Theologie zunächst an die Theologie selbst delegiert wird, denn Schelling sagt, was den letzten Punkt angeht, in den (auch schon im Jahre 1802 gehaltenen) *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*: »Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objektiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie seyn.«¹⁰⁹ Aber außer den Gebieten der speziellen Metaphysik kommt noch hinzu der bei Schelling sehr bewußt anvisierte Bezug zu den empirischen Wissenschaften, worüber man ebenfalls mehr aus seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* erfährt.¹¹⁰

In den *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* weist Schelling Fichtes Dogmatismusvorwurf gegenüber Spinoza zurück, wonach dieser »über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewußtseyn« hinausgegangen und das letztere (das reine absolute Ich) in Gott gesetzt habe, so daß das empirische Bewußtsein nur als »die besonderen Modificationen der Gottheit« auftrate.¹¹¹ Vielmehr habe Spinoza laut Schelling beide »schlechthin ungetrennt und im absoluten Bewußtseyn vereinigt gesetzt« und habe dadurch »die intellektuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnisart und selbst mit einer Klarheit erkannt [...], wie wenige vor ihm und beinahe keiner nach ihm.«¹¹² Die absolute Vernunft wird von Schelling im Unterschied zur Reflexion nun »absolute Erkenntnisart« genannt und mit der intellektuellen Anschauung identifiziert, die als das Vermögen definiert wird, das Allgemeine im Besonderen bzw. das Unendliche im Endlichen »zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen.«¹¹³ Im Anschluß an Spinoza unterscheidet Schelling nun drei Erkenntnisarten, d. h. er differenziert zwischen Einbildungskraft und Verstand und nennt letzteren jetzt »Reflexion«, wobei der Verstand oder die Reflexion

nach wie vor für Schelling, anders als bei Spinoza, eine unzulängliche Erkenntnisart bleibt.¹¹⁴

Gleichwohl wird als Anfangspunkt noch ein subtiler Unterschied zwischen »absolutem Erkenntnisakt« und »absoluter Erkenntnisart« gesetzt:

Was das Erste betrifft, so ist es nothwendig, sich zum absoluten Subjekt-Objekt, zum absoluten Erkenntnisakt selbst zu erheben, indem von der Subjektivität der intellektuellen Anschauung gänzlich abstrahirt wird, das Absolute an und für sich zu erkennen.¹¹⁵

Diese Unterscheidung ist deshalb von Wichtigkeit, weil Schelling zeigen will (er selbst spricht sogar von einem »Beweis«, obwohl in seinem Argumentationsgang an dieser Stelle eine Beweisstruktur schwer zu erkennen ist), »daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind.«¹¹⁶ Aber zu Beginn der Fortsetzung seiner Abhandlung (sie erschien in zwei Teilen in der *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*) rekapituliert Schelling in knapper Form das Ergebnis seines bisherigen Argumentationsgangs in Beweisform, in der die intellektuelle Anschauung die Schlüsselstelle erhält.

1. Das absolute Wissen ist auch das Absolute selbst. Beweis. Absolutes Wissen = Einheit des Denkens und Seyns, nun dieß nothwendige Form oder Art zu seyn in Ansehung des Absoluten, und diese Form oder Art zu seyn und die Absolutheit selbst sind wiederum eins kraft der Idee selbst. Also mit dem absoluten Wissen ist die Form oder Art das Absolute zu seyn, demnach auch das Absolute selbst.

2. Von dem Absoluten gibt es kein Denken und kein Seyn, also auch kein Subjekt und kein Objekt, sondern das Absolute ist eben nur Absolutes ohne alle weitere Bestimmung. Aber eben dieses Absolute kraft der nothwendigen Form seines Wesens, welche absolute Idealität ist, setzt sich selbst *objektiv*, d. h. es setzt seine eigne Wesenheit, die im Gegensatz gegen das Objekt nun den Charakter des Subjekts, des *Unendlichen* annimmt; es setzt seine eigne Wesenheit als Unendliches ins Endliche, aber eben deßwegen auch hinwiederum das Endliche in sich als Unendliches – und beides ist *Ein Akt*.

Dieß die Art, wie *aus* dem Absoluten Unendliches und Endliches entsteht, nämlich erst durch sein eignes Subjekt-Objektiviren (aber kein Entstehen in der Zeit, sondern ein ewiges). In dieser Beziehung wird das Absolute bestimmt als das, was an sich weder Denken noch Seyn, aber eben deßwegen absolut ist. Indem die Vernunft aufgefordert wird, das Absolute weder als Denken noch als Seyn

und doch zu denken, entsteht für die Reflexion ein Widerspruch, da für diese *alles entweder* ein Denken oder ein Seyn. Aber eben in diesem Widerspruch tritt die intellektuelle Anschauung ein und producirt das Absolute. In diesem Durchgang liegt der lichte Punkt, worin das Absolute positiv angeschaut wird. (Die intellektuelle Anschauung also in der Reflexion nur negativ). Durch diese positive Anschauung ist nun überhaupt erst philosophische Konstruktion oder, was dasselbe ist, Darstellung im Absoluten möglich, wovon §. IV handelt.¹¹⁷

Im folgenden IV. Paragraphen geht es Schelling nun darum zu zeigen, wie es mittels des so ausgezeichneten Vermögens der intellektuellen Anschauung gelingen kann, die philosophische Konstruktion der Dinge im Absoluten als eine *Wissenschaft* darzustellen, d. h. verschiedene Einheiten begrifflich zu bestimmen. Dabei bedient er sich jedoch enttäuscherweise ziemlich konventioneller konzeptueller Mittel. Er arbeitet mit den Begriffen ›Allgemeines und Besonderes‹, ›Vorbild und Gegenbild‹, ›Unendliches und Endliches‹, wobei für ihn bei der Verwendung dieser Begriffspaare die Sache immer dann schiefgeht, wenn damit ein Gegensatz von Wesen und Erscheinung intendiert wird.

Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch, aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Mensch oder als die besondere Einheit, sondern als absolute Einheit darin; erst in der Erscheinung, wo es aufhört das *Ganze* zu seyn, die Form etwas für sich seyn will und aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, wird jedes das Besondere und die bestimmte Einheit.¹¹⁸

Schelling konzidiert zunächst nur, daß diese bestimmten Einheiten »ideelle Formen und Bilder« sind, »unter welchen im absoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird.«¹¹⁹ Aber kurz darauf geht er einen Schritt weiter, indem er (nicht ohne Rückgriff auf ein Göttliches) sagt:

[E]s gibt keine Pflanze an sich oder Thier an sich; was wir Pflanze nennen, ist [nicht das Wesen, die Substanz, sondern] bloß Begriff, bloß ideelle Bestimmung, und alle Formen erlangen *Realität* nur, insofern sie das göttliche Bild der Einheit empfangen; dadurch aber werden sie selbst *Universa*, und heißen Ideen und hören jede auf eine besondere zu seyn, indem sie sich jener gedoppelten Einheit erfreuen, auf welcher die Absolutheit beruht.¹²⁰

Schelling unterscheidet hier offensichtlich drei Ebenen: zunächst die der Erscheinung, wo etwas als Besonderes in begrifflicher Bestimmung auftritt und

eine Konstruktion der *reflektierenden* Vernunft darstellt; sodann die Ebene der Ideen, die Allgemeines (*Universa*) sind, also Ideen im platonischen Sinne; und schließlich die Ebene des Absoluten selbst, wobei diese erst eigentlich das Wesen der absoluten Vernunft oder des absoluten Erkennens verkörpert und den Ideen auf der zweiten Ebene ihr ideales Sein verleiht.¹²¹ Wie aber muß man die im vorherigen Zitat genannte »gedoppelte Einheit«, die alle drei Ebenen miteinander vermitteln soll, interpretieren?

Schellings Überlegungen beruhen auf seiner Grundformel von der »Identität der Identität.«¹²² Angewandt auf das hier vorliegende Problem besagt sie, daß »alle Wissenschaft auf der Erkenntniß und Gleichsetzung der gedoppelten Einheit [beruht], der ersten, dadurch ein Wesen an sich selbst, und der anderen, wodurch es im Absoluten ist.«¹²³ Dabei geht es um eine neue Fassung der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen bzw. einen Versuch, den Hiatus zwischen beiden zu überwinden. Jedes einzelne, an sich selbst seiende Wesen (eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch, etc.) ist nur scheinbar ein endliches Wesen, und auch das Absolute repräsentiert nicht »nur« Unendlichkeit. Denn den (unüberbrückbaren) Abstand zwischen Endlichem und Unendlichem will Schelling gerade mittels der zwei Einheiten nivellieren, indem er nicht nur, wie etwa Spinoza, das Unendliche im Endlichen omnipräsent sein läßt, sondern vielmehr das eine ins andere und, darin besteht die eigentliche Pointe, auch *vice versa* setzt. Auf beiden Seiten der Gleichsetzung der zwei Einheiten muß jeweils schon eine Form der Identifizierung des Endlichen mit dem Unendlichen stehen, sonst wären sie nicht gleichzusetzen: »Denn sowohl das Endliche an sich betrachtet als das Unendliche enthält *jedes die gleiche* (formale) *Identität des Endlichen und Unendlichen*.«¹²⁴ Damit wird die auf der Ebene der Erscheinung noch statthabende (sehr konventionelle) Redeweise vom »Bild« oder der »Erscheinung« des Absoluten, die eine Asymmetrie zwischen beiden im Sinne eines »Vorbildlichen« und eines »Gegenbildlichen« nahelegt, annulliert. Es ist daher wohl kein Zufall, daß Schelling zwar unter anderem Spinozas Terminologie benutzt, indem er zuweilen von absoluter Substanz und auch ihren Attributen spricht, aber nicht von ihren Modi, denn ein Modus ist für Spinoza der Ausdruck für die endlichen Dinge in ihrem Eigensein, und zwar trotz der Immanenz des Unendlichen im Endlichen, der *natura naturans* in der *natura naturata*. Anders gesagt, Spinoza hält sich an die Differenz zwischen den Formen des Unendlichen und dem Endlichen, während Schelling sie bewußt konfundiert, um zu gewährleisten, daß die von ihm zum Absolutum erhobene Identität nicht realiter in eine Vielheit diffundiert. Wie weit Schelling darin (zu diesem Zeit-

punkt) zu gehen bereit ist, kann man aus folgender starker Behauptung ersehen:

Was du z. B. in der Natur als eine im Raum beschlossene Totalität beisammen, in der Geschichte dagegen in die unendliche Zeit auseinander gezogen erkennst, ist nicht bloß bildlich oder im Begriff, sondern wahrhaft *dasselbe*, so verschieden es auch erscheinen möge, indem das eine unter das Siegel der Endlichkeit, das andere unter die Bestimmung und das Gesetz der Unendlichkeit gelegt ist.¹²⁵

Die auf der Ebene der Erscheinung *prima facie* voneinander unterschiedenen Bereiche ›Natur‹ und ›Geschichte‹ (bzw. der menschliche ›Geist‹ in seinen faktischen Handlungen), werden nicht mehr nur als komplementär angesehen wie noch im *System des transzendentalen Idealismus*, sondern werden hier vom Standpunkt des absoluten Erkennens aus betrachtet vollständig miteinander identifiziert.

1.2 Jacobi als Katalysator

Jacobi war überrascht von Lessings Bekenntnis zu Spinozas Philosophie. Zu seinen Gesprächen mit Lessing in Wolfenbüttel war er unter anderen Voraussetzungen angereizt: »Ich war großen Theils in der

Absicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten.«²⁹ Jacobi selbst war ein Gegner jedes der bisherigen rationalistischen Systeme der Philosophie und das des Spinoza insbesondere. Zwar war für ihn Spinozas Philosophie die konsequenteste Form der rationalistischen Metaphysik, aber gerade darum auch diejenige, die geradewegs in den Fatalismus und Atheismus (also schlimmer noch als nur zum Pantheismus, wie Mendelssohn meinte) führe, so daß man sich in den Offenbarungsglauben zu retten habe. Jacobi formulierte seine diesbezügliche Einschätzung und seine eigene Gegenposition in u. a. folgenden Lehrsätzen:

I. Spinozismus ist Atheismus. [...] III. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück. IV. Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus. V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Prinzipium *Offenbarung* ist. VI. Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Würksamkeit, ist Glaube.³⁰

Für Jacobi scheitert jede rationalistische Metaphysik bzw. der Weg der Demonstration in der *theologia naturalis* und damit auch in den davon abhängenden Gebieten der *metaphysica specialis* an ihren unangemessenen Gottesbegriffen. Dies gelte auch für die konsequenteste Version desselben, nämlich Spinozas Begriff für die Absolutheit Gottes als das absolut unendliche Seiende (*ens absolute infinitum*) bzw. die einzige und absolut unendliche Substanz (*substantia absolute infinita*).³¹ Der entscheidende Mangel rührt daher, daß es erst auf der Ebene der endlichen menschlichen Vernunft (*intellectus*)³² möglich sei, die göttliche Substanz über die ihr aus der eigenen Perspektive zugeschriebenen zwei Attribute ›unendliches Denken‹ und ›unendliche Ausdehnung‹ auf rationale Weise zumindest teilweise näher zu bestimmen. (Hegel wird sich später im Prinzip der Kritik an Spinozas Attributenlehre anschließen, wenn er in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* abfällig von »herbeigelaufenem Verstand« spricht.³³) Spinoza war dagegen viel weiter gegangen, indem er schon in der sechsten Definition des ersten Teils seiner *Ethica* Gott eine unendliche Anzahl von Attributen zugesprochen hatte und spätestens zu Beginn des zweiten Teils die auch uns Menschen bekannten (nämlich Denken und Ausdehnung) ganz eindeutig als zwei der Gott im *ontologischen* Sinne zukommenden Attribute angegeben hatte:

Denken ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein denkendes Ding [...] Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, anders formuliert, Gott ist ein ausgedehntes Ding.³⁴

Es ging Jacobi jedoch nicht nur um die Anzahl und den Status der göttlichen Attribute. Der Hauptmangel der Philosophie Spinozas bestand für ihn letztlich darin, daß in ihr mittels der attributiven Bestimmungen wie ›denkendes Ding‹ und ›ausgedehntes Ding‹ das göttliche Absolute terminologisch nur im Sinne von allgemeinen (Gott, Welt und menschlicher Seele gemeinsamen) geistigen und natürlichen Eigenschaften umschrieben werde. Gott sei damit nicht erfaßt als *göttliche Person* im eigentlichen christlichen Sinne, d. h. als Schöpfergott mit Eigenschaften wie Allmächtigkeit, Wahrhaftigkeit und darüber hinaus als ein Gott, der nicht nur der Vorhersehung fähig, sondern auch ein gnädiger Gott ist.³⁵ Die überzogenen, weil nicht einlösbaren, Erkenntnisansprüche der rationalistischen Metaphysik müssen also für Jacobi dem Glauben an den sich offenbarenden Gott als eine handelnde Person Platz machen. »Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren ... Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache«, und das bedeutet entgegen Spinozas Kritik an finalistischen Erklärungen für Jacobi:

Ich habe keinen Begriff der inniger, als der von den Endursachen wäre [...] Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir unerklärlich bleibt.³⁶

An diesem Punkte scheint übrigens Mendelssohn mit Jacobi vordergründig übereinzustimmen. Er kann es sich selbst nicht vorstellen, daß Spinoza Endursachen abgelehnt haben sollte, es wäre »die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen«. ³⁷ Spinoza selbst hatte im Anhang zum ersten Teil der *Ethica* Erklärungen im Sinne von finalen oder Zweckursachen klar zurückgewiesen³⁸, und im Vorwort zum vierten Teil heißt es nochmals:

Also ist der Grund oder die Ursache, warum Gott, d. h. die Natur handelt und warum er existiert, ein und derselbe. Wie er also um keines Zweckes willen existiert, so handelt er um keines Zweckes willen [...] Was Zweckursache genannt wird, ist nichts anderes als der menschliche Trieb selbst.³⁹

Es gilt also für Spinoza durchweg ein Determinismus der Natur, der sich beim Menschen als physischer und psychischer Trieb im Sinne des *conatus perseverandi* manifestiert.

Demgegenüber zieht Mendelssohn aus der für ihn

unabweisbaren finalen Kausalität in der physischen und psychischen Welt jedoch nicht Jacobis Konsequenz, daß dies direkt zurück in den *Glauben* an eine nicht erklärbare göttliche Person als Ursache der Welt führen müsse. Es handelt sich vielmehr um eine Frage, die von der Metaphysik als spekulativer Wissenschaft zu behandeln ist. »Die Frage, die in der Metaphysik vorkömmt und der Untersuchung werth ist, bestehet eigentlich darinn: Ob das System der Endursachen apodiktisch zu erweisen sey«, oder aber nur auf dem Wege der »*Induktion*« erschlossen werden könne.⁴⁰ Mendelssohn wählt vorwiegend den zweiten Weg, und dies erscheint ihm genug, um sich gegen Jacobis *Credo* abgrenzen zu können. Wie immer man dieses beurteilen mag, die Diskussion zwischen Jacobi und Mendelssohn um Spinozas Ablehnung von Endursachen brachte jedenfalls ein älteres großes Thema der Metaphysik in erneuerter Form auf die Tagesordnung, zu dem sich die Deutschen Idealisten ab Kant verhalten mußten: das Verhältnis von Naturnotwendigkeit (kausaler Determinismus der Natur) und Freiheit (nicht nur des göttlichen, sondern vor allem des menschliches Handelns als Kausalität aus Freiheit).