Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 14 (1954)

Artikel: Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens

Autor: Szilasi, Wilhelm

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883375

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens

Von Wilhelm Szilasi

Die Vorträge dieser Feier sollen eine Übersicht über die ganze Lebensarbeit Schellings vermitteln; nicht mit der Absicht der Berichterstattung, sondern als Aufruf zur existentiellen Entscheidung für das verpflichtende Werk. Mir ist die Aufgabe zugefallen, in diesem Sinne über seine Anfänge in den Jahren 1795—1800 zu sprechen, in welchen, wie ich es zu zeigen versuche, das eigentliche Anliegen seiner Lebensarbeit vorgezeichnet ist.

Die erste Schaffensperiode bezeichnet Schelling selbst als Transzendentalphilosophie. Wenn er auch später, in der zweiten Hälfte seines Werkes, von einer Wendung spricht, verschwindet die Transzendentalphilosophie nie aus seinem Denken.

Seine unmittelbare Verbindung mit Kant, man kann sagen Schülerschaft, ist in seinen philosophischen Erstlingswerken besonders stark. Ich könnte hinzufügen, auch besonders kritisch, kritischer als in den späteren Jahren. Der Grund liegt nicht in seiner Jugend, sondern in seiner Reife. Die Kantische Neubegründung der Philosophie hat — auch für Kant — „unergründliche Tiefen" (I. 232) aufgerissen und so weite Horizonte eröffnet, daß gerade die Grundlagen eine Neuprüfung verlangten. Kant selbst betrachtet als sein eigentliches Geschäft das kritische. Die Kritik stellt sich die Aufgabe, die Grenzen des menschlichen Vermögens, — so des Erkenntnisvermögens, wie des praktischen und des Beurteilungsvermögens zu bestimmen.

Schellings erstes Anliegen ist die konsequente Durchführung, d.h. Erweiterung des transzendentalen Prinzips. Die transzendentale Methode verlangt das Wegräumen alles dessen, was dem Wissen im Wege steht, in erster Linie die naiv dogmatische Deutung des Erkennens. Die transzendentale Kritik Kants beseitigt sie mit dem Nachweis der Subjektivität und der durch sie bedingten Endlichkeit des Erkennens. Dann steht aber dem Wissen die Subjektivität und die Endlichkeit im Wege. Diese gilt es zu beseitigen, um dem Wissen den Weg zum Wissen des Seins in der Artikulierung des Seins Gottes, des Kosmos, der Freiheit

und der Seele frei zu machen. Sofern die Vernunft als Werktätige am Werke des Wissens des Seins die tätige Subjektivität ist, ist der letzte Schritt der transzendentalen Aufgabe die Überschreitung der Vernunft selbst, nicht in ein Gebiet der Unvernunft — oder, wie es heißt, der Irrationalität —, sondern in das Sein. „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein; sein größter Verdienst der, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt, kurz das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache zu enthüllen und zu offenbaren" (I. 186).

1) Der Mensch kann die Fragen, die ihn am meisten bewegen: nach dem Wesen Gottes, des Kosmos, der Freiheit und der Seele nicht beantworten, denn dem Erkenntnisvermögen sind nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich zugänglich. Kant fragt selbst in dem unvergleichlichen Paragr. 57 der Prolegomena: „Wer kann es wohl ertragen ... ohne zu fragen, was die Seele eigentlich sei", „wer kann sich bei der bloßen Erfahrungserkenntnis in allen kosmologischen Fragen ... befriedigen" und „wer ... fühlt sich nicht notgedrungen, unerachtet alles Verbots ... in dem Begriffe eines (höchsten) Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen". Auf die drei dramatischen „Wer" antwortet Kant mit den „transzendentalen Ideen". Er bestreitet ihre Realität. Schellings Erweiterung des Begriffes der Transzendentalphilosophie knüpft an die Frage ihrer Realität an.

Kant nennt die Erforschung des menschlichen Vermögens aus drei Gründen transzendental: erstens weil sich die Erforschung außerhalb des Vermögens stellt, um es überhaupt zur Sicht zu bringen. Wissen, Handeln, Urteilen ist im ganzen als Gegenständliches überschritten, um seine Grenzen zu erfahren. Zweitens weil sie auch das Überschreiten der Erfahrung überschreitet, um die Bedingung ihrer Möglichkeit zu erfahren. Woher kommt die Ermächtigung des menschlichen Vermögens überhaupt, welches ist seine Leistungsquelle? Die dritte Bedeutung gründet auf dem Wesen der Grenze. Sie begrenzt ebenso das, was sie einschließt, wie auch das, was sie — mindestens der Grenze entlang — ausschließt. Die transzendentale Forschung, die der Grenze entlang geht, eröffnet einen Ausblick auf Gebiete, zu denen vom Erkennen her keine Brücke führt, aber wohinein das Handeln mit seinen Idealen und in engerer Weise auch die Urteilskraft, soweit sie sich auf das Substrat des Naturzusammenhanges bezieht, hineinreicht. Nach allen drei Bedeu-

tungen ist die transzendentale Forschung Erhellung des menschlichen Vermögens hinsichtlich seiner Quelle, Leistungsfähigkeit und Leistungsgrenze; im positiven Sinne Erforschung der Seinsweise des Menschen, wie das Kant in der ergreifenden Frage der Methodenlehre formuliert: „Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen", — „was ist der Mensch".

Für Schelling ist die Philosophie überhaupt „auf das Wesen des Menschen selbst gegründet", um es „zu enthüllen und zu offenbaren" (I,156). Aber die Kantische Frage ist für ihn zur resigniert. Wer ist der Fragende im Menschen, der sich frägt, „was darf ich hoffen", mit der Überzeugung, daß in der Antwort in erster Linie das beschlossen ist, was zu hoffen verboten ist? Welches ist das Ich, das hoffen darf und nicht hoffen darf, und welches das überlegene Ich, das sich außerhalb stellt, um das andere Ich kritisch zu betrachten; Verbote und Gebote aufstellt, aber auf seine Überlegenheit verzichtet, indem es sich damit zufrieden gibt, eine größere Übersicht und grenzenlosere Aussicht zu haben, als es in Anspruch nimmt? Der Fragende: „was darf ich hoffen" hat auch das Verbotene überschaut. Was verbietet ihm, sich in der ganzen Weite des Überschauten auszubreiten? Handelt es sich nicht um zwei verschiedene Iche, gerade wenn die Konsequenzen der Transzendentalphilosophie verfolgt werden, so, daß das eine Ich im festgefügten Zusammenhang des Seienden mit einbeschlossen ist, während das andere sich von aller Fügung löst, sich absolviert und daher absolut ist?

Schelling bezeichnet das erste Ich als das empirische, das zweite als das absolute, reine. Es handelt sich also um zwei Ich-e. Sie sind am schärfsten unterscheidbar an den zwei Bedeutungen von „ist". Das Ich kann in fragmentarischer Weise, die eine Ergänzung fordert, „ich bin" sagen. „Ich bin krank", „ich bin unglücklich", sogar: „ich bin sterblich". Das in diesen Aussagen regierende „ist" sagt nach Schellings Terminologie das „Dasein", das vorhanden Präsente, einen Tatbestand aus. Das „Ist" bzw. das „Sein" ist rein empirisch. Die prädikative Ergänzungsbedürftigkeit (die a posteriorische Synthesis) verlangt, daß das ausgesagte „Ist" gegenständlich bestimmt wird, über das Gegenständliche, (im aristotelischen Sinne über das hypokeimenon) aussagt. *Gegenstand* ist, was das ergänzungsbedürftige „ich bin" Sagen sich selbst vorgibt, oder mit anderen Worten das, was dem Ich auf dem Wege seines Seinsvollzuges thematisch wird. „*Empirisch* ist alles" — sagt Schelling, „was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im bezug auf ein Nicht-Ich steht" (I. 176). Das dem reinen Ich Ent-

gegengesetzte umfaßt aber auch das empirische Ich, es ist in dem „ich bin das und das" gegenständlich. Die gegenständliche Aussage sagt einen Bedingungszusammenhang aus. Was bedingt ist, ist Ding. „*Objektiv*" heißt in der Terminologie Schellings der dingliche Bedingungszusammenhang.

Das Problem des Ich ist das andere „Ich bin", das nicht fragmentarisch und nicht ergänzungsbedürftig ist; das sagt: „ich bin ich" — „ich bin, weil ich bin". Es spricht das reine Sein aus, eine subjektfreie reine Realität, — das reine Sein, das nicht durch Gegenständliches bestimmt wird, sondern das das Ich klärt. „Ich bin" — nichts weiter, vollkommen abgelöst vom Gegenständlichen und Objektiven, das absolute Sein, das nur zu sein hat. Dies ist ein anderes Sein als das Sein des Empirischen, „es ist das Sein Gottes und des reinen Ich" (I, 465). Die Zweiheit der unterschiedlichen Seinsgeschehnisse, das Sein des „Ist" und das Sein des reinen „Ich bin" ist das Problem der transzendentalen Metaphysik. „Das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirischen Ich" (I. 176). Und zwar deswegen, weil dieser Widerstreit sehr tief geht; er scheidet empirische Transzendenz und reine Transzendenz, empirische Freiheit und reine Freiheit und überhaupt empirisches Sein und reines Sein. Wie ist das zu verstehen?

2) Die Kantische Kritik erforscht im positiven Sinne das Wesen des Menschen. Dieses ist gesehen in der Subjektivität. Die Seinsverfassung der Subjektivität ist das Hauptthema der Kritiken. Schellings Erweiterung der transzendentalen Methode bezieht ihre Berechtigung aus der Frage nach dem Wesen des Menschen. Wenn Kant feststellt, daß sich kein Mensch mit der Grenzbestimmung, wonach die wichtigsten Fragen unbeantwortbar sind, zufrieden stellen kann, dann gehört zum Wesen des Menschen, *diese Grenzen nicht zu akzeptieren.*

Was die drei Bedeutungen der transzendentalen Forschung und der transzendentalen Methode betrifft, muß dann gefragt werden: liegt nicht in der Vergegenständlichung des Erkennens, des Handelns und des Urteilens in Folge der transzendentalen Behandlung eine große Schwierigkeit insofern, als damit der Subjektcharakter, der als das Wesentliche im Mittelpunkt steht, gerade verdeckt ist? Liegt nicht in jeder Vergegenständlichung eine Verdinglichung, wodurch das Subjekt in das Objektive des Bedingungszusammenhanges gefügt wird? Und da Subjekt und Objekt korrelative Begriffe sind, was bewahrt das

transzendentale Subjekt davor, nicht selbst Objekt-Charakter zu haben?

Sofern Kant als Leistungsgrenze des Vermögens die Rezeptivität, als Leistungsweise die Spontaneität und als Leistungsquelle die Einheit beider, die transzendentale Einbildungskraft bestimmt, ist für diese Momente eine transzendentale Legitimation notwendig. Können sie als transzendentale Erfahrungen betrachtet werden, nur weil sie der Kantischen transzendentalen Forschung zu Grunde liegen? Sind sie nicht aus der naiven empirischen Erfahrung übernommen, sogar so ungeprüft, daß die ontologische Erfahrung eine Wiederholung der sinnlich-empirischen Erfahrung zu sein scheint? Wenn ja, — wenn die transzendentale Einbildungskraft empirisch ist, dann verlangt die erweiterte transzendentale Forschung, daß auch bezügl. Rezeptivität-Spontaneität die empirische Transzendenz überschritten wird.

Und drittens, wenn die transzendentale Forschung entlang der das Wesen des Menschen begrenzenden Grenze in das Andere hinüberblickt, dieser Ausblick aber nur dem Handeln zugebilligt wird, gehört dann zur transzendentalen Frage nicht die Aufhebung der starren, ebenfalls empirischen Trennung zwischen Theorie und Praxis? Das Merkwürdige bei Kant ist: er anerkennt, daß wir ohne transzendentale Ideen unser Sein gar nicht ertragen könnten, daß wir ohne sie keine Befriedigung und Ruhe fänden, folgert daraus aber nicht ihre Realität. Er nimmt sie in die Bestimmung dessen, „was ist der Mensch" nicht hinein. Er bestimmt das Wesen des Menschen auf Grund dessen, was er nicht erträgt, bei dem er keine Ruhe und Befriedigung finden kann. Das Beste, das sein Wesen ausmacht: ist eine unstillbare Sehnsucht, denn die „Metaphysik ist das Lieblingskind" unserer Vernunft und sie „ist ... durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt" (Prol. Par. 57, S. 353).

Zum Wesen des Menschen gehört nicht nur, daß er auf Sinnlichkeit beruhende Erfahrungen des Gegebenen machen kann, sondern daß ihm noch andere Erfahrungsmöglichkeiten offen stehen, die ohne auf die sinnliche Gegebenheit angewiesen zu sein, doch Realität haben; es ist also zu zeigen, daß beide Seinkönnen das Wesen des Menschen ausmachen, und daß zwischen beiden ein Fundierungszusammenhang besteht.

Schelling läßt das Ganze der kritischen Feststellungen unverändert: das Wissen der Wissenschaft als angewiesen auf die durch Sinnlichkeit begrenzte Erfahrung, die spontane Leistung der Vernunft in der Verknüpfung der Eindrücke zur Anschauung, dieser zur Wahrnehmung,

die Wahrnehmungen zur Erfahrung und diese zum empirischen Denken. Dies alles, mit allen Leistungen gehört zum objektiven Wissen, zu den objektiven Handlungen und zu den objektiven Beurteilungsmöglichkeiten. Das Ganze des Verknüpfungszusammenhanges begrenzt aber nicht den Rahmen der Transzendentalphilosophie. Kant hat, wie bewunderungswürdig und unantastbar seine Leistung auch ist, eine Kosequenz außer acht gelassen: seine Darstellung betrifft nur die empirische Transzendenz. Rezeptivität ist empirisch-objektiv, Spontaneität ebenfalls, die Verstandesfunktionen sind bedingte, empirisch-objektive Handlungen, auch von der transzendentalen Apperception stellt Schelling den empirischen Charakter fest. Die konsequente transzendentale Betrachtung überschreitet die empirisch-konstruktive Transzendentalität zur reinen Transzendentalität des reinen Ich.

Das Thema ist nun das reine transzendentale Ich, das im Gebrauch seines reinen Vermögens die ganze objektive Realität übersteigt, frei von ihren Bedingungen und frei von allem Bedingtsein, in einer aus den eigenen Taten stammenden Stellungnahme zu ihr. Es liegt in der Konsequenz der Transzendentalphilosophie, diese ganze Mundaneität, wie wir den Bedingungszusammenhang in Anschluß an Husserl nennen wollen, — einzuklammern und zu überschreiten; den ganzen Bereich des Wißbaren, nicht in das Feld des Nichtwißbaren, sondern zum reinen Vermögen hin, das nicht Wissen ist, sondern Handlung.

Schelling sagt: „Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen“ (I. 156). Der Schrecken, von dem die Transzendentalphilosophie befreit, ist die Unfreiheit der empirischen Bedingungen.

3) Einer der wichtigsten Gedanken Schellings ist, daß die ganze Mundaneität von Rezeptivität-Spontaneität durchsetzt ist, beide sind empirisch, nicht rein. Die reine, von jeder Spontaneität freie Rezeptivität charakterisiert das Sein der Dinge, — die reine von jeder Rezeptivität freie Spontaneität das reine Ich.

Empfänglichkeit ist kein ontisches Faktum, sondern ontologisches Problem. Sofern sie begründet werden kann, wird die Weltoffenheit des Menschen vor jeder Spontaneität begründet. Begriffebilden, Urteilen, Folgern weisen auf die Seinsbestimmung des Menschen hin, seine eigene Empfänglichkeit durch das eigene Seinsverstehen zu verwalten. Die große Tat Kants ist die Erhellung der Leistungsgeschichte des menschlichen Vermögens, der Spontaneität. Allerdings ist die

Spontaneität kein reines Vermögen, sie ist rezeptiv, sofern sie die Empfänglichkeit mit allen ihren unbestimmten Erwartungen hinnehmen muß. Aber auch die Empfänglichkeit ist nicht rein passiv. Ihre Aktivität ist die Begegnungsbereitschaft, die sie mit den spontanen Verhaltungsbereitschaften verwandt macht. Die Einheit von Rezeptivität-Spontaneität konstituiert die Wesensstruktur des Subjekts. Wenn die Faktoren nicht in ihrer Reinheit erfaßt sind, ist das Wesen des Menschen ungenügend geklärt. Zur Klärung gehört nicht in erster Linie die Erforschung ihrer gemeinsamen Begründung, sondern ihre reine Trennung von einander.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns statt der Empfänglichkeit bzw. Begegnungsbereitschaft die Beeindruckbarkeit vor Augen halten, dieses wunderbare Vermögen, das den Menschen als Seiendes in den Seinszusammenhang der Seienden im Ganzen fügt. Der Seinszusammenhang ist Bedingungszusammenhang; keines seiner Momente ist unbedingt, alle seine Momente sind Dinge. Die griechische Bezeichnung für dieses Wechselspiel heißt physis. Physis bezeichnet das, was Schelling im weitesten Sinne Wirklichkeit nennt.

Mit Hinblick darauf, daß alles in ihr Inbegriffene bedingt ist, nennt sie Schelling das Objektive. Die Bezeichnung ist nicht sehr glücklich, weil sie das Subjektive als Gegensatz verlangt. Gemeint ist aber die in sich ruhende ungetrennte Realität. Das Objektive als der dingliche Zusammenhang alles Bedingten ist a priori für die Scheidung Subjekt-Objekt, die selbst empirisch, nicht transzendental ist. Die Subjektivität, die Kant behandelt, ist die empirische Subjektivität. Den Beweis liefert der empirische Charakter von Rezeptivität-Spontaneität. Dieser muß geklärt werden.

4) Für Kant bezeichnet Rezeptivität als Empfänglichkeit die Grenze des menschlichen Vermögens. Die Endlichkeit des Menschen ist bedingt durch seine Angewiesenheit auf das Gegebene als Erscheinung. Es ist aber sinnlos, innerhalb der Mundaneität von Ding an sich zu sprechen, weil kein Bedingtes Vorrang vor anderen Bedingten hat. Alles Bedingte ist gleicherweise objektiv, auch wenn es als das Bedingende objektiviert wird. Das durch Rezeptivität charakterisierte Subjekt gehört ebenfalls zum Objektiven, es ist „das durch ein Objekt bedingte Ich“ (I. 169).

Um die ganze Tragweite zu klären, möchte ich auf die aristotelische Unterscheidung von dynamis, energeia und entelecheia hinweisen, auf

die Unterscheidung, die die Durchführung der Naturphilosophie und auch die Grundlage der großartig einheitlichen Ontologie von Gott, Natur und Mensch in der Freiheitsabhandlung bildet. Ich möchte hier schon erwähnen, daß das tiefste Anliegen des ganzen Werkes Schellings durchgehend der Entwurf einer transzendentalen Metaphysik an Stelle der durch Kant entwurzelten traditionellen Metaphysik ist.

Dynamis können wir ihrem ganzen Bedeutungsbereich nach nur mit drei deutschen Worten übersetzen: Geeignetsein, Fähigsein, Vermögendsein.

Energeia ebenfalls nur mit drei Worten: Am-Werk-sein, Werksetzend-sein, Wirklichkeit-bildend-sein.

Ein Bootsbauer sucht sich im Wald einen Baum aus, der sich zum Mast eignet. Er ist nach seinen subjektiven Gesichtspunkten ausgesucht. Mast zu werden, gehört nicht zum Eigensein des Baumes. Aber alle Eigenheiten, die der Baum an sich hat, machen ihn geeignet zum Mast. Dieselben Eigenheiten, die den Baum in seiner natürlichen Umgebung binden, die ihn mit allen Seienden im Ganzen, mit Erde, Himmel, Jahreswechsel in Beziehung setzen, setzen ihn in Beziehung zum Boot, zum Wasser, zu den Winden und zur Fahrt. Das *Objektive der Beziehungen,* das wir Wirklichkeit nennen, wird durch die Affektion, die der Baum durch den Bootsbauer erleidet, nicht verändert, obwohl der Baum durch den Bootsbauer vergewaltigt wird. Wir wollen diese Art Affektion Insult nennen. Geeignetsein ist eine Art Rezeptivität.

Wenn wir von Fähigkeiten sprechen, meinen wir nicht Vergewaltigung. Das Wasser ist fähig, das Boot zu tragen und wirkt als Fähiges, wenn es dazu provoziert wird. Die Eigenheiten, durch die das Wasser auf die Provokation reagiert, sind dieselben, die das Wasser mit allen Seienden in Beziehung setzt. Das Objektive der Beziehungen wird durch die Provokation einer Fähigkeit noch weniger beeinflußt, wie durch das Zwingen der Eignung. Jedenfalls ist Fähigkeit eine Art Rezeptivität.

Nun verwendet aber Kant die Bezeichnung Rezeptivität allein für das Vermögen des Menschen. Es ist dagegen wichtig zu sehen — und das ist ebenfalls ein Anliegen der Naturphilosophie*, daß Vermögen Potenzierung (Steigerung) von Eignung und Fähigkeit ist; daß der

---

* Vgl. meinen Vortrag: Schellings Beitrag zur Philosophie des Lebens (in Freiburger Dies Universitatis, Bd. 2, H. Fr. Schulz Verlag, Freiburg i. Br.)

Mensch, der durch das Vermögend-sein ausgezeichnet ist, durch seine Eignungen und Fähigkeiten gleicherweise in der objektiven Beziehungseinheit des Seienden im ganzen steht, wie durch das Vermögend-sein.

Das Vermögend-sein des Bootsbauers bedeutet Dreifaches: daß er werktätig sein kann, daß er mit seiner Werktätigkeit ein Werk setzt und daß er das Werk, das Boot, Wirklichkeit sein läßt in demselben Objektiven der Beziehungen, welche alle Seienden im ganzen miteinander verfügt. Wir finden in depontenzierter Weise dieselben Charaktere der „Wirklichkeit" an allen Seienden wieder. Die Rezeptivität des Baumes für alle gegenseitigen Insulte, die die Wissenschaft als Kräfte bezeichnet, als Schwerkraft, anorganische und organische Kräfte, hält den Baum im Wirken. Sein Wirken endet in Produkten, die aus der Wirklichkeit, aus dem „Inbegriff aller objektiven Realität" nie herausfallen.

Auch der Mensch, das empirische Ich, die Seele und ihre Äußerungen, gehören in das transzendental Objektive, in das Objektive der Beziehungen. Nun bedeutet die Potenzierung der menschlichen Eignung und Fähigkeit als Vermögen der Empfangsbereitschaft eine unbestimmte Erwartung. Der Baum hat keine Erwartungsmöglichkeit für die Insulte seiner Eignung, das Wasser nicht die Provokationserwartung seiner Fähigkeiten. Der Mensch ist Erwartungsbereitschaft für die Welt. Die Erwartungsbereitschaft ist seine Weltoffenheit, in welcher Offenheit sich die objektive Welt zeigt, an die sich das rezeptive Vermögen anpaßt.

Die reine Rezeptivität schließt das „Ding an sich" aus. Nicht das Ding an sich ist die Bedingung der Rezeptivität, sondern das Objektive der Beziehungen im ganzen.

5) Das reine Ich — das von jeder Passivität freie Vermögen — schließt sich aus dem ganzen „empirischen" Zusammenhang aus. „Der Sinn der Behauptung eines absoluten Ichs ist ja gerade der, daß das Ich ... alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließend, sein Sein in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe" (I. 205).

Wie ist dieses Ausschließen und sich selbst Hervorbringen zu verstehen? Husserl hat in genialer Weiterbildung der Transzendentalphilosophie das reine Ich in dem Begriff des transzendentalen Ego gedeutet. Es soll hier der Hinweis genügen, daß das transzendentale Ego mit seiner Intentionalität, d. h. mit der sich auseinanderlegenden Beziehungsfülle, sich auf das gesamte Objektive der Wirklichkeit

richtet, auf wirkliche Dinge, wirkliche Ereignisse, wirkliche Erfahrungen, in dem Sinn der Wirklichkeit, wie ich es eben dargestellt habe, aber mit Einklammerung so des empirischen Ich, wie des empirischen Nicht-Ich. Einklammerung ist der exakte Ausdruck für Ausschließung, weil sie das absichtlich Willentliche und trotzdem Provisorische der Auseinandersetzung sichtbar macht.

Die ganze synthetische Welteinheit, in welcher der Mensch auf Grund seiner Eignung, Fähigkeit und Vermögen eingefügt ist, wird von dem empirischen Ich hingenommen. Das Hinnehmende ist das empirische Ich. Das empirische Ich bezeichnet das menschliche Vermögen, durch welches der Mensch sich als Subjekt den Objekten so im Erkennen wie im Handeln anpaßt, ein rätselhaftes Vermögen, das dem Menschen ermöglicht, in der Offenbarkeit alles Objektiven selbst Objektives zu sein. Dies ist das Ich, das an allen mundanen Beziehungen beteiligt ist. Das empirische Vermögen erwirkt das Sichanpassen des Menschen an die Welt, das reine Vermögen erlaubt, daß er sich anpaßt, oder nicht anpaßt.

Die Ausschließlichkeit des reinen (transzendental absoluten) Ich macht alle Bestimmungen deutlich, die Schelling entdeckt. Es heißt: „Das reine Ich erhält seine Realität nur durch sich selbst". Das bedeutet: „Es ist für sich schlechterdings nicht Objekt — für etwas außer ihm weder Objekt noch nicht Objekt, d. h. gar nichts" (I. 178). „Gar nichts" — es tritt in keine objektive Beziehung ein, es kann nie Ding werden, kann sich selbst auch nicht als Ding, als Objekt verstehen. In der empirischen Erfahrung ist es überhaupt nicht feststellbar, kein Mensch merkt das reine Ich, weder bei sich selbst, noch bei anderen. Es ist nur in seinen Handlungen wirklich, es kann sich nur in den Auseinandersetzungen realisieren. Realisierung ist ein wichtiges Wort für Schelling. Realisierung bedeutet, daß das reine Ich nur in den eigenen, unvorhergesehenen Handlungen ist. „Das reine Ich ist nur, weil es ist, es ist nur durch sich selbst bedingt" (I. 178). Sich selbst bedingen, ist die Realisierung des „ich bin". Es kann nicht Erscheinung werden, es kann nicht Objekt sein in Beziehungen, aber das ganze Universum ist Gegenstand seiner Auseinandersetzung. In dieser wird das reine Ich das, was es ist. „Es ist, weil es ist", mit zwei Bedeutungen, auch mit einer transitiven von „ist". Es ist jeweils nur als das real, als was es sich selbst zum Sein bringt. Es ist, weil es Sein gleichsam „istet", d. h. realisiert.

Das Ich sagt „ja" und sagt „nein". Es ist das Hinnehmen der Welt

oder das Nicht-Hinnehmen der Welt. „In diesem Ja und Nein liegt jene Abstoßung und Anziehung, die wir früher als zum Bewußtsein notwendig gefordert (haben)", sagt Schelling später (VIII. 290) im Rückblick auf sein Jugendwerk. Das Ja- und Nein-Sagen, — das Hinnehmen und Nicht-Hinnehmen der Welt, die Anziehung und Abstoßung bezeichnet das, was wir Auseinandersetzung mit der Welt nennen. „Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes ... dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst (ist) das eigentliche Geheimnis der Philosophie" (III. 201).

So ist das reine Ich das, was seine Realität nicht wie die Objekte „durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein durch sich selbst erhält (I. 177). Die Auseinandersetzung, die im „Ich bin" als Sein-Wissen geschieht, ist das Geschehen, das das Sein in einer Freiheit ohne Zwang der Subjektheit des Ich, — die es als Objekt erfährt und damit auch das Ich zum Objekt macht, — betrifft. Die Auseinandersetzung ist die Freiheit des Wissens und damit Wissen der Freiheit, d. h. des reinen Seins, nicht seiner Gebundenheit an Objekt.

Das Sein des Daseins könnte da verstanden werden als „Sein umwillen seiner Selbst". Es könnte auch als die selbständige Beziehungslosigkeit des reinen Ich, das sich gleichsam seine Prädikate selbst gibt, gedacht werden. Gerade umgekehrt. Es ist die Überschwere der Beziehungen gekennzeichnet, die das Ich zwingt, alle Beziehungen auf sich selbst zu nehmen und damit seine Konflikte zu erschweren. Seine Kraft, die eigentliche Transzendenz, ist „aus sich selbst herauszugehen und sich das Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen" (I. 175).

Es gibt sich nur im objektiv-empirischen Sinne Prädikate, in seiner Entgegensetzung der wechselnden Beziehungen der aktuellen Situationen des Physischen, des Sozialen, des Politischen, des Moralischen. Als reines Ich gibt es dem Universum Prädikate. Es ist nicht existentiell isoliert. Aus eigener Freiheit nimmt es Stellung zum Ganzen. „Was durch sich selbst ist, gibt sich selbst die Form der Identität" ... „ist seinem Sein nach durch sich selbst bedingt" (I. 178). Identität ist zwar im strengen Sinne Tautologie. Sie besagt: das reine Ich ist nur durch sich selbst bedingt. Aber sie sagt auch mehr: das reine Ich denkt die Identität und bewahrt sich in allen Auseinandersetzungen als es selbst. Es wandelt sich nicht mit dem Geschehen der Auseinandersetzung. Im Gegenteil: es verwandelt die Welt. Das reine Vermögen ist die freie Macht, die Welt zu verwandeln: die objektiven, physischen, sozialen,

historischen und moralischen Bedingungen; „nur durch sich selbst bedingt" und indem es „die Form der Identität allem Objektiven verleiht".

Dies Verwandeln, dieses nicht Bestehen-lassen darf nicht mißverstanden werden. Das Ich schafft nicht die objektive Welt, nicht einmal die objektive soziale oder historische Welt, nicht einmal die moralische. In allen Welten schafft das empirische Ich, wirkt bedingt in Wechselwirkung mit allen Bedingungen auf Grund der empirischen Rezeptivität und Spontaneität. An dieser transzendentalen Verknüpfung kann das reine Ich nichts ändern. Aber es setzt Ideale, es ist selbst die sich ausgleichende Spannung von idealisierendem und anschauendem Vermögen. Im Einswerden beider Vermögen ist die Kluft geschlossen, die die transzendentale Kritik zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bestehen ließ. Anschauen und Idealisieren ist das Vermögen der Auseinandersetzung. Beide Worte bezeichnen Sehen. Was dem Sehen des reinen Ich Offenheit vorgibt, ist die durch seine Auseinandersetzung gestiftete Offenbarkeit der Objektivität, die nicht hinsichtlich ihrer Offenbarkeit, sondern im Blick auf ihre Verwandelbarkeit in das Offene überschritten wird. „Die Idee ist das Objekt einer künftigen Erfahrung (aber doch immer der Erfahrung), etwas, das in der Wirklichkeit realisiert werden soll" (I. 465). Das Überschreiten des Offenbaren ist die Aneignung der Offenheit des eigenen Sehens. Die Aneignung ist nicht Hinnahme des Seienden im Ganzen. Sie ist die ausschließende Angelegenheit des reinen Ich, aber mit Einschließung aller empirischen transzendentalen Verknüpfungen und mit der Offenbarkeit der Verknüpfungszusammenhänge.

6) Das reine Ich ist nicht das Wissen bezogen auf es selbst, wie es Kant bestimmt. Sein Wissen, und in Einem damit, sein Verhalten zum Seienden überhaupt, bezieht sich auf die ganze objektive Realität, auf die Mundaneität. Die weltliche Objektivität ist nicht die im Wissen darum hergestellte Selbsthaftigkeit, wie Hegel Schelling versteht. Selbst und Selbstbewußtsein sind Objekte, daher endlich und dinglich. Schelling läßt die Kantische, im Wissen hergestellte Welthaftigkeit unangetastet. Aber er sieht, daß das reine, spontane Vermögen nicht aus der Welthaftigkeit zu bestimmen ist. „Das Wesen des Ich ist wesentlich seine eigene Tat" (VII. 385). Das reine Ich ist überhaupt nicht in Beziehung zu Beziehungszusammenhängen. Die Frage nach der Freiheit bzw. nach der Handlung des reinen Ich ist die Frage: wie bewährt sich das Sein des Menschen gegenüber Gewalten, die das empirische

Ich bedrängen? Dies ist die Ausschließlichkeit des reinen Ich. Es trägt die fragende Haltung gegenüber dem Seienden im Ganzen. Die Schärfe der Auseinandersetzung wird immer mehr vertieft durch die steigende Anforderung des Sagenkönnens: Ich bin.

Das freie Seinkönnen des reinen Ich ist unbegrenzt. Es gibt für es keine andere Bestimmung als die im Entgegengesetzten vollzogenen Wandlungen. die es selbst als Unwandelbares — dem Wandelbaren aufprägt. Das freie Seinkönnen wandelt sich nicht, — aber es wird, was es ist. Werden ist keine Wandlung. Es ist die Erfüllung der eigenen Fertigkeit; in der aristotelischen Philosophie: der Entelechie. Die Identität ist bewahrt. „Der Mensch hat im Wissen nicht nur eine Mitwissenschaft der Schöpfung, sondern er ist berufen, durch sein Wissen diese Schöpfung fortzusetzen und zu vollenden". Die Fertigkeit wächst in der Auseinandersetzung. In der endlosen Folge der Selbstrealisierung wird durch die Taten des Ich die Auseinandersetzung mit der Welt reicher. Sie bereichert beides, das Ich, wie die Welt. So wächst der Umkreis des Objektiven, aus dem das empirische Ich Empfangbares erwartet, d. i. der Umkreis des Wißbaren und des Durchführbaren, der die Auseinandersetzung neu antreibt (III. 365). Doch gibt es zwei Momente, die das reine Ich in den weltlichen Wandlungen mitreißen, und „unaufhörlich fort ins Unendliche zerstreuen" (I. 178). Das eine ist das Selbstbewußtsein, „das kein freier Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs (ist), das durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich wieder zu ergreifen strebt". „Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren". Die andere Gefahr ist die Erschöpfung des reinen Ich. „Es ist erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist" (I. 179). Das geschieht, wenn die Freiheit in Unfreiheit verfällt, — im Verfallen an die Dinglichkeit, an die bedingte Welt und ihre Bedingungen, wenn es sich mit der Welt einläßt und ihre empirischen Kompromisse akzeptiert, wenn es auf die „Revolution im Menschen" verzichtet, die "vom Bewußtsein seines Wesens ausgeht" (I. 157).

Das reine Ich wandelt sich nicht, es geht aber an allen Wandlungen vorüber. Vorübergehend, von einer Dunkelheit zu immer neuen Dunkelheiten wachsen die Umkreise dessen, woran das Ich vorübergehen muß. In diesem begrenzenden Muß der endlosen Unbestimmtheit liegt nicht die Endlichkeit des reinen Ich, sondern die Möglichkeit des Bösen, die zur Freiheit gehört.

Das entschwindend Vorübergehend-sein verbindet das reine Ich mit allen Geschehnissen des Seienden im Ganzen. Seine Ausschließlichkeit trennt es aber radikal. Das reine Ich ist fragend-antwortende Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen. Da in diesem das empirische Ich ebenso inbegriffen ist, wie alles, was zum Objektiven der Beziehungen gehört, ist das reine Ich Auseinandersetzung mit dem Schicksal des empirischen Ich. Da im Objektiven der Beziehungen Gott, Weltgeschehen und Geschehen der Menschheit inbegriffen sind, ist die Handlung des reinen Ich fragende Auseinandersetzung mit dem objektiven Gott, mit dem Weltgeschehen und mit dem Geschehen der Menschheit. Das Fragen des reinen Ich ist nicht durch die Objektität des empirischen Ich beschränkt. Es ist frei, ihr gegenüber Ja oder Nein zu sagen. Es ist nur durch das eigene, tragisch-fragende Geschehen beschränkt. Dieses ständig neu fragend-antwortende Geschehen, dieses sich fragende Vortragen in immer neue Dunkelheiten des Transzendenten, ist die Auseinandersetzung, die seit altersher Theodizee heißt. Rechten mit Gott, mit dem Weltgeschehen, mit dem Menschheitsgeschehen und mit dem eigenen empirischen Ich ist das Großartige, das dem Menschen Grund, Freiheit und Würde gibt. Das Wesen des Menschen ist die Freiheit. Es ist das Nicht-aufgehalten-sein von irgendwoher, außer von der eigenen Frageposition, die auch jeweils überwunden wird, ohne je verlegt werden zu können. Die letzte Konsequenz des transzendentalen Seinsverständnisses ist das Nicht-aufgehalten-werden-können, nicht von Gott, nicht von der eigenen empirischen Geschichte. Der reine absolute Gott ist „identisch mit meinem Ich" (I. 465), und „Ich ist nicht Objekt im bezug auf diesen" (I. 168), da der Mensch — wie Gott — „seine Geschichte nicht mit = sondern selbst erst hervorbringt" (I. 472).

Wenn wir jetzt wieder fragen: „was ist der Mensch" genügt es nicht zu sagen: seine eigene Tat. Der Mensch ist nicht „was", sondern „wer". Sein Wissen des „wer" ist das fragende Rechten aus eigener Macht, wie machtlos sie auch sein sollte. Nicht rechten mit den Erlebnissen, mit den Aktualitäten, mit den Bedrängnissen der objektiven Welt. Diese wandeln sich, wenn auch in unübersichtlichen Zufälligkeiten, durch den Vollzug des Wissen, durch die technische Erkundung und durch die empirische Tat. Das reine Ich rechtet mit dem Ganzen für die „künftige Erfahrung". Es rechtet mit dem Verhängten, mit dem Verhängnis, mit dem werdenden Gott um die werdende Gerechtigkeit.

Nach Kant verbietet die Würde und Selbstachtung, zu fragen, wo

keine Möglichkeit einer Antwort besteht. Nach Schelling gebietet die Würde immer neues Fragen und immer neue Antworten. Damit ist die „moralische Autonomie" Kants, die Unabhängigkeit, geopfert, aber in dem abhängigen Rechten mit der Gebundenheit der Weg einer monumentalen, endlosen Rechtfertigung vorgezeichnet. Die Rechtfertigung bezieht sich auf die ganze Mundaneität. Da sie aber diejenige wesentliche Tat ist, die das reine Ich wesentlich ist, ist die Rechtfertigung in erster Linie Selbstrechtfertigung. Diese heißt Sittlichkeit. „Was Hilfsmittel der Sittlichkeit ist, ist es nicht an sich selbst, sondern weil wir es dazu gemacht haben" (I. 471). Da die Rechtfertigung dauernd geschieht, ist sie die „werdende Sittlichkeit". Sie ist die eigenste Fertigkeit des Menschen. Die sich steigernde Fertigkeit in ihrem Werden ist die transzendentale Freiheit. Die empirische Freiheit ist objektiv und bedingt, sie schafft Gebote und Verbote und setzt sich aus Willen und Unwillen zusammen. Ihre Ursprungsquelle ist die transzendentale Freiheit. Diese, „die nicht mehr in Geboten erscheint, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden ist" (VII. 31/32) geht die Philosophie an mit ihren versagenden und siegenden Auseinandersetzungen.

Die Philosophie wäre das grund- und sinnloseste Frage- und Antwortspiel, wenn sie nicht die Frage nach dem „ich bin" wäre, die Frage in ständiger Steigerung, in der sich steigernden Auseinandersetzung für die sich steigernde Freiheit, die vom Standpunkt des reinen Ich Sittlichkeit heißt. Der Philosoph wäre der eitelste Narr, wenn er nicht das reine Ich zum Wort brächte, die Auseinandersetzung um die werdende Sittlichkeit, die auf das Rechten immer neue Antwort, neue Bestimmungen der Freiheit gibt, ohne jemals bei einer Bestimmung als Ende, als endgültige stehen zu bleiben. „Darf man also noch von irgendeiner Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man das von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie" (I. 157).

Die werdende Sittlichkeit aus eigener Tat, sie ist das Wesen des Menschen: ein dunkles Wesen mit dunkler Geschichte, mit immer neu sich verschiebenden Dunkelheiten, doch eine endlose Steigerung.

Die Beherrschung der Natur ist in den letzten Jahrzehnten außerordentlich gewachsen. Unser technisches, psychologisches, soziales Wissen steckt seine Schranken immer weiter vor. Ihre so belastenden Probleme sind die der empirischen Objektivität. Sie verlieren ihre Gefährlichkeit, sofern das reine Ich sie beherrscht. Die Taten, die wesentlich das Wesen des reinen Ich sind, stehen uns immer bevor. Auf die Frage:

was kann ich wissen, antwortet die Philosophie: alles, sofern es sich das reine Ich aneignen kann, — auf die Frage: was darf ich hoffen, antwortet sie: alles, was das reine Ich gestalten kann, — auf die Frage: was soll ich tun, ist das reine „Ich bin" Antwort als Aufgabe seiner Selbstbestimmung.

7) Ich fasse zusammen: Schellings erste Veröffentlichungen beschäftigen sich damit, die Konsequenzen der transzendentalen Wendung Kants — des größten Ereignisses der Philosophie seit der Antike — weiterbildend aufzunehmen. Der Vierundzwanzigjährige erfaßt die weltwandelnde Bedeutung der Transzendentalphilosophie umfassender und tiefer als sein unmittelbarer Vorspieler Fichte. Die erste transzendental kritische Epoche — das Werk Kants — dringt hinter die naiv gegebene, unkritische Spekulation über Gott, Welt und Natur, um den durch den Dogmatismus behinderten Weg zur Frage des Seins freizulegen. Sie bleibt bei einer neuen Behinderung, bei der Subjektivität, stehen. Schelling beseitigt die Subjektivität durch die Entdeckung von zwei verschiedenen Ich-Funktionen: die des empirischen und die des reinen Ich. Die Welt bewerkstelligende Tätigkeit des empirischen Ich ist durch Kant endgültig erforscht. Als Werkmeister ist aber das Ich objektiviert; es ist ein Glied der Totalität der objektiven Beziehungen. Die Handlung des reinen Ich ist die unbedingte, unobjektive, nicht objektivierbare, im Grunde unfeststellbare Auseinandersetzung mit der Gesamtheit der objektiven Beziehungen. Sie ist keine bedingte Werktätigkeit, sie baut nicht an der erfahrenen Welt. Das Wesen des reinen Ich ist Freiheit, sowie das Wesen des Seins Freiheit ist. Das Wesen des reinen Ich ist wesentlich seine eigene Tat, das weder an die unkonsequente Rezeptivität, noch an die bedingte Spontaneität gebunden ist. Dieses Wesen zu erforschen, ist das Anliegen des ganzen Lebenswerkes Schellings. Die Aufgabe geht über die transzendentale Begründung zur Ausführung einer transzendentalen Metaphysik. Die unsubjektive, verdinglichungsfreie, universale und reale Philosophie des Seins Gottes, der Natur und der Seele will die Handlung des reinen Seins erfassen mit der Beseitigung, d. h. Transzendierung des letzten Hindernisses: der Vernunft selbst. Die geschichtlich bedingte Weise des Vorgehens Schellings ist der Versuch, Kritizismus und Dogmatismus zu verbinden. Der Vorzug dieses Vorgehens ist, daß die ganze Geschichte des Geistes, alle Themen, Fragen und Aueinandersetzungen mit der Frage nach dem Sein, besonders das vorbildhafte Vorgehen von Aristoteles, in die trans-

zendentale Metaphysik hinübergerettet werden können. Der Nachteil ist, daß die Durchführung verschlungene, teils undurchsichtige, teils verdunkelnde Wege gehen muß. Doch ist diese große Aufgabe bis in die letzten Schriften Schellings durchgehalten. Die Tat des reinen Ich verliert nicht die Bindung mit dem Handlungsgeschehen des Seins. Sie verwandelt das empirische Sein Gottes, wie der Welt, d. h. der Natur in ihrer Beziehung zum Sein des Menschen und dieses Sein selbst.

Das gesamte Werk Schellings muß in seiner einheitlich-konsequenten Geschlossenheit deutlich werden. Aber nicht nur das: wir müssen den ganzen deutschen Idealismus: Kant, Fichte, Schelling, Hegel — trotz aller Divergenzen, die durch die schwankende Vielgestaltigkeit der Motive bedingt sind, als geschlossene Einheit zu erfassen und uns anzueignen lernen. Sie ist dadurch konsequent, daß nie die eine Sache aus dem sachlich gerichteten Blick entschwindet. Das Festhalten an dieser Einheit, die gegenwärtig Heidegger mit der ganzen Anstrengung der Strenge durchführt, ist berufen, in den kommenden Zeiten das Sein des Menschen und sein Verhältnis zu ihm zu bestimmen. „Es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit" — sagt Schelling — „wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen." „So ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Torheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten" (I. 158).