



Lukas Held, Jean-Christophe Lemaître and Till Grohmann (dir.)

Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion. Volume I
Acta des brüsseler Kongresses 2009 der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft

EuroPhilosophie Éditions

Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings

Alexander Schnell

DOI: 10.4000/books.europhilosophie.265
Publisher: EuroPhilosophie Éditions
Place of publication: EuroPhilosophie Éditions
Year of publication: 2017
Published on OpenEdition Books: 1 février 2017
Serie: idéalismes allemands
Electronic ISBN: 9791095990178



<http://books.openedition.org>

Electronic reference

SCHNELL, Alexander. *Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings* In.: *Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion. Volume I: Acta des brüsseler Kongresses 2009 der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft* [Online]. Toulouse: EuroPhilosophie Éditions, 2017 (Erstellungsdatum: 06 mai 2019).
Online verfügbar: <<http://books.openedition.org/europhilosophie/265>>. ISBN: 9791095990178. DOI: 10.4000/books.europhilosophie.265.

This text was automatically generated on 6 mai 2019.

Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings

Alexander Schnell

- 1 Der transzendente Idealismus verfolgt das Ziel, die Erkenntnis *als Erkenntnis* (in den Worten Fichtes: das Wissen *als Wissen*) zu begründen. Er versucht herauszuarbeiten, was eine Erkenntnis ist, was sie impliziert und legitimiert, und zwar unabhängig von ihrem Gegenstand – also somit für eine *jede* Erkenntnis.
- 2 „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese [d.h. die Erkenntnisart der Gegenstände] *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“¹. So lautet die berühmte kantische Definition der transzendentalen Erkenntnis, wie wir sie in der zweiten Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* anfinden. In Wirklichkeit unterscheidet diese Definition aber zwischen *drei* Erkenntnisarten: 1) die Erkenntnis der Gegenstände; 2) die Erkenntnis unserer Art, Gegenstände zu erkennen, sofern sie *a priori* möglich sein soll und 3) die Erkenntnis, die sich mir dieser Letzteren „beschäftigt“ – das heißt, die sie als Thema, als Gegenstand hat – und die Kant daher als *transzendente* Erkenntnis bezeichnet. Wenn die erste (aus den Einzelwissenschaften herkommende) Erkenntnis nun zwar deutlich von den anderen beiden unterschieden ist, so ist es doch weitaus weniger eindeutig, ob Kant auch die zweite von der dritten deutlich zu unterscheiden wusste. Eine solche Unterscheidung drängt sich aber dennoch auf, denn es ist *Eines*, zu ermitteln, was jeder Erkenntnis ihren *apriorischen* Charakter verleiht, ein *Anderes* jedoch, zu verstehen, was sie *letzten Endes* legitimiert, das heißt, wie es möglich ist, dass eine Erkenntnis *tatsächlich* eine Erkenntnis ist.
- 3 In seiner eben zitierten Definition verwendet Kant den Begriff der „Erkenntnis“ *zweimal* (durch die Ausdrücke „Erkenntnis“ und „Erkenntnisart“). Wie sind diese zwei Verwendungen zu verstehen? Sie verweisen auf jeweils Unterschiedenes. *Im Allgemeinen* ist eine Erkenntnis Erkenntnis von *Gegenständen*. Insofern betrifft sie, wie gesagt, den Bereich der Einzelwissenschaften. Die *transzendente* Erkenntnis dagegen beschreibt die spezifische Erkenntnis – die auch nur für die Transzendentalphilosophie von Interesse ist

–, die es erlaubt, zu verstehen, was eine Erkenntnis (von Gegenständen) eigentlich ausmacht, wie es sein kann, dass eine Erkenntnis (von Gegenständen) wirklich eine Erkenntnis ist. In seiner Definition erklärt nun Kant, wie es möglich ist, dass eine Erkenntnis von Gegenständen eine Erkenntnis ist: eben weil sie *a priori* ist. „A priori“ heißt „notwendig und allgemein“. Die transzendentale Erkenntnis ist insofern eine Erkenntnis, als sie erklärt, wie einer Erkenntnis rechtmäßig der Titel einer Erkenntnis zugeschrieben werden kann – nämlich dank der Tatsache, *a priori* zu sein.² Und die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich dementsprechend mit den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen transzendentalen Erkenntnis.

- 4 Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ist bekannt. Wir finden sie in der *Transzendentalen Deduktion der apriorischen Verstandesbegriffe* an. Was eine Erkenntnis *a priori* möglich macht, ist der rechtmäßige Gebrauch der *apriorischen Vorstellungen*, die jeweils die Sinnlichkeit und den Verstand charakterisieren. Zur Begründung ihres rechtmäßigen Gebrauchs bedarf es zweierlei: Es gilt zu zeigen, dass sie sich in notwendiger Weise auf die *sinnliche Erfahrung* beziehen und – vor allem – wie dieser Gebrauch überhaupt *möglich* ist. Hinsichtlich der Vorstellungen *a priori* der *Sinnlichkeit* ist eine solche „Deduktion“ überflüssig – die faktische Gegebenheit der Erfahrung ist ein offener Ausweis ihrer Wirklichkeit. Dagegen gilt dasselbe nicht von den apriorischen *Verstandesbegriffen* (=Kategorien). Hier ist eine solche „Deduktion“ unabdingbar. Kant liefert diese, indem er zeigt, dass der rechtmäßige Gebrauch der Kategorien auf das „höchste Prinzip“ der Transzendentalphilosophie, nämlich auf die „synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption“, auf das „Ich denke“, sofern es alle unsere Vorstellungen begleiten *können muss*, verweist.
- 5 Die nachkantischen Philosophen können sich nun mit einer solchen Antwort, die die Unterscheidung zwischen den drei Erkenntnistypen, auf die wir uns weiter oben bezogen haben, einfach übergeht, nicht zufrieden geben (in der Tat glaubt sich Kant mit dem Nachweis des *apriorischen* Charakters der transzendentalen Erkenntnis am Ziel, ohne jedoch zu erklären, wie es sein kann, dass eine Erkenntnis tatsächlich eine Erkenntnis ist). So schreibt Schelling an Hegel in einem berühmten, auf den 6. Januar 1795 datierten Brief: „Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“³ Diese Einschätzung ist durchaus bemerkenswert und, wie wir sehen werden, völlig zutreffend – weitaus mehr als sich Schelling zu diesem Zeitpunkt wohl selbst darüber im Klaren war. In jedem Fall gilt sie ebenso sehr für den Transzendentalismus Schellings wie für denjenigen Fichtes. Üblicherweise interpretieren die Kommentatoren der nachkantischen Philosophie im Allgemeinen und die Fichtes und Schellings im Besonderen – mit dem Ziel, diese Prämissen zu liefern – die Anstrengungen dieser beiden Philosophen als den Versuch, den Status des *höchsten Prinzips* der kantischen Philosophie aufzuklären und dieses als „absolutes Ich“ umzubestimmen. Die weitere Entwicklung dieser Denker hänge dann von der Art und Weise ab, wie sie sich von diesem ursprünglichen Projekt *entfernen* und sich dann in Richtung einer Philosophie des absoluten Seins (Fichte), der Identität (Schelling), und später noch in andere Richtungen bewegen. Ziel dieser Überlegungen ist es, einer solchen Lesart eine neue Interpretation entgegenzusetzen. Zweifellos ist jene Lesart *anfänglich* in gewissen Grenzen gerechtfertigt. Denn selbstverständlich ist es richtig, dass Fichte in seiner *Jenaer Wissenschaftslehre* versucht, in einem (für ihn) rein Kantischen Geist, den Status des „transzendentalen Ichs“ (das er, wie man weiß, uminterpretierend als ein „absolutes Ich“ bezeichnet) herauszuarbeiten, und dass im

System des transzendentalen Idealismus Schellings ein „Standpunkt“ entwickelt wird, der das transzendente Ich eine zentrale Rolle in seinem transzendentalen Idealismus einnehmen lässt (wobei er freilich diesen Standpunkt im Verhältnis zur Gesamtheit seiner philosophischen Entwicklung nur eine relativ kurze Zeitspanne über verteidigen wird). Was aber für uns hier in erster Linie von Interesse ist, ist einerseits zu zeigen, dass das, was die fichtesche *Wissenschaftslehre* bestimmt, für die *Gesamtheit* seines Werkes gilt⁴, und dass Schelling eine möglichst präzise Antwort auf die Position Fichtes zu liefern sich anheischig macht – kurz gesagt, dass wir es hier mit einem gemeinsamen, in *demselben* Verständnis der *Transzendentalphilosophie* gründenden Ausgangspunkt und dann mit einer in der je eigenen Durchführung voneinander *abweichenden* Wiederaneignung der *Transzendentalphilosophie* zu tun haben. Worin besteht nun aber zunächst dieses übereinstimmende Verständnis des Transzendentalen?

- 6 Dieses besteht in den „Resultaten“, von denen Schelling in seinem Brief an Hegel hinsichtlich des Grundmotivs des Transzendentalismus spricht, genauer: im Wesen der „transzendentalen Erkenntnis“ selbst. Letztere ist, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis unserer Art und Weise, die Gegenstände zu erkennen, sofern dies *a priori* möglich sein soll. Gehen wir nun auf diese Behauptung näher ein. Die *Transzendentalphilosophie* ist Kant zufolge die Philosophie, die erklärt, welche (erkenntnistheoretischen) „Elemente“ den *apriorischen* (notwendigen und allgemeinen) Charakter der Erkenntnis auszumachen gestatten. Fichte und Schelling interessieren sich nun aber nicht so sehr für die Resultate als vielmehr für die *Prämissen*. Ihre besondere Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht so sehr auf den genauen Inhalt der *Transzendentalen Analytik* oder der *Transzendentalen Ästhetik*, als auf das, was eine Erkenntnis eben zu einer *transzendentalen* Erkenntnis macht. Das Grundmotiv dieser Letzteren lässt sich bereits anhand der von Kant selbst gegebenen Definition herausarbeiten.
- 7 „[...] Sofern diese *a priori* möglich sein soll“, bedeutet nun also: „sofern sie in notwendiger und allgemeiner Weise möglich ist“. Hat Kant tatsächlich auf diese Frage eine Antwort gegeben? Hat er erklärt, was der Erkenntnis ihren *notwendigen* und *allgemeinen* Charakter verschafft? Sicherlich hat er aufgezeigt, was angenommen werden muss, damit eine Erkenntnis notwendig und allgemein sein kann – nämlich Raum und Zeit als *Formen a priori* der *Sinnlichkeit* sowie die Kategorien als *Formen a priori* (in einem ganz anderen Sinn⁵) des *Verstandes*. Eine solche Antwort liefert aber nur eine provisorische Lösung des Problems: Man erklärt dadurch nämlich den *apriorischen* Charakter der Erkenntnis lediglich durch etwas, das wiederum *a priori* ist (der Raum, die Zeit und die Kategorien sind ja bekanntlich *a priori*). Dadurch wird aber noch nicht aufgewiesen, was die Erkenntnis *selbst* zu einer apriorischen macht, das heißt, man erklärt dadurch noch nicht, wo genau ihr *apriorischer* Charakter herrührt.
- 8 Das ist zwar auch nicht Kants eigentliches Problem gewesen, gleichwohl ist das aber ein äußerst wichtiger Punkt, denn wie kann man eine *Transzendentalphilosophie* entwerfen (dessen Gegenstand ja die transzendente Erkenntnis ist), wenn man nicht erklärt, was den Grund des Transzendentalen selbst ausmacht? Es muss deshalb ganz genau zwischen dem unterschieden werden, was der Erkenntnis einen apriorischen Charakter verleiht (dies hat Kant getan), und dem, was eine Erkenntnis *in der Tat* zu einer Erkenntnis macht, was sie *als* Erkenntnis *rechtfertigt* (dies hat Kant nicht getan). Es muss somit erklärt und nachgewiesen werden, was das Apriori *selbst* begründet. *Dies ist die fehlende Prämisse – und dies ist also auch das Grundmotiv des fichteschen und des schellingschen Transzendentalismus!*

- 9 Das ist allerdings noch nicht alles. Denn es geht hierbei nicht nur um die Rechtfertigung dessen, dass eine Erkenntnis wirklich notwendig und allgemein ist. – Von diesen beiden Attributen zählt hier übrigens vor allem ersteres. Die *Allgemeinheit* einer Erkenntnis wird Fichte erst später interessieren, und zwar dort, wo er versucht, die „Synthesis der Geisterwelt“ zu bestimmen. Was Schelling betrifft, wird diese Frage ebenso nur in Bezug zu der anderen, sich auf die *Notwendigkeit* beziehenden Frage, aufgeworfen. – Das grundlegende Problem lautet daher *vielmehr*: *Wie kann in der gesuchten Fundierung des Transzendentalen die Beziehung zwischen Notwendigem und Möglichem genau verstanden werden* ? Ist nämlich die transzendente Erkenntnis eine Erkenntnis der Erkenntnis (der Gegenstände), sofern diese a priori *möglich* sein soll, und ist zudem die ausschlaggebende Bestimmung des Apriori die *Notwendigkeit*, so folgt daraus, dass die transzendente Erkenntnis versucht, *die Bedingungen der Möglichkeit einer notwendigen Erkenntnis* zu ermitteln, wobei sie insbesondere danach fragt, wie das *Notwendige möglich* sei, und versucht, das *Notwendige im Möglichen* aufzudecken! Wenn behauptet wird, dass der Transzendentalphilosoph sich mit den Bedingungen der Möglichkeit der *Erkenntnis a priori* beschäftigt, so heißt das also, dass er sich für die Beziehung zwischen Möglichkeit (Hypothetizität oder Problematizität⁶) und Notwendigkeit (Kategorizität) interessiert, wie auch für die Art und Weise, wie es möglich ist, das Notwendige (das Kategorische) im Möglichen (im Hypothetischen oder Problematischen⁷) aufzudecken – und all dies eben in der Absicht, die Erkenntnis *als* Erkenntnis zu rechtfertigen.
- 10 Die Antwort auf diese Frage wird uns die gesuchten „Prämissen“ liefern und dadurch die Fundierung des transzendentalen Idealismus abschließen. Die These, die wir hier im Anschluss verteidigen wollen, besagt, dass die transzendentalen Idealismen Fichtes und Schellings zwei verschiedene Antworten auf die soeben aufgeworfene Frage darstellen. Und in der Tat haben sie denselben Ausgangspunkt – der, wie gesagt, darin besteht, sich mit der Art und Weise auseinanderzusetzen, in der sich das Notwendige auf das Mögliche, das Hypothetische, das Kontingente bezieht. Sie gelangen dabei zu völlig verschiedenen Antworten, deren vollendetste Darstellungen in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* und im *System des transzendentalen Idealismus* (also weder in der *Darstellung* von 1801 noch in den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* von 1802 noch in der Vorlesung des *Systems der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* von 1804) zu finden sind.

*

* *

- 11 Der transzendente Idealismus *Fichtes* versucht, das Prinzip einer jeden Erkenntnis, das heißt dasjenige Prinzip, das erklärt, wie eine Erkenntnis tatsächlich zu einer Erkenntnis wird, zu formulieren und darzulegen. Das spezifische Wissen, das auf diese Weise erzeugt wird, ist keinesfalls Wissen eines (besonderen) Objekts, sondern Wissen des Wissens selbst (*Wissenschaftslehre*), „reines“, „absolutes“ Wissen. Damit dieses Prinzip nun aber auch wirklich ein Prinzip sein kann, muss es *sich selbst legitimieren*. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass zwei Hindernisse vermieden werden: Das Prinzip darf nicht einfach nur *behauptet* werden – weil man sonst mit gutem Recht verlangen könnte, dass eine solche Behauptung ihrerseits wieder gerechtfertigt werde. Und es darf auch nicht einfach nur *gefordert* werden – denn ist das der Fall, so enthält eine solche Forderung noch keinesfalls dessen tatsächliche Verwirklichung. In Fichtes Worten, in

denen die beiden möglichen Attribute des (moralischen) Imperativs zum Ausdruck kommen: Das Prinzip darf weder bloß kategorisch noch bloß hypothetisch sein. Durch das *Soll* hat Fichte nun eine dem Prinzip angemessene Ausdrucksweise gefunden, die zugleich auch eine Möglichkeit darstellt, es zu begreifen: Das *Soll* drückt nämlich eine dem Prinzip innewohnende kategorische Hypothetizität aus, die es erlaubt, dieses zu *begründen*, ohne einem unendlichen Regress zu unterliegen. Zudem besitzt es sowohl eine *praktische* als auch eine *theoretische* Dimension: Die kategorische Hypothetizität verleiht dem Prinzip nämlich den Charakter einer „Tätigkeit“, deren ontologischen Status wir sogleich darlegen werden.

- 12 Zunächst gilt es jedoch, den besonderen Gehalt dieses Prinzips auszuleuchten. Getreu der fichteschen Definition der Philosophie im Allgemeinen und der Transzendentalphilosophie im Besonderen stellt das Prinzip die Formulierungsart des Einheits- und Disjunktionpunktes des Seins und des Denkens, sowie dessen zugehörige spezifische Weise des Begreifens (oder Verstehens) (= Einsicht im *Licht*⁸), dar. Die Besonderheit eines solchen Prinzips besteht über das soeben Dargelegte hinaus darin, dass es – hinsichtlich der Art und Weise des *Begreifens* – all das überwinden muss, was der Möglichkeit eines Begreifens der Einheit, die es trotz aller Hindernisse zu suchen gilt und die eben die Einheit des Seins und des Denkens ist, *im Wege steht*. Dagegen wird jedes bewusstseinsmäßige Begreifen noch immer durch eine *Trennung* zwischen dem Subjekt und dem Objekt, das heißt durch eine *Zweiheit*, charakterisiert, so dass das Prinzip letztendlich das, was sich seiner eigenen Natur entgegenstellt, zu ermöglichen hat – es muss also diese Zweiheit aus einer Einheit heraus zu begreifen suchen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn auch das genannte Hindernis vernichtet wird. Die Realisierung des Prinzips (das Fichte also als „Licht“ bezeichnet), *durch* das *Soll*, „zerstört“, „vernichtet“ daher *ipso facto* das Bewusstsein – was zugleich auch die Zerstörung des Begriffs sowie jeglichen *phänomenalen* Wissens bedeutet. Eine solche Vernichtung ist jedoch ihrerseits nur dann möglich, wenn das, was vernichtet werden soll, zuvor auch *gesetzt* wurde: Der transzendente Idealismus Fichtes stellt daher die Notwendigkeit des *Setzens* (und dies will heißen: die *Genetisierung*) des Bewusstseins, des Begriffs, des Phänomens heraus – und nun wird auch deutlich, weshalb es für den Transzendentalphilosophen einzig und allein eine Erkenntnis der *Phänomene* geben kann, und weshalb das Prinzip nicht nur Prinzip der *Einheit*, sondern zugleich auch der *Disjunktion* des Seins und des Denkens ist.
- 13 Was aber folgt aus einer solchen Vernichtung? Einerseits die Unbegreiflichkeit des Prinzips (dieses unbegreifliche Sein ist das ontologische Korrelat des *Soll*); andererseits die Absetzung eines Seins an sich, welches sich als Träger aller Realität erweist. – Ebenso wie es auch zwei Verstehensweisen oder „Denkweisen“ im weitesten Sinne gibt (nämlich das dem phänomenalen Wissen entsprechende Bewusstsein und das dem Prinzip selbst zugehörige Licht), so gibt es auch zwei Seinsweisen (das „lebendige“ Sein des Prinzips und das „tote“ Sein als Träger aller Realität). – Die ontologisch grundlegende Konsequenz einer solchen Genetisierung besteht nun darin, dass dem Prinzip und dem, was aus ihm entsteht (die Realität), lediglich ein *eingebildeter* oder *bildlicher* Status zukommt – das Prinzip wird durch ein *Soll* (und daher nicht durch ein *reales* Sein) bestimmt, und die Realität (qua „Reflexion der Reflexion“) ist eine Absetzung der Äußerung des eben durch das *Soll* bestimmten Lichts.
- 14 Der im Vorigen entwickelte Inhalt des Schemas „Begriff-Licht-Sein“ kann nun mittels der fichteschen *Bildlehre* auch noch auf eine andere Weise wiedergegeben und dadurch die *Selbstlegitimierung des Wissens (als Wissen) seiner Form nach* geliefert werden. Denn das

Prinzip der Transzendentalphilosophie, das heißt dasjenige, was eine Erkenntnis tatsächlich zu einer Erkenntnis macht (bzw. die Erkenntnis der Erkenntnis selbst ausmacht), wird in der Tat in Fichtes Bildlehre begründet. Dieses Prinzip kann jedoch nicht unmittelbar begriffen werden, da dies sonst zu einer Vermengung des Begreifens mit dem Prinzip selbst (des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst) führen würde und uns somit die transzendente Perspektive, die eben gerade darin besteht, die Frage nach der *für uns* geltenden Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis zu stellen, entgleiten würde. Folglich wird das Prinzip zuerst in einem *Bild* (= *erster Bildtyp*) erfasst. Dieses Bild ist die Erscheinung des Prinzips *im* Bilde. Dieses Bild wird sich sodann in einem *zweiten Bildtyp reflektieren*, da es sich der Tatsache bewusst wird, dass es selbst nicht das Prinzip, sondern eben *nur* ein Bild ist – was somit dessen Vernichtung nötig macht. Auf der Stufe des zweiten Bildes findet also zugleich ein Setzen und eine Vernichtung des Bildes statt (desjenigen Bildes also, welches das erste reflektiert und aus diesem Grund immer noch ein Bild ist). Was ergibt sich aus einer solchen Vernichtung? Das Setzen eines *dritten Bildtyps*, das nicht (wie die ersten beiden) ein Bild *von* Etwas ist (zuerst des Prinzips und dann des Bildes), sondern ein Bild von „Nichts“, *Reflexion* des Bildes nicht *als* Bild (wie das mit dem zweiten Bild der Fall war), sondern als ein *Verstehen*. Das dritte Bild reflektiert sich als reflektierend, versteht sich als verstehend: Es ist Reflexion der Reflexion, Verstehen des Verstehens, Wissen des Wissens, Erkenntnis der Erkenntnis. Es ist daher nichts Anderes als das von der Transzendentalphilosophie gesuchte Prinzip selbst. Die Bildlehre rechtfertigt somit in der Tat das Wissen und macht dadurch den Kern der fichteschen Wissenschaftslehre aus.

- 15 Worin besteht nun die grundlegende Bedeutung dieser Reformulierung des Schemas „Begriff-Licht-Sein“ in und durch die Bildlehre? Sie ist keine einfache Wiederholung dieses Schemas, sondern drückt die entscheidende *Einsicht* Fichtes hinsichtlich des Status des Transzendentalen (sowie des ihm entsprechenden Verständnisses) selbst aus. Das Schema „Begriff-Licht-Sein“ kommt in der Tat erst dann voll zum Tragen, wenn es sich zuerst als *Bild* des Lichts und dann als Verstehen des Verstehens begreift. Dies impliziert wiederum eine *Verdopplung* des Schemas, eine Reflexion, die die fichtesche „*Reflexibilität*“, das heißt die Fähigkeit des Verstehens (oder der Erkenntnis), sich als Verstehen (als Erkenntnis) zu verstehen, zum Ausdruck bringt. Eine solche Verdopplung lässt sich an zwei verschiedenen Stellen ausmachen. Zuerst reflektiert sich das Schema „Begriff-Licht-Sein“ in seinem eigenen Bilde (ein Bild, das wiederum Bild *von* diesem Schema ist) – wodurch sich dann die verschiedenen Figuren des Idealismus und des Realismus entfalten. Und dann wird sich die reflektierende Funktion im „*Soll als Soll*“ ihrer selbst bewusst. Hier gibt es kein Abgebildetes mehr, sondern die Reflexion reflektiert sich selbst als eine solche – woraus ersichtlich wird, dass hier die Reflexibilität am Werke ist, das heißt, dass das transzendente Wissen sich eben als transzendentes Wissen reflektiert. Und es wird somit verständlich, weshalb die Synthese des Schemas „Begriff-Licht-Sein“ und der Bildlehre der höchste Ausdruck des transzendentalen Idealismus Fichtes ist.

*

* *

- 16 Während der fichtesche Transzendentalismus die Suche nach den Bedingungen der *Möglichkeit* der Erkenntnis *a priori* (= *notwendig* und *allgemein*) im Sinne einer Herausarbeitung der kategorischen Hypothesizität begreift, versteht *Schelling* dieses

Verhältnis des Hypothetischen und des Kategorischen innerhalb des Versuchs des Prinzips (= absolutes oder transzendentes Ich), sich selbst zu begreifen (und sich daher selbst zu legitimieren), auf eine völlig andere Art und Weise. Der grundlegende Unterschied betrifft den an Fichte gerichteten Vorwurf Schellings, wonach die fichtesche Wissenschaftslehre rein *formal* sei. In seinem *System des transzendentalen Idealismus* schlägt Schelling dagegen eine Lösung vor, die es erlaubt, eine solche Klippe zu umschiffen. In diesem System kommt nämlich eine ganz andere Konzeption der Realität zum Ausdruck. Für Schelling stellt nun der *Inhalt* des Wissens einen wesentlichen Bestandteil dessen, wie das Ich sich selbst erfasst, dar. Das Transzendente tritt hier daher auf *zwei Ebenen* zu Tage: auf der Ebene der Reihe der Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, folglich in der *Naturphilosophie*, sowie auf der Ebene der Reihe der Selbstobjektivierungen des Ichs, also in der eigentlichen *Transzendentalphilosophie*. Jedes Moment der ersten Reihe findet ein entsprechendes in der zweiten Reihe, und umgekehrt. Dreh- und Angelpunkt ist hierbei der Akt des Selbstbewusstseins – Endpunkt der Naturphilosophie (ihre höchste Potenz) und Ausgangspunkt der Transzendentalphilosophie. Die höchste Potenz der letzteren ist diejenige, in der das Ich mit *all* seinen Bestimmungen, die zuvor schon im *freien* und *bewussten* Akt des Selbstbewusstseins enthalten waren, gesetzt wird. All dies erzeugt zwei Arten der Produktion, zwei Arten der Reflexion – wie auch zwei Arten des Ichs. In der ersten zur Naturphilosophie zugehörigen Reihe produziert das Ich *unbewusst* die Momente seiner Selbstobjektivierung – die dem Ich daher als von ihm *unabhängige* Realitäten erscheinen. Das ganze Verfahren besteht hier darin, das unbewusste Ich zum bewussten Ich zu erheben – „Theorie in die Natur zu bringen“, das Objekt zu „ver-subjektivieren“. In der zweiten, der Transzendentalphilosophie zugehörigen Reihe orientiert sich das Ich in die entgegengesetzte Richtung. Hier *produziert es die Momente, in denen es sich selbst objektiviert*. Dies impliziert zwei „Ichs“: Ein „natürliches“ Ich, das diese Produktionen ausführt, sowie ein „transzendentes“ Ich, das diesen Prozess begreift. Hier offenbart sich nun eine *distributive* Ordnung von Kategorischem und Hypothetischem (Kontingentem): Was dem einen (dem natürlichen Bewusstsein) als zufällig erscheint, erscheint dem anderen (dem transzendentalen Bewusstsein) als notwendig. Der Prozess endet dort, wo die beiden „Ichs“ miteinander verschmelzen, wo sich alles Zufällige im Notwendigen erschöpft, wo die unbewussten Produktionen ins durchsichtige Bewusstsein erhoben werden.⁹

- 17 Daher rührt also die besondere *Methode* der Transzendentalphilosophie: Sie führt auf der Ebene einer jeden Potenz die Selbstanschauung des Ichs durch, und führt schließlich dazu, das Ich – das sich genau hierdurch selbst zum Objekt wird – von *einer* Ebene (bzw. einer Potenz) dieser Selbstanschauung zur *je höheren* Ebene (bzw. Potenz) zu geleiten. Die höchste Ebene (bzw. Potenz) ist, wie gesagt, diejenige, auf der das Ich letztendlich mit *all* seinen Bestimmungen gesetzt wird, Bestimmungen, die ja zuvor schon im *freien* und *bewussten* Akt des Selbstbewusstseins enthalten waren (ein Akt, der eben gerade den Standpunkt des Philosophen zum Ausdruck bringt).
- 18 Schelling nimmt dabei jedes Mal (wenn es darum geht, innerhalb des Prozesses der Potenzierungen voranzuschreiten) *zuerst* den Standpunkt des Philosophen ein, bevor er zeigt, wie das Ich es *seinerseits* vermag, zu diesem Verständnis des Philosophen zu gelangen. Die „transzendente Geschichte des Ich“ stimmt daher mit dem Durchschreiten der „Epochen“ der Selbstobjektivierung des Ichs überein, das heißt, sie zeichnet die Strecke des Ichs nach, durch die es dank der Art und Weise, wie es sich selbst zum Objekt wird, zur transzendentalen Erkenntnis gelangt.

- 19 Die überzeugendste Art und Weise, die Beziehung zwischen den beiden ersten Momenten seines transzendentalen Idealismus herauszuarbeiten, gelingt Schelling in seinem Briefwechsel mit Fichte. Das eigentliche „Objekt“ dieses Idealismus ist streng genommen das „Subjekt-Objekt“. Dieses kann nun aber in *zweifacher* Weise aufgefasst werden. Schelling bezeichnet das Ich, das den realen Gehalt des Wissens produziert, als „*objektives* Subjekt-Objekt“ und das Selbstbewusstsein, das die Produkte desselben *anschaut* (kraft einer *anschauenden Tätigkeit*), als „*subjektives* Subjekt-Objekt“. Das subjektive Subjekt-Objekt ist das *einzig* konkrete Zeugnis für die Identität des Subjekts und des Objekts – und dies ist auch der Grund dafür, weshalb das *System des transzendentalen Idealismus* notwendigerweise von ihm (das heißt vom Akt des Sich-Setzens des Selbstbewusstseins) auszugehen hat. In Wirklichkeit ist jedoch dieses Selbstbewusstsein nichts als eine „höhere Potenz“ des objektiven Subjekt-Objekts, welches wiederum das Prinzip aller realen Produktion und daher den „materialen Beweis“ des Idealismus liefert. Diese Korrelation zwischen subjektivem Subjekt-Objekt und objektivem Subjekt-Objekt (deren kreisförmiger (aber nicht zirkelhafter) Charakter es zu betonen gilt) ist höchster Ausdruck des schellingschen Transzendentalismus, da sie sowohl das Prinzip des *realen Gehalts* des Wissens (*ratio essendi*) als auch das des *transzendentalen Verstehens* (*ratio cognoscendi*) zum Ausdruck bringt.
- 20 Diese Auffassung der Transzendentalphilosophie beinhaltet (im Unterschied zu derjenigen Fichtes) tatsächlich ein ganz anderes Verständnis des Status und der Rolle der „Realität“: Während die Realität für Fichte eine *Absetzung* der Tätigkeit der Reflexion ausmacht (die ja, wie erwähnt wurde, in einem positiven Verständnis mit der *Reflexion der Reflexion* übereinstimmt), liegt diese Realität für Schelling *im* Bewusstsein selbst, *innerhalb* der verschiedenen Epochen, die wiederum die transzendente Geschichte des Ichs konstituieren, begründet. Dieser Unterschied ist von wesentlicher Bedeutung, da die (s chellingsche) Perspektive einer Realität *inmitten* der Reflexion letztendlich nicht auf diejenige (Fichtes) einer Reflexion *jenseits* (oder *diesseits*) aller Realität zurückgeführt werden kann.¹⁰

NOTES

1. I. KANT, *Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin, 1968 ff. (im Folgenden: Ak.A.), III, B 25.
2. Und hier verschmelzen also der zweite und der dritte Erkenntnistyp, die ja weiter oben noch unterschieden wurden.
3. F. W. J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Band. II, (Hg. H. Fuhrmans), Bonn, Bouvier, 1962-1975, S. 57.
4. Was insbesondere bedeutet, dass sich Fichte niemals wirklich von der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795 losgesagt hat!
5. Zeit und Raum beschreiben die Bedingungen a priori der Gegebenheit der Phänomene (= unbestimmter Gegenstand einer empirischen Anschauung), während die Kategorien die Bedingungen a priori der Einheit, der Synthese, des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit in einem Objekt (das dadurch bestimmt wird) liefern. Somit wird deutlich, dass Kant hier den Begriff der „Form“ in zwei grundlegend verschiedenen Bedeutungen gebraucht.

6. Der hier entwickelte Leitfaden orientiert sich grundsätzlich an der Unterscheidung zwischen „Problematischem“ und „Kategorischem“ bei Kant, welche sich in der transzendentalen Perspektive der Kritik der reinen Vernunft in der Beziehung von „Möglichem“ zu „Notwendigem“ kristallisiert. Um die je unterschiedenen Perspektiven aller Transzendentalphilosophen an einem gemeinsamen Leitfaden orientieren zu können, wird dieser hier insofern über die genuin kantische Perspektive erweitert (auch wenn Kant natürlich den Anstoß hierzu liefert), als der Begriff des „Problematischen“ sowohl die Modalität des „Möglichen“ als auch die des „Kontingenten“ umfasst. Jener Perspektive gehören Kant und Fichte, dieser dagegen Schelling (und später auch Husserl) an.

7. In diesem Sinne des „Problems“ und der „Problematizität“ muss die gescheite Anmerkung Cassirers verstanden werden, derzufolge die Philosophie (mit Platon) zu einem Zeitpunkt entstanden ist, als das Sein nicht mehr als (ein kategorisch behauptetes) Seiendes verstanden wurde, sondern eben als Problem, und das Denken erst von diesem Moment an den genauen Sinn und Status eines Prinzips erhielt. Cf. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, WBG (Neuaufgabe), 1988, S. 4.

8. Diese drei Begriffe machen Fichtes grundlegendes, den transzendentalen Idealismus begründendes Schema „Begriff-Licht-Sein“ aus.

9. Um diese Betrachtungen abzuschließen, sei noch hinzugefügt, dass, wenn auch eine solche Interpretation des Kategorischen und des Hypothetischen in Begriffen von bewusster und bewusster Tätigkeit in der Tat das ganze System durchzieht, zugleich angemerkt werden muss, dass das Kategorische und das Hypothetische es erlauben, den genauen Übergang vom theoretischen (notwendigen) Wissen zum (freien) praktischen Wissen zu erklären. Das Bezugspaar kategorisch/hypothetisch spielt demzufolge im System des transzendentalen Idealismus in zweierlei Hinsicht eine zentrale Rolle.

10. Die hier vorgestellte These wird ausführlich entwickelt in A. SCHNELL, *Reflexion und Spekulation. Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings*, (übersetzt von T. Grohmann), Nordhausen, Traugott Bautz Verlag (Reihe „Libri Nigri“) (erscheint 2013).