

Identitätsphilosophie Schellings und die frühen Systementwürfe der Philosophie Hegels

Seishi ISAKA

Einleitung

Die Geschichte des deutschen Idealismus lässt sich sicherlich als eine Geschichte des Disputes über die philosophischen Systeme betrachten. Die Zeit um 1800 war für Schelling und Hegel geprägt von der Errichtung ihrer philosophischen Systeme, und während bei Schelling die Umstellung von der Naturphilosophie hin zur Identitätsphilosophie erfolgte, formte Hegel seine eigenen frühen philosophischen Systementwürfe. Schelling war in seiner Laufbahn und den philosophischen Aktivitäten an der Universität Jena Hegel voraus, und Hegel folgt ihm zunächst, konkurriert dann aber zunehmend durch die Errichtung seines eigenen philosophischen Systems. Zum ersten möchte ich diesen Disputes über die Systeme grob skizzieren.

Bevor Schelling zur Identitätsphilosophie kam, folgte er der Ich-Philosophie Fichtes und dem Gedanken der Identität des „absoluten Ich“ (Ich = Ich) als Grundlage, aber er sah sich konfrontiert mit dem Widerspruch, dass gegenüber der Identität des Ich als notwendige Folge das Nicht-Ich gegenübersteht. So hat Schelling das Nicht-Ich als Natur umgeschrieben und seine Naturphilosophie entworfen, indem er die Ich-Philosophie Fichtes ergänzt. Darüber hinaus hat Schelling innerhalb der Natur als solcher die Kraft zur Selbstproduktion anerkannt und dadurch beabsichtigt, sich über die sich Grenzen der Ich-Philosophie hinaus zu bewegen.

Jedoch Schelling selbst äußerte sich, dass die Naturphilosophie allein kein vollständiges philosophisches System zu bilden vermag, etwa mit den Worten „daß ein erster Entwurf [der eines Systems der Naturphilosophie] kein vollendetes System enthalten könne“ (SW IV, 113). Der Grund hierfür war seine Ansicht, dass die Naturphilosophie nicht die Transzendentalphilosophie zu beinhalten vermag. Für Schelling musste ein System der Philosophie beide Bereiche, den der Naturphilosophie und den der Transzendentalphilosophie enthalten. Als ein Versuch ein solches System zu erstellen, erschien im Jahre 1800 sein „System des transcendentalen Idealismus“, doch darin wurden die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie nicht vereint, sondern er beließ es bei der Koexistenz dieser beiden Bereiche.

Schelling selbst äußerte sich später zu den Grenzen dieses Systems wie folgt: „durch welches [System des transcendentalen Idealismus] auch bloß die Eine Seite der Philosophie, nämlich die subjektive und ideelle, dargestellt werden sollte“ (SW IV, 410). Er bestimmt, auf dem Boden dieser Selbsteinsicht stehend, die Aufgabe der Identitätsphilosophie als das Aufzeigen des einen letzten Punktes, der die Grenzen des ideellen überschreitend, durch Konvergenz erreicht wird, also des Absoluten. So kam der Identitätsphilosophie Schellings, die seines erstes philosophisches System darstellte, die Aufgabe zu, die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie zu einem System der absoluten Identität zu vereinigen.

Es war im Jahre 1801, dass Hegel von Frankfurt aus in die Stadt Jena seines alten Freundes Schelling kam, welcher gerade begann, seine Identitätsphilosophie zu veröffentlichen. Der noch

namenlose Hegel kritisierte zunächst, auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie stehend, die Ich-Philosophie Fichtes und erschien so zunächst als Verfechter der Philosophie Schellings. Die Idee des „Absoluten“, die den Kern der Identitätsphilosophie darstellt, war für Hegel ein mit Schelling gemeinsamer Standpunkt, den er auch später noch bei der Errichtung seiner philosophischen Systementwürfe anwenden sollte.

Jedoch folgte Hegel nicht nur Schellings Spuren. Obwohl er mit Schelling die Idee des Absoluten teilt, beginnt Hegel schon früh, eine Verschiedenheit von der „absoluten Identität“ des Absoluten zu zeigen. Er webt vielmehr in das Absolute das Moment sowohl der Identität als auch der Nicht-Identität ineinander, so dass er im Begriff ist, einen Systementwurf seiner Philosophie zu formen, dessen unentbehrliche Bestandteile der Widerspruch sind. Dieser Unterschied beider Philosophen hat einen tiefen Zusammenhang mit den unterschiedlichen Auffassungen zur Thematik der Erkenntnis. Schelling begründet die Erkenntnis des Absoluten durch „intellektuelle Anschauung“, wohingegen wies Hegel dem Bewusstsein die Rolle zu, das Absolute zu erkennen. So bricht das System der Philosophie Hegels allmählich aus dem Rahmen der Identitätsphilosophie Schellings aus, und der Entwurf seines Systems erhält zunehmend eine von der Identitätsphilosophie abweichende Eigenständigkeit.

Wie allgemein bekannt, wurde die Kritik an Schelling durch Hegel in der „Vorrede“ seiner „Phänomenologie des Geistes“ öffentlich erklärt. Die ersten Anzeichen bildeten sich aber schon in Hegels frühen Systementwürfen heraus, und die Differenzen zu Schellings Identitätsphilosophie ließen sich allmählich zeigen. Ziel dieser Abhandlung ist es, die ursprünglichen und fundamentalen Differenzen dieser beiden philosophischen Systeme durch vergleichendes Gegenüberstellen von Texten klar heraus zu stellen.

I Identitätsphilosophie Schellings

Die grundlegende Struktur der Identitätsphilosophie Schellings soll anhand seiner „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801, im Folgenden als „Darstellung“ abgekürzt), „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie“ (1802) sowie den „Troxler-Mitschriften“ (1801/02) erläutert werden. (Die Troxler-Mitschriften sind Notizen von Vorlesungen Schellings und Hegels an der Universität Jena aus dem Wintersemester 1801-02, und sie wurden in der von Düsing verlegten Ausgabe „Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik“ (1801-02) veröffentlicht.)

Schelling hat am Anfang seines „Darstellung“ sich zu den grundlegenden Motiven der Identitätsphilosophie geäußert. Darin schreibt er: „ich [habe] seit mehreren Jahren [versucht], die eine und dasselbe Philosophie, welche ich für das wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transzendental- Philosophie darzustellen“ (SW IV, 107). Nun war es für ihn notwendig, durch eine solche Identitätsphilosophie „das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grund gelegen, öffentlich aufzustellen“.

Das philosophische System, das durch den direkten Sprung heraus aus der Parallelität von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie sowie durch die unmittelbaren Integration beider Systeme entsteht, wird als ein philosophisches System der Identität, „Identitätsphilosophie“ vorgestellt. In seiner „Darstellung“ beabsichtigt Schelling, das System der Identitätsphilosophie im Indifferenzpunkt von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie zu betrachten. In seinem „System des

transcendentalen Idealismus“ stehen sich Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie gegenüber, und in ihrer Polarität existieren sie nebeneinander, aber in seiner Identitätsphilosophie versucht Schelling, den Gegensatz im Indifferenzpunkt aufzulösen.

„Ich habe das, was ich Natur- und Transzendentalphilosophie nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophierens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor ganz entgegengesetzten Richtungen her construiert hat“ (SW IV, 108).

Eine solche grundlegende Strategie der Identitätsphilosophie steht nicht nur im Zusammenhang mit dem philosophischen Weg, den Schelling selbst bis dahin ging, sondern auch mit dem Problem, vor das sich die moderne Philosophie stets gestellt sah, in welchem Verhältnis das transzendente Ich und die Natur zueinander gestellt werden sollen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Strategie der Identitätsphilosophie wohl wirklich so erfolgreich war.

Schelling setzt den Indifferenzpunkt von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie als das Absolute und beabsichtigt, von diesem Ausgangspunkt aus sein philosophisches System zu erstellen. Das Absolute trägt die gesamte Philosophie, oder in Schellings Worten ausgedrückt: „Es gibt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten“ (SW IV, 115). Den Troxler-Mitschriften zufolge wird eine solche Philosophie als „Wissenschaft des Absoluten“ charakterisiert.

„Weder der Idealismus noch der Realismus einzeln ist wahre Philosophie; diese zu finden, muß man von einem Punkte ausgehen, auf dem beide eins sind. Dieser Punkt liegt aber außer dem Bewußtsein In dem Bewußtsein ist es schlechthin unmöglich, das eine ohne das andre zu setzen. Wir treffen da notwendig das Denken und das Sein getrennt. Dieses Sein und Denken fällt aber über diesem Standpunkte in ein Absolutes zusammen“ (Tr.30f.).

Übrigens wird das Absolute als absolute Identität charakterisiert, was durch den Satz der Identität „ $A = A$ “ ausgedrückt wird. „Die absolute Identität ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz $A = A$ ist“ (SW IV, 118). Laut Schelling ist bei einer solchen absoluten Identität die unvermittelte Identität von Denken und Sein schlechthin klar und überzeugend. Mit anderen Worten, das Denken ist, so wie es ist, gleich dem Sein, und das Sein ist, so wie es ist, gleich dem Denken. So wird die einzelne Existenz in der absoluten Identität aufgelöst, und wie es Schelling ausdrückt „Es gibt kein einzelnes Seyn oder einzelnes Ding an sich“ (SW IV, 125). Somit existiere dann nur noch die Form der absoluten Identität. Die absolute Identität, auf diese Weise durch $A = A$ ausgedrückt wird, ist, da sie in der formalen Logik durch das Identitätssatz ausgedrückt wird, rein formelhaft, und je reiner diese Formel ist, um so mehr fehlt dieser an inhaltlicher Bestimmtheit.

Wenn demnach die absolute Identität reine Identität ist, so wird daher das Moment der Nicht-Identität im Prinzip ausgeschlossen. Die Entstehung von Unterscheidungen innerhalb der absoluten Identität ist in der Einmischung der Reflexion innerhalb der absoluten Identität begründet. „Diese [absolute Identität] zerfällt in der Reflexion in Ich und Nicht-Ich, und erst da entsteht Mannichfaltiges“ (Tr.31). Das absolute Ich bei Fichte muss durch die Reflexion notwendigerweise die

Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich hervorbringen. Schelling zufolge kann so das Ich bei Fichte nicht der absoluten Identität entsprechen, und die Identität von „Ich = Ich“ muss durch die Nicht-Identität von „Ich = Nicht-Ich“ in einen Widerspruch geraten.

Schelling weist auf diesen Widerspruch des Ich = Ich zum Nicht-Ich bei Fichte hin und stellt dagegen die absolute Identität auf, die diesen Widerspruch ausschließt. „Identität und Nichtidentität müssen in jenem Absoluten sein, es muß gesagt werden durch das $a = a$, Denken und Sein sind verschieden, und zugleich, Denken und Sein sind eins. Der Satz des Widerspruchs entsteht nur im reflektierten Bewußtsein — gilt hier nicht“ (Tr.34f.). Auch wenn im Absoluten als absoluter Identität Denken und Sein unterschieden werden, werden die Unterschiede beider innerhalb der absoluten Identität aufgelöst und der Widerspruch von Identität und Nicht-Identität muss ausgeschlossen werden. Schelling glaubt, dass ein solcher Widerspruch innerhalb des reflektierenden Bewusstseins entsteht. Auf diese Weise muss daher ein solches reflektierendes Bewusstsein bestritten werden, damit die absolute Identität entsteht.

Schelling entleiht die theoretische Grundlage der absoluten Identität von Spinozas Begriff der „Substanz“, und er versteht diese Substanz, indem er sie mit seinem eigenen Begriff der absoluten Identität vergleicht. Auf diese Art wird die absolute Identität, die mit der Substanz bei Spinoza gleichgesetzt wurde, als etwas Unendliches gedacht, das die Gesamtheit aller begrenzten Dinge innerhalb ihrer selbst subsumiert. Man muss jedoch sagen, dass in der Identitätsphilosophie eine solche Auslegung Spinozas durch Schelling vom Spinozismus bei der Naturphilosophie ausgehend eine wesentliche Verformung darstellt.

In der Naturphilosophie Schellings wurde der Begriff Gottes bei Spinoza als „natura naturans“, also als schöpfende Natur, verstanden und die naturalistische Seite des Pantheismus betont. In seinem Werk „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ bezeichnet Schelling seine eigene Naturphilosophie als „der Spinozismus der Physik“ (SW III, 160) und bezeichnet die sich selbst produzierende Aktivität der Natur als „Evolution“, also als unendliche Entwicklung. In seiner Naturphilosophie wurde die Natur als Gott und als eine sich bewegende Substanz angenommen, die sich durch eine sich zeugende Kraft selbst produziert. Dagegen wird in der Identitätsphilosophie die Substanz Spinozas als absolute Identität verstanden, und gerade diese die Zeit transzendierende absolute Identität als eine sich nicht verändernde ewige Wahrheit.

„Nichts ist dem Seyn an sich nach entstanden. Denn alles, was an sich ist, ist die absolute Identität selbst. Diese aber ist nicht entstanden, sondern ist schlechthin, also ohne alle Beziehung auf Zeit und außer aller Zeit gesetzt, denn ihr Seyn ist eine ewige Wahrheit, mithin ist auch alles dem Seyn an sich nach absolut ewig“ (SW IV, 119).

Durch das Erfassen aller existierenden Dinge auf diese Art als absolute Identität wird die Bewegung, die sich zusammen mit der Zeit verändert, von der Existenz als solcher ausgeschlossen. Folglich werden alle wahren Dinge nicht als Subjekte verstanden, die sich im Strom der Zeit erzeugen und „werden“, sondern als eine die Zeit überschreitende metaphysische Substanz.

Übrigens stellt sich die Frage, wie wohl eine solche metaphysische Substanz nach Schellings Meinung erkannt werden kann? Wenn man annimmt, dass die absolute Identität für das Bewusstsein ein

Gegenstand der Erkenntnis ist, so entsteht eine Trennung zwischen dem Bewusstsein als Subjektivität, welches erkennt, und dem Gegenstand, der als Objektivität erkannt wird. Dagegen wird die absolute Identität nicht als Gegenstand der Erkenntnis betrachtet, sondern die absolute Identität als solche wird gleichzeitig auch als ein Erkennen verstanden.

„Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Denn ihr Erkennen ist so ursprünglich als die Form ihres Seyns, ja die Form ihres Seyns selbst. Diese aber ist die einer Identität der Identität“ (SW IV, 122).

Innerhalb der absoluten Identität sind Erkenntnishandlung und Erkenntnisgegenstand nicht getrennt, und die absolute Identität als solche ist gleichzeitig Erkennen sowie auch Form des Seyns. Eine solche als Form des Seins beschriebene absolute Identität wird tautologisch als „Identität der Identität“ ausgedrückt, und darin wird das Moment der Nicht-Identität ausgeschlossen. Eine solche absolute Identität wird gleichzeitig als „Form des Seyns“ und auch als Handlung des Erkennens oder als Handlung der Selbsterkenntnis des Absoluten, mit anderen Worten als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet.

Ursprünglich nahm Fichte die intellektuelle Anschauung an als Handlung des Erkennens des absoluten Ich. Jedoch ist es Schellings Ansicht, dass durch die von Fichte genannte subjektive intellektuelle Anschauung des Ich nicht die absolute Identität des Absoluten erreicht werden kann.

Auch Fichte stellt die absolute Identität sicherlich auf, aber bei der subjektiven Identität von Ich = Ich kommt es notwendigerweise zu einem Widerspruch mit der Objektivität. Schelling kritisiert dadurch Fichte, dass dessen intellektuelle Anschauung notwendigerweise den „der Wissenschaftslehre eigenthümliche[n] und unüberwindliche[n] Gegensatz des Ich und Nicht-Ich“ (SW IV, 354) mit sich bringt. Die intellektuelle Anschauung des Ich ist mit der Trennung von Subjektivität und Objektivität behaftet, und obwohl die absolute Identität gefordert wird, kann diese doch nicht wirklich erreicht werden. Auf diese Weise kritisiert Schelling die subjektivistische Seite von Fichtes intellektueller Anschauung und erfasst dagegen die intellektuelle Anschauung als Handlung der Selbsterkenntnis des Absoluten.

Schelling sucht die Rechtfertigung seines eigenen Verständnisses der intellektuellen Anschauung, wie aus seinen „Fernere Darstellungen“ hervorgeht, bei Spinoza. „[Spinoza] die intellektuelle Anschauung als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart und selbst mit einer Klarheit erkannt hat, wie wenige vor ihm und beinahe keiner nach ihm“ (SW IV, 354). Schelling entleiht und überarbeitet Spinozas Begriff des „scientia intuitiva“ als intellektuelle Anschauung des Absoluten und bewertet eine solche intellektuelle Anschauung als die höchste Form der Erkenntnis. Bei der intellektuellen Anschauung fordert er den Ausschluss des empirischen Bewusstseins. Der Grund dafür ist, dass bei der Reflexion durch das empirische Bewusstsein eine Teilung der absoluten Identität bewirkt wird, was zu einer Trübung der reinen Identität führt. Auf diese Weise behauptet Schelling, dass die intellektuelle Anschauung eine transzendente Handlung des Erkennens sei, die das empirische Bewusstsein überschreitet. Für das Bewusstsein fordert er, dass es mit der intellektuellen Anschauung des Absoluten direkt eins und somit nicht empirisches, sondern „absolute[s] Bewußtseyn“ (SW IV, 354) sei.

II Frühe Systementwürfe der Philosophie Hegels

Im Jahre 1801, als Hegel von Frankfurt nach Jena zog, war Schelling gerade dabei, sein System der Identitätsphilosophie zu entwickeln. Der noch unbekanntere Hegel brachte sein erstes Werk „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie“ (1801, im Folgenden als „Differenz-Schrift“ abgekürzt) heraus, stellt sich darin auf den Standpunkt Schellings und kritisiert die Ich-Philosophie Fichtes. Die Kritik Hegels gegenüber Fichte entspricht dem von Schelling geäußerten Punkt, nämlich dass bei dem Fichteschen Satz „Ich = Ich“ notwendigerweise ein Widerspruch zum Nicht-Ich entstehe. So werde die absolute Identität nicht erreicht und es bleibe also stets beim bloßen Postulat. So trat Hegel zunächst als Verfechter Schellings auf und errichtete die Basis seiner eigenen Philosophie auf dem Standpunkt des Absoluten.

In seiner „Differenz-Schrift“ bespricht Hegel das Verhältnis von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie in einer Form, die dem System der Identitätsphilosophie Schellings entspricht.

„... so sind die Wissenschaften [Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie] selbst, nicht in ideeller sondern in reeller Entgegensetzung, und deßwegen müssen sie zugleich in Einer Continuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden“ (GW IV,74).

Hegel hat sicherlich den Anschein gemacht, die Probleme und Aufgaben der Identitätsphilosophie übernommen zu haben, als er begann seine Systementwürfe zu formen. Jedoch weicht Hegel bereits von Schellings System der Identitätsphilosophie ab, das den Gegensatz von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie im Indifferenzpunkt auflöst. Er fasst vielmehr das Verhältnis von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie als „zusammenhängende Wissenschaft“, bei der beide innerhalb des existenziellen Gegensatzes doch miteinander zusammenhängen. In anderen Worten, Hegel betrachtet Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie nicht als innerhalb der absoluten Identität völlig identisch, sondern beide als entgegengesetzt, und zugleich konzipiert sein philosophisches System als einen zusammenhängenden Prozess von der Naturphilosophie hin zur Transzendentalphilosophie. So beginnen Hegels frühe Systementwürfe bereits auch Unterschiede zur Identitätsphilosophie Schellings, die er einerseits unterstützt, aufzuweisen.

Hegel hält im Wintersemester des Jahres 1801, in dem er seine Lehrerlaubnis erhält, die Vorlesungen „introducio in philosophiam“ und „Logica et Metaphysica“. Im Manuskript für „introducio in philosophiam“ sieht er das Philosophieren als etwas „Empirisches“ und das Ziel des Philosophierens darin, den subjektiven Standpunkt auf einen objektiven und damit allgemeineren Standpunkt zu führen.

„Das Philosophieren ist zwar etwas empirisches, und subjectives kan von sehr verschiedenen subjectiven Standpunkten ausgehen, und der Zweck einer Einleitung in die Philosophie könnte bloß seyn, diese subjectiven Standpunkte über sich selbst aufzuklären und sie mit dem objectiven der Philosophie zu verständigen“ (GW V, 259).

Hierin legt Hegel den Ausgangspunkt des Philosophierens als „Empirisches“ auf den subjektiven Standpunkt, anders gesagt auf den Standpunkt des Bewusstseins. Dies steht im Kontrast zu Schelling, der den Ausgangspunkt der Philosophie in die intellektuellen Anschauung des Absoluten legt. In Schellings Identitätsphilosophie schließt dieser das subjektive Bewusstsein aus als etwas, das den Widerspruch in die absolute Identität einführt. Dagegen bestimmt Hegel es vielmehr als Aufgabe der Philosophie, vom Standpunkt des subjektiven Bewusstseins aus eine Erhöhung auf einen allgemeineren Standpunkt zu erreichen, laut ihm, diese „eine Einleitung in die Philosophie“, das heißt „die eine Art von Bildungsmittel und Brücke zwischen den subjektiven Formen und der objektiven und absoluten Philosophie“ (GW V, 261). Eine solche Einleitung in die Philosophie ist für das philosophische System nicht nur ein äußerlicher Zusatz, sondern ein unverzichtbarer Bestandteil des philosophischen Systems. Daher bestimmt Hegel mit dem Ansatz, die Philosophie vom empirischen Bewusstsein aus zu beginnen, in seinem Entwurf den wesentlichen Charakter seines Systems. (Die Vorlesungen zur „*introductio in philosophiam*“ hängen mit den grundlegenden Aspekten der „Phänomenologie des Geistes“ als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ zusammen.)

Ein solcher grundlegender Standpunkt Hegels, der das empirische Bewusstsein als Ausgangspunkt der Philosophie bestimmt, kann als eine angedeutete, implizierte Kritik an Schellings Identitätsphilosophie verstanden werden, der den Ausgangspunkt in der intellektuellen Anschauung des Absoluten setzt. Aus Schellings Sicht ist das Hinzutreten zur Erkenntnis des Absoluten allein durch die besondere „esoterische“ Kraft der intellektuellen Anschauung möglich. Dem alltäglichen „gemeinen Wissen“ sei dieser Zugang verschlossen.

..... es ziemt sich vielmehr, den Zugang zu ihr [Philosophie] scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isolieren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Hier fängt die Philosophie an, und wer nicht schon da ist oder vor diesem Punkt sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück“ (SW IV, 362).

Während Schelling den „Zugang“ zur Philosophie vom empirischen Bewusstsein trennt, bemüht sich Hegel vielmehr den „exoterischen“ Zugang zu öffnen, bei dem durch das alltägliche Wissen jeder hinzutreten könne. Hegel nimmt die Reflexion als notwendiges Moment des Bewusstseins in sein System auf und zeigt damit einen Unterschied zu Schelling, der bei der intellektuellen Anschauung die Reflexion ausschließt. Für Hegel ist Reflexion nicht lediglich, den Gegensatz zwischen Bewusstsein und Gegenstand zu setzen, sondern wird vielmehr die absolute Reflexion, die Reflexion als solche „aufzuheben“ und also „das absolute Erkennen“. „...das absolute Erkennen ist eben diese Reflexion welche in den Gegensatz auseinandergeht, aber ihn zurücknimmt, und absolut vernichtet“ (GW V, 265). Ein solches absolutes Erkennen bedeutet nicht von Anfang an, den Widerspruch zu abstrahieren, sondern ihn festzustellen, und gleichzeitig den Gegensatz zu negieren und ihn aufzuheben. Dass das absolute Erkennen auf eine solche Weise den Gegensatz aufhebt, macht den Gegensatz vielmehr zu dessen notwendigem Moment, und in diesem Punkt zeigt Hegels absolutes Erkennen eine deutliche Differenz zur intellektuellen Anschauung Schellings.

In seinem Systementwurf skizziert Hegel den Prozess des absoluten Erkennens und unterteilt diesen Prozess in seiner „*introductio in philosophiam*“ in Teile. Dieser Systementwurf beschreibt dies

als einen zusammenhängenden Prozess von dem „absoluten Wesen“ als „Idee“, dessen „Realisieren“ in der Natur und des „Zurückkehrens“ des Geistes zu sich selbst (GW V, 263f.). Diese Bereiche sind bei dem zusammenhängenden Prozess zwar unterteilt, aber sie sind nicht voneinander als getrennt und isoliert zu verstehen, sondern bilden eine Einheit als Ganzes. Ein solches vereintes Ganzes ist ursprünglich die Idee als absolutes Wesen. Hegels „Idee“ als „absolutes Wesen“ umfasst auf gleiche Weise wie das Absolute bei Schelling die Ganzheit seines philosophischen Systems. Aber im Gegensatz zu Schellings Absolutem, das in der indifferenten absoluten Identität verharrt, ist Hegels Idee ein vereintes Ganzes und gleichzeitig entwickelt einen reichhaltigen Inhalt durch das „in die Differenz auseinander[zu]gehen“. Diesen Inhalt drückt er wie folgt aus: „die ausgedehnte Wissenschaft der Idee als solche“, das heißt „Logik und Metaphysik“, dann „Wissenschaft der Realität der Idee“ als „Philosophie der Natur“ und „Philosophie des Geistes“, sowie die „Philosophie der Religion und Kunst“, bei der man zur reinen Idee zurückkehrt.

Hegel hält im Wintersemester 1801-02 parallel die Vorlesungen zur „introductio in philosophiam“ und zu „Logica et Metaphysica“. Über den Vortragskonzepte der Vorlesungen zu „Logica et Metaphysica“ kann man aus den Fragmenten erfahren. Hegel charakterisiert seine eigene Vorlesung „Logica et Metaphysica“ als „propädeutisch“ (GW V, 271). Dies ist jedoch weder bloße Selbsterniedrigung noch Bescheidenheit, sondern hängt vielmehr mit dem wesentlichen Vorsatz von Hegels Systementwürfen zusammen. Der logische Prozess von dem Endlichen ausgehend hin zum Unendlichen wird von ihm als Weg zum absoluten Bewusstsein verstanden.

„Die Philosophie hat nemlich als die Wissenschaft der Wahrheit, das unendliche Erkennen, oder das Erkennen des Absoluten zum Gegenstande; diesem unendlichen Erkennen aber, oder der Spekulation aber steht das endliche Erkennen, oder die Reflexion gegenüber, nicht als ob beyde absolut einander entgegengesetzt wären“ (GW V, 271).

In dem Punkt, die Aufgabe der Philosophie als Erkennen des Absoluten aufzufassen, gibt es keinen grundlegenden Unterschied beim Absoluten zwischen Hegel und Schelling. Obwohl Hegel den Widerspruch zwischen dem endlichen Erkennen und dem unendlichen Erkennen als Voraussetzung versteht, setzt er den Schwerpunkt auf den Übergang vom Erstgenannten auf das Letztgenannte. Diese Bewertung dieses endlichen Erkennens, also der Reflexion tritt innerhalb der logikwissenschaftlichen Diskussion zur absoluten Identität Schellings deutlich zu Tage. In den Troxler-Mitschriften zu „Logik und Metaphysik“ wird Hegels Behandlung von Schellings absoluter Identität deutlich.

„Schelling vermeidet diese Unvollkommenheit [Fichtes] durch die Aufstellung des Absoluten, das aber als Identität der Identität und Nichtidentität gesetzt werden muß. Der Gegensatz bleibt immer unerklärbar und ist nie aufzuheben, aber nicht weniger notwendig ist die Annahme der Einheit“ (Tr.72).

Während sich Schelling die absolute Identität beim Absoluten mit dem Identitätssatz $A = A$ ausdrückt, nimmt Hegel dieser logischen Struktur nicht auf. Schelling drückt das Absolute tautologisch als „Identität der Identität“ (SW IV, 121) aus. Hingegen stellt Hegel der Identität die Nicht-Identität

entgegen und drückt das Absolute als „die Identität der Identität und Nichtidentität“ aus, was in der Formallogik ein Paradoxon verursacht. Hegel hat bereits in seiner „Differenz-Schrift“ argumentiert: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegengesetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm (GW IV, 64)“. Hegel ist sich der absoluten Identität Schellings bewusst und fasst das Absolute als Identität, die den Gegensatz von Identität und Nicht-Identität beinhaltet. Obwohl Hegel also den Begriff des Absoluten von Schelling übernimmt, negiert er doch den durch dessen Identitätssatz ausgedrückte absolute Identität. Daher lassen sich Hegels frühe Systementwürfe der Philosophie nicht unter der gleichen Bezeichnung wie bei Schelling als „Identitätsphilosophie“ zusammenfassen.

Ein Merkmal, das Hegels Systementwürfe von der Schellings Identitätsphilosophie abgrenzt, ist die Frage, ob der Widerspruch von Identität und Nicht-Identität anerkannt wird. Hegel hatte bereits in seinen Thesen zur Prüfung für seine Lehrerlaubnis mit der Aussage „*Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*“ (GW V, 227) deutlich ausgedrückt, dass er gerade den Widerspruch als wahre Regel betrachtet. Eine solche Logik des Widerspruchs von Hegel stellt den entscheidenden Unterschied zur absoluten Identität dar, die den Kern der Identitätsphilosophie Schellings bildet.

Dass eine solche Differenz entsteht, hängt ursprünglich mit der Art und Weise des Erkennens des Absoluten zusammen. Schelling fasst, dass das Erkennen des Absoluten durch die intellektuelle Anschauung als Funktion des Erkennens des Absoluten seiner selbst geschieht. Diese intellektuelle Anschauung erkennt die Einschaltung des reflektierenden Bewusstseins, das das Moment der Nicht-Identität in das Absolute einbringt, nicht an und schließt vom Absoluten den Widerspruch aus. Dem gegenüber versucht Hegel wie in den Troxler-Mitschriften zu erfahren ist, positiv das Moment der Reflexion bei der Erkenntnis des Absoluten anzuerkennen.

„Die Reflexion setzt mit jedem Bestimmten zwei Entgegengesetzte und sucht sie dann wieder zu synthetisieren. Dadurch drückt sie das Streben der Vernunft aus, nur verwickelt sie sich dadurch, daß sie die Nichtigkeit ihrer Gegensätze und Synthesen nicht anerkennt, in Widersprüche. Die Vernunft allein vermag diese zu heben, indem sie ein absolut Identisches aufstellt“ (Tr.70).

Die Reflexion setzt den Gegensatz von Bewusstsein und bewusst gemachten Objekt, jedoch Hegel erkennt innerhalb einer solchen Reflexion die vernunftmäßige Kraft, die Entgegengesetzte zu vereinen. Die Reflexion wird sicherlich in den Widerspruch von Identität und Nicht-Identität verwickelt, jedoch hat sie die vernunftmäßige Kraft, einen solchen Widerspruch zu „heben“. Auf diese Weise verwirklicht die Vernunft – im Gegensatz zur intellektuellen Anschauung bei der absoluten Identität – eine höhere Identität durch „Aufheben“ des Widerspruchs von Identität und Nichtidentität. Hegel konkretisiert durch eine solche Logik des Widerspruchs den Entwurf seines philosophischen Systems. So gesehen lassen sich Hegels erste Vorlesungsreihen der „*introductio in philosophiam*“ und „*Logica et Metaphysica*“ als eine verborgene Schatztruhe betrachten, in zwar noch undifferenzierter Form, die sich aber von dort zum System der Philosophie Hegels entwickeln sollte.

Im Jahre 1803, als Schelling Jena verlässt, hält Hegel im Sommersemester die seinen Vorlesung „*philosophiae universae delineationem*“ und entwickelt einen eigenen Systementwurf, der von dem System Schellings eigenständig ist. Das Manuskript für diese Vorlesungen ist in Fragmenten erhalten

geblieben. In dessen erstem Fragment „... ist auf das Allgemeine“ führt er über das Verhältnis von Bewusstsein und Welt aus.

„Über sein Verhältniß zu Gott und zu der Welt fragt das erwachende Bewußtseyn; denn wie es sich dieselben entgegensezt, eben so ist es auf sie bezogen. Das erwachende Bewußtseyn ist dieses Setzen seiner selbst als Einzelheit; und unmittelbar in einem und demselben Akte ist ihm ein Verhältniß zu anderem entstanden“ (GW V, 365).

Das erwachende Bewusstsein lässt das Selbst im Gegensatz zur Welt stehen, steht jedoch zugleich in Verbindung mit dieser Welt. Auf diese Weise kann die Welt, die dem erwachenden Bewusstsein entgegensteht, in Wirklichkeit für das Bewusstsein nicht als etwas entferntes Fremdes, sondern als ein Ort verstanden werden, in dem das Bewusstsein mit dem Anderen gegenseitig in Verbindung tritt. Eine solche Problembestimmung des existenziellen Verhältnisses von Bewusstsein und Welt kann aber kaum ins Blickfeld der Identitätsphilosophie Schellings treten. Hegel führte so den Aspekt eines solchen Verhältnisses von Bewusstsein und Welt innerhalb des Absoluten ein und trieb somit einen Keil in Schellings Identitätsphilosophie.

Außerdem wird weiterführend innerhalb des Fragments die durch das Bewusstsein erfahrene Welt – von der Natur bis hin zum menschlichen Geist – skizziert.

„Aber die Welt selbst enthält die Auflösung des Gegensatzes der Einzelheit gegen sie; es findet jeder diß Verhältniß schon bestimmt vor; in dem Systeme der Gesetze des zweckmässigen Betragens gegen die Natur, und der Klugheit, alsdenn in dem Systeme der Sitten und dessen, was als gerecht und gut gilt, in dem Ganzen der Wissenschaften und endlich in der Gestaltung der religiösen Anschauung, ist die Organisation eines Ganzen und Allgemeinen errichtet“ (GW V, 367f.).

Die Welt erscheint für das Bewusstsein als die Gesamtheit aus Natur, Sitte, Religion und als die aus ihnen zusammengesetzten „Organisation“. Hegel versteht solche „Organisation“ der Gesamtheit der Welt für das individuelle Bewusstsein als Geist. Der auf diese Art verstandener Geist ist die Welt selbst, die das Bewusstsein erfährt. Auf diese Weise ist bei Hegel „Geist“ nicht als etwas Transzendentes, das das empirische Bewusstsein überschreitet, sondern vielmehr als die Gesamtheit der Welt, die das Bewusstsein erlebt, zu verstehen.

Auf diese Art erscheint bereits in der Vorlesung „philosophiae universae delineationem“ im Jahre 1803 – wenn auch noch verschwommen – ein ursprünglicher Inhalt der „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“, und dieser wird später als Einleitungsteil seines philosophischen Systems („System der Wissenschaft, erster Teil, Phänomenologie des Geistes“) weiterentwickelt. Somit wurde gerade das Motiv, dass das Bewusstsein mit der Welt sich verbindet ist, zum Keil, den Hegel in die Identitätsphilosophie Schellings trieb.

Dem ersten Fragment folgend, thematisiert er im zweiten Fragment seines Manuskriptes zu den Vorlesungen seines „philosophiae universae delineationem“ über „das Wesen des Geistes“ das Verhältnis von Natur und Geist. Dieses Verhältnis wird durch die Konzeption „aus der Natur werdender Geist“ beschrieben.

„Der Geist ist nicht, oder er ist nicht ein Seyn, sondern ein gewordenseyn; ... Der Geist ist nur das Aufheben seines Andersseyn; diß andere, als er selbst ist, ist die Natur; der Geist ist nur das sich aus diesem Andersseyn zu einem sich selbst gleichen macht. Sein Wesen ist nicht die Sichselbstgleichheit, sondern sich zu einem sichselbst gleichen zu machen“ (GW V, 370).

Der Geist wird nicht als eine für sich alleine eigenständige Existenz begriffen, sondern als ein aus der Natur „Gewordensein“. Demzufolge versteht Hegel den Geist als eine Bewegung, die Natur als „Anderssein“ zu negieren oder – wie er es ausdrückt – zu „vernichten“ und „aufzuheben“. Dies bedeutet, dass wenn die zu „vernichtende“ Natur nicht existiert, als Folge auch der Geist nicht eigentlich entsteht. Also dementsprechend die Natur eine Vorbedingung für das Werden des Geistes ist oder – mit anderen Worten – dessen Wurzel und Ursprung. Durch die Bewusstmachung seines Ursprungs als etwas aus der Natur – also aus dessen „Anderssein“ – Gewordenen wird der Geist auf diese Weise frei von der Natur. Ein solches Verständnis über das Verhältnis von Natur und Geist legt den Kritikpunkt offen gegenüber Fichtes Begriff des transzendentalen Ich, das der Natur entgegensteht, und zugleich gegenüber Schellings intellektuelle Anschauung. Auf jeden Fall beabsichtigt Hegel, durch einen solchen Kritikpunkt, den Transzendentalismus des Geistes zu überwinden.

Mit der übermittelnden und dynamischen Sichtweise des „aus der Natur werdenden Geistes“ kritisiert Hegel die Haltung, Natur als etwas gegenüber dem Geiste „Anderes“ zu betrachten. Eine solche Haltung stellt der Natur den Geist entgegen und betrachtet die Natur als etwas für den Geist Fremdes. Indem Hegel kritisiert die Haltung, den Geist der Natur starr entgegen zu stellen, er versucht vielmehr, die in der Natur vorhandene eigentümliche Kraft als die Grundlage des Geistes zu erkennen. Mit einem solchen Verständnis der Natur folgt Hegel zwar der Naturphilosophie Schellings, aber zur gleichen Zeit stellt außerdem eigene Aspekte auf, die der Identitätsphilosophie Schellings widersprechen. Aus diesem Blickwinkel heraus vereint Hegel – auch wenn er sie unterscheidet – Natur und Geist, und er festigt die Leitgedanken seines philosophischen Systems, die Naturphilosophie und die Geistesphilosophie als einen zusammenhängenden Prozess zusammenzufassen.

Zum Schluss

Hegel beschrieb auf diese Weise in der Zeit vom Wintersemester 1801-02 bis zum Sommersemester 1803 für seinen Vorlesungen „*introductio in philosophiam*“, „*Logica et Metaphysica*“, und „*philosophiae universae delineationem*“ die Umrisse seines Systementwurfs, die er später zum System seiner Philosophie entwickeln sollte. In seinen Jenaer Systementwürfen ordnet Hegel die Logik und Metaphysik als ersten Bestandteil der Idee und in der Folge Naturphilosophie und Geistesphilosophie als zusammenhängende Bestandteile der sich realisierenden Idee. Es ist zwar beim Entwurf des ganzen Systems noch nicht bis zur klaren Details gekommen, aber gerade daher konnte Hegel die groben Umrisse in ganzen Umfang aufzeigen.

Auf der Grundlage dieser Umrisse entwickelt Hegel, nachdem Schelling Jena im Jahre 1803 verlässt, dort vom Wintersemester 1803-04 bis zum Wintersemester 1805-06 seine Jenaer Systementwürfe I, II und III als sein philosophisches System in noch klareren Details und mit noch konkreterem Inhalt. Zudem ist der Geist des sich bildenden empirischen Bewusstseins in der Welt ein

wichtiges Motiv, das Hegel seit seiner frühen Zeit in Jena gegenüber Schellings Identitätsphilosophie vertritt und das später im Jahre 1807 als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ nämlich „Phänomenologie des Geistes“ Früchte tragen wird. In dessen „Vorrede“ wird eine öffentliche Kritik an Schellings Identitätsphilosophie entfaltet.

„Irgend ein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem $A = A$, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Diß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntniß entgegensetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß“ (GW IX , 17).

Obwohl im Jahre 1807, als die „Phänomenologie des Geistes“ erschien, die Identitätsphilosophie Schellings bereits der Vergangenheit angehörte, kritisierte Hegel diese noch ausdrücklich in dessen „Vorrede“. Dies zeigt sicherlich, in welchem tiefen Zusammenhang die Identitätsphilosophie Schellings steht, sowohl mit dem Formungsprozess der frühen Hegelschen Systementwürfe, als auch mit den Motiven für das Verfassen der „Phänomenologie des Geistes“, die aus der frühen philosophischen Wirkung in Jena Bilanz zieht und zugleich die Einleitung in das eigene philosophische System darstellen sollte.

Abkürzungsverzeichnis

SW : *Schellings Werke* (Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung), hrsg.von M.Schröter, München 1929.

GW : *G.W.F.Hegel Gesammelte Werke*, hrsg.von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968f.

Tr : I.P.V.Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik(1801-1802)*, hrsg.von Klaus Düsing, Köln 1988.