

Die Eigentümlichkeit des transzendentalen Idealismus Schellings im Vergleich mit Kant und Fichte

Yohichi KUBO

Schelling hat die Vollendung des transzendentalen Idealismus in der Schrift *System des transzendentalen Idealismus* (1800)[unten: *System*] vorgehabt, die darin besteht, „den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens“(S2¹). Was diese Erweiterung des „transzendentalen Idealismus“ zum „System des gesamten Wissens“ betrifft, hatte Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* die Erweiterung der „Kritik“ zu der „Transzendental-Philosophie“ angedeutet, die „den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen“(B873) betrachtet. Nach Kant ist die „Kritik“ noch nicht die „Transzendental-Philosophie“(B27), sondern nur die „Propädeutik“(B.869) zum System. Aber die „Kritik“ könnte „ein vollständiges System“(B27), also „Transzendental-Philosophie“ werden, wenn sie „auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntnis a priori enthalten“(ebd.) würde. Schelling hat im *System* versucht, diese Idee der Transzendental-Philosophie Kants zu übernehmen.

Aber Schellings Versuch ist nicht ganz das, was Kant auf der Basis seiner „Kritik“ aufbauen wollte. Seit den früheren Schriften hat Schelling oft auf die Defizite der Philosophie Kants aufmerksam gemacht, obwohl er dessen „Geist“ übernehmen wollte. Bereits in der Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794)[unten: *Formschrift*] hat er darauf hingewiesen, daß es der metaphysischen Deduktion der Kategorien bei Kant an der sie regelnden „Urformen“ mangelt. Im Brief an Hegel vom Januar 1795 hat er bekanntlich den Mangel der „Prämissen“ der Philosophie Kants erwähnt; „Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“(Br.I,14). Somit hat er in der Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795)[unten: *Ichschrift*] versucht, die Kantische Philosophie durch deren „Zurückführung auf die letzten Prinzipien alles Wissens“(SW76) zu ergänzen. So hat er z.B. die transzendente Apperzeption Kants als „durch die Einheit des absoluten Ich“(SW130) ermöglicht aufgefasst. Auch in der Schrift *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795-96)[unten: *Philosophische Briefe*] hat er Kritik an Kantischem Kriticismus geübt, insofern dieser „sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet“(SW214). In der Schrift *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus zur Wissenschaftslehre* (1796-97)[unten: *Abhandlungen*] hat er dann die Grenze Kants darin gefunden, daß dieser nur in der Analyse der menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in „ihren Bestandteilen“ verblieb, deren Synthese er doch seinen Nachfolgern überließ, nämlich wie das Ganze der menschlichen Natur „aus jenen Theilen zusammengeht, [...] mit einem Blick aufzufassen“(SW284).

Eine solche Vollendung der Philosophie Kants durch die Ergänzung ihrer „Prämissen“ und ihre Rekonstruktion zum monistischen „System des ganzen Wissens“ hatten Reinhold und Fichte schon längst in Angriff genommen. Schelling hat in diesem Punkt vor allem von der Wissenschaftslehre

¹ Zu der Abkürzung des Textes im Zitat s.u.

Fichtes seit 1794 angehängen. Auch im *System* hat er sich noch auf ihr berufen. In dessen Vorrede sagte er, daß „in Ansehung der ersten Untersuchungen“ in dieser Schrift nichts vorkommen könne, „was nicht entweder in Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre“(S2).

Aber man kann daran vielmehr ablesen, daß er etwas von Fichte abweichendes oder etwas Neues möglicherweise außer den „ersten Untersuchungen“ darstellt. Tatsächlich hat er „ein[en] anderen Beweis“(S45) über die Idealität des Wissens als den Fichtes in der „allgemeine[n] Deduktion des transzendentalen Idealismus“ angeführt; Er versucht nämlich, die Idealität des Wissens, daß alles, was überhaupt ist, nur für das Ich sein kann, dadurch zu beweisen, daß man das ganze System des Wissens in Wirklichkeit aus dem Prinzip des transzendentalen Idealismus ableitet, statt es durch „unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: Ich bin“(ebd.) wie in der Wissenschaftslehre Fichtes zu beweisen. Trotzdem führt Schelling „das allgemeine Resultat“(ebd.) von der Wissenschaftslehre an, um davon das ganze System des Wissens abzuleiten. Mit anderen Worten ignoriert er die anderen Teile der Wissenschaftslehre, damit er nur ihr „allgemeine[s] Resultat“ für seine eigene Deduktion des ganzen Systems des Wissens benutzt. Warum hat Schelling die Wissenschaftslehre Fichtes so behandelt? Möglicherweise gibt es schon eine Distanz zwischen beiden innerhalb der Gemeinsamkeit.

Wenn es so ist, müssen wir die Eigentümlichkeit des transzendentalen Idealismus Schellings eben in der Gemeinsamkeit sowie in der Differenz zu dem von Kant und dem von diesen ergänzenden Fichte erklären. Im folgenden betrachten wir zunächst den den drei Philosophen gemeinsamen Standpunkt des transzendentalen Idealismus(I). Dann untersuchen wir die Entwicklung des transzendentalen Idealismus von Kant zu Fichte(II). Schließlich erklären wir die Eigentümlichkeit des transzendentalen Idealismus Schellings im Vergleich mit den Vorgängern(III).

I Was ist der transzendente Idealismus überhaupt?

Zuerst betrachten wir, was gemeinsam im transzendentalen Idealismus von Kant, Fichte und Schelling ist. Nach Kant ist der transzendente Idealismus die Lehre, nach der „alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts anderes als Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungen sind“(B519). Diese Lehre ist m.E. nichts anderes als die in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* erwähnten bekannten Annahme, „die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten“, anstatt, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten(B.XVI). Man soll nämlich nicht danach fragen, was der Gegenstand an sich sei, z.B. ob er unendlich sei, ob er kausal sei, oder was es wirklich in ihm gebe, wie vom Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, der einzelnen Wissenschaft oder der traditionellen Metaphysik, sondern danach, wie sich das Gemüt zum Gegenstand bezieht. Durch eine solche Reduktion der sich nach Gegenstand richtenden Einstellung auf die Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem Gemüt könnte man auch die philosophischen Probleme über den Gegenstand besser lösen. Denn ein Phänomen innerhalb einer solchen Beziehung ist sicherer bewusst als der Gegenstand an sich, da er vielmehr nur im Zusammenhang mit jenem wahrhaft erkannt werden kann, wie Descartes schon darauf hinwies.

Auch Fichte hat den „transzendentalen Gesichtspunkt“ im Unterschied zum „Standpunkt des gemeinen Bewußtseins“ oder dem der „Naturwissenschaft“ ähnlich charakterisiert. Von jenem

Standpunkt aus betrachtet man die sinnliche Welt als „den Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit“, während man sie nur als eine „für sich bestehende Welt“ auf diesem erblicke (FG5,349). Auch Schelling hat das „Geschäft der Transzendental-Philosophie“ darin gefunden, die „Identität“ des Satzes „es gibt Dinge außer uns“ mit dem Satz „Ich bin“ „aufzuzeigen“ (S12). Also haben Fichte und Schelling die idealistische Reduktion der gemeinen Einstellung zum Verhalten des Gemütes zum Gegenstand als das transzendente Verfahren von Kant übernommen.

Wenn man auf diesem transzendental idealistischen Standpunkt steht, muß man jedoch eine Frage stellen, welcher Vorstellung denn die „objektive“ Realität wie einer Wahrnehmung oder einer wissenschaftlich bestätigten Erkenntnis zugrundegelegt werden kann, und welche Vorstellung nur „subjektiv“ wie ein Traum oder eine Fantasie bleibt. Kant, Fichte und Schelling haben diese Frage gemeinsam als den innersten Kern der philosophischen angesehen. Aber ihre Antworten darauf unterscheiden sich voneinander, was wir im folgenden untersuchen.

II Entwicklung des transzendentalen Idealismus von Kant zu Fichte

(1) Die Begründung der objektiven Realität der Vorstellung als ihrer kausalen Notwendigkeit bei Kant

Zuerst sehen wir, wie Kant die objektive Realität der Vorstellung begründete. Er reduziert die „Beziehung“ der Vorstellungen „auf einen Gegenstand“ am Ende auf ihre „notwendige“ Ordnung, so daß jene und diese in Korrelation zueinander stehen. Er sagt wie folgt. „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, ...so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird“ (B242-243).

Dann wird gefragt, wie sich die notwendige Ordnung der Vorstellungen ergibt. Das erklärt er durch die sogenannte dreifache Synthese in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Die notwendige Ordnung der Vorstellungen entsteht nämlich erst als deren „synthetische Einheit“, wenn man nicht nur die vergänglichen, sinnlichen Vorstellungen durch die „Einbildungskraft“ wiederholt und synthetisiert, sondern auch ihre Identität durch den „Begriff“ oder die „Regel“ bestätigt. Durch diese synthetische Einheit der Vorstellungen ist der „Gegenstand“ (A108), d.h. „etwas“ (ebd.) erkennbar, in das die Vorstellungen gleichsam zusammengezogen sind. Die somit konstituierte Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand, mit anderen Worten, ihre Intentionalität wird schließlich durch die Bedingung der „transzendentalen Apperzeption“, d.h. des Selbstbewusstseins ermöglicht. Die objektive Realität der Vorstellungen besteht also in der apriorischen Korrelation des Bewusstseins des Gegenstandes und des Selbstbewusstseins.

(2) Problematik der Lehre Kants

Aber in dieser erkenntnistheoretischen Lehre Kants müssen wir auf Problematik in Bezug auf folgende zwei Punkte hinweisen. Erstens kann die „Realität“ der Vorstellung als solche nicht durch die synthetische Kraft der Einbildungskraft, des Verstandes oder der transzendentalen Apperzeption, sondern durch die „Empfindung“ gegeben werden, die durch die affizierende Wirkung des „Ding an sich“ verursacht wird. Die Einbildungskraft, der Verstand und die transzendente Apperzeption können

diesem sinnlichen Stoff nur die notwendige Form verleihen, um die bloß subjektive Realität der Vorstellung zu deren „objektiven“ Realität zu erheben. Insofern bleibt ein nicht idealistisches Moment in der Lehre Kants übrig, wie Jacobi kritisierte².

Zweitens verstand Kant unter der notwendigen Ordnung im Zeitverhältnisse nur die kausale Relation. Denn die „Notwendigkeit“ ist etwas, das uns ohne weiteres „nötigt“(B242), das nach Kant nur durch die Beziehung der Ursache und Wirkung ermöglicht wird. Als Resultat daraus kann er keine objektive Realität eines Zufälligen anerkennen. „Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr“(B280). Aber, wenn eine Vorstellung zufälligerweise uns zwingt, die wir ungewollt aufnehmen müssen, kann man dann auch nicht sagen, daß sie eine objektive Realität habe? Ein Zufälliges kann m.E. objektiv real wie ein kausales Notwendiges sein, in dem Sinne, daß es uns beschränkt und zwingt³.

(3) Fichtes Übernahme des Kantischen transzendentalen Idealismus in der Wissenschaftslehre

Fichte hat die Kantische Begründung der objektiven Realität der Vorstellung als ihrer „notwendigen“ Ordnung im Grunde übernommen, weil er die Aufgabe der Philosophie in der Begründung der „Erfahrung“ als des „System[s] der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen“⁴ gefunden hat. Zuerst hat er den Grund der „Realität des Nicht-Ich“ in dem „Leiden“ des Ich in dem theoretischen Teil der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* gefunden, weil alle Realität nach Fichte ihren Ursprung in der Tätigkeit des Ich hat. Der Grund des Leidens des Ich findet sich schließlich in der Selbstbeschränkung des Ich in der Bewegung der „Einbildungskraft“.

In der „Deduktion der Vorstellung“ hat er die Realität des Objektes dann genetisch vom Standpunkt der Einbildungskraft her erklärt. Sie entstehe nämlich, wenn ein „Anschauen“ als eine schwebende Einbildungskraft „durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande“(FG153) fixiert werde. Dabei würden wir uns nicht der Art bewußt, wie der „Stoff der Vorstellung“ „in den Verstand gekommen“(ebd.) sei. Daher hätten wir eine „feste Überzeugung von der Realität der Dinge außer uns, und ohne alles unser Zutun“(ebd.). Insofern das Ich in dieser Beziehung zum objektiven Ding handelt, wird die Tätigkeit des Ich die „objektive Tätigkeit“(FG156) genannt. Und als Voraussetzung dieser Tätigkeit wird die „reine Tätigkeit“ anerkannt, die ausschließlich sich selbst setzt. Beide Tätigkeiten werden als „gegenseitig durcheinander bestimmt“(ebd.) aufgefasst.

Diese Wechselbestimmung der „objektiven“ und „reinen“ Tätigkeit des Ich entspricht m.E. der oben erwähnten Korrelation des Bewußtseins des Gegenstandes und des Selbstbewußtseins bei Kant. In diesem Sinne hat Fichte den transzendentalen Idealismus Kants übernommen.

(4) Anerkennung der objektiven Realität des Zufälliges vom Standpunkt des Gefühls bei Fichte

Aber der Stoff der Anschauung, d.h. die Empfindung ist bei Kant nur passiv, während bei Fichte ein aktiver Akt des Anschauens zugleich in der passiven Anschauung erkennbar ist. Nach Fichte setzen sich das Anschauen und das Angeschauete einander voraus. „Kein Angeschauetes, kein Anschauendes, und umgekehrt“(FG156). Dabei sei ein „Gefühl des Zwangs“ in der Beziehung zum objektiven Ding zu erkennen. Das „Leiden“ des Ich, das die Bedingung der objektiven Tätigkeit sei, werde nur als „eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Handlung“, d.h. als „ein Gefühl des Zwangs zu einer bestimmten

² Vgl. F.H.Jacobi, *David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau 1787, S.223ff.

³ Vgl. den Verf., *Einführung in den deutschen Idealismus*. Tokyo 2003, S.61ff.

⁴ J.G.Fichte, *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, hrsg. v. F.Medicus, Darmstadt 1967, S.10.

Handlung“(FG157) angesehen. Fichte findet den „Grund aller Realität“(FG218) gerade in diesem Gefühl des Zwangs. Indem das Ich durch den „Trieb“ über sich hinausgetrieben werde, fühle es, durch das Objekt gehemmt, sich als dadurch beschränkt. In diesem Selbstgefühl empfinde es zugleich das Objekt, das es zwingt.

Vom Standpunkt des Gefühls aus kann Fichte auch die objektive Realität des Zufalls anerkennen, die Kant abgeleugnet hat. Bei Fichte besteht die „Notwendigkeit der Vorstellung“ bloß im „Gefühl des Zwangs“ durch das Objekt, dessen Inhalt jedoch nicht notwendigerweise als ein kausal notwendiger angesehen werden müsste. Fichte hat vielmehr versucht, den Grund zu erklären, warum ein „zufällig[es]“, z.B. ein Tisch statt eines Stuhls hier „mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet“, „in meinem Bewußtsein entsteht“(FN19).

Aber die Empfindung des Objekts, die sich zusammen mit dem Gefühl des Zwangs ergibt, zeigt zunächst nur die „Oberfläche“(FG231) des Dings. Sein „Inneres“(ebd.), das nicht unmittelbar empfunden werden könne, könne man nur durch die „produktive Einbildungskraft“(ebd.) annehmen. Aber wir können gewöhnlich nicht der Wirkung der Einbildungskraft bewußt werden. Deswegen seien wir überzeugt, daß das Ding als Produkt der Einbildungskraft „außer uns, und ohne alles unser Zutun“(FG153) da sei. Das Ding an sich, das Kant nicht idealistisch erklärt hat, wird idealistisch als das nicht bewußte Produkt der Einbildungskraft erklärt.

(5) Problematik der Lehre Fichtes

Trotz dieser Argumentation Fichtes haben wir den Verdacht, daß er nicht ganz das Problem des „Ding an sich“ beseitigen kann. Denn, vom Standpunkt der Einbildungskraft kann man, streng genommen, nicht wissen, ob der „Anstoß“ von dem Ding an sich kommt, obwohl der Anstoß, daher das Gefühl des Zwangs tatsächlich da ist. Diese Aporie kommt m.E. am Ende von dem zweiten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre vor: „Ein Nicht-Ich wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt“. Denn daß das Nicht-Ich „schlechthin“, d.h. ohne weiteren Grund dem Ich entgegengesetzt wird, bedeutet, daß das Nicht-Ich nicht aus der gewissen Grundlage, d.h. aus dem absoluten Ich begründet werden kann. Deswegen müsste das Nicht-Ich trotz der Wirkung der Einbildungskraft des Ich die nicht begründete, also ungewisse „Tatsache“ bleiben. Insofern konnte Fichte noch nicht die Überreste des Dualismus zumindestens in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* beseitigen⁵.

Gewiss konnte Fichte die objektive Realität des Zufälligen durch das Gefühl des Zwangs anerkennen, was einen die Grenze Kants überwindenden Fortschritt darstellt. Aber dadurch mangelte es ihm vielmehr am inhaltlichen Verständnis des Gegenstandes. Bei Kant wurde dagegen im „System der Grundsätze“ dargestellt, was der Inhalt des Gegenstandes der Erfahrung überhaupt ist, das die Grundlage der Naturwissenschaft überhaupt darstellt.

III Eigentümlichkeit des transzendentalen Idealismus Schellings

Wie hat Schelling die oben erwähnte Entwicklung des transzendentalen Idealismus von Kant zu Fichte übernommen? Nachdem er die Lehre Platons über die Entstehung der Welt vom Kantischen

⁵ Dazu vgl. auch den Verf., Die Rekonstruktion des Begriffs ‚Leben‘ in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794, in: *Leben und Geschichte. Studien zur deutschen Geistesgeschichte im 19. und 20. Jh.*, hrsg. v. L.Knatz, N.Kobayashi und T.Tsunekawa, Würzburg 2007.

Standpunkt her auslegte, was zugleich die Auslegung Kants in platonischer Weise darstellte⁶, hat er die Fichtesche Ergänzung des transzendentalen Idealismus Kants im Grunde von der *Formschrift* zum *System* übernommen. Aber in der letzteren sind auch einige Differenzen zwischen beiden zu erkennen. Nun untersuchen wir sie im *System*.

(1) Parallelismus

Wir haben oben gesehen, daß die Aufgabe des transzendentalen Idealismus überhaupt in der Begründung der objektiven Realität der Vorstellung besteht, die in einem gewissen Bereich des Selbstbewusstseins liegt. Schelling hat auch eine solche Aufgabe als „Geschäft der Transzendental-Philosophie“(S12) angesehen, nämlich, die „Identität“(ebd.) des Satzes wie „es gibt Dinge außer uns“(ebd.) mit „einem unmittelbar Gewissen“(S11-12), dem Satz wie „Ich bin“ „aufzuzeigen“(S12), oder „vom Subjektiven ...auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen“(S10). Dabei unterscheidet sich Schellings Idee gegenüber der Kants und Fichtes dadurch, daß er dieses Geschäft des transzendentalen Idealismus mit dem zu ihm parallel verlaufenden der „Natur-Philosophie“(S9) im Vergleich mit dem unphilosophischen „gemeinen Bewußtsein“(S12) aufgefasst hat. Im gemeinen Bewußtsein „fließen“ „die beiden Sätze : Ich bin und es sind Dinge außer mir“ unmittelbar „zusammen“(ebd.), die die Philosophie doch trenne, um die Identität eines mit dem anderen künstlich aufzuzeigen. Wenn sie diese Identität vom Standpunkt des Subjektiven („Ich bin“) aus aufzeige, sei sie der „transzendente Idealismus“. Wenn sie sie vom Standpunkt des Objektiven („es gibt Dinge außer uns“) aus aufzeige, sei sie die „Natur-Philosophie“.

In Anbetracht dieser Konstellation des unphilosophischen und der beiden philosophischen Standpunkte wurde Schelling möglicherweise durch das Sendeschreiben Jacobi an Fichte von 1799 beeinflusst. Denn Jacobi behauptete dort die Konstellation des Standpunktes des „natürlichen Menschen“ und der „spekulative[n] Philosophie“, d.h., des „Idealismus“ einerseits und des „Materialismus“ andererseits⁷. Allerdings vertrat Jacobi den unphilosophischen Standpunkt des natürlichen Menschen, um das philosophische System überhaupt abzulehnen, während Schelling als Philosoph die beiden Möglichkeiten der künstlich gebrachten Identität des Subjektiven und des Objektiven, also den Parallelismus des transzendentalen Idealismus zur Natur-Philosophie anerkannt hat.

Gerade in dieser Anerkennung des Parallelismus hat sich Schelling Fichte entgegengesetzt. Im Brief an Schelling vom 15. 10. 1800 wandte Fichte gegen den Gegensatz der Transzendental- und der Naturphilosophie im *System* ein: „Ueber Ihren Gegensatz der Transzendental- und der Naturphilosophie bin ich mit Ihnen noch nicht einig. Alles erscheint auf einer Verwechslung zwischen idealer und realer Thätigkeit zu beruhen, [...] Die Sache kommt nach mir nicht zum Bewußtsein hinzu, noch das Bewußtsein zur Sache, sondern beide sind im Ich, dem ideal-realen, real-idealen, unmittelbar vereinigt. --Etwas anderes ist die Realität der Natur. Die letztere erscheint in der Transzendental-Philosophie als durchaus gefunden, und zwar fertig und vollendet; und dies zwar (gefunden nemlich) nicht nach eignen

⁶ Vgl. den Verf., Die Begründung des Daseins der Welt beim frühen Schelling, in: *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit: Studien zur Philosophie F.W.J. Schellings in Japan*, hrsg. v. J.Matsuyama und H.J.Sandkühler, Frankfurt. a.M. 2000.

⁷ Vgl. F.H.Jacobi, Sendeschreiben von Jacobi an Fichte von 1799, in: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, hrsg. v. W.Jaeschke, Hamburg 1999, S.6.

Gesetzen, sondern nach immanenten der Intelligenz(als ideal-realer)“(FS105). Fichte erkannte also die Vereinigung der idealen und realen Tätigkeit im Ich allein an, und sah die „Realität der Natur“ in der Transzendental-Philosophie als etwas, durch das Ich „gefunden[es]“ an. Durch die Abstraktion von der Intelligenz, also durch eine „Fiction“ könne man erst die Natur als etwas unabhängiges vom Ich annehmen.

Darauf antwortete Schelling im Brief an Fichte vom 19. 11. 1800 wie folgt: Der Grund, warum er den Gegensatz der Transzendental- und der Naturphilosophie macht, liegt nicht „in der Unterscheidung zwischen idealer und realer Tätigkeit“(FS107), weil er im Teil des „Systems“ seiner Schrift, besonders in der Theorie der produktiven Anschauung gerade „in Ein und dasselbe Ich beide Thätigkeiten“(FS108) wie Fichte setzte. Jenen Gegensatz habe er vielmehr der Verschiedenheit der „Potenz“ des ideal-realen produzierenden Ichs zwischen „Natur“ und „Selbstbewußtsein“(ebd.) zugeschrieben. Im *System* habe er das Prinzip der Naturphilosophie eben das „Selbstbewußtsein“(S24) genannt, insofern es das „Absolute, das von sich selbst die Ursache und die Wirkung—Subjekt und Objekt—ist“(ebd.) darstelle. Und die „höchste Potenz“ dieser „absoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven“ sei „wieder nichts anderes als Selbstbewußtsein“(ebd.), das das Prinzip des transzendentalen Idealismus sei.

Wie kann dieser „Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten“(S3) aber gerechtfertigt werden? Schelling sagt, daß er die „gleiche Realität beider Wissenschaft“(ebd.) „bis dahin nur behauptet hat“(ebd.), deren „überzeugende[r] Beweis“(ebd.) hier im *System* ausgeführt wird. Also hat er den Parallelismus schon in seinen früheren Schriften „behauptet“.

Dessen ersten Ansatz können wir möglicherweise in der Bestimmung des „Ich“ als des „Unbedingten“ in der *Ichschrift* finden. Unter dem Einfluß der Jacobischen Interpretation Spinozas bestimmte er Gott als ein „allem Daseyn“ „zu Grunde liegen[des]“, „reines unwandelbares Urseyn“(SW194), das er auch in „einem Ich“(ebd.) fand⁸. Mit anderen Worten stellt das unbedingte, unwandelbare Sein im Dasein der Welt das gemeinsame Prinzip der Philosophie Spinozas und Fichtes dar. Diese Gleichförmigkeit des „Dogmatismus“ und des „Kritizismus“ fand er dann im Streben des Endlichen zum Unendlichen in der *Philosophische[n] Briefe*, das den „Geist“ der *Kritik der reinen Vernunft* Kants darstellt, also in der Weise, wie er „dem System des Kritizismus so gut als dem des Dogmatismus gilt“(SW303)⁹. Indem er die „Duplicität“, d.h. die „Vereinigung Entgegengesetzter“ wie Tun und Leid für das „Prinzip des transzendentalen Idealismus“ in den *Abhandlungen* gehalten hat, durch das „alles Endliche“ auch „begreiflich ist“(SW293), hat er erst den Parallelismus des transzendentalen Idealismus und der Naturphilosophie behauptet.

Im *System* hat er schließlich den „überzeugenden Beweis“ für den Parallelismus besonders in der „Deduktion der Materie“ in der Theorie der produktiven Anschauung geführt. Er hat dort aufgezeigt, daß das Moment des „Magnetismus“, der „Elektrizität“ und des „chemischen Prozesses“ dem Akt des „Selbstbewußtseins“, der „Empfindung“ und der „produktiven Anschauung“ entsprechen¹⁰. Diese drei Momente der Materie werden, weiter potenziert und in den der „organischen Natur“ wie „Sensibilität,

⁸ Vgl. den Verf., Schelling und Jacobi, in: *Risoh* Bd.674, Tokyo 2005, S.64-65.

⁹ Dazu vgl. auch M.Fukaya, *Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie (1794-1800)*, Würzburg 2006, S.50.

¹⁰ Vgl. S.110ff.

Irritabilität und Bildungstrieb“ wiederholt¹¹.

Insofern hat Schelling nicht nur den transzendentalen Idealismus neben der Naturphilosophie dargestellt, sondern auch die Naturphilosophie in jenem integriert. Diese Argumentation erscheint nach dem ersten Anschein inkonsequent. Aber Schelling rechtfertigt sie folgendermassen. Nach seiner Ableitung der produktiven Anschauung ist das „Ding an sich“ nichts anderes als „der Schatten der ideellen, über die Grenze hinausgegangenen Tätigkeit“(S89) des Ich, d.h. „ein Produkt des Ich“(ebd.), was das gemeine Ich aber nicht weiß. Deswegen kann der Philosoph statt des gemeinen Ich das Ding als ein dem Mechanismus der ideellen Tätigkeit des Ich Analoges deduzieren¹².

(2) Schellings Uminterpretation der Fichteschen Wissenschaftslehre

Die Unterschiede des Schellingschen transzendentalen Idealismus vom Fichteschen kann man nicht nur in seiner parallelistischen Behandlung mit der Naturphilosophie, sondern auch innerhalb des transzendentalen Idealismus selbst finden. Schelling ist zwar der Wissenschaftslehre Fichtes an mehreren Stellen gefolgt. Aber näher betrachtet, gibt es gleichsam seine eigene Uminterpretation der Lehre Fichtes.

i) Das Selbstbewußtsein als Prinzip des transzendentalen Idealismus ohne das Nicht-Ich

Schellings Uminterpretation können wir zuerst in der Lehre des „Prinzips“ des transzendentalen Idealismus selbst finden. Gewiss erkennt Schelling das „Selbstbewußtsein“ oder „Ich“ als das Prinzip des transzendentalen Idealismus an, indem er sich fast auf die Argumentation Fichtes in der Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* und vor allem auf die über den ersten Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* beruft. Aber er erwähnt dort nicht deren zweiten und dritten Grundsatz, der sich auf das „Nicht-Ich“ bezieht. Darüberhinaus ist zu beachten, daß er Kritik am Satz „das Ich setzt sich ein Nichtich schlechthin entgegen“(SW412), also tatsächlich am zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre Fichtes schon in den *Abhandlungen* geübt hat. Der Grund, warum dieser Satz „ganz falsch“(ebd.) sei, findet sich nach Schelling in zwei Punkten, die gerade die oben von uns erwähnte Aporie in der Lehre Fichtes betreffen. Zuerst erscheine der Satz dualistisch, aber der Idealismus Schellings „ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung“(ebd.). Zweitens sei der Ausdruck „schlechthin“, der gleichsam „ohne weiteren Grund“ bedeute, auch falsch, weil „als Bedingung des Objekts“ „eine Affektion des Ich“ (ebd.) vorausgesetzt werde, die aber ursprünglich aus der Tätigkeit des Ich erklärt werde.

Tatsächlich wird das durch den ersten Grundsatz Fichtes ausgedrückte Selbstbewußtsein allein als Prinzip des transzendentalen Idealismus durch Schelling anerkannt. Der Satz des theoretischen Ich und der des praktischen wurden durch Analyse des dritten Grundsatzes als gegenseitige Beziehungen zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich bei Fichte erklärt, während Schelling versucht, den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie gerade aus jenem Selbstbewußtsein abzuleiten. Die Ableitung der Beziehung des Ich zum Objektiven vom Standpunkt des Selbstbewußtseins her wäre nun unverständlich, wenn dieses sich nicht objektivieren würde. Insofern versteht er das Selbstbewußtsein als etwas, das sich objektiviert. Zwar bedeutet das absolute Ich Fichtes auch ein sich selbst produzierendes sowie erkennendes Subjekt, das er jedoch nur unter der Form der „Identität“(Ich=Ich)

¹¹ Vgl. S164.

¹² Dazu vgl. auch M.Fukaya, ibid. S.115.

verstand. Dagegen versteht Schelling unter dem Satz Ich=Ich nicht nur „identisches“ sondern auch „synthetisches“(S40) Wissen, so daß jener Satz eine „ursprüngliche Duplizität in der Identität“(ebd.) darstellt.

ii) Deduktion aller Bereiche des Wissens von der ideal-realen Tätigkeit des Ich

Wie kann Schelling aber das ganze System des Wissens von diesem Prinzip des Selbstbewußtseins ableiten? Wie kann er gleichsam den Ersatz für den dritten Grundsatz Fichtes finden, durch dessen Analyse der theoretische und praktische Teil des Wissens deduziert werden sollte?

Indem er den oben abgeleiteten Satz, „durch den Akt des Selbstbewußtseins wird das Ich sich selbst zum Objekt“(S47) analysiert, deduziert er zwei Sätze: „Das Ich ist überhaupt nur Objekt *für sich selbst*“(S48) und „Das Ich *wird* Objekt“(ebd.). Nun sei alles Objektive „Ruhendes“ und „Begrenztes“, also „endlich“(ebd.). Deswegen bedeutet der letztere Satz den folgenden: „Das Ich wird endlich“. Dieser Satz sei aber nur unter der Bedingung denkbar, daß sich das Ich etwas entgegensetze, weil jede „Bestimmtheit“ nichts anderes als die „Negation“(S49) sei. Im „Selbstsetzen“ des Ich werde also notwendigerweise auch das Setzen von Etwas gedacht, „was dem Ich entgegengesetzt ist“(ebd.).

Mit anderen Worten solle das Ich „begrenzt werden“, „ohne daß es aufhöre, unbegrenzt zu sein“(S50). Dies sei dadurch möglich, daß „es sich *selbst* als begrenzt setzt“. Aber dies sei nur verständlich unter der wechselseitigen Voraussetzung der Unbegrenztheit und Begrenztheit des Ich; „Das Ich ist als unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird“(ebd.) und „das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist“(S52). Diese wechselseitige Voraussetzung wird am Ende die der „ideellen Tätigkeit“ und der „reellen Tätigkeit“(S54) im Ich genannt.

Diese Koexistenz der ideellen und reellen Tätigkeit im Ich ist nichts anderes als der Ausgangspunkt, von dem das System des gesamten Wissens bei Schelling deduziert wird; Die theoretische Philosophie erkläre die „Idealiät der Schranke“(ebd.), und die praktische die „Realität der Schranke“(ebd.). Der sich dadurch ergebende Widerspruch werde in der Teleologie, und schließlich in der Philosophie der Kunst aufgelöst, die Fichte nicht behandelte.

Nun beruht die Argumentation der wechselseitigen Voraussetzung der Unbegrenztheit und der Begrenztheit m.E. auf derselben Einbildungskraft, die Fichte am Ende der theoretischen Wissenschaftslehre darlegte. Also hat Schelling die „dualistische“ Aporie des Nicht-Ich bei Fichte einerseits beseitigt, während er andererseits den Mechanismus der Einbildungskraft als das „allgemeine Resultat“ der Wissenschaftslehre übernommen hat. Dadurch konnte er das „System des gesamten Wissens“ darstellen.

iii) Die vielfache Begründung der objektiven Realität der Vorstellung in der Geschichte des Selbstbewußtseins

Nach Schellings Auffassung ist das „Mittel“(S2), um dieses System des gesamten Wissens zu erreichen, daß er „alle Teile“ des Wissens in „Einer Kontinuität“ als „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins“(ebd.) vorträgt. Denn, obwohl „alle“ eigentlich „zugleich und auf einmal“ in einer „absoluten Synthesis“(S55) jenes Selbstbewußtseins gesetzt seien, seien wir genötigt, sie „auseinanderzulegen und in mehreren einzelnen Akte gleichsam zu zersplittern“(ebd.), um das Ganze zu finden, so daß diese einzelne Akte, „sukzessiv“(ebd.) zusammengesetzt, die „Mitglieder der absoluten Synthesis“(S62) ausmachen. Also müssen wir die „verschiedene[n] Epochen“(S66) des Selbstbewußtseins darstellen, „durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt

wird“(ebd.).

Diese Geschichte stellt die Evolution des Selbstbewußtseins von seinem unbewußten, unfreien zum bewußten, freien Akt dar. Dementsprechend werden die vielfachen Schichten der objektiven Realität der Vorstellung auch sukzessiv erschlossen, da das Selbstbewußtsein ein Moment der realen, objektiven Tätigkeit in jedem Akt enthält, die die Begrenztheit des Ich, also seine Beziehung zum Objekt darstellt.

Insofern wir unsere Betrachtung hier auf die „theoretische Philosophie“ beschränken¹³, finden wir die Begründung der objektiven Realität der Vorstellung in drei Schichten, d.h. ① der Empfindung, ② dem Ding an sich in der produktiven Anschauung und ③ der objektiven Welt für die Intelligenz, wie folgt.

① Nach Schelling ist die „Bedingung aller Objektivität des Wissens“(S76) zuerst, daß das Ich „das Begrenztsein als nicht gesetzt durch sich selbst“ „findet“(S70-71), nämlich „alles, was in der Empfindung liegt“(S73). In diesem Punkt, daß „der Grund aller Realität der Erkenntnis“(S75) in der „Realität der Empfindung“(S73) besteht, wo das Ich sich gezwungen findet, stimmt Schelling sich möglicherweise mit Kant und Fichte überein.

② Aber der Empirist und Kant auch, wie wir oben über die Differenz der Kantischen und Fichteschen Philosophie bemerkt haben, ignorieren, daß „das Ich, um als Ich begrenzt (d.h. um empfindend) zu werden, schon tätig sein muß“(S84). Dagegen sieht Schelling ein, daß selbst das „Urteil, daß der Eindruck von einem Objekt herrühre“, „eine Tätigkeit“ voraussetzt, „die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas jenseits des Eindrucks geht“(S80). Das Ich sei insofern ein aktiv Empfundenes, als „eine über die Grenze hinausgehende Tätigkeit“(ebd.) in ihm sei. Indem diese Tätigkeit des Ich über die Grenze hinausgegangen sei, sei sie nun „zum Objekt geworden“(S88). „Das Ding an sich“, das hinter dem begrenzten Eindruck stehen solle, sei deswegen nichts anderes als „unsere eigene ideelle, zum Ding an sich nur hypostasierte Tätigkeit“(S129) des Ich. Aber daß es das Produkt der „produzierenden Anschauung“ sei, werde nur durch den Philosophen verstanden, während das gemeine Ich selbst es noch nicht weiß.

③ Dann wird gefragt, unter welcher Bedingung das gemeine Ich sich als das Ding produzierend erkennen kann. Die produzierende Anschauung, die die „äußere Anschauung“ genannt wird, kann nun nach Schelling nur in der Beziehung zu der nicht produzierenden erkannt werden, die die „innere Anschauung“ genannt wird. Da die Anschauung selbst jedoch nicht erkannt werden könne, sei jene Bedingung nichts anderes als die Synthesis von dem „inneren Sinn“(S129) und dem „sinnlichen Objekt“(ebd.) als dem „Angeschauten(losgetrennt von der Anschauung)“(S128). Nun liege die „Grenze“ zwischen beiden, die sich schließlich in der „Grenze des gegenwärtigen und eines vergangenen Moments“(S133) finde. Das Ich „fühlt sich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewußtseins, in den es nicht zurückkehren kann“(ebd.). Mit anderen Worten könne das Ich sich das „sinnliche Objekt“ entgegensetzen, nämlich es „empfinden“, insofern es sich zeitlich so einschränke, daß es das „Gefühl der Gegenwart“ von sich habe. Dieses Gefühl werde das „Selbstgefühl“(ebd.) genannt, in dem sich der „innere Sinn“, das Bewußtsein der „Zeit“ ergebe. Dementsprechend sei das

¹³ Daneben müssen wir die objektive Realität im praktischen Bereich ebenso berücksichtigen. Für den Hinweis darauf danke ich Prof. Knatz.

gegenwärtige Objekt als zeitlich fixiert in der Dimension des „Raums“ da.

Das unveränderliche Objekt im Raum ändere sich in der fließenden Zeit, was nichts anderes als die Relation der „Substanz und Akzidenz“ (S136) sei. Und die Bedingung dieser gegenwärtigen Substanz sei das „Kausalitätsverhältnis“ (S138), dessen Bedingung ihrerseits die „Wechselwirkung“ (S142) sei. Deswegen sei die Wechselwirkung am Ende diejenige, „wodurch erst das Objekt für das Ich zugleich Substanz und Akzidenz, und Ursache und Wirkung wird“ (S145). Das einzelne Ding bestehe auf dem Horizont der Koexistenz von mehreren Substanzen, d.h. des „Universum[s]“ (S148).

Schellings Argumentation über die vielfache Begründung der objektiven Realität der Vorstellung von ① bis ③ können wir also am folgenden Beispiel zusammenfassen.

① An einem Teich finde ich etwas im Wasser, was eine schwarze und lange Figur hat. Da ich unerwartet mit diesem Phänomen konfrontiert werde, ist es nicht mein imaginäres Bild, sondern etwas real Empfundenes.

② Dann urteile ich, daß es von einem sich im Wasser bewegendem „Fisch“ herkommt, indem ich über den Eindruck hinausgehe und das hinter ihm stehende Ding an sich annehme. Aber daß der Eindruck vom Fisch herkommt, ist zunächst nur eine mögliche Annahme, die noch nicht bestätigt wird. Eventuell ist der Eindruck z.B. der Schatten eines am Teich stehenden Baums.

③ Ich kann die Annahme vom Fisch aus der Beobachtung davon bestätigen, daß der Eindruck von einer schwarzen und langen Figur im gegenwärtigen Moment hervorgerufen wird, aber vor einigen Sekunden noch nicht bemerkt worden ist, und die Welle mit jener Figur zusammen an der Oberfläche des Wassers erscheint. Eine solche Veränderung der Figur in der unumkehrbar laufenden Zeit und ihre kausale und wechselwirkende Beziehung mit anderen Phänomenen (Welle usw.) könnte ich jedoch nicht wahrnehmen, falls jener Eindruck der Schatten des am Teich stehenden Baums wäre. Insofern der Eindruck als in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum und in einem bestimmten kausalen Zusammenhang zu anderen Phänomenen wahrgenommen wird, und schließlich zum Universum gehörend durch mich erkannt wird, kann ein zunächst mögliches Ding schließlich als das wirkliche Objekt für mich bestätigt werden.

In dieser vielfachen Begründung der objektiven Realität der Vorstellung hat Schelling gleichsam die Synthese von der Theorie Kants und Fichtes gebildet. Im Punkt ① stimmt er sich mit Kant und Fichte überein. Im Punkt ② beruft er sich auf Fichte. In der Synthese des „Selbstgefühls“ und des „sinnlichen Objekts“ im Punkt ③ übernimmt er auch das „Gefühl des Zwangs“ von Fichte. Daß dieses Selbstgefühl als ein „Gefühl der Gegenwart“ einen zeitlichen Charakter hat, scheint jedoch, nicht bei Fichte gefunden werden zu können, aber dessen Ansatz ist schon auch in ihm da gewesen. Denn das Gefühl entsteht aus der Duplizität des Selbstbewußtseins, das zugleich unbegrenzt und begrenzt ist, von der Schelling das „allgemeine Resultat“ der Wissenschaftslehre Fichtes, besonders die Lehre der Einbildungskraft übernommen hat. Denn die „Zeit“ entsteht nach Fichte erst gerade in der Bewegung der „Einbildungskraft“¹⁴.

Aber es gab ein Problem in der Fichteschen Theorie der Einbildungskraft wie oben, daß der Inhalt des Gegenstandes ignoriert wurde. Schelling hat dieses Defizit Fichtes jedoch vielmehr durch Berufung

¹⁴ Vgl. FG35,124.

auf die Kantische Konstruktion des Gegenstandes durch den inneren Sinn(Zeit), den äußeren Sinn(Raum) und die Kategorien im Punkt ③ überwunden. Umgekehrt gesagt, insofern Schelling die Kantische Konstruktion des Gegenstandes auf die Basis der Fichteschen Theorie des Gefühls gestellt hat, hat er jene durch diese ergänzt. Wenn es so ist, liegt die Eigentümlichkeit des Schellingschen transzendentalen Idealismus am Ende im folgenden: Schelling hat die objektive Realität der Vorstellung nicht nur in der kausalen Notwendigkeit(Kant), noch nur in dem Gefühl des Zwangs(Fichte) begründet, sondern in der beide enthaltenden, höheren Dimension der zeitlichen Entwicklung des Ich, und auch der mit ihm parallel verlaufenden Natur.

Abkürzungen

S: F.W.J.Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. v. Schulz, Hamburg 1962.

SW: *Schellings Werke*. Bd.1. hrsg. v. Schröter, München 1965.

FG: J.G.Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Medicus, Hamburg 1970.

FS: *Fichte-Schelling Briefwechsel*, hrsg. v. Schulz, Frankfurt a.M. 1968.

FN: J.G.Fichte, *Wissenschaftslehre nova methode*, in: *Fichte-Gesamtausgabe IV2*, Stuttgart 1978.

A : I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, die erste Auflage.

B: ders., die zweite Auflage.