

LORE HÜHN

Kierkegaard und der Deutsche Idealismus

Philosophische Untersuchungen

22

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Hans Jürgen Wendel

22



Lore Hühn

Kierkegaard und der Deutsche Idealismus

Konstellationen des Übergangs

Mohr Siebeck

Lore Hühn, geboren 1956; Studium der Philosophie, Germanistik und Politologie in Marburg und an der Freien Universität Berlin; 1993 Promotion; 2003 Habilitation; seit WS 2003/04 Professorin für Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; seit 2007 Präsidentin der Internationalen Schelling-Gesellschaft.

e-ISBN PDF 978-3-16-151333-6
ISBN 978-3-16-149582-3
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel-Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Meiner Schwester Maria Hühn dankend

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Die Problematisierung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas im Deutschen Idealismus	7
1. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels	7
1.1. Subjektive und objektive Fassung der Intellektuellen Anschauung	7
1.2. Die Figur der Selbstvernichtung: Praktische Vollzugskompetenz und theoretische Überforderung	11
1.3. Die subjektive Kraft der Abstraktion und ihr objektives Scheitern	17
2. Schellings Modell einer Depotenzierung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas um 1800 und Fichtes Kritik	22
2.1. Die universalistische Grundoperation	22
2.2. Fichtes und Schellings verhinderter Dialog	24
2.3. Schellings Selbstverständnis der Aufhebung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas	27
2.4. Teilhabebeziehung und Entwicklungslogik, Simultaneität und Sukzession	29
2.5. Die Gefahr des unendlichen Regresses	32
2.6. Die Idee eines erfüllten Werdens	34
2.7. Entgrenzung der Intellektuellen Anschauung	37
2.8. Die Forderung eines bruchlos in sich zurücklaufenden Systems	40
2.9. Fichtes Kritik des Schellingschen Übergangs	45
2.10. Die antizipatorische und provisorische Funktion des subjektivitätstheoretischen Paradigmas	46
2.11. Das Problem der Formbestimmung der Identität als ontologischer Fundamentalstruktur	49
2.12. Fichtes Einwände gegen Schellings absolutes Identitätsprinzip	52

2.13. Der tragische Gehalt einer Theorie dialektischer Selbstaufhebung	61
2.14. Kierkegaards Anknüpfung an den späten Fichte	64
3. Die implizite Kritik der Selbstabstraktion des Denkens in der Hegelschen Logik	66
3.1. Das Problem der doppelten Abstraktion am Anfang der Logik	66
3.2. Hegels Wiederaufnahme der Diskussion zwischen Schelling und Fichte	72
3.3. Die Selbstvergessenheit in der Abstraktion des Denkens von sich	76
3.4. Das Selbstmissverständnis der Schellingschen Hegelkritik	80
3.5. Schellings implizite Selbstkritik als Metakritik an Hegel ..	83
II. Der Sprung im Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings	89
1. Kierkegaards Anknüpfung an die verdrängten Potentiale der Hegelschen Dialektik	89
1.1. Aufnahme der Schellingschen Differenz von möglichem und wirklichem Seienden	89
1.2. Die Kritik des platonischen ἐξαιρέτης im Horizont des christlichen Kairos	92
1.3. Philosophiegeschichtliche Kontextualisierung logisch-begrifflicher Widersprüche	95
1.4. Der Ermöglichungsgrund der Reflexion: Vertikaler Umschlag und horizontale Kontinuität	98
1.5. Exkurs zu Adorno: Der qualitative Sprung im Vollzug immanenter Dialektik	105
1.6. Theoretischer Zweifel und existentielle Verzweiflung	109
1.7. Kritik an der Fundamentalstruktur des Zweifels	116
1.8. Das christologische Fundament der Dialektik	123
1.9. Die erborgte christliche Semantik des Hegelschen Explicationsmodells	134
2. Der Vorwurf der Sphärenvermischung im Hegelschen Vernunftdiskurs: Schelling und Kierkegaard	137
2.1. Die Herkunft des Vorwurfs aus der Schellingschen Philosophie	137

2.2.	Kritik an der Hypostasierung des rein Logischen und Notwendigen	141
2.3.	Die Zirkularität eines zur Wirklichkeit erklärten Möglichkeitsdiskurses	144
2.4.	Kierkegaards Vorwurf der Subreption des Wirklichen im Möglichen	146
3.	Die Kritik am Anfang der Logik	149
3.1.	Das Problem des ersten und des zweiten Anfangs der Logik	149
3.2.	Das Missverständnis des prinzipiierenden Anfangs	153
3.3.	Die Unvordenklichkeit des logischen Anfangs als sich erhaltende Grundlage	155
4.	Logische De- und Rekonstruktion metaphysischer Brückenbegriffe bei Hegel	159
4.1.	Reformulierter Bedeutungsgehalt des ‚Übergangs‘ und des ‚Zwischen‘	159
4.2.	Der dialektische Koinzidenzpunkt als logisches Paradigma des Plötzlichen	163
4.3.	Das Problem des Plötzlichen als einer Bedingung dialektischer Selbstvermittlung	166
III.	Kierkegaards Kritik des Selbstzweckgedankens in der theoretischen und praktischen Philosophie des Idealismus ..	169
1.	Kierkegaards Idee einer emphatischen Wirklichkeitserkenntnis ..	169
1.1.	Der Begriff der Wirklichkeit und der der Erfahrung	169
1.2.	Die privilegierte Stellung des Erfahrungssubjekts als eines Akteurs von Handlungen	172
1.3.	Reduktionismuskritik im Namen ethischen Existierens ..	174
2.	Theoretische und praktische Implikate des Selbstzweckgedankens	178
2.1.	Zurückweisung theoretischer und praktischer Imperative	178
2.2.	Rigorismus und repressive Tendenz interesselosen Sollens	179
2.3.	Selbst- und Weltverlust: Entfremungsdiagnose und Entfremungskritik	182
2.4.	Die Uniformierungstendenz zwecklosen und interesselosen Handelns	184
2.5.	Mimesis und Selbstvergessenheit	186

3. Kritik am Selbstzweckcharakter als einer Verkehrung des Wirklichen	188
4. Kierkegaards Rückgriff auf den Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie	191
4.1. Affirmative Aufnahme des Kantischen Chorismos	191
4.2. Kritik der Hypostasierung des praktischen Selbstvollzugs	194
5. Der „subjektive Weg der Reflexion“	195
5.1. Einspruch gegen den Hegelschen Objektivismus	195
5.2. Infragestellung der Prämisse objektiver Selbsttranszendenz	197
5.3. Exkurs zu Jacobi: Zur Kritik einer sich selbstreferentiell auslegenden Philosophie	199
6. Das Hegelsche Denken als ein Diskurs der Immanenz über sich selbst	202
 IV. Kierkegaards dialogisches und schriftstellerisches Ethos vor dem Hintergrund seiner konkret-maieutischen Ethik ...	205
1. Kierkegaards maieutische Kunst der indirekten Mitteilung	205
1.1. Anerkennung der Selbständigkeit des individuell Einzelnen	205
1.2. Umsetzung des Mitgeteilten im Modus existentieller Besonderung	207
1.3. Die Grunderfahrung der Freigabe des Anderen zu sich ...	208
1.4. Das dialogische und schriftstellerische Ethos des Ernstes ..	210
1.5. Rhetorik der Zweideutigkeit	211
2. Kritik an den „quantifizierenden Bestimmungen“ des Hegelschen Denkens	212
2.1. Idealistische Skepsis	212
2.2. Heidnisches Christentum	214
2.3. Nivellierte Temporalität	215
3. Der emphatische Begriff christlichen Ursprungs und göttlicher Präsenz	216
3.1. Geschichtlicher und ethischer Wahrheitsgehalt der Menschwerdung Gottes	216
3.2. Die Abwesenheit Gottes als verkehrte Konfiguration seiner Anwesenheit	218

3.3. Die fundamentale Maßstäblichkeit der göttlichen Ursprungsdimension	221
4. Die Mitteilung im Spannungsgefüge von Seinsollendem und Nichtseinsollendem	222
5. Das sündentheologische Erbe des neuzeitlichen Autonomiegedankens	227
5.1. Die implizite Idee einer absoluten und unvordenklichen intelligiblen Freiheitstat	227
5.2. Die sündentheoretisch gedachte Differenz von erster und zweiter Ethik	230
5.3. Kierkegaards Angstbehandlung und Schellings Freiheitsschrift	234
5.4. Das Strukturmodell einer Wiederkehr des Verdrängten ..	236
6. Verkenning und Erinnerung der Herkunft	239
Literaturverzeichnis	245
1. Quellen	245
2. Sekundärliteratur	249
Personenregister	261
Sachregister	265

Einleitung

Kierkegaards existenzphilosophischer und christologischer Ansatz ist aus einer Kritik an der Philosophie des Deutschen Idealismus, insbesondere derjenigen Hegels erwachsen. Diese Kritik organisiert Kierkegaard von der Fundamentaldifferenz her, die der späte Schelling gegen Hegels Vermittlungsdenken einer absoluten Vernunft wirkmächtig aufgeboten hat: die Fundamentaldifferenz zwischen einem im Möglichkeitsmodus des Denkbaren operierenden (negativen) Vernunftdiskurs und einer im Wirklichkeitsmodus der Erfahrung angesiedelten Positivität. Die von Schelling in seiner Spätphilosophie diagnostizierte Unmöglichkeit des logischen Denkens, über das „Was“ einer Denkbestimmung zum „Dass“ der Erfahrung zu kommen, ist von zentraler Bedeutung für Kierkegaards Interesse an Konstellationen des *Übergangs*. Den spekulativen Figuren des Zwischen, des Plötzlichen, des Sprungs und des Augenblicks verleiht er zugleich eine neue, christologische Intelligibilität. Hierin konvergiert der Impuls der Kierkegaardschen Hegelkritik mit derjenigen des späten Schelling, und verstärkt zugleich die Stoßrichtung des Ansatzes beim späten Fichte, nämlich beim praktischen Selbstvollzug des Einzelnen. Der existentielle Selbstvollzug des Einzelnen bildet den Horizont, innerhalb dessen fortan die Kritik an den mittlerweile wohl klassisch zu nennenden idealistischen Umbruchs- und Übergangsfiguren wie der *Selbstaufhebung des Begriffs* und der *Selbstabstraktion des Denkens von sich* in gültiger Weise auszuführen ist.

Es ist Kierkegaard, der wie kein zweiter in der nachidealistischen Generation die Ausrichtung am existentiellen Selbstvollzug des Einzelnen radikalisiert und zwar auf ihre religiös-theologische Tiefenschicht hin, in welcher auf der einen Seite die Gottesbeziehung als die eigentliche Ursprungsdimension der Erfahrung, auf der anderen die intelligible Tat des Subjekts ihrer ganzen unvordenklichen Selbstsetzung und zugleich Selbstverkehrung nach in den Blick genommen werden. Diese Negativität des Anfangs hat Kierkegaard nicht nur in Analogie zu Schellings Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) formuliert, sondern sich zugleich auch deren zeitdiagnostischen Befund zu eigen gemacht, wonach der neuzeitliche Autonomiegedanke in seinem Innersten die Signatur einer schuldhaften, ja sündhaften Selbstverfehlung aufweise.

Diese Selbstverfehlung ist aber nur die eine Seite einer überanstrengten Autonomiebehauptung, deren andere in den von Kierkegaard in der *Krankheit*

zum Tode (1849) durchgeführten Analysen menschlicher Verzweiflung vorliegen. Es ist die Figur des ‚verzweifelt man selbst sein Wollens‘¹, welche die Dialektik einer in ihrer Selbstüberforderung sich zugleich verfehlenden und schließlich in Sünde umschlagenden Freiheitsbehauptung am prägnantesten spiegelt.

Unverkennbar sind in dieser Orientierung Grundoptionen wirksam, die innerhalb der idealistischen Philosophie, teils zwischen Fichte und Schelling, teils in der Kritik des späteren Schelling an Hegel und dabei zugleich in der Kritik an der eigenen Frühphilosophie kontrovers diskutiert wurden.

Es ist Kierkegaard, der gegenüber diesen Kontroversen eigene Wege beschreitet, – Wege, die in dieser historisch-systematischen Untersuchung nicht in der Konzentration auf einen Hauptrepräsentanten der idealistischen Philosophie allein nachgezeichnet werden können. Dazu ist Kierkegaards Denken viel zu kontextabhängig und vielschichtig. Wenn man seine bisweilen oft nur andeutende Selbstsytuierung in den Kontexten der eigenen Zeit nicht einfach voraussetzen will, gilt es, sie ihrer ganzen Komplexität nach offen zu entfalten. Ein erster Schritt in diese Richtung geschieht im III. Kapitel dieser Arbeit.

Fichte, Hegel und Schelling sind die Autoren, an die Kierkegaard maßgeblich anschließt und mit denen er sich immer wieder – nicht zuletzt kritisch – auseinandersetzt. Der herausragende Stellenwert der genannten Hauptrepräsentanten der klassischen deutschen Philosophie in diesem Kontext verdankt sich zum einen der Dichte der argumentativen Auseinandersetzung in einer vergleichsweise kurzen, über wenige Jahrzehnte sich erstreckenden Zeitspanne, in welcher sehr unterschiedliche Übergangs- und Umbruchsfiguren (*Selbstabstraktion des Denkens*, *Selbstvernichtung des Begriffs*, *Ekstase des Ich*, *Ekstase der Vernunft*) ausgearbeitet und zur Sprache gebracht wurden; zum anderen dem Umstand, dass die genannten Protagonisten in einem intensiven gedanklichen Austausch auf einander reagierten, sei es durch begriffliche Anknüpfungen, wechselseitige Widerlegungen oder radikalisierende Überbietungen in ihren jeweiligen Schriften.

Es sind vor allem die von Schelling in seiner Berliner Antrittsvorlesung im Wintersemester 1841/42 kritisch gegen Hegel vorgebrachten Gedankenfiguren, aus denen Kierkegaard seine Vorbehalte gegen die vermeintliche Autarkie einer reinen Begriffsbewegung bezieht und die er – weit über die unmittelbare Auseinandersetzung mit Hegel hinaus – beerbt. Es kann nicht unerwähnt bleiben, dass Kierkegaard Hegel in der spekulativen Selbstüberforderung seines Systems vorführt und es sich nicht gerade um eine faire Interpretation handelt, die er unterbreitet. Zudem hat er die *Wissenschaft der Logik* nur sehr selektiv wahrgenommen, vieles aus zweiter Hand gewissermaßen vom späteren Schelling übernommen, was er besser in einer eigenen Lektüre der Quellen überprüft und sich

¹ Vgl. Kierkegaard, KT, 9 / SKS 11, 130.

kritisch angeeignet hätte. Um es kurz zu machen: Kierkegaard bleibt in seiner Kritik an Hegel, zumal in seiner Kritik an der in der *Wissenschaft der Logik* gleich zu Anfang exponierten These, wonach Sein und Nichts ununterscheidbar seien und ihre Vermittlung je schon vollzogen hätten, weit hinter dem zurück, ja er unterbietet dasjenige, was er eigentlich zu kritisieren vorgibt. Dieser Nachweis war es wert, in einem eigenen (II.) Kapitel untergebracht und entfaltet zu werden.

Die sündentheologische Umklammerung des neuzeitlichen Autonomiegedankens, wie Kierkegaard sie in seiner Abhandlung *Der Begriff Angst* (1844) exponiert, ist offenkundig aus einer intensiven Beschäftigung mit der Freiheitsabhandlung des Leonbergers erwachsen. Die vom späten Schelling vorgenommene Unterscheidung von einer negativen und positiven Philosophie zieht Kierkegaard eingeständenermaßen als Vorlage heran, um seine Abgrenzung zwischen einer ersten und zweiten Ethik zu begründen: eine erste Ethik, die autonomes Handeln im Stile Kants einfordert und infolgedessen an der Sünde scheitert. Sie muss ihr Geschäft an eine zweite, die „Dogmatik“ voraussetzende Ethik übergeben.² Hinsichtlich dieser zweiten Ethik geht Kierkegaard bis zuletzt davon aus, dass die Sündentheologie den Schlüssel zum Innersten sich selbst entfremdeter Grundkonstellationen menschlichen Selbstseins liefert (s. Kapitel IV).

Die vorliegende Arbeit gilt sodann einer Konstellation der philosophischen Grundlegendiskussion, wie sie einerseits im Deutschen Idealismus, andererseits in der nachidealistischen Philosophie, die sich kritisch mit Hegel auseinandersetzt, entfaltet worden ist. Systematisch geht die Arbeit von der Annahme aus, dass die seit Karl Löwith weit über den engeren philosophischen Horizont hinaus verbreitete Rede von einem „revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts“³ eine zu grobe Verkürzung darstellt, um die Phase des Idealismus und Nachidealismus angemessen in Beziehung zu setzen. Um die Spannung zwischen Nähe und Distanznahme, die diese ideengeschichtlich bedeutsame Konstellation von Grund auf durchherrscht, wirklich auszutragen, wendet sich die Untersuchung historisch mit Fichte, Hegel und Schelling drei maßgeblichen Denkern zu, die in unterschiedlichen Phasen und Kontexten sich strukturell der Frage nach der Selbstaufhebung des subjektiven Denkens im Rückgang auf den ermöglichenden Grund allen Denkens intensiv gestellt und vor allem diese Frage kontrovers diskutiert haben. Die Frage wird nicht nur zum Streitpunkt zwischen Fichte und Schelling, sondern dieser Streitpunkt ist auch für Hegel die unmittelbare Vorlage für seine syste-

² Vgl. Kierkegaard, BA, 18–21 / SKS 4, 328–331.

³ Vgl. K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. 9., unveränderte. Aufl. Mit erg. Gesamtbibliogr. Karl Löwith von K. Stichweh. Hamburg 1986 [zuerst 1941].

matischen Eingangsbetrachtungen in seiner 1832 veröffentlichten *Wissenschaft der Logik* (s. Kapitel I).

Zufall ist es nicht, dass die briefliche Korrespondenz zwischen Fichte und Schelling 1802 jäh abbricht und zwar bezeichnenderweise über der Frage, wie der Einstieg in den Vernunftdiskurs einer von „aller Subjektivität befreiten Philosophie“⁴ – so die von Schelling auf seine Identitätsphilosophie gemünzte Formulierung – zu bewerkstelligen sei. Es ist die zunächst von Schelling gegen Fichtes subjektive Fassung einer Intellektuellen Anschauung ausgespielte Konzeption einer zweifachen Abstraktion, einer „Abstraktion von dem Anschauenden in dieser Anschauung“⁵, welche zum Stein des Anstoßes wird. Und dies nicht nur mit Blick auf den um die Jahrhundertwende ausgetragenen Dissens zwischen Fichte und Schelling, vielmehr auch mit Blick auf Hegel, der in der Exposition seiner *Wissenschaft der Logik* die Abstraktion des Denkens von sich selbst am nachdrücklichsten präsentiert. Es ist die Pointe dieser gegen Schelling gewendeten Präsentation, dass sie jene zweifache Abstraktion in ihrem Absehen nicht nur von der Bestimmtheit alles Seienden, sondern auch von diesem Abstraktionsvorgang selber darstellt, doch dabei deren Scheitern gleich mit vorführt.

Die vom späteren Schelling in kritischer Perspektive auf Hegel diagnostizierte Sphärenvermischung zwischen dem Möglichkeitsdiskurs der Vernunft und dem Wirklichkeitsdiskurs der Erfahrung, betrifft zunächst die Differenz zwischen einem in der Möglichkeit verharrenden und einem auf die Wirklichkeit des Menschen ausgreifenden Denken. Sie betrifft sodann in einer sehr grundlegenden Weise die Differenz von theoretischem und praktischem Philosophieren. Und sie betrifft damit auch die Frage nach dem Subjekt selbst, das in seinem jeweiligen Existenzvollzug diese Differenz austrägt und sich selbst gegenüber – so jedenfalls Kierkegaard – interesselos und selbstvergessen wird.

Die Arbeit wurde im Wintersemester 2002/03 am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Habilitationsschrift angenommen und für die vorliegende Druckfassung gekürzt und redaktionell überarbeitet. Ich danke denen, die sich in den verschiedenen Phasen der Entstehung des Projektes durch konstruktive Kritik und wohlwollende Begutachtung um das Gelingen der Publikation verdient gemacht haben: Emil Angehrn (Basel), Günter Figal (Freiburg), Christian Iber (Berlin), Wilhelm Schmidt-Biggemann und Michael Theunissen (Berlin). Lisa Egloff (Freiburg) danke ich für die umsichtige Erstellung der Register. Für so manche kritische Randbemerkung danke ich last not least Philipp Schwab (Freiburg).

⁴ Schelling SW X, 148.

⁵ Schelling SW IV, 87 f.

Mein besonderer Dank gilt meiner Schwester Maria Hühn, die mich in den Jahren der Arbeit in jeglicher Hinsicht bestärkt und unterstützt hat. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Kapitel I

Die Problematisierung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas im Deutschen Idealismus

1. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels

1.1. Subjektive und objektive Fassung der Intellektuellen Anschauung

Wohl kaum eine andere Umbruchs- und Übergangsfigur hat sich mit nur annähernd vergleichbarem Nachdruck in die idealistische Auseinandersetzung um den Einstieg in den Vernunftdiskurs einer absoluten Metaphysik eingeschrieben wie die jener zweifachen Abstraktion, deren berühmteste Abhandlung an ausgezeichneter, weil anfänglicher Stelle in Hegels *Wissenschaft der Logik* etabliert ist.¹ Es dürfte schwer fallen, die an so exponierter Stelle gleichermaßen

¹ Hegel schreibt: „[D]as Resultat der Abstraktion von allem Seienden ist zunächst abstraktes Sein, *Sein* überhaupt“ (Hegel Werke 5, 105), wobei es der Idealist bekanntermaßen bei dieser (einfachen) Abstraktion von der Bestimmtheit alles Seienden nicht belässt, vielmehr die Forderung erhebt, es sei nunmehr, um das *reine Sein* angemessen, nämlich als das „Resultat der vollkommenen Abstraktion“ (ebd., 104) denken zu können, notwendig, diesen Abstraktionsprozess auf diesen selbst anzuwenden, d.i. von jenem Prozess abermals zu abstrahieren. Diese zweifache Abstraktion des Denkens – als Absehen vom subjektiven Akt und als Verdeckung dieses Abstraktionsvorgangs selber – führt Hegel in durchweg kritischer Absicht vor, insofern er zwar zur Darstellung bringt, dass der *Abstraktion von der Bestimmtheit alles Seienden* noch eine *Abstraktion von dem Abstraktionsvorgang selber* folgen müsse, doch in dieser Darstellung führt er zugleich deren Scheitern mit vor. Hegel macht einmal mehr die Probe auf sein Methodenprinzip, den Maßstab der Kritik dem Kritisierten selbst zu entnehmen, was im Blick auf Schellings Vorwurf gegen Fichtes Fassung einer (bloß subjektiven) Intellektuellen Anschauung soviel heißt: Er zeigt an der Vorlage seines Jugendfreundes Schelling, dass dieser sich selbst missversteht, wenn er annimmt, über eine solche doppelte Abstraktion ließe sich unmittelbar die Höhenlage einer über alle Subjektivität hinausgehenden Philosophie, nämlich die einer absoluten Identität erklimmen. Es ist nicht nur Fichte, sondern auch Hegel, der Schelling ankreidet, an dem Übergang von der Subjektzentrierung im *System des transzendentalen Idealismus* zur Identitätsphilosophie heillos gescheitert zu sein. Die Kritik zielt auf das „Wie“, nämlich die Frage, wie Schelling in seinen identitätsphilosophischen Schriften die Vorherrschaft des Subjekts zu Gunsten einer diese übergreifenden Vernunftwissenschaft brechen möchte. Bei Hegel liest sich das wie folgt: „Hier ist das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung, und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als Resultats des

subtil wie untergründig geführte Auseinandersetzung mit jener (zweifachen) Abstraktion zu überlesen, welche spätestens seit Schellings entschiedenem Nein zu den subjektivitätstheoretischen Anfängen – den eigenen so gut wie denjenigen des Jenenser Fichte – zum Kernbestand einer über mannigfach verschlungene Seitenwege und Stationen geführten Diskussion idealistischer Selbstverständigung zählt. Will man sodann das Auseinandergehen der Denkwege Hegels, Schellings und Fichtes nicht nur vom Ergebnis, sondern zugleich von den gemeinsamen Überzeugungen und Problemen her, von denen sie ausgehen, betrachten, dann kann man wohl um eine Aufgabe nicht umhin; die Aufgabe nämlich, den Bogen zurück zu genau dieser Schlüsselfigur zu schlagen, an der wie wohl an keiner anderen die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas greifbar und sinnfällig werden dürfte.

Dokumentiert ist diese Verabschiedung erstmals und vermutlich nirgendwo eindringlicher als im Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling, – ein Briefwechsel, an den einmal mehr zu erinnern lohnt. Denn in ihm ist aktenkundig geworden, wie ein Idealist dem anderen vorhält, in dieser Verabschiedung nicht weit genug gegangen zu sein und darum den Schritt vereitelt zu haben, der nun aber getan werden sollte. Dieser Schritt kann auf dem Boden dieses Paradigmas aus der Sicht Fichtes – wie noch zu erläutern sein wird – gar nicht getan werden, und zwar deshalb nicht, weil nun einmal unser Denken nicht über den eigenen Schatten springen und keine noch so konsequent auf sich selbst angewendete und meisterhaft vollzogene Abstraktion aus der zirkulären Immanenz ihres eigenen Denkvollzugs mir nichts dir nichts ausscheren kann; geschweige denn diese Immanenz aus eigener Kraft und auch noch vermöge theoretischer Kompetenz überspringen oder gar aufheben kann.

Wie ungebrochen Schelling hingegen einer solch zweifachen Abstraktion das Wort redet, gibt in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit der im Ton streitbarer Überbietung und offensiv vorgetragene, in positioneller Abgrenzung gegenüber Fichte verfasste Rückblick auf seine 1801 erschienene Schrift *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* zu erkennen. Um eine neuerliche und unzweideutige Klarstellung sichtlich bemüht, tritt der Leonberger die Flucht nach vorne an, wenn er schreibt:

Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschau-

endlichen Wissens, des Bewußtseins“ (ebd., 68). Diese Grundfiguren seien vorab angeführt, zu ihrer Interpretation vgl. M. Theunissen: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a.M. 1978/1994, 113 ff.; Th. Kesselring: *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*. Frankfurt a.M. 1981, 563–584; zu den geistesgeschichtlichen Konstellationen, in denen sie im Horizont idealistischen Systemdenkens stehen, vgl. das hier in dieser Arbeit vorgelegte Kapitel.

ung *herausgenommene*, d.h. allgemeine, bestimmungslose *Subjekt-Objekt*, das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann; dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie.²

Und mehr noch:

Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraktion von dem *Anschauenden* in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Akts zurückläßt, welches an sich bloß Subjekt-Objekt, keineswegs aber = Ich ist, aus dem mehrmals angezeigten Grunde.³

Sofern es zur Verdeutlichung noch eines Beleges bedarf, schreibt er:

Denn was ich *Natur* nenne, ist mir eben nichts anderes als das rein-Objektive der intellektuellen Anschauung, das reine Subjekt-Objekt, was jener [Fichte, L.H.] = Ich setzt, weil er die Abstraktion von dem Anschauenden nicht macht, die doch nothwendig ist, wenn eine rein-objektive, d.h. wirklich theoretische Philosophie zu Stande kommen soll.⁴

Um bei diesen drei Textstellen, denen sich viele andere hinzufügen ließen, einen Moment zu verweilen: Was Schelling hier in programmatischer Absicht gegen Fichtes subjektive Fassung der Intellektuellen Anschauung geltend macht, ist gleichsam nur die Probe aufs Exempel. Es handelt sich dabei um die Probe auf einen Prinzipienwechsel, nach welchem durch eine innere Radikalisierung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas dieses auf dem Weg seiner Überbietung ebenso vorangetrieben werden wie schließlich über sich selbst hinaus zu einer absoluten Vernunftkenntnis gelangen soll. Diese Vernunftkenntnis charakterisiert Schelling als eine „von aller Subjektivität befreite[n] Philosophie“⁵. Letzteres soll nun aber vertrackterweise durch die womöglich grundlegendste Operationsfigur erreicht werden, welche auf dem Boden dieses Paradigmas selbst ausgebildet und fortan zum Einsatz gebracht worden ist. Schließlich fordere die spekulative Natur der Sache selbst dazu heraus, das Exerzitium einer zweifachen Abstraktion zu absolvieren, um derart das Eingehen in die „Sache des reinen Gedankens“⁶ – so Schellings eindringliche Formulierung – zu ermöglichen.

Wie gesagt, es gibt wahrlich genug einschlägige Textstellen, die belegen, dass Schelling selbst eine Zeit lang glaubte,⁷ in einer „Abstraktion von dem *Anschauenden* in dieser Anschauung“ – mithin einer „Abstraktion, welche mir das rein

² Schelling SW X, 148.

³ Schelling SW IV, 87 f.

⁴ Schelling SW IV, 90.

⁵ Schelling SW X, 148.

⁶ Ebd.

⁷ Den engeren Rahmen einer naturphilosophischen Überbietung Fichtes sprengend, nimmt diese zweifache Abstraktion vor allem in Schellings Versuch, die Wissenschaftslehre Fichtes im Ganzen zu einem integralen Bestandteil des eigenen Identitätssystems zu deponenzieren, eine Schlüsselstellung ein. Vgl. Schellings Schrift *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801). In: Schelling SW IV, 90 ff.

Objektive dieses Akts zurückläßt⁸ – *den* hermeneutischen Schlüssel in Händen zu halten,⁹ durch den sich auf dem bisher eingeschlagenen Weg der Umbruch zu einer absoluten Vernunftkenntnis theoretisch erschließen, ja womöglich erzwingen lasse.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, dass auf diese Weise ein bewusstsinnimmanentes Selbstverhältnis als ein sich selbst und zugleich das Ganze des Wissens umfassender Einheitsgarant angesprochen und sodann ausgezeichnet wird. Zu erwarten steht unterdessen auch, dass diese Auszeichnung, insbesondere dann, wenn sie die hypostasierenden Grundzüge einer dergestalt zum Absoluten gesteigerten Immanenz eines theoretischen Selbstverhältnisses annimmt, auf wenig Gegenliebe stoßen dürfte. Dies gilt zumal bei denjenigen, welche die klassische Vorrangstellung des Praktischen gewahrt und in der Folge auch umgesetzt sehen wollen. Anlass zur Verwunderung bietet es jedenfalls nicht, wenn Fichte vor dem Hintergrund jener besagten Abstraktion „von dem *Anschaunden* in dieser Anschauung“¹⁰ sich herausgefordert fühlt, einmal mehr an die grundlegenden Probleme zu erinnern, die man sich zwangsläufig einhandelt, wenn das frühidealistische Verhältnis von Theorie und Praxis so ohne weiteres in sein Gegenteil verkehrt zu werden droht. Und tatsächlich trägt Schelling das Seine zu einer solchen Verkehrung, wenn in der Folge nicht sogar zu einer kategorialen Einebnung des allgemein für fundamental erachteten Unterschieds beider Domänen unserer Erfahrung bei,¹¹ indem er einen theoretischen Selbstvollzug mit den Weihen praktischer Vollzugskompetenz versieht.

Wer unter dem theoretischen Gesichtspunkt logischer Folgerichtigkeit, also auf dem Weg einer kontinuierlichen Schrittfolge, wenn nicht sogar nach Art eines *Schlusses*, ermitteln und in Erfahrung bringen will, was einen fähig macht, diese Schrittfolge vertikal auf die sie ermöglichenden Konstruktionsbedingungen hin zu überschreiten und so zu hintergehen, beraubt sich – aus dem skeptischen Blickwinkel Fichtes betrachtet – aller begrifflichen Mittel, dem selber aufgewiesenen Befund differenter, außerdem womöglich sogar auseinander klaffender Begründungsdimensionen gerecht zu werden.

⁸ Schelling SW IV, 88.

⁹ Schelling schreibt bereits im §1: „Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird. Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen ist hier nicht der Ort, da es bloß darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde. – Nur also, wie man überhaupt dazu gelange, die Vernunft so zu denken, muß hier kurz angezeigt werden. Man gelangt dazu durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjektives und Objektives stellt, und was offenbar ein gegen beide indifferent sich Verhaltendes seyn muß. Das Denken der Vernunft ist jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden“ (SW IV, 114 f.).

¹⁰ Schelling SW IV, 87 f.

¹¹ Vgl. Kap. II.1.1 und II.2.1 der vorliegenden Arbeit.

Den Vorwurf einer Hypostasierung des bloß Theoretischen abzuwehren heißt aus dieser kritischen Perspektive demnach nicht, stattdessen ins andere Extrem zu verfallen und sich auf die Seite derer zu schlagen, die den Primat praktischen Vernunftgebrauchs abstrakt zur Geltung bringen und dergestalt künstlich hochhalten, so als ob dieser Primat komplementär gegen das Theoretische erdacht wäre, nur um im Praktischen eine Sphäre unumschränkt kriterienloser Freiheit gegen die zwingende Evidenz logischer Vernunftnotwendigkeit setzen und statuieren zu können. Wenn der frühe Fichte akzentuiert, dass „das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache“¹², so hat er diese genuin kritizistische Einsicht in seiner weiteren philosophischen Biographie nicht zurückgenommen, vielmehr diese in seiner Reserve gegenüber seiner Meinung nach hypostasierten theoretischen Selbstverhältnissen massiv ausgebaut und in Ansatz gebracht. Der Vorwurf dieser Hypostase ist berechtigt und einschlägig genug. Schließlich bildet er nicht umsonst den Hintergrund, vor dem sich in aller Eindringlichkeit jene Alternative abzeichnet, die Fichte ausdrücklich geschärft und mitnichten harmonisierend verwischt sehen will, wenn er in einer in seiner Spätphilosophie von ihm nie mehr relativierten, vielmehr bekräftigten Konsequenz auf dem Hiatus besteht, der den Worten Schellings nach zwischen der „letzte[n] Synthesis“¹³ unseres faktischen Wissensvollzuges und dem „Erste[n]“¹⁴ einer völlig anders verfassten Erkenntnisweise sich unüberbrückbar auftut und abgrundtief klafft.

1.2. Die Figur der Selbstvernichtung:

Praktische Vollzugskompetenz und theoretische Überforderung

Wie diametral entgegengesetzt die Paradigmen auch sind, an denen jeder auf seine Weise die Zielvorgabe einer „von aller Subjektivität befreiten Philosophie“¹⁵, wie Schelling formuliert, ausrichtet, es ist nicht die Resistenz dieser identischen Zielvorgabe als solche, die den Dissens auslöst und für den anhaltenden Streit zwischen den Gegenspielern eines letztlich gemeinsam getragenen philosophischen Unternehmens sorgt. Den argumentativ einschneidenden Kern ihrer Korrespondenz bei Lichte betrachtet, stiftet nicht diese sie leitende Intention als solche den buchstäblich entscheidenden Unterschied, vielmehr die Weise, wie diese zustande gebracht werden soll: Einerseits soll sie realisiert werden auf dem (identitätsphilosophischen) Weg einer „mit Einemmal und auf absolute

¹² Fichte GA I,2, 286.

¹³ Schelling an Fichte vom 3.10.1801, Schelling Briefe II, 348–356, hier 349; vgl. zum Briefwechsel W. Schulz: Briefwechsel Fichtes und Schellings. In: Fichte – Schelling. Briefwechsel, Einleitung v. W. Schulz. Frankfurt a.M. 1968, 7–54 (gekürzt wiederabgedruckt in: ders.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. 2. erw. Aufl. Pfullingen 1975, 321–333).

¹⁴ Schelling an Fichte vom 3.10.1801, 349.

¹⁵ Schelling SW X, 148.

Art gefaßt[en]¹⁶ Vernunftanschauung, bei der Schelling in aller Konsequenz die strukturellen Möglichkeiten des subjektivitätstheoretischen Paradigmas so weit ausreizt, ja so weit geht, wie man nur irgend kann. Schließlich schreibt er einer abstrahierenden Erkenntnisleistung die praktische Vollzugskompetenz zu, aus sich heraus die Schubkraft eines Absprungs aufzubringen und so einen Prinzipienwechsel zu bewirken. Andererseits aber soll sie realisiert werden auf dem gegenläufigen, der negativen Theologie strukturell verwandten Weg, den Fichte einschlägt, der sich wahrlich nicht darum betrügt, diese praktische Vollzugskompetenz noch in einer ganz anderen, völlig anderen Weise für den Abbruch einer spekulativen Denkbewegung zu fordern. Dabei allerdings steht dieses Paradigma bezeichnenderweise gleich selbst mit auf dem Spiel, insofern eine dem Denken sich entziehende Tiefenschicht im Umschlag sich zu Wort meldet, welche die Gesamtsphäre des Denkens an ihrer Wurzel angeht und im wahrsten Sinne in ein neues Licht rückt.

Aus diesem Princip der Sonderung kommen wir nun innerlich faktisch, d.h. nach dem, was wir *thun und treiben*, selber als Wl. nie heraus; wohl aber kommen wir *intelligibel* heraus, in Rücksicht dessen was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Princip der Sonderung sich selber aufgibt und vernichtet.¹⁷

Geht also Fichte von der *Grenzerfahrung des Scheiterns abstrahierender Begriffsbemühungen* aus,¹⁸ so hält er sich in der Folge durchaus angebrachter Weise an den ererbten Problembestand der Tradition der *annihilatio*, – einer Tradition, welche in der kathartischen Grenzerfahrung einer „Selbstvernichtung“ den radikalen Abbruch aller Wissensformen anweist, die das Subjekt in hybrider Selbstmacht glaubt aus sich heraus generieren und setzen zu können. Dabei läuft es zunächst auf dasselbe hinaus, ob dieser Abbruch logischer oder zeitlicher Natur ist. Statt diese Grenzerfahrung in einer methodisch geregelten Selbstentfaltung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas unterzubringen, also sie jener Selbstmacht auf hintergründige Weise doch noch zuzuschlagen, ist es gerade die Frontstellung gegen alle verharmlosenden Vorstellungen dieser oder strukturell ähnlich gelagerter Art, aus welcher heraus Fichte auf die Tradition der *annihilatio* zugeht. Dabei tritt er in der Folge das zumal neuplatonische Erbe mit der hoch gehandelten Schlüsselfigur einer „Selbstvernichtung des Ich“¹⁹ sozusagen im Nachlass an. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme,

¹⁶ Schelling an Fichte vom 3.10.1801, Schelling Briefe II, 350.

¹⁷ Fichte GA II,8, 57.

¹⁸ So, wenn er im zweiten Vortrag der WL (1804) ausführt: Die „nothwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffs und des Unbegreiflichen, klar eingesehen worden, und das Resultat läßt sich fassen in dieser Formel: Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein“ (Fichte GA II,8, 57).

¹⁹ Vgl. W. Beierwaltes: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a.M. 1985, 143 ff.

dass die Versuche des Leonbergers einer integrativen Aufhebung des Subjektiven in einen absoluten Vernunftdiskurs hierbei geradezu die Negativfolie bilden. Es ist diese Negativfolie, welche in dem Maße für die allenthalben zu verzeichnende Attraktivität dieser Tradition sorgt, wie es aus kritischer Perspektive des philosophischen Mentors ansteht, Enttäuschungen über die leerlaufende Logik jener über Schelling so überaus wirkmächtig gewordenen Figur eben einer solchen Selbstaufhebung zu verarbeiten. Treffender jedenfalls dürfte sich die Spannung, deren Dynamik sich in diesem Briefwechsel entlädt, wohl kaum charakterisieren lassen als durch den Reflexionsschub, welchen die ganze Korrespondenz dadurch erfahren hat, dass die Briefpartner zunächst durchaus gemeinsam eine Selbstrücknahme subjektiven Wissens im Namen einer absoluten Metaphysik reiner Vernunftkenntnis fordern. Dabei könnten bei genauerem Hinsehen die Wege freilich unterschiedlicher gar nicht ausfallen: Für Schelling fällt diese Selbstrücknahme mit der spekulativen Idee einer integrativen Selbstaufhebung zusammen, wohingegen Fichte alles mobilisiert, um diese Selbstrücknahme an einem Paradigma zu orientieren, das die Einheitsvorstellung, die diesem Zusammenfallen offenbar zugrunde liegt, sprengt.

Diese Einheitsvorstellung ist zugleich die Negativfolie, welche indes genau der Problemlage entspricht, auf die hin Fichte seine Antwort in Gestalt eines Gegenmodells entwirft. Wäre man aufgefordert, in der hier gebotenen Kürze den argumentativen Kern dieses Gegenmodells zu skizzieren, so dürfte man sich vermutlich – wie folgt – darauf verständigen können: Wir können uns in unserem Wissen nur in dem Maße als ein Bild des Absoluten begreifen, wie wir die Nichtigsetzung unserer selbst im reinen Licht des Absoluten, d.i. im Wortlaut Fichtes die „absolute Sichvernichtung des Sehens selber vor dem Sein“²⁰ an uns vollziehen. Liest man die Abgrenzungen mit, die in Fichtes Redeweise eines „absolute[n] Sichvernichten[s]“²¹ stets unthematisiert mitschwingen, so laufen

²⁰ „2) In dieser Sichertdeckung im Wesen, und Sichvernichtung *ist* es denn doch, und ist mit seiner unveränderlichen *Grundbestimmung*, als Aeußerung. Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, vor dem das niedere, als *Sehen* [Herv. L.H.] zu objektivierende, vergehet, und dieses sein Sein trägt darum sein ursprüngliches Gepräge des *Aeussern* [Herv. L.H.], welches, da es nun absolut geworden ist, *sich* aeussert. 3) Das Sehen wird daher *innerlich* und *wahrhaft* effektive wirkliches Sehen, oder hier besser, reines Licht, indem es sich, *als* Sehen, vernichtet: und so *wird* daher das reine Licht, als absolute innere Sichäußerung, Kräftigkeit und Leben, gar nicht, sondern es ist; es *wird* nur in der Einsicht, und in dieser wird es durch die absolute Sichvernichtung des Sehens selber vor dem Sein. 4) Inwieweit nun, und aus welchem Grunde wird das Sehen vernichtet? Antw.: Weil es Aeußerung ist eines Andern, und einem Andern gegenüber, welches Andere nun in ihm selber, aber vermöge seiner Selbstvernichtung liegt, als Angeschautes, also die absolute Intuition, schlechthin als solche, ist es, die vernichtet wird“ (Fichte GA II,8, 386).

²¹ Das „Sichdurchdringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbstständiges und Sichbeziehen auf ein anderes ausser ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und ausserdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber, und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher notwendig, unmittel-

seine Bedenken im Grunde darauf hinaus, dass sein ambitionierter Jenenser Nachfolger die richtige Vorentscheidung eines Prinzipienwechsels mit völlig falschen Mitteln zustande zu bringen versucht und fortan verteidigt. So angebracht es auch ist, Fichte als Kronzeugen gegen Schelling hier aufzurufen, so sehr teilt er indessen bei aller Kritik insgeheim die entscheidende Prämisse mit dem von ihm Kritisierten, wenn er in seinen „Vorarbeiten gegen Schelling“ bewusst das gemeinsame Ansinnen einer Selbstaufgabe des Philosophierenden hervorkehrt. Fichte schreibt:

Hier kommt man so recht dahinter, wie Sch. das Ich der W.L. u. das Wort *subjectiv* nimmt.

Nun aber genau gemerkt auf seine Abstraktion, nicht von den beiden, sondern *von Denken, u. Wissen selbst*.

a.) wie steht die Sache nach mir .. Jene Identität nun *erblickt sich*, u. in sich Subjectives, u. Objectives, u. alles andere. Mit *diesem Blike verschmilzt* der Philosoph selbst, giebt in ihm seine Selbstständigkeit auf. Da er alles Wissen enthält, so enthält er ja wohl auch das philosophische.

b.) Schelling aber setzt jenes A. nun hin, u. denkt, Er selbst, von dem er abstrahirt hat, der aber doch unsichtbar sein Wesen treibt, darüber, nach *gleichfalls in ihm liegenden*, also ausser der Vft. [Vernunft, L.H.] liegenden Gesetzen nach.

Ist denn diese Methode durchaus verkehrt, u. kann gar nichts gutes aus ihr kommen.²²

Nach Fichte geht es nun aber einmal nicht an, den Wechsel zu einer solchen Philosophie, die erklärtermaßen aus der radikalen Abwehr einer am Paradigma der Subjektivität orientierten reinen Vernunftferkenntnis einen Großteil ihrer Erschließungskraft gewinnt, mit Hilfe der womöglich grundlegendsten Operationsfigur gerade dieses Paradigmas betreiben und zuwege bringen zu wollen, alldieweil dem Subjekt dann selbst die äußerste Kraftanstrengung abverlangt würde, einen Prozess zu initiieren, der am Ende von aller Subjektivität entkleidet zu sein vorgibt.

Naiv an diesem philosophischen Ansinnen Schellings ist in den Augen des älteren Mentors, dass er ausgerechnet ein solches methodisches Verfahren einsetzt, das von vorneherein dem Ziel widerstreitet, zu dessen Erreichen es angesetzt war: Die Etablierung einer rein im Begriff angesiedelten Vernunftferkenntnis, welche erklärtermaßen gerade nicht in Strukturanalogie zur Subjektivität entwickelt und auf ihrer epistemischen Basis entworfen werden kann, soll durch die „Beziehung auf ein schon vorausgesetztes Subjekt (Denkendes im Denken) [...] als vorausgesetzte Substanz“²³ zustandegebracht werden. Und ferner: Dass diese mit sich selbst in Widerspruch stehende Etablierung – kontraproduktiv genug – das subjektivitätstheoretische Paradigma nicht zu dem hat werden lassen, was es nach Schelling in einem noch genauer zu erläuternde Sinne sein

bar, und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll. Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, ausser als unmittelbar lebendig, kräftig und thätig daseiend“ (ebd., 398).

²² Fichte GA II,5, 483.

²³ Ebd., 484.

könnte und seinem identitätsphilosophischen Begriff nach auch sein sollte, ja dass ersteres sich nur in letzterem tatsächlich erfüllt, diese Erfüllung aber nur im Absprung über sich selbst hinaus erreicht werden kann, – darin spiegelt sich zunächst das grundlegende Dilemma, welches Schelling, so darf man zuspitzen, anfangs noch auf der Basis eben dieses Paradigmas auszutragen und zu beheben sich anschickte.

Sei es unter dem Druck von voreiligen Synthesebildungen oder unter dem Zugzwang einer unbefragt übernommenen Kontinuitätsverpflichtung, – es sticht ins Auge, wie schwer sich der Leonberger damit tat, die Elle der Subjektivität als oberste Richtschnur nicht länger anzulegen und ihre Maßstäblichkeit nicht länger unweigerlich auszuweiten. Wie man zu dem pauschalen Urteil Fichtes, wonach sein Briefpartner „also eigentlich von seinem *Ich* als vorausgesetzte Substanz nicht los kommen kann, auch im Ganzen Systeme davon nicht los kommt“²⁴, stehen mag: Sind die hier angestellten Überlegungen richtig, dann spricht für dieses Urteil vor allem der Tatbestand, dass Schelling selbst dort noch den Abbruch in einem Übergangsgeschehen zu einer rein theoretischen Angelegenheit erklärt, wo sich schon der Verdacht gar nicht mehr abweisen lässt, dass er unter gewaltigem Aufwand Anleihen bei dem Vokabular praktischen Philosophierens macht und auch machen muss, nur um an den selbst gelegten Fundamenten des subjektivitätstheoretischen Paradigmas nicht rühren zu brauchen. Es überrascht jedenfalls nicht, dass der Vorbehalt nicht lange auf sich warten ließ, die spekulative Konstruktion einer grenzbegrifflichen Selbstaufhebung täusche doch nur über die ausbleibende praktische Realisierung hinweg. Eine unzweideutige Sprache sprechen die zahlreichen Gegenmodelle der Spätphilosophie, in denen Fichte auf diese von ihm zeitlebens als skandalös empfundenen, theoretisch hypostasierenden Überzeichnungen genuin praktischer Selbstverhältnisse in einer Art und Weise reagiert, die Zweifel an seinem Misstrauen gar nicht erst aufkommen lässt.

Unter dem Eindruck, dass unsere praktische Vollzugskompetenz zumal in grenzbegrifflichen Umbruchssituationen planmäßig unterschlagen und übergangen wird, bringt Fichte in seiner Spätphilosophie das Stichwort der Selbstvernichtung hinsichtlich verschiedenartigst besetzter Gegenstandsbereiche und Kontexte zur Geltung. Ursprünglich war dieses Stichwort gar nicht einmal so sehr von Fichte selbst in semantisch einschlägiger Weise terminologisch belegt, es wird vielmehr zunächst von Schelling²⁵ in seinen Tübinger Schriften und in

²⁴ Ebd.

²⁵ Das Paradox der „Selbstvernichtung“ des Ich (Schelling AA I,3, 102 (SW I, 332)) ist für Schelling eine Schlüsselfigur, die er in seiner Tübinger Stiftszeit mit Blick auf die vereinigungsphilosophische Tradition des 18. Jahrhunderts diagnostiziert, wobei das „Princip für die Geschichte aller Schwärmerei“ (ebd., 86 (ebd., 317)) in der Forderung des mit dem Namen Spinozas untrennbar verbundenen Dogmatismus „Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität“ (ebd., 85 (ebd., 316)) seine wohl äußerste Zuspitzung erfahren haben dürfte. Vgl.

dessen Nachfolge hauptsächlich von dem jungen Hegel in seiner Differenzschrift²⁶ als Kern idealistischer Verstandeskritik nachdrücklichst in Ansatz gebracht. Beim späten Fichte hingegen avanciert dieses Stichwort regelrecht zu einer operationalen Schlüsselfigur, welche den Primat des Praktischen so einklagt, dass sich am Ende schließlich jedwede rein bewusstseinsimmanente Explikationsweise dieser Figur von selbst verbietet. Fichte ist dabei weit von allen entschärfenden und zwangsläufig verflachenden Funktionalisierungen entfernt, welche jene begriffsgeschichtlich signifikant gewordene „Selbstvernichtung“²⁷, zumal die subjektiven Wissens bloß in Dienst nehmen und sie als Durchgangsmoment einer Selbstaufhebungsfigur mit dem Ziel zuschlagen, deren innere Verlaufsform punktuell und gleichsam intermittierend zu brechen. Vielmehr lagert Fichte den von ihm anvisierten Abbruch „per hiatum“²⁸ aus dem vorgängig längst erschlossenen Horizont des Immanenzzusammenhangs einer solchen Figur im wahrsten Sinne des Wortes schlagartig aus. Streckenweise liest es sich wie ein vorweggenommenes, jedenfalls unüberhörbares Echo auf die in der Nachfolge Schellings insbesondere durch Hegel sagenhaft aufgewertete Figur einer integrativen Selbstaufhebung, wenn Fichte dies eine vorführt: In welchem Grade die naturwüchsig sich fortspinnende Logik dieser Figur im Maße ihrer praktischen Unterbestimmtheit mit einem von spekulativen und hermeneutischen Ansprüchen überfrachteten Begründungspensum belastet wird, dessen Gewicht diese Figur mitnichten zu tragen vermag.

Nicht die definitive Preisgabe, wohl aber den kathartischen Selbstverwandlungscharakter von einer ihre praktischen und existentiellen Implikationen angehenden und bewusst reflektierenden Selbstrücknahme bringt Fichte in einer Form zur Geltung, die der im objektiven Idealismus schon kanonisch gewordenen Depotenzierung des „Selbstvernichtens“ kontert. Liest man auf Hegel vor-

L. Hühn: Artikel: Vernichten. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, Basel 2002, Sp. 739–748.

²⁶ Die einschlägige Textstelle sei einmal mehr erinnert: „Insofern die Reflexion sich selbst zur ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung“ (Hegel Werke 2, 28).

²⁷ Vgl. L. Hühn (2002), 739–748.

²⁸ „Also, uns mit dir dahin versetzt, von wo aus du deinen Beweis führst: dein Bewußtsein des Denkens soll ein wirkliches, wahres, realiter vorhandenes Denken enthalten, ohne daß du Rechenschaft darüber zu geben vermagst: es, dieses Bewußtsein projicirt daher eine *wahrhafte* Realität, per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit hindurch. Diese Projektion per hiatum ist sichtbar dasselbe, was wir ehemals und jetzt auch genannt haben: die äussere Existentialform, die sich offenbart in allem kategorischen *Ist*. Denn was bedeutet dies, als eine Projektion, über die weiter keine Rechenschaft abgelegt wird, also per hiatum: ist dasselbe, was wir genannt haben den Tod in der Wurzel; der hiatus, das Abbrechen des Intelligirens an ihm, ist eben das Lager des Todes. Diese Projektion nun, oder äussere Existentialform, sollen wir, ungeachtet wir faktisch uns ihrer nie entledigen können, dennoch als wahr nicht gelten lassen, und wissen, daß sie Nichts bedeutet: allenthalben, wo sie vorkommt, wissen, daß sie doch nur Resultat und Effekt des bloßen Bewußtseins ist“ (Fichte GA II,8, 218 f.).