

**Idealismus** – 1. *Zum Begriff.* In der Geschichte der Philosophie wird ein Typus von Theorien mit einem Namen bezeichnet, der sich seit Kant auch als Selbstbezeichnung eingebürgert hat: *Idealismus* (I.). Diese Bezeichnung umfasst jene spekulativen Ideenlehren, wie sie seit Platon bekannt sind. Als philosophische Strategie ist der I. zumindest durch drei – zugleich oder getrennt auftretende – Merkmale ausgezeichnet: (i) Als ↑Ontologie behauptet er die Existenz von geistigen Entitäten (↑Ideen), die nicht auf materielle Entitäten reduzierbar sind; (ii) als Erkenntnistheorie vertritt er die These, dass die den Menschen erscheinende Außenwelt nicht von den ↑Vorstellungen denkender ↑Subjekte unabhängig ist; und (iii) als ↑Ethik widmet er sich normativen Konzepten der Begründung und Rechtfertigung des Handelns aus Prinzipien der ↑Vernunft.

## 2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte<sup>1</sup>

Es ist eine allgemeine ideengeschichtliche Erscheinung, dass *-ismus*-Typenbegriffe wie ‹I.› nur selten als Selbstbezeichnungen und meist von Kritikern als *Bezeichnungsbegriffe* eingeführt werden. Ein *-ismus* gehört in der Regel als relationaler Terminus zu einem Paar von Oppositionsbegriffen, so auch ‹I.›, der ohne ↑Materialismus (oder ↑Realismus) als Widerpart nicht zu denken ist, wie die eng miteinander verknüpfte Einführung von ‹Materialismus/I.› zeigt.

(i) *Materialismus*: Im 1720 in Jena (zunächst London 1717) erschienenen Briefwechsel zwischen S. Clarke und G.W. Leibniz sind ‹Materialist› und ‹Materialismus› erstmals in dt. Sprache belegt: Clarke kritisiert, «der ungegründeten Weltweisheit derer Materialisten» liefern «die mathematischen Grundsätze der Philosophie gerade zuwider», und der «Begriff derjenigen, welche behaupten, dass die Welt eine große Maschine sei», führe «den Materialismus und das blinde Verhängnis ein». Leibniz hat dem mit der Zuspitzung beigeplüschet, dass die «Lehrsätze derer Materialisten zur Unterhaltung der Gottlosigkeit einen großen Beitrag tun».<sup>2</sup> In J.G. Walchs *Philosophischem Lexikon* (1733) wird der ‹Materialismus› mit der Leugnung der «geistlichen Substanzen» identifiziert; er sei ein «Mechanismus», der «alle Begebenheiten und Wirkungen der natürlichen Körper bloß aus der Beschaffenheit der ↑Materie» abzuleiten suche.<sup>3</sup> Zedler hat 1739 im 19. Bd. seines *Grossen vollständigen Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* Walchs Ausführungen zum ‹Materialismus› übernommen, aber in einem bei Walch noch nicht vorkommenden Artikel *Materialisten* die kritischen Konnotationen formuliert, die in Zukunft zur Denunziation des Materialismus gehören sollten: Die Materialisten seien eine «schlimme Sekte unter den Philosophen», ihre Leugnung der Differenz von ↑Seele und Leib gebe die «Freiheit mit der Unsterblichkeit der Seelen» preis, und ihr ganzes Denken sei «der Religion und Tugend nachteilig». Damit sind bereits in den Anfängen durch den synonymen Gebrauch von ‹Materialismus›, Mechanismus, Sektentum, Religionsfeindlichkeit, Immoralismus und Verstoß gegen die kirchliche und staatliche Ordnung die wesentlichen Elemente gegeben, die es über lange Zeit verhindern, dass sich Materialisten als Materialisten bezeichnen. ‹Materialismus› ist als Begriff eine Kampfansage gegen den Materialismus der Materialisten.

(ii) *Idealismus*: Chr. Wolff, selbst vom Verdacht des Spinozismus und ↑Atheismus bedroht – Spinoza gilt weithin als Hauptvertreter des ‹Materialismus› –, führt wenig später die folgenreiche Dichotomie *Materialist/Idealist* ein.<sup>4</sup> Auch wenn andere Polaritäten wie ‹Materialismus/Immaterialismus› oder ‹Naturalismus/Spiritualismus› noch begegnen, bezeichnet seit Wolff ‹I.› das Veto gegen materialistische Konzeptionen. Der I.begriff hat sich als Typen-Begriff seit dem 18. Jh. durchgesetzt, und zwar als Bezeichnungsbegriff.

So wird bei Leibniz und Wolff derjenige *bezeichnet*, ‹Idealist› zu sein, der die ideelle Existenz der Seele behauptet und die Existenz der realen Welt und der Körper leugnet. Von hierher rührt der noch heute pejorative umgangssprachliche Gebrauch: ‹Idealisten› idealisieren, verkennen die ‹harte Realität› und mühen sich vergeblich für ideale Ziele ab. Terminologisch tritt ‹Idealismus› mit Kant in der Philosophie als Selbstbezeichnung und als Gegenbegriff gegen ‹Naturalismus›, ‹Materialismus›, ‹Realismus› und ‹Dogmatismus› auf. 1785 erklärt M. Mendelssohn: «Der Anhänger des I. hält alle Phänomene unsrer Sinne für Akzidenzen des menschlichen ↑Geistes, und glaubt nicht, dass außerhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sei, dem sie als Beschaffenheiten zukommen.»<sup>5</sup>

Der Begriffsgebrauch ist allerdings keineswegs stabil und einheitlich. Die idealistischen Philosophen in Deutschland polemisieren vornehmlich gegen den Antipoden ‹Realismus› und streiten zugleich um die richtige I.konzeption; sie grenzen sich gegeneinander ab und kennzeichnen die eigene bzw. gegnerische Position jeweils durch Hinzufügung von Adjektiven als *einen* bestimmten I. – ‹kritischer›, ‹transzendentaler›, ‹subjektiver›, ‹objektiver›, ‹absoluter›, ‹uneigentlicher/eigentlicher›, ‹schlechter›, ‹platter›, ‹dogmatischer›, ‹formaler›, ‹abstrakter›... I.

## 3. ‹Deutscher Idealismus›

Innerhalb des I. wird zeitlich die Entwicklung von Kant bis zu Hegel und zum Spätwerk Schellings als *Deutscher Idealismus* (D.I.)<sup>6</sup> verortet. In sich durchaus heterogen, hat sich diese besondere philosophische Konstellation als intellektuelle Bewegung aus ihrer Zeitgenossenschaft im *Zeitalter der Vernunft* verstanden, näher: der Manifestationen dieser Vernunft als ↑Wissen des Ganzen und als ↑Wissenschaft sowie als ↑Fortschritt, ↑Freiheit und ↑Recht. Die philosophischen Zeitgenossen eines Zyklus von wissenschaftlichen, kulturellen und politisch-sozialen Veränderungen, die als ↑*Revolutionen* verstanden werden, und auch eines Anti-Zyklus von Gegen-Revolutionen und Restaurationen gehen davon aus, dass die Philosophie kein bloß äußerliches Verhältnis zum Bruch mit dem *ancien régime* in der Französischen Revolution und zur Freisetzung der modernen ↑bürgerlichen Gesellschaft hat; dies gilt auch für die Veränderungen des ästhetischen und religiösen Weltbildes sowie des philosophischen und wissenschaftlichen Wissens. So verstanden, bildet das, was ‹D.I.› genannt wird, eine Einheit.

Den Philosophen, die dieser Einheit zugerechnet werden, ist es nicht eingefallen, sich selbst als *deutsche* Idealisten zu bezeichnen und ihre Philosophien unter dem Zeichen *D.I.* zu deklarieren. Die mit dem Wort gemeinte Konstellation ist von den Schülern vor allem Hegels zunächst nur mit Philosophen-Namen bezeichnet worden: 1837/1838 legt C.L. Michelet eine *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* vor. Durch R. Kroners *Von Kant bis Hegel* (1921/1924) ist diese vermeintliche ‹Linie› zum Topos und zur Legende geworden.

Der Terminus ‹D.I.› ist erst in den 1840er Jahren eingeführt worden, und zwar durch materialistische Gegner, die für einen *realen* ↑*Humanismus* und gegen dessen ‹Feind›, den «*Spiritualismus* oder den *spekulativen I.*» plädierten, «der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das ↑Selbstbewusstsein oder den ‹Geist› setzt und mit dem Evangelisten lehrt: ‹Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze.›» Die Autoren dieser Kritik sind die jungen K. Marx und F. Engels; sie formulieren sie in *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845). In dieser ersten gemeinsamen Polemik gegen die ‹linke› Hegelschule prägen sie die Bezeichnung ‹deutscher I.›: «Die ↑Metaphysik des 17. Jh., welche von der französischen ↑Aufklärung und namentlich von dem französischen

Materialismus des 18. Jh. aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jh. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem *deutschen I.* vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jh., dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. – Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der ↑Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen.<sup>7</sup>

Der Terminus <D.I.> gehört in der Zeit seiner Prägung in das Wortfeld von ↑<Ideologie>, und dies bedeutet: zu dem an Napoléons Denunziation der *Idéologues* (Destutt de Tracy, Cabanis u.a.) als <idéalistes> und <idéologues> orientierten Sprachgebrauch. <Idealistisch> kann bei Marx und Engels auch als allegorischer Ausdruck für <ideologisch> auftreten, wie etwa die Wortverbindung <idealistische Superstruktur><sup>8</sup> belegt. In einer im Manuskripten von Marx' und Engels' *Die deutsche Ideologie* gestrichenen Fußnote heißt es: <Der *deutsche I.* sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der *Ideologie* aller andern Völker ab. Auch diese betrachtet die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u[nd] Begriffe als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt. Hegel hatte den positiven I. vollendet. [...] Die deutschen Philosophen, aus ihrer Traumwelt aufgerüttelt, protestieren gegen d[ie] Gedankenwelt, der sie die Vorstellung der wirklichen, leib[haftigen...] Die deutschen philosophischen Kritiker behaupten sämtlich, dass Ideen, Vorstellungen, Begriffe bisher d[ie] wirklichen Menschen beherrscht u[nd] bestimmt haben, dass d[ie] wirkliche Welt ein Produkt d[er] ideellen Welt ist.><sup>9</sup>

In neutraler, nicht mehr ideologiekritischer Bedeutung taucht <D.I.> erst weit später auf, so z.B. 1865 in F.A. Langes – er ist Neukantianer – *Geschichte des Materialismus*.<sup>10</sup> Der Terminus kann zu der Zeit als etabliert gelten, als ihn etwa W. Dilthey in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) oder in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) ohne weiteren Erläuterungsbedarf verwendet. Doch eine allgemein akzeptierte Definition von <I.> gab und gibt es nicht; 1910 notiert F. Mauthner, <I.> sei «ein verhältnismäßig junges Wort; aber es war von Anfang an verworren, und selten verstehen zwei Menschen, die [das Wort] gebrauchen, unter I. dasselbe».<sup>11</sup>

<D.I.> ist bis heute nicht unumstritten. «<D.I.> ist ein so allgemeiner Name, der sehr verschiedene Dinge zum Zwecke der Abkürzung, der Herrschaft und der Indifferenzierung zusammenfasst. [...] gemessen am sachlichen Gehalt ist <D.I.> ein denkbar schlechter Name.»<sup>12</sup> Diese Warnung vor dem Wortgebrauch ist aus mehreren Gründen nicht unberechtigt: (i) Die Philosophien des D.I. sind nicht nur auf höchst unterschiedliche Weise <idealistisch>, sondern sie schließen – bereits bei Kant und dann mit Kant oder gegen Kant – auch idealismuskritische Strategien in Richtung einer Implementierung *realistischer* Ontologien in sich ein; nicht zu vergessen sind auch die Dialoge, die Kant mit dem Materialisten G. Forster und Schelling mit dem Materialisten Feuerbach geführt haben. (ii) Die Philosophien des D.I. interagieren auf unterschiedlichste Weise mit Philosophien anderer nationaler Kulturen, sei es im Rekurs auf die Philosophiegeschichte, sei es in direktem Bezug auf Zeitgenossen. Den D.I. als ein vorrangig nationalgeschichtliches Phänomen zu behandeln, würde zu kurz greifen. Er ist vielmehr im Horizont verschiedenster Formen der Beeinflussung, Rezeption und Akkulturation zu sehen und zu erforschen, in denen er mit anderen Elementen der europäischen Kultur-, Geistes-, Wissenschafts-, Rechts- und Politikgeschichte interagiert. In das Studium des D.I.

müssen andere philosophische Denkweisen und Kulturen – wesentliche Momente der europäischen Vorgeschichte wie der britische Empirismus, der Rationalismus oder die französische Aufklärung – einbezogen werden, um die Herausbildung und Entwicklung dieses Philosophierens in Deutschland verstehen zu können. Zu berücksichtigen sind ferner zeitgenössische Rezeptionen und Metamorphosen in anderen europäischen Kulturen, die sich daraus ergebenden Interaktionen zwischen den Philosophien und die Beziehungen zu Religion, Kunst, Wissenschaften, Recht und Politik. Geschieht dies, so wird deutlich: Der <deutsche> I. war und ist ein zentrales Moment der Entwicklung Europas als einer polyphonen kulturellen Einheit.<sup>13</sup> (iii) Der Name <D.I.> verführt insofern zu unangemessenen Vereinfachungen, als er die Epoche von Kants kritischer Philosophie (1781) über Hegels *Enzyklopädie* und *Logik* (bis 1831) bis zu Schellings Tod (1854) auf einen einzigen Nenner zu bringen sucht; die Konflikte in der Philosophie dieser Zeit, in denen sich zahlreiche einer Erinnerung würdige Gegner der Idealisten engagieren, werden ausgeblendet. (iv) Der <Deutsche I.> ist mit den vier <großen Namen> *Kant, Fichte, Schelling, Hegel* nicht hinreichend umschrieben. Es gibt die Gefahr, das Ganze komplexer und widersprüchlicher *Konstellationen* (so der Titel des von D. Henrich initiierten Forschungsprogramms<sup>14</sup>) aus den Augen zu verlieren und sich auf die vier <großen Meister> zu fixieren, gerade so, als hätten sie nicht in einer Zeit außerordentlich aktiver philosophischer Diskussionen geschrieben, die durch viele mittlerweile fast vergessene, aber damals wichtige Gesprächsteilnehmer mit getragen wurde. Obwohl Kant, Fichte, Schelling und Hegel oft in Reaktion aufeinander geschrieben haben, war ein interner Dialog nicht ihr einziges Ziel.<sup>15</sup> (v) Eine weitere Gefahr besteht darin, die zeitliche Folge als *notwendig* und den Weg von Kant zu Hegel als teleologische Entwicklung misszuverstehen. Die Gefahr ist um so größer, als dieses Interpretationsmuster von Hegel selbst in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ins Spiel gebracht worden ist. Seine Vorgänger hätten dies wohl nicht akzeptiert; Schelling<sup>16</sup>, der Hegel überlebt hat, hat ihm vehement widersprochen. (vi) Der D.I. wird als *philosophische* Bewegung gesehen, und dies nicht zu Unrecht. Es gibt aber keinen guten Grund, hinter das Selbstverständnis seiner Protagonisten zurückzufallen. Sie haben ihre Philosophien bewusst und explizit in Interaktionen entwickelt und wahrgenommen – mit den zeitgenössischen, teilweise nicht weniger tief greifenden Veränderungen in Kunst und Religion, Naturforschung und Naturwissenschaften, Recht und Politik sowie mit den entsprechenden Theorien.

#### 4. <Idealismus> im Deutschen Idealismus

Kant, der Begründer des <kritischen I.>, hat sich immer wieder von jenem I. distanziert, den G. Berkeley in seinem später als ↑<Solipsismus> gekennzeichneten Gedankenexperiment des <*solum ipse*> und des <*esse est percipi*> zur Warnung vor Gottlosigkeit konzipiert hatte. Kant schreibt hierzu: «Es ist also der Egoismus und I. ein skeptischer Versuch, wo man nicht die Dinge leugnet, sondern den Sinnen ihre Zuverlässigkeit nimmt. Dass die Sinne keinen Beweis geben können (welches in der Philosophie sehr gut ist), dient, die Untersuchungen zu unterscheiden. Der ↑Verstand kann zwar zu der Zuverlässigkeit der Sinne etwas hinzutun; denn wenn Dinge verändert werden, so muss in ihnen ein Grund der Veränderung sein. Also bleibt der Egoismus und I. als problematisch in der Philosophie.»<sup>17</sup> Unter dem Titel <Widerlegung des I.> schreibt er in seiner *Kritik der reinen Vernunft*: «Der Idealismus (ich verstehe den *materialen*) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der

problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealismus aber ist von uns in der transscendentalen Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß: nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben.»<sup>18</sup> Seinen eigenen I. erläutert er in Abgrenzung zu anderen Idealismen so: «Der Satz aller ächten Idealisten von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: «Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit. Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: «Alles Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der ↑Erfahrung ist Wahrheit. Das ist ja aber gerade das Gegenteil von jenem eigentlichen Idealismus; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen [...] ? Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigentümlicher Art, nämlich so, dass er den gewöhnlichen umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntnis *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. [...] Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.»<sup>19</sup>

Um den I. Kants hat sich von 1782 bis 1796 in Deutschland eine intensive Auseinandersetzung ergeben.<sup>20</sup> Seine Ideen wurde keineswegs ohne Widerspruch aufgenommen, sondern von Seiten des Dogmatismus, Eklektizismus, ↑Skeptizismus und Fideismus (Glaubensphilosophie) bekämpft. Ein moderater *Dogmatiker* wie Moses Mendelssohn verteidigte 1785 in seinen *Morgenstunden* den ontologischen ↑Gottesbeweis gegen Kant, den «alles *Zermalmenden*». Kant, so auch J.A. Reimarus, habe nur die Philosophie der skeptischen Humeaner fortgesetzt. Noch heftiger reagierten die «Zeloten», die Wächter des Glaubens, aus dem katholischen und dem protestantischen Lager. Auf der anderen, nicht-fideistischen Seite warf der *Eklektiker* D. Tiedemann dem Königsberger übermäßigen Dogmatismus vor. Noch härter waren die Angriffe aus zwei der mächtigsten akademischen Einrichtungen im damaligen Deutschland: den Universitäten Göttingen und Halle. In Göttingen war die Universität von *Eklektikern* und moderaten *Popularphilosophen* beherrscht; in einer Rezension in den einflussreichen *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen* warf Ch. Garve Kant schon 1782 vor, einen Berkeleyschen I. zu propagieren.

Noch einflussreicher waren die Kritiken Hamanns, Herders und Jacobis. Alle drei misstrauten dem diskursiven rationalen Denken und pochten auf unmittelbare ↑Gewissheit und historische Überlieferung. Hamann kritisierte die Vernunft von «außen», im Namen der christlichen Religion; Herder wandte sich im Namen der Rechte der von der mechanischen Vernunft entheiligten Natur gegen Kant; und Jacobi argumentierte mit einer

schneidenden internen Kritik an den Voraussetzungen des diskursiven Denkens gegen jegliche «rationalistische» Philosophie.

Neben Gegnern meldeten sich kritische Freunde wie K.L. Reinhold zu Wort, der Kants Doktrin als ein «neues Evangelium der reinen Vernunft» missverstand. Kants selbst hatte jedoch darauf bestanden, die *Kritik* sei nichts als eine «Propädeutik zum System der reinen Vernunft»: Ein solches System «würde Transscendental-Philosophie heißen».<sup>21</sup>

Nachdem der Kantianismus die skeptizistische Kritiken wie die des Aenesidemus (Pseudonym G.E. Schulzes) überstanden hatte, schien Maimons radikal kritischer Skeptizismus ihn endgültig in eine Sackgasse geführt zu haben. Stand seine Auflösung bzw. Selbstauflösung bevor? Es entstand eine neue intellektuelle Kultur, die sich auf die Suche nach dem *wahren Geist* der kritischen Philosophie machte – der D.I. Kants Problemstellungen wurden ernst genommen; die Problemlösungen entfernten sich mehr oder weniger von ihm.

Fichte entwickelt sein I.verständnis durchaus im Anschluss an Kant, freilich in Kritik an dessen «Feigenblatt-Realismus der Existenz, aber Unerkennbarkeit der ↑«Dinge an sich», und auf eine radikal auf das ↑Ich zentrierte Art und Weise. Es geht ihm um die «wahre Streitfrage des Realismus und des I.», und das ist «die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle».<sup>22</sup> Seine Antwort formuliert er 1797 in der *Ersten Einleitung in die ↑Wissenschaftslehre*: «Der I. erklärt [...] die Bestimmungen des Bewusstseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur tätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären ließe. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Sein, kein Bestehen zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem I. ein Tun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Tätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der I. keinen Grund, indem in seinem Prinzip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist.»<sup>23</sup> In der *Darstellung der Wissenschaftslehre* wird Fichte dann 1801 das Prinzip seiner Philosophie auf die knappe Formel bringen: «Dies der wahre Geist des transcendentalen I. Alles Sein ist Wissen.»<sup>24</sup>

An dieser Bilanz nimmt Schelling Anstoß; er plädiert in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797, <sup>2</sup>1803) für die Erneuerung des realistischen Moments im I., und dies heißt: für die ↑Natur, die Fichte «annihiliert» habe: «Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnisakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie I. I. ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und I., nur dass jener erste absolute I. nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde.»<sup>25</sup> Mit seinem *System des transzendentalen I.* (1800) glaubt Schelling, die Fichte noch unzugängliche Lösung einer Synthese von ↑Natur- und ↑Transzendentalphilosophie, von Realismus und I., gefunden zu haben: «Wie die Naturwissenschaft den I. aus dem Realismus hervorbringt, indem sie die ↑Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder zum Materiellen das Formelle hinzufügt [...], so die Transzendental-Philosophie den Realismus aus dem I., dadurch, dass sie die Gesetze der Intelligenz zu *Naturgesetzen materialisiert*, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.»<sup>26</sup> An dieser Position hält Schelling auch noch nach dem Übergang zu einer ↑Identitätsphilosophie des ↑Absoluten fest. 1809 schreibt er in seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen*

*der menschlichen Freiheit*: «Der I., wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden ist, und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der I. des Leibniz. I. ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.»<sup>27</sup>

Auch Hegel, der sich bis 1807 Seite an Seite mit Schelling für ein nicht-subjektivistisches Verständnis von I. einsetzt, teilt die Kritik, in Fichtes I. sei «das System des Wissens ein Wissen von einem ganz leeren Wissen, welchem eine empirische Realität – von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit – absolut entgegengesetzt ist».<sup>28</sup> Er würdigt noch in seiner *Wissenschaft der Logik*, dass der «konsequenter durchgeführte transzendente I. [...] die Nichtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übriggelassenen Gespensts des *Dings-an-sich*, dieses abstrakten, von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören. Auch machte diese Philosophie den Anfang, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjektive Haltung dieses Versuchs ließ ihn nicht zur Vollendung kommen.»<sup>29</sup> Mit dem Satz der *Logik* – «dass das *Endliche ideell ist*, macht den I. aus»<sup>30</sup> – kennzeichnet er dann den Weg seiner Philosophie zu der bisher ausstehenden Vollendung, den Weg des I. als *Philosophie des Geistes*, der sich im Prozess der Aufhebung der Gestalten seines Andersseins in Natur und ↑Geschichte als absoluter ↑Geist selbst expliziert.

Der D.I. ist nach Hegels Tod (1831) bald auf den Widerstand derer gestoßen, deren Theorien nicht möglich gewesen wären, wären sie nicht durch die Schule Kants und Hegels gegangen. Den Ton dieser Kritik gibt L. Feuerbach vor, der mit seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) den I. vom Kopf auf die Füße zu stellen beabsichtigt. Feuerbach bestreitet vehement den Fichteschen Grundsatz, die Vernunft könne nicht bedingt sein. Der Idealist habe «seinen *Pantheismus* im Ich – außer dem Ich ist nichts, alle Dinge sind nur als Objekte des Ich».<sup>31</sup> Feuerbach fällt nicht hinter Kant zurück; er bestreitet den konstitutionstheoretischen Grundsatz nicht realistisch, sondern unterläuft ihn materialistisch durch das Postulat des Bedingtheits des setzenden Tuns. Diese Bedingtheit ist eine doppelte, nämlich durch die Natur, ausgedrückt im «Abhängigkeitsgefühl» und durch den Mitmenschen: «Der I. hat daher recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seiendem Wesen, als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbender kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt.»<sup>32</sup> Diese Bedingtheit des Setzens ist bisher am konsequentesten in Plessners Philosophie der exzentrischen Positionalität ausgearbeitet worden.

## 5. Zu einigen wesentlichen systematische Problemstellungen des Deutschen Idealismus<sup>33</sup>

5.1 *Vernunft*<sup>34</sup>: Auf dem mit dem Begriff «Vernunft» abgesteckten Feld vollzieht sich nach Kants *Kritik* der Übergang vom kritischen zum spekulativen I. Was «Vernunft» genannt wird, ist bald nicht mehr vorrangig Bedingung der Möglichkeit von ↑Erkenntnis, sondern wird im Sprach- und Bedeutungsfeld einer Metaphysik des ↑Absoluten zur ↑Substanz und zum sich selbst verursachenden ↑Subjekt. Hatte Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) das Ich als das

Absolute bestimmt, so setzt sich seit der Wissenschaftslehre von 1801 bis 1812 die Tendenz durch, nicht nur dem Ich absolutes Wissen zuzuschreiben, sondern dieses im göttlichen Absoluten zu verorten. Schelling begreift in seiner Identitätsphilosophie – bald nach dem *System* von 1800 – eine absolute Vernunft als Indifferenz, die der vom Verstand vollzogenen Differenzierung zwischen Natur und Geist voraus liegt. Hegel nimmt in seiner *Wissenschaft der Logik* – einer Ontologie des «Geistes» – in die *Lehre vom Wesen* (1813) ein Kap. über «Das Absolute» als das in sich differenzlose Eine auf. In der *Lehre vom Begriff* (1816) führt der Denkweg von der Substanz zum «Begriff» und zur «absoluten Idee», die sich – so in der *Enzyklopädie* ab 1817 – in ihrer Selbstentfaltung entäußert, um vermittels ihrer Entäußerungsformen «Natur» und «menschlicher subjektiver und objektiver Geist» in Vollendung zu sich selbst zurückzukehren. Die Erkenntnis- und Lebensweise der Vernünftigen ist diese Vernunft nicht mehr.

5.2 *Philosophie als System*<sup>35</sup>: Im D.I. ist methodisch erlangtes Wissen *systematisch*. Das ↑«System» ist die der Philosophie angemessene Form, weil sie nur so die Struktur der Vernunft zum Ausdruck bringen kann. Wenn Wissenschaft systematisch ist, und Philosophie eine Wissenschaft ist, dann muss die Philosophie systematisch sein. Kant<sup>36</sup> habe, so Hegel, noch nicht verstanden, dass die systematische Ordnung des Wissens kein Produkt der Subjektivität des Erkennens sei. Fichte und Schelling entwickeln das Prinzip, dass alles subjektive Wissen einen objektiven *Grundsatz* voraussetze, von dem aus die Elemente des Systems deduziert werden können. Im holistischen System werden alle Elemente inferenziell gestützt.

5.3 *Erkenntnis und Wissen*: Die philosophischen Theorien der Erkenntnis und des Wissens im D.I. unter «*Erkenntnistheorie*» zu subsumieren, ist problematisch. Dieser Terminus wird erst um 1830 in der Kantischen Schule geprägt; die Disziplinbezeichnung «*Erkenntnistheorie*» entstammt dem ↑Neukantianismus und kann erst mit E. Zellers Schrift *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862) als etabliert gelten. Noch problematischer wäre es, von «der» Erkenntnistheorie des D.I. zu sprechen. So, wie zuvor die rationalistische Metaphysik der Schulphilosophie, der ↑Empirismus in der Tradition Bacons und materialistische und naturalistische Erkenntnistheorien zeitgleich koexistiert haben, existieren zur Zeit des D.I. die kritische Philosophie Kants und Gegenpositionen rationalitätskritischer glaubensphilosophischer Widersacher, der radikale «Ich»-I. Fichtes, Schellings Bemühungen um einen Kants Welten-Dualismus vermeidenden «Ideal-Realismus», Hegels Metaphysik des Absoluten als Geist und Schopenhauers zeitgleiche Auflösung der Welt in «Wille und Vorstellung» (1819). Sie alle sind auf unterschiedliche Weise und in Auseinandersetzung miteinander bemüht, das ihnen bei Kant ungelöst erscheinende Problem der Beziehung zwischen subjektiver Erkenntnis und objektiver Realität zu lösen. Ungeachtet ihrer Unterschiede und Gegensätze verfolgen alle erkenntnistheoretischen Bemühungen das Ziel, eine für die menschliche Existenz zentrale Frage zu beantworten: Wie lässt sich das Ziel des Erkennens erreichen, durch Bewusstseinsleistungen mit der Wirklichkeit in Beziehung zu treten und diese so zu repräsentieren, dass ↑Repräsentationen ↑Handlungen rational anleiten? Bei der Beantwortung dieser Frage werden in mehr oder weniger *realistischen* oder aber mehr oder weniger *konstitutionstheoretischen* Perspektiven Demarkationslinien an den Grenzen der *Realität an sich* abgesteckt. Der vorrangige Gesprächspartner der Kontrahenten ist Kant; die Stellungnahmen *pro* (so im wesentlichen Schelling) oder *contra* Kant (so vor allem Hegel) zeigen Idealisten, die an ganz unterschiedlichen Konzeptionen von I. arbeiten. Kants

Philosophie ist nicht zuletzt deshalb Anknüpfungspunkt oder Stein des Anstoßes, weil sie als Philosophie der Erfahrung die Erinnerung auch an den britischen Empirismus, den kontinentalen ↑Rationalismus und sensualistisch-materialistische Theorien der französischen ↑Aufklärung lebendig erhält.

Kant sucht eine zuverlässige Antwort auf die zentrale Frage: «Was kann ich wissen?» Sein vorrangiges Interesse gilt nicht der Genese von ↑Erfahrung und nicht deren Gegenständen, sondern den *transzendentalen* Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis (↑Transzendentalphilosophie). Das gegenüber dem Empirismus Neue besteht darin, dass Kant nach der Möglichkeit *synthetischer Urteile a priori* fragt, um über das Ensemble von ↑Anschauung, Verstandestätigkeit und Vernunft-Synthesis aufzuklären. Kant umreißt seine Programmatik in der «Vorrede» zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: Die Metaphysik muss versuchsweise die «kopernikanische» Annahme wagen, dass die *Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten müssen, nicht umgekehrt*.

Es ist zunächst Fichte<sup>37</sup> mit seiner *Wissenschaftslehre*, der seit 1794 einen radikaleren philosophischen Systemansatz ausarbeitet. Mit der Befreiung «von den Fesseln der ↑Dinge an sich» wird Kants Dualität von Denken und objektiver Welt in einer subjekt-zentrierten monistischen Konzeption von Wissen aufgelöst. Vor seiner Wissenschaftslehre sei Kant nicht verstanden worden; dessen Interpreten hätten wegen der Ding-an-sich-Problematik leichtes Spiel gehabt, ihn als Dogmatiker (Realisten) auszugeben und so dem oberflächlichen Empirismus weiterhin Tribut zu zollen. Fichte sucht nun nach dem *Grund* einer Erfahrung, deren Objekt außer aller Erfahrung gefunden werden soll: Die Vernunft muss aus sich selbst und frei von äußerer Determination sich selbst und ihre Objekte «setzen». Das erkennende *Ich* wird nun mit der Eigenschaft ausgestattet, durch intellektuelles *Handeln* in Selbstbestimmung und Selbstnegation zugleich die Wirklichkeit als *Nicht-Ich* zu konstituieren. Am *Nicht-Ich* hat das Ich eine selbstgesetzte Grenze, die es überschreitet, sobald es das, was nicht Ich ist, als Produkt des eigenen Handelns begreift. Unbedingt, d.h. auf keinen anderen Grund mehr zurückzuführen, ist für Fichte allein das Wissen selbst. *Tathandlung*, Setzung und Ich-sein sind identisch. Der Problematik dieser Position ist sich Fichte bewusst; er spricht bereits am Anfang der Wissenschaftslehre von einem unvermeidlichen Zirkel der Argumentation.

Schelling hat im Ausgang und in Kritik an Fichte sein Interesse bis 1800 im wesentlichen auf zwei Fragen konzentriert: (i) Wie ist eine Philosophie begründbar, die ihre Nähe zur erfahrbaren Welt nicht verliert und die doch nicht durch ↑Empirie, sondern voraussetzungslos zu begründen ist? (ii) Wie kann die Kantische Transzendentalphilosophie so erweitert werden, dass Realität nicht nur durch die Kant zufolge unerkennbaren Dinge, wie sie an sich selbst sind, im philosophischen Denken präsent ist, sondern *materialiter* im Begriff einer wirklichen produktiven, autopoietischen und selbstreferenziellen Natur? Immer wieder widmet er sich dem ↑Realismus-Problem, d.h. der Frage, wie eine objektive Welt «für uns wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unsern Vorstellungen die Notwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genötigt sind».<sup>38</sup> Seine Antwort formuliert er in der These der *Identität von Geist und Natur*, des «Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten». Er präzisiert sie nach 1800 im Übergang von der Transzendental- zur Identitätsphilosophie: Das «Wissen um das Absolute und das Absolute selbst» sind eins, und das Organ, mit dem man zu diesem Wissen gelangt, ist die *intellektuelle Anschauung*. Die Identitätsphilosophie

Schellings führt die Epistemologie, die seit Kant den Rang einer ersten Philosophie innehat, zurück in eine *Ontologie des Wissens*, die Schelling zunehmend *historisch-genetisch* begründet.

Überzeugt von der die philosophische Entwicklung abschließenden Funktion seines Systems, hat Hegel von der *Phänomenologie des Geistes* (1807) über die zwischen 1812 und 1816 entstandene *Wissenschaft der Logik* bis zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, <sup>2</sup>1827, <sup>3</sup>1830) einen I. der *Objektivität und Notwendigkeit des Geistes* und eine Prozesstheorie der Geschichte der Vernunft des Absoluten ausgearbeitet. Die *Selbstentfaltung* der Idee ist der Grund der Einheit von Erkennen, Wissen und Wirklichkeit. Dies ist Hegels Antwort auf die auch ihn als Problem leitende Frage «Wie kommen wir Subjekte zu den Objekten hinüber?»<sup>39</sup> Menschliches Erkennen ist als Leistung des ↑Selbstbewusstseins ein Implikat des substanziellen Geistes, der zum *Sichwissen* gelangt. In dieser spekulativen Metaphysik des «Sichwissens» des Geistes sind erkenntnistheoretische Fragen im Sinne transzendentaler Vor-Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sinnlos: Der Geist *ist* Erkennen; Wissen *ist* Geist. Deshalb verwirft Hegel seit der *Phänomenologie des Geistes* den Ansatz von Kants «Kritik»: Es gibt für ihn keinen Grund mehr, anstatt unmittelbar «an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist» zu gehen, «vorher über das Erkennen sich zu verständigen».<sup>40</sup> Unter «Erkenntnistheorie» ist Hegels Lehre vom sich selbst erkennenden und wissenden Geist nicht mehr zu subsumieren.

5.4 *Natur*<sup>41</sup>: Kant schlägt ein dynamistisches Modell der Natur vor (so in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, 1786) und schreibt den lebendigen ↑Organismen eine «bildende Kraft» zu, welche die mechanischen Kräfte teleologisch zu einem determinierten Ziel treibt (so in seiner *Kritik der Urteilskraft*, 1790). Schelling<sup>42</sup> versteht zunächst die Realität als die gegenständliche Welt, auf welche die Freiheit des Ich wirkt; er begreift aber schon bald die strukturelle Identität von Welt und Ich und fasst sie so als das Resultat von zwei einander entgegengesetzten Kräften auf, die sich vergegenständlichen und danach streben, zu Bewusstsein zu gelangen; gleichwohl ist die Natur nicht das *Pendant* des Bewusstseins, sondern dessen Vorgeschichte. Die Natur (*natura naturans*) wird zur Voraussetzung und zu dem Moment der Entwicklung des Geistes, der zwar als Anfang wirkt, aber in einen die ganze Realität umfassenden Prozess des Lebendigen einbezogen ist. Gerade das in dieser Zeit wegweisende *Organismus*-Konzept übernimmt eine wichtige Rolle bei der Erforschung der Produktivität der Natur, die in Verwandtschaft mit dem künstlerischen Schaffen gesehen wird: Die Organismen sind die Kunstwerke der Natur. Die ursprüngliche Autonomie und Autarkie der Natur manifestiert sich endlich als Ort des Zusammentreffens von Freiheit und Notwendigkeit, von Unendlichem und Endlichem. Hegel legt die systematische Ausformung seiner Naturphilosophie<sup>43</sup> 1817 mit seiner *Enzyklopädie* vor. Bei ihm hat die Naturphilosophie den Charakter metatheoretischer Betrachtung, d.h. eines Denkens, in dem *sich* die Natur als «die *Idee* in der Form des *Andersseins*» (§ 247) offenbart, als das «Negative ihrer selbst», als ein selbstbezügliches Außer-sich-sein-Können der Idee. Aber im Status ihrer Äußerlichkeit und Andersheit kann sich die Idee in der Natur nur auf jene unangemessene Weise manifestieren, die sie überwinden muss, um als Geist zu sich selbst zu kommen.

5.5 *Geschichte*<sup>44</sup>: Was den idealistischen Geschichtsbegriff im D.I. nicht zuletzt auszeichnet, ist die Integration der ↑Geschichte in die Philosophie und – zumindest in den späteren Phasen – der Philosophie in die Geschichte. Es gibt

neben großer Übereinstimmung zwischen Aufklärung und D.I. offensichtliche Differenzen. Kant thematisiert 1784 in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* keine empirischen historischen Ereignisse. Statt dessen stellt er Grundsätze auf, die als Axiome für das Studium der Geschichte dienen sollen: Die Geschichte realisiert als unbeabsichtigte Folge von Handlungen, die an individueller Selbstförderung orientiert sind, einen Endzweck: Sie ist *Geschichte der Freiheit*. Doch weil «aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, [...] nichts ganz Gerades gezimmert werden» kann und es für eine optimistische Anthropologie und Fortschrittstheorie keine guten empirischen Gründe gibt, verlegt Kant die Begründungsebene aus der Geschichte in die *Natur*: «Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der *Antagonismus* derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d.i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur.»<sup>45</sup> Der Naturbegriff – Kant spricht von «Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung» als einem «besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung»<sup>46</sup> – übergreift die Idee von Recht und Staat: «Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu *diesem Zwecke* auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.»<sup>47</sup>

Schelling ist der erste unter den deutschen Idealisten, der in seinem *System des transzendentalen I.* (1800) das Problem der in der Geschichte Handelnden explizit behandelt. Er versucht die Frage zu beantworten, wie die spontane Freiheit des menschlichen Handelns vereinbar ist mit dem empirischen Dasein der Handelnden als Mitglieder einer kausal bestimmten physischen Welt. Im Unterschied zu Kant nimmt er eine metaphysische Verbindung zwischen Freiheit und Notwendigkeit an, eine *↑prästabilte Harmonie* zwischen der transzendentalen Dimension des menschlichen Handelns und der empirischen Realität der Handlungsbedingungen. Der Grund dieser Harmonie ist das *Absolute*. Schelling ist zunehmend skeptisch hinsichtlich der Realisierbarkeit von Kants Idee universeller Rechtsverhältnisse als des Zwecks der Geschichte. Es scheint ihm «zweifelhaft und ungewiss, ja unmöglich», dass alle Individuen dieses Ziel verfolgen, «da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken». Die Idee einer moralischen Weltordnung erscheint ihm als fragwürdig. Statt dessen sucht er die Spur jener Gesetzmäßigkeit, in der eine «unbekannte Hand» das Spiel der Willkür in der Geschichte regelt. Er findet diese Spur im Absoluten als dem Grund der Harmonie zwischen der «Freiheit und dem Intelligenten», und dies bedeutet: im «System der Vorsehung», d.h. in der *Religion*. Für den Schelling des Jahres 1800 ist die Geschichte als Ganzes eine «fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten».<sup>48</sup>

In Hegels Schriften sind alle Themen der idealistischen Geschichtsauffassung zusammengefasst; sein System der spekulativen Philosophie nimmt insofern historischen Charakter an, als konkrete Geschichtsschreibung für das systematische Denken von grundlegender Bedeutung ist. Hegel gründet wie Herder sein Geschichtsbild auf eine philosophische Theorie der *Entwicklung*. In der Geschichte verwirklicht sich der *Geist*, indem er den Widerstand von Formen seines eigenen Selbst überwindet: Die Geschichte ist voll von Konflikten, und dies nicht nur, weil der «logische» Prozess, die Selbstexplikation des Geistes, durch

Willkür und Kontingenz gestört wird, sondern weil die Geschichte ein Drama ist, in dem verschiedene Aspekte eines einzigen Prinzips miteinander in Widerspruch treten und immer komplexere Formen annehmen. Geschichte ist der *Prozess* des Geistes, der Selbst-Wissen erlangt und deshalb frei ist. Die Weltgeschichte ist die Auslegung des Geistes in der *Zeit*. Die Geschichte ist für Hegel eine *zweckmäßige* und *notwendige* Entwicklung in Stufen. Dies wirft das Problem auf, wie angesichts dieser Notwendigkeit das Handeln der Individuen noch als Ursache der historischen Veränderung gedacht werden kann. Hegels Antwort lautet: Die Zwecke des Geistes verwirklichen sich durch die «*List der Vernunft*», welche die Leidenschaften für sich wirken lässt. Mit diesem Theorem will Hegel die Koordination von zwei verschiedenen Subjekten leisten: *Geist* und *Individuum*. Das Handeln der Individuen soll nicht überflüssig sein: Sie verwirklichen die Zwecke des Geistes, und zwar als unbeabsichtigte Folge der vernünftigen Verfolgung ihrer eigenen Zwecke. Die Geschichte verwirklicht mit der Zeit einen Zweck, der von den Individuen als vernünftig erkannt werden kann. Aber dieser Zweck ist kein Fortschritt zum größeren Glück der *↑Menschheit*. Geschichte besteht als Fortschritt im *Bewusstsein* der Freiheit in der Verwirklichung der substanziellen *Vernunft*.

In der späten Entwicklungsgeschichte des D.I. eröffnet Schelling als Gegner Hegels ein neues Kapitel der Geschichtstheorie. Nach seinem Urteil hat die rationale *↑Geschichtsphilosophie* versagt. Die Entwürfe zu seinen *Weltaltern* (1811ff.) zeigen Schelling auf dem Wege zu einer narrativen Historie (*↑Narration*), zu einer «geschichtlichen Philosophie», die *↑Hermeneutik* und Philosophie der Zeiten ist. Das «*ganze Gebäude der Zeit muss abgetragen werden, um auf den Grund zu kommen*».<sup>49</sup> Im Kontext des Problems der Konstitution der *↑Vergangenheit* durch den «Geschichtsschreiber» widmet sich Schelling dem Meta-Thema, *wie* über die Zeiten zu sprechen ist: «Das Vergangene wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewusste wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird gewissagt. [...] Alles, schlechthin alles, auch das von Natur äußerliche, muss uns zuvor innerlich geworden sein, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können. Wenn im Geschichtsschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will: so wird er nie anschaulich, nie wahr, nie lebendig darstellen. Was wäre alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme?»<sup>50</sup> Der Mensch, der fähig ist, «sich eine Vergangenheit zu erschaffen [...], genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegenseht.»<sup>51</sup> Die von Schelling beabsichtigte Geschichtstheorie bricht auch mit den Methoden spekulativer *Geschichtskonstruktion*. Aber die von ihm gesuchte Alternative heißt nicht «Irrationalismus»; die rationalen «logischen» Systeme bleiben für ihn unverzichtbare historische und systematische Voraussetzungen des Begreifens der Wirklichkeit; sie «werden erst falsch wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben».<sup>52</sup> Entsprechend heißt es in der *Einleitung der Philosophie der Mythologie*, die gemäß ihrem weiteren Titel *Darstellung der rein rationalen Philosophie* (1854) zugleich eine Wiederaufnahme der Thematik der frühen «negativen Philosophie» ist: «Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat».<sup>53</sup>

*5.6 Freiheit und Moral*<sup>54</sup>: Während die Moralphilosophie vor allem bei Kant<sup>55</sup>, aber auch beim Jenenser Fichte einen eigenständigen und wesentlichen Systemteil bildet, tritt sie bei Schelling und Hegel in den Hintergrund. Bei Kant und

Fichte ist die Moral die Dimension der ↑*Freiheit* und des höchsten Interesses der Vernunft. Freiheit ist die Erkenntnis des Sittengesetzes, und das Sittengesetz ist nichts anderes als Ausdruck der Freiheit vernünftiger Wesen. Die vernunfttheoretische Explikation von *Freiheit als Autonomie* bildet den moralphilosophischen Leitgedanken in den Philosophien des D.I. Der im D.I. konzipierte Zusammenhang von Freiheit und Autonomie geht auf Rousseau zurück: Freiheit ist *Selbstgesetzgebung*. Bei Kant erweist sich Freiheit als Wesen der primär *praktischen* Vernunft. Fichte schreibt 1795 in einem Brief: «Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation [Frankreich] von den äußeren Ketten den Menschen losreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, und stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbständiges Wesen hin.»

Von Schelling gibt es keine Schrift, die systematisch der Ethik, der Moral und der Sittlichkeit gewidmet ist. Doch sowohl die Moralität des menschlichen Handelns als auch der für ihn problematische Status einer Ethik haben ihn immer wieder zur Kritik an der Faktizität der Moral und zu alternativen Begründungen der Geltung sittlicher ↑*Normen* veranlasst. Gleichwohl ist es das Kantische Problem der ↑*Antinomie* von Freiheit und Kausalität, dessen Erbe Schelling in der nachkantisch veränderten Subjektivitäts-Perspektive eines unbedingten freien, eines «absoluten Ich» aufnimmt: «Das absolute Ich [...] schlechthin, dass das endliche Ich *ihm* gleich werde, d.h. dass es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das *endliche*, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich *moralisches* Gesetz ist, ist für das unendliche *Naturgesetz*, d.h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen *Sein* gegeben. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine bloße Identität *bestimmt* ist; es *soll* nicht erst sein Sein bloß durch Identität mit sich selbst *bestimmen*. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz [...] Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst *Schema* des *Naturgesetzes*, wodurch das Sein des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als *Seiend* vorgestellt wird, muss jenes als *Gefordert* vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das *Sein* des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist [...], so muss das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als *Seiend*, sondern als *Gefordert* vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: *Sei absolut – identisch mit dir selbst.*»<sup>56</sup>

1796 formuliert Schelling in seiner *Neuen Deduktion des Naturrechts* die – in allen modernen naturrechtlichen und kontraktualistischen politischen Theorien (↑*Gesellschaftsvertrag*) bekannte – Forderung, dass «jedes moralische Wesen auf unbeschränkte *empirische* Freiheit Verzicht tut. Denn unbeschränkte *empirische* Freiheit führt auf unendlichen Widerstreit in der moralischen Welt».<sup>57</sup> Ethik hat einen defizitären Status: «Das Gebot der Ethik [...] muss nicht den Ausdruck des individuellen, sondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten. [...] Aber dieses Gebot der Ethik ist doch nur abhängig von dem höheren Gebot der Moral. Die Ethik stellt nur deswegen den *allgemeinen* Willen als Gesetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu sichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anspruch auf Individualität, sondern, weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. *Der allgemeine Wille ist bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.* [...] Die Form des allgemeinen Willens ist *Freiheit* überhaupt, die *Materie Moralität*. Also ist die *Freiheit nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei sein will, soll ich moralisch sein.*»<sup>58</sup> In der weiteren Entwicklung Schellings werden in dem Maße, wie die

Realität des Handelns der Menschen zu Zweifeln an ihrer Fähigkeit zu Freiheit und weltbürgerlicher Gemeinschaft führt, das Recht und der von ihm immer an der Ermöglichung von Freiheit gemessene ↑*Staat* zu Mitteln der Kompensation möglicher Freiheitszerstörung.<sup>59</sup>

5.7 *Recht und Staat*<sup>60</sup>: Nicht nur innertheoretische Gründe erklären das starke Interesse der deutschen Idealisten an der Philosophie des Rechts und des Staates sowie an der Philosophie der Geschichte. Ihr Interesse ist von der Französischen Revolution geweckt. Die durch die *Kritik der reinen Vernunft* eröffnete philosophische Revolutionsperiode wird als Äquivalent der politischen Revolution in Frankreich verstanden. 1793 veröffentlicht Fichte die *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas und den Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*; 1798 veröffentlicht Hegel anonym eine «an das Württembergische Volk» gerichtete Flugschrift *Dass die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen...* Politik ist mit der Entwicklung der Philosophie im D.I. eng verknüpft. Es wird zwar schon bald klar, dass in Deutschland eine Revolution nicht auf der Tagesordnung steht. Noch 1830 erklärt Hegel in seiner Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: «Der Gedanke, der Begriff des ↑*Rechts* machte sich mit *einem Male* geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. [...] Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. [...] Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Veröhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.»<sup>61</sup>

Kants «Reinschriftfragment» zum «Streit der Fakultäten» («Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren begriffen sei?») belegt seine Zweifel hinsichtlich der menschlichen Fortschrittsfähigkeit. «Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in *der Anlage* immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum nicht vermehrt werden könne, mag immer eingeräumt werden, und wie sollte sich auch dieses Quantum vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjekts geschehen müsse und dieses hiezu selber einen größeren Fonds bedarf als sie einmal hat? [...] Also kann die Frage nicht sein ob das Fortschreiten der Menschen zum Besseren die Naturvollkommenheit derselben (die Vergrößerung seiner der Moralität günstigen ursprünglichen Anlage) sein und nach und nach *bessere Menschen* erscheinen, sondern ob *die Menschen* dereinst *immer besser* werden sollen [...] Dass aber so etwas einmal geschehen und dadurch gerade auch ein unaufhörliches Fortschreiten zum Besseren in dem menschlichen Geschlecht werde begründet werden, lässt sich a priori durch die Vernunft nicht dartun; denn es ist ein Faktum, dessen Wirklichkeit viel sich ereignende widerwärtige Umstände Kriege, verwehrteste Erziehung und Verwilderung durch Not oder schlimme Beispiele vereiteln können, wodurch auch der beste Fortgang auf Jh. unterbrochen oder gar rückgängig gemacht werden kann.» Angesichts dieses Befundes stellen Recht und Staat für Kant die Problemlösung dar: «Die Menschen bedürfen bei ihrer natürlichen Bösartigkeit und in ihrer darum sich unter einander drängenden Lage einer Macht, die jeden größeren Haufen derselben unter dem *Zwange öffentlicher Gesetze* halte und dadurch jedem sein Recht sichere, welches aber nicht eher als nach willkürlich verübten Feindseligkeiten geschehen kann, welcher Unsinn, wenn bei zunehmender Kultur doch in ihm Methode ist, Krieg heißt und unter

Völkern die nun schon gesetzliche Systeme, Staaten genannt, ausmachen von ihren Machthabern zum eigentlichen Endzweck gemacht wird [...] Der Zwang, welcher Menschen von Anderen gesetzlich angetan werden kann, ist gegen sie als der Rechte fähige Wesen nicht anders möglich als vermittelt einer *Gesetzgebung*, zu welcher, die so gehorchen sollen, ihre Stimme gegeben haben oder vielmehr nur durch den vereinigten Willen zum Gesetz gemacht worden. [...] Es ist moralische Gewissheit dass alles immer zum Besseren hinwirke. Denn wenn wir auch keine theoretisch hinreichenden Gründe hätten: wenn die Politiker uns ganz andere Mittel anpriesen so müssen wir doch *so handeln als ob* das Menschliche Geschlecht immer zum Besseren hinstrebe.»<sup>62</sup>

Schelling<sup>63</sup> und Hegel verfolgen in ihren Theorien des Politischen Ziele, die einander nahe sind, weil sie in einer vergleichbaren Wahrnehmung der Moderne gründen; doch grundsätzlich unterschiedlich, ja entgegengesetzt, sind die Begründungsverfahren, die sie für ihre Theoriekonstruktionen wählen. Schellings explizite Stellungnahmen zu den Revolutionen von 1789, 1830 und 1848 scheinen es nahezu legen, die frühe Zustimmung zur französischen und die späte Ablehnung der dt. Revolution als Indizien eines grundlegenden Meinungswandels zu nehmen. Was sich ändert, ist seine Auffassung der praktischen Notwendigkeit des Staates. Was sich nicht ändert, ist die Idee, Staatsfunktionen hätten keinen Wert in sich und seien nur als Mittel zum Zweck der Freiheit akzeptabel.

Im *System des transzendentalen Idealismus* plädiert Schelling für einen Lösungsweg, der in den Begriffen einer zweiten Natur und eines «Naturgesetzes zum Zwecke der Freiheit» zu einer Harmonisierung von Freiheit und Notwendigkeit führen soll: «Es muss eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muss in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützlischen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewusstseins deduziert ist.»<sup>64</sup> Der Staat ist *de facto* notwendig, doch zugleich sind die Grenzen seiner Wirksamkeit zu beachten. Er muss sich – so Schelling 1807 in seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* – auf das notwendig zu Regulierende zu beschränken. Er ist nicht mehr und nicht weniger als die Bedingung der Möglichkeit einer freien, durch das Recht limitierten Entfaltung des Individuums: «Will man dem Staat die Kraft-Einheit geben, so verfällt er in den abscheulichsten Despotismus: beschränkt man die oberste Staats-Gewalt durch Verfassung und Stände, so hat er nicht die gehörige Kraft».<sup>65</sup>

Für Schellings Staatsverständnis repräsentativ ist die geschichtstheoretische, das Sündenfall-Motiv aufnehmende Bilanz, die er bereits 1810 zieht: «Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch notgedrungen seine Einheit nehmen muss, ist der Staat, und der Staat ist daher [...] eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs [...] Es ist bekannt, wie viel Mühe man sich, besonders seit der Französischen Revolution und den Kantischen Begriffen gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sei, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit sei. Allein dieser ist unmöglich.»<sup>66</sup>

Schelling, der ein Vierteljh. länger lebt als Hegel, nimmt um 1848 in der Endzeit des D.I. die neue soziale Kraft des

Proletariats wahr, d.h. die Kampfansage nicht mehr allein gegen eine bestimmte staatliche Organisationsform, sondern gegen die bürgerliche Gesellschaft insgesamt. Er kennt den zeitgenössischen Sozialismus und Kommunismus. Nicht auf den Sozialismus der Reformen zielt Schellings Kritik an jenen, die «alle Unterschiede» aufzuheben sich anschickten, «auch die, welche die Sanktionen der Ideenwelt für sich hatte, wie Eigentum und Besitz, wodurch zuerst der Mensch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit sich erhebt, die aber, weil Ausschließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle diese, vornehmlich aber ‚alle Obrigkeit und Gewalt‘ aufzuheben, und damit gleich jetzt, ohne den Herrn zu erwarten, auf dessen Ankunft das Christentum die arme blödsinnige Menschheit vertröstet, den *Himmel auf Erden* einzurichten».<sup>67</sup> Der Zeitzeuge der Ereignisse von 1848 erwartet für 1849 «eine neue, noch schrecklichere und tiefer eindringende Revolution».<sup>68</sup> Seine Prognose lautet, «das Ende der gegenwärtigen Welt-Krisis werde sein, dass der Staat wieder an seine wahre Stelle – als Bedingung, als Voraussetzung, nicht als Gegenstand und Zweck der individuellen Freiheit gesetzt werde».<sup>69</sup>

Hegels ↑Rechtsphilosophie begründet das Prinzip der Vernünftigkeit von Staat und Recht, die Idee des vernünftig wirkenden Staates, dessen Sittlichkeit Korrektiv und Kompensation der Unvernunft der moderner Staaten und der modernen ↑bürgerlichen Gesellschaft ist (diese ist nicht mehr *societas civilis*, sondern für Hegel modern im Sinne der englischen Nationalökonomie). Hegel denkt in substanzialen «Begriffen», weil seine Philosophie die Realisierung des vernünftigen, den Zwecken menschlicher Freiheit verpflichteten bürgerlich-gesellschaftlichen und staatlichen Handelns als eine objektive Möglichkeit ausweisen will, die zu realisieren noch aussteht. Die substanzialer Vernunft bestimmt den Ton der *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821): Die Rechtsphilosophie hat als Wissenschaft «nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewusstsein zu bringen» (§ 31). Ein Zusatz zu § 33 macht deutlich, warum Hegel diesen Begriff des Rechts und die Idee der ↑Sittlichkeit benötigt, um über den Staat der bürgerlichen Gesellschaft sprechen zu können: «Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt. [...] Die Moralität, wie das frühere Moment des formellen Rechts, sind beide Abstraktionen, deren Wahrheit erst die Sittlichkeit ist. Die Sittlichkeit ist so die Einheit des Willens in seinem Begriffe und des Willens des Einzelnen, das heißt des Subjekts.» Der «Verlust der eigentlichen Sittlichkeit und der substanzialen Einheit» und eine Verfasstheit der Gesellschaft, in der «die Glieder sich [...] als selbständige zueinander [verhalten], indem nur das Band des gegenseitigen Bedürfnisses sie umschlingt», bilden den Horizont von Hegels Staatskonzeption in Korrelation mit der bürgerlichen Gesellschaft: Die «bürgerliche Gesellschaft hat man häufig für den Staat angesehen. Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substanzialität stattfindet. Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.»<sup>70</sup> Die *Rechtsphilosophie* will «nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll».<sup>71</sup>

Die empirische Basis und das zu lösende Problem der Rechtsphilosophie ist die bürgerliche Gesellschaft: Es ist «durch das System der Partikularität, dass das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die



Besonderheit».<sup>72</sup> Hegel lässt in § 209 keinen Zweifel daran, dass für die Moderne, das System der Wechselbeziehung von ↑Bedürfnis und ↑Arbeit, eine normative Allgemeinheit des Rechts konstitutiv ist, die sich in allgemeinen ↑Menschenrechten ausdrückt: «Es gehört der *Bildung*, dem Denken als Bewusstsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, dass Ich als *allgemeine* Person aufgefasst werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewusstsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, – nur dann mangelhaft, wenn es etwa als ↑*Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen.» Doch die bürgerliche Gesellschaft verwirklicht das der «allgemeinen ↑Person» zustehende Recht nicht. Nur der Staat kann die Widersprüche dieser Gesellschaft rechtlich regeln, freilich nicht irgendein Staat, sondern nur ein Staat, der dem «*Begriff*» des Rechts entspricht. Eine Bilanz bietet § 185: «Die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substanzialen Begriff; andererseits als unendlich erregt und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür sowie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des notwendigen wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.»<sup>73</sup> Diese Kritik der bürgerlichen Gesellschaft folgt anderen Einsichten als denen moralischer Wertung. Der Zustand der Gesellschaft hat objektive Ursachen. Hegel sieht sie in der Verfasstheit gesellschaftlicher Arbeit (§ 196): Verelendung und Akkumulation von Reichtum kennzeichnen für ihn nicht zwei Seiten der bürgerlichen Gesellschaft, sondern bilden einen wechselseitigen Bedingungs-zusammenhang. Die gesellschaftlichen Verhältnisse haben die Tendenz, «Individuen zur *Armut* herunter[zubringen], einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft lässt, und der [...] sie aller Vorteile der Gesellschaft [...] mehr oder weniger verlustig macht» (§ 241). Zugleich «vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* [...] auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzeling* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse» (§ 243). Hegel bilanziert, «dass bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d.h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern» (§ 245). Deshalb ist ein «sittlicher» Staat notwendig, der in der «Idee des Rechts» gründet.

#### 6. Rezeptionen des Deutschen Idealismus

Eine umfassende Geschichte der vielfältigen Rezeptionen des D.I. außerhalb Deutschlands ist noch nicht geschrieben.<sup>74</sup> Es wird in der weiteren Forschung darum gehen müssen, deutlich zu machen, dass der D.I. bereits in der Zeit seiner Entstehung und Entwicklung in zahlreichen europäischen Ländern als intellektuelle Anregung – zustimmend oder als Anlass zu Kritik – wahrgenommen wurde, und darzulegen, in wie unterschiedlichen Formen er unter den jeweiligen Bedingungen nationaler kultureller Konstellationen rezipiert wurde. Die dt. Philosophie hat in der Zeit vom Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bis zu dem in den 1860er Jahren entstehenden ↑Neukantianismus eine solche Blüte erlebt, dass Intellektuelle in ganz Europa sich einer direkten Bezugnahme auf die neuesten Ergebnisse der dt. philosophischen Debatte nicht entziehen konnten. England und Frankreich waren die ersten Länder, in denen die

Spuren einer Rezeption der Kantschen Philosophie zu finden sind. Die franz. Rezeption erfüllte in der ersten Hälfte des 19. Jh. eine wichtige, wenn auch durch Missverständnisse dieses philosophischen Denkens belastete Vermittlungsfunktion: Die franz. Übersetzungen, Kommentare und Interpretationen dt. Werke waren die ersten und für lange Zeit die einzigen Quellen, die dem philosophischen Denken in Italien und Spanien den Zugang zur kritischen Philosophie Kants und zu den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels eröffneten. Sowohl für den italienischen als auch für den spanischen Bereich war die Bezugnahme auf die dt. Philosophie am Ende des 19. Jh. ein Mittel, die Intellektuellen zur sozialen, politischen und kulturellen Erneuerung ihrer Länder aufzurufen; vergleichbares gilt u.a. auch für Polen oder für Finnland. Nationale kulturelle Traditionen und Zukunftsperspektiven haben bei den Rezeptionen des D.I. eine große Rolle gespielt und ihm jeweils ein besonderes Profil gegeben. Berücksichtigt man aber auch die wechselseitigen Interaktionen zwischen den nationalen Rezeptionen, so wird über besondere nationale Merkmale hinaus der allgemein *europäische* Charakter der Wirkung des D.I. deutlich. Im ausgehenden 20. Jh. war das Interesse am D.I. für eine gewisse Zeit rückläufig. Die nicht zuletzt im Kontext der ↑Analytischen Philosophie, aber auch in Perspektiven von Einzelwissenschaften – z.B. an der spekulativen Erkenntnis-, Natur- und Geschichtsphilosophie – formulierte Kritik am metaphysischen Charakter des idealistischen Theorietypus ließ ihn als überholt erscheinen. Gegenwärtig ist ein Umdenken zu verzeichnen: Der D.I. zieht, wie die große Anzahl von ihm gewidmeten Quelleneditionen und Publikationen sowie das Erscheinen des *Internationalen Jahrbuchs des D.I./ International Yearbook of German Idealism* (seit 2003) zeigt, in Forschung und Lehre neue Aufmerksamkeit auf sich; er ist nicht nur in Europa und Nordamerika<sup>75</sup>, sondern weltweit aktuell.

Ameriks, K. (Hg.), 2000, *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge. – Ameriks, K./ J. Stolzenberg (Hg.), 2005, *Der deutsche Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/ German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*. In: *Internat. Jb. D. Deutschen Idealismus/ Internat. Yearbook of German Idealism*, Bd. 3, Berlin. – Beiser, F., 1987, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Ma./London. – Beiser, F., 1992, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Ma./London. – Beiser, F.C., 2002, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, MA/ London. – Bonsiepen, W., 1997, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*. *Mathematische vs. spekulative Naturphilos.*, Fft./M. – Bourgeois, B., 2000, *L'idéalisme allemand*, Paris. – Braun, H., 1982, *Materialismus-Idealismus* In: *GGb*, Bd. 3. – Bubner, R. (Hg.), 1978, *Deutscher Idealismus*, Stuttgart. – D'Alfonso, M., 2005, *Rezeptionen des Deutschen Idealismus*. In: *Sandkühler 2005*. – Duque, F., 1998, *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*, Madrid. – Dumer, M./ F. Moiso/ J. Jantzen, 1994, *Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800*. In: *AA*, Erg.Bd. z. Werke 5-9, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Feuerbach, L., 1950, *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*. Hg. v. M.G. Lange, Leipzig. – Frigo, G.F., 2005, *Die Natur*. In: *Sandkühler 2005*. – Gamm, G., 1997, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einf. in d. Philos. v. Fichte, Hegel u. Schelling*, Stuttgart. – Gawoll, H.-J./ Ch. Jamme (Hg.), 1994, *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst u. Geisteswissenschaften*, München. – Giordanetti, P., 2005, *Das Schöne und die Kunst*. In: *Sandkühler 2005*. – Henrich, D., 1982, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen z. d. Grundlagen d. klass. dt. Philos.*, Stuttgart. – Henrich, D., 1991, *Konstellationen. Probleme u. Debatten am Ursprung d. idealistischen Philos. (1789-1795)*, Stuttgart. – Hollerbach, A., 1957, *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien z. seiner Rechts- u. Sozialphilosophie*, Fft./M. – Horstmann, R.-P., 2004, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Unters. z. Zielen u. Motiven d. Deutschen Idealismus*, Fft./M. – Horstmann, R.-P./ M.J. Petry (Hg.),

1986, Hegels Philosophie der Natur, Stuttgart. – Hühn, L., 1994, Fichte und Schelling oder: Über die Grenzen menschlichen Wissens, Stuttgart/Weimar. – Kervegan, J.-F./ G. Mohr/ H.J. Sandkühler, 2005, Freiheit, Moral und Sittlichkeit. In: Sandkühler 2005. – Kervegan, J.-F./ G. Mohr/ H.J. Sandkühler, 2005a, Das Recht und der Staat. In: Sandkühler 2005. – Lange, F.A., 1974 (1865), Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Hrsg. und eingel. v. A. Schmidt, 2 Bde., Fft./M. – Mauthner, F., 1910, Idealismus. In: ders., Wb. d. Philos. Neue Beitr. z. einer Kritik d. Sprache, München. – O'Connor, B., System und Methode. In: Sandkühler 2005. – Pätzold, D., 2005, Die Vernunft und das Absolute. In: Sandkühler 2005. – Pippin, R.B., 2004, Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs d. Moderne, Fft./M. – Plitt, G.L. (Hg.), 1870, Aus Schellings Leben. In Briefen. 3. Bd.: 1821-1854, Leipzig. – Potępa, M./ L. Knatz, 2005, Die Religion und der Gottesbegriff. In: Sandkühler 2005. – Rosen, M., 2005, Die Geschichte. In: Sandkühler 2005. – Sandkühler, H.J. (Hg.), 1998, F.W.J. Schelling, Stuttgart/Weimar. – Sandkühler, H.J., 2001, Die Geschichte, das Recht und der Staat als «zweite Natur». Zu Schellings polit. Philos. In: Zschr. f. philos. Forschung 55. – Sandkühler, H.J., 2004, Revolution, bürgerliche Gesellschaft, Recht und Staat. Schelling und Hegel. In: Der Begriff des Staates. Internat. Jb. d. Deutschen Idealismus, 2. – Sandkühler, H.J. (Hg.), 2005, Handbuch Deutscher Idealismus. In Zusammenarbeit mit M. d'Alfonso, F. Duque, G.F. Frigo, B. Frischmann, P. Giordanetti, J.-F. Kervégan, L. Knatz, G. Mohr, B. O'Connor, D. Pätzold, M. Potępa, M. Rosen u. H. Tavi, Stuttgart/Weimar. – Sandkühler, H.J., 2005a, Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung. In: Sandkühler 2005. – Schelling, Fr.W.J., 1946, Die Weltalter. Fragmente. In d. Urfassungen v. 1811 u. 1813 hg. v. M. Schröter, München. – Schelling, F.W.J., <sup>2</sup>1998, System der Weltalter, Münchener Vorl. 1827/28 in einer Nachschr. v. E. v. Lasaulx. Hg. u. eingel. v. S. Peetz, Fft./M. – Schmied-Kowarzik, W., 1996, «Von der wirklichen, von der seyenden Natur». Schellings Ringen um eine Naturphilos. in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte u. Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Sandkühler, H.J., 2005a, Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung. In: Sandkühler 2005. – Schraven, M., 1998, Recht, Staat und Politik bei Schelling. In: Sandkühler 1998. – Siep, L., 1992, Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Fft./M. – Solomon, R.C./ K.M. Higgins (eds.), 1993, The Age of German Idealism. Vol. VI of The Routledge History of Philosophy, London/NY. – Stolzenberg, J./ H.F. Fulda, 2001, Architektur und System in der Philosophie Kants, Hamburg. – Vetö, M., Schelling. Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite, accompagnée du texte des Œuvres, publiée, préfacée et annotée, Torino 1973. – Vetö, M., 1998, Études sur l'idéalisme allemand, Paris. – Voßkühler, F., 1996, Der Idealismus als Metaphysik der Moderne, Würzburg. – Voßkühler, F., 1999, Idealismus. In: Eph, Bd. 1. – Walch, J.G., 1968 (<sup>2</sup>1733), Philosophisches Lexicon, Leipzig. – Willaschek, M., 1992, Praktische Vernunft. Handlungstheorie u. Moralbegründung bei Kant, Stuttgart. – Wolff, Chr., <sup>4</sup>1740, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Fft./M.

<sup>1</sup> Das Folgende beruht auf Sandkühler 2005a. – <sup>2</sup> Vgl. zur Begriffsgeschichte Braun 1982. – <sup>3</sup> Walch 1968, 62. – <sup>4</sup> Wolff 1740, Bd. 2, 449. – <sup>5</sup> Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes (1785), MS 3.2, 59. – <sup>6</sup> Zur Einf. in den D.I. vgl. Sandkühler 2005; vgl. auch Bubner 1978; Henrich 1982, 1991; Siep 1992; Solomon/Higgins 1993; Voßkühler 1996; Gamm 1997; Duque 1998; Vetö 1998; Voßkühler 1999; Ameriks 2000; Bourgeois 2000; Horstmann 2004; Pippin 2004. – <sup>7</sup> Marx/Engels, Die heilige Familie oder Kritik d. kritischen Kritik (1845), MEW Bd. 2, 7 u. 132. Hervorh. Sa. – <sup>8</sup> Marx/Engels, Die Deutsche Ideologie (1845-46/1932), MEW Bd. 3, 36. – <sup>9</sup> Ebd., 14. Hervorh. Sa. – <sup>10</sup> Lange 1974, 529. – <sup>11</sup> Mauthner 1910. – <sup>12</sup> Gamm 1997, 8 u. 12. – <sup>13</sup> Vgl. zu Rezeptionen d'Alfonso 2005. – <sup>14</sup> Vgl. die programmatische u. materialreiche Studie Henrich 1991; vgl. auch Henrich 2004. – <sup>15</sup> Zu neueren, in eine einheitliche Interpretation des D.I. integrierten Forschungsergebnissen vgl. Beiser 1987, 1992 u. 2002. – <sup>16</sup> Vgl. Sandkühler 1998. – <sup>17</sup> Kant, Vorl. über d. Metaphysik (Pölitz), AA XXVIII, 208. – <sup>18</sup> Kant, KrV, B 274f. – <sup>19</sup> Kant, Prolegomena (1783), AA IV, 374f. – <sup>20</sup> Vgl. Duque 1998, 159-198. – <sup>21</sup> Kant, KrV, A 11f. – <sup>22</sup> Fichte, Grundl. d. gesammten Wissenschaftslehre (1794, WL), SW 1, 155f. – <sup>23</sup> Fichte, Erste Einl. in d. WL (1797), SW 1, 440. – <sup>24</sup> Fichte, Darstellung d. WL (1801), SW 2, 35. – <sup>25</sup> Schelling, Ideen zu einer Philos. d. Natur (1797, <sup>2</sup>1803), SW II, 67. – <sup>26</sup> Schelling, System d. transzendentalen I. (1800), SW III, 352. – <sup>27</sup> Schelling, Philos. Unters. über d. Wesen

d.menschl. Freiheit (1809), SW VII, 356. – <sup>28</sup> Hegel, Aufs. aus d. Krit. Journal d. Philos., HW 2, 406. – <sup>29</sup> Hegel, Wiss. d. Logik I, HW 5, 41. – <sup>30</sup> Ebd., 172. – <sup>31</sup> Feuerbach, Grundsätze d. Philos. d. Zukunft, 1843, § 17, GW 9, 290. – <sup>32</sup> Feuerbach 1950, 153. – <sup>33</sup> Zur Religionsphilosophie im D.I. vgl. Potępa/Knatz 2005, zur Ästhetik vgl. Giordanetti 2005. – <sup>34</sup> Vgl. Pätzold 2005. – <sup>35</sup> Vgl. O'Connor 2005. – <sup>36</sup> Vgl. Stolzenberg/Fulda 2001. – <sup>37</sup> Vgl. Hühn 1994. – <sup>38</sup> Schelling, Einleit. z. d. Ideen z. einer Philos. d. Natur (1797), SW II; 29f. – <sup>39</sup> Hegel, Enzyklopädie II, HW 9, 16. – <sup>40</sup> Hegel, Phänomenol. d. Geistes (1807), HW 3, 68. – <sup>41</sup> Vgl. Frigo 2005; vgl. auch Durner/Moiso/Jantzen 1994; Bonsiepen 1997. – <sup>42</sup> Vgl. Schmied-Kowarzik 1996. – <sup>43</sup> Vgl. Horstmann/Petry 1986. – <sup>44</sup> Vgl. Rosen 2005. – <sup>45</sup> Kant, AA VIII, 21. – <sup>46</sup> Ebd., 30. – <sup>47</sup> Ebd., 27. – <sup>48</sup> Schelling, System d. transzendentalen I. (1800), SW III, 603. – <sup>49</sup> Schelling 1998, 10f. – <sup>50</sup> Schelling 1946, 3 u. 6. – <sup>51</sup> Schelling, SW VIII, 259. – <sup>52</sup> Schelling 1998, 12. – <sup>53</sup> Schelling, Philos. Einl. in d. Philos. d. Mythologie oder Darstellung d. reinrationalen Philos., SW XI, 568. – <sup>54</sup> Vgl. Kervegan/Mohr/Sandkühler 2005. – <sup>55</sup> Vgl. Willaschek 1992. – <sup>56</sup> Schelling, Vom Ich (1795), SW I, 196f. – <sup>57</sup> Schelling, Neue Deduktion d. Naturrechts (1796), SW I, 252. – <sup>58</sup> Ebd., 252f. – <sup>59</sup> Zu Hegels Konzept der Sittlichkeit vgl. d. Art. «Sittlichkeit». – <sup>60</sup> Vgl. Kervegan/Mohr/Sandkühler 2005a; vgl. auch Sandkühler 2001, 2004. – <sup>61</sup> Hegel, Vorl. über d. Philos. d. Weltgeschichte, HW 12, 529. – <sup>62</sup> Kant, Ein Reinschriftfragment zu Kants «Streit der Fakultäten» (aus d. Nachlass: bis 1798), Loses Blatt Krakau. In: Kant-Studien 51 (1959/60), 5-8. Hervorh. Sa. – <sup>63</sup> Vgl. Hollerbach 1957, Schraven 1998. Zu Fichtes Rechtslehre vgl. Mohr in Kervegan/Mohr/Sandkühler 2005a. – <sup>64</sup> Schelling, SW III, 582f. – <sup>65</sup> Vetö 1973, 174f. – <sup>66</sup> Schelling, SW VII, 461. – <sup>67</sup> Schelling, SW XI, 537. – <sup>68</sup> Ebd., 549. – <sup>69</sup> Schelling an Karl [Schelling], 24. 7. 1849. In: Plitt 1870, 220. – <sup>70</sup> Hegel, HW 7, 90f. – <sup>71</sup> Ebd., 26. – <sup>72</sup> Ebd., 361. – <sup>73</sup> Ebd., 341. – <sup>74</sup> Vgl. materialreiche Beiträge zu dieser Geschichte in d'Alfonso 2005. – <sup>75</sup> Vgl. etwa zum D.I. u. zur gegenw. analyt. Philos. Ameriks/Stolzenberg 2005.

Hans Jörg Sandkühler