

## Anfang und Form der Philosophie Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel

*Christoph Asmuth* (Berlin)

Die nachkantische Philosophie in Deutschland ist geprägt durch eine fortwährend sich intensivierende Suche nach einem Prinzip, das Prinzip ist für Alles. Es soll den Ansprüchen von Einheit, Immanenz und systemgenerierender Potenz genügen. Es soll bei sich bleiben, dies auch dann, wenn es sich verläßt: Das Mannigfaltige muß als Eines aufgedeckt werden. Im Vielen muß das Eine als Grund einleuchten. Zugleich muß jedoch das Mannigfaltige aus diesem Einen abgeleitet werden.

Die Suche nach einem Prinzip, das diesen Anforderungen genügen sollte, entwickelte sich rasant. Es folgte Entwurf auf Entwurf. Dabei reflektierten die Philosophen einerseits immer mehr auf die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit das Prinzip als Prinzip hervortreten kann, und abstrahierten andererseits immer weiter von den gegebenen sinnlichen Vorstellungen, abstrahierten also von dem, was dem konkreten Menschen, dem empirischen Bewußtsein, unmittelbar vertraut zu sein scheint.

Diese Vorgehensweise impliziert ein Problem der Philosophie selbst, zumindest jedoch ein Problem desjenigen Philosophierens, das sich aus einem ersten Anfang, aus einem Prinzip, herleitet: Ist der Zugang zum Absoluten nicht mehr etwas gänzlich Selbstverständliches, muß er eigens ausgewiesen werden. Die Propädeutik gewinnt konstitutive Bedeutung für die Philosophie. Das hat jedoch Folgen für ihre Form. Es verschwindet dann – zumindest unter einer gewissen Hinsicht – der Anfang der Philosophie in ihrer Propädeutik. Die Form der Philosophie und ihr Gehalt fallen auseinander. Ihr Anfang ist nicht mehr zugleich der Anfang des Systems. Logik und Darstellung der Philosophie kommen nicht zur Deckung.

Fichte, Schelling und Hegel hatten ein klares Bewußtsein davon, daß mit dieser Frage – mit der Frage nämlich nach dem Prinzip und dem, was es zum Prinzip macht – die Existenzberechtigung ihrer Art zu philosophieren auf dem Spiel

steht; – oder genauer: daß mit der Antwort auf diese Frage, die Gestalt der Philosophie, die sie als notwendig, adäquat und wahr behaupten, steht und fällt. Das Prinzip nämlich determiniert bereits alles, was aus ihm folgt und – ob überhaupt etwas aus ihm folgt. In diesem Sinne formuliert z. B. Fichte die Bedingungen, die das Prinzip erfüllen können muß, um Prinzip zu sein: »Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgend eine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.«<sup>1</sup> Ist das Prinzip einer Philosophie falsch gewählt, so ist dieses System diskreditiert und unmöglich.

Andererseits scheint klar zu sein: Welche Bedingungen auch immer das Prinzip erfüllt, die Form des Systems ist davon unmittelbar betroffen. Sie kann sich ihrem Grund, ihrem Prinzip, nicht entziehen. Sie ist schließlich selbst Teil der Bewegung, in der das Anfängliche Anfang der Philosophie ist.

Im folgenden sollen drei verschiedene Antworten auf die Frage nach dem Prinzip als Anfang und nach der Form der Philosophie untersucht werden.

1. Der Anfang als das unsichtbare Sehen in allen Ansichten – Fichte
2. Der Anfang als intellektuelle Anschauung – Schelling
3. Der Anfang als das Leere – Hegel

Anfang und Form der Philosophie sollen vor allem anhand folgender Texte dargestellt werden:

- Fichtes *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup>,
- Schellings *Darstellung meines Systems* (1801) sowie seine Schrift *Philosophie und Religion* (1804),
- Hegels Text *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* aus dem *Ersten Buch der Logik* (1812).

Für diese Auswahl spricht – neben den inhaltlichen Gründen – vor allem die Tatsache, daß die Texte in zeitlicher Nähe zueinander entstanden sind. Es ist jedoch keineswegs wahrscheinlich, daß die Philosophen untereinander Kenntnis hatten von den Konzepten der anderen. Diese Texte bilden keinen Diskussionszusam-

---

<sup>1</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804*. Gereinigte Fassung herausgegeben von Reinhard Lauth und Joachim Widmann unter Mitarbeit von Peter Schneider. (Philosophische Bibliothek. 284) 2., durchgesehene Auflage. Hamburg 1986, (= WL 1804<sup>2</sup>) S. 7.

menhang, sind nicht etwa Produkte einer Auseinandersetzung. Eine Ausnahme macht der Text Hegels. Seine Überlegungen bilden zugleich den höchsten Grad der Reflexion. In ihnen spiegelt sich die Erfahrung eines Denkens, das sich über seine Kompetenz dadurch Klarheit verschafft, daß es seine Geschichte substantiell zur Kenntnis nimmt. Hegel kann daher auch das Problem des Prinzips in seiner historischen Genese erklären. Die Frage, womit die Philosophie anfangen muß, will sie denn System sein, hat eine Geschichte, die für Hegels Überlegungen bedeutsam ist. Zu dieser Geschichte gehören zwingend die Ansätze von Fichte und Schelling, auf die Hegels Text – wenn auch in charakteristischer Verkürzung – anspielt.

### 1. Der Anfang als das unsichtbare Sehen in allen Ansichten – Fichte

Bereits der erste Vortrag der *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup> beginnt mit einer Reflexion über den Anfang:

»Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie Sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfangs anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten. Es bleibt kein Mittel übrig, als den Knoten kühn zu zerhauen, (...).«<sup>2</sup>

Aus diesem Satz, der tatsächlich am Anfang der *Wissenschaftslehre* steht, läßt sich folgendes erkennen:

1. Für Fichte ist der Anfang selbst problematisch. Nicht nur das: Er ist das schwierigste überhaupt.
2. Die Schwierigkeiten werden nicht gelöst, indem man anfängt über den Anfang zu reflektieren.
3. Der Akt, mit dem Anfang anzufangen, erfordert Gewalt und Mut. Der *Knoten muß kühn zerhauen werden*.
4. Was nun folgt, der erste Vortrag der *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup>, ist als Reflexion über den Anfang zu verstehen.

Aber Fichte verrät hier nicht, worin die Schwierigkeit des Anfangs liegt. Dazu verweist er auf das, was nach dem Anfang und aus ihm folgt. Aufgabe der Philo-

---

<sup>2</sup> WL 1804<sup>2</sup>, S. 3.

sophie oder der Wissenschaftslehre, so Fichte, sei es, *die Wahrheit darzustellen*.<sup>3</sup> Fichtes These lautet: Wahrheit kann nur in der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht gefunden werden. Ansicht bedeutet hier, daß etwas dann wahr ist, wenn es immer auf die gleiche Weise als identisch *erkannt* wird. Oder negativ: Dasjenige, das auf verschiedene Weise und als verschieden erkannt wird, kann niemals Wahrheit beanspruchen genauso wie das im eigentlichen Sinne Kontingente, das, was sein oder auch nicht sein kann. Alles dies fällt unter den Begriff des Wandelbaren und Nicht-Identischen. Aber selbst der Zusatz der Ansicht fügt, nach Fichte, der absoluten Einheit etwas Zweites und damit Nicht-Eines hinzu. Denn die *Erkenntnis von Etwas*, in der dann die Wahrheit bestehen soll, zerfällt in die Zweiheit von Erkenntnis und dem Etwas, das erkannt wird. Deshalb muß der Zusatz der Ansicht wegfallen. Fichtes Argumentation richtet sich damit gegen die von Aristoteles sich herschreibende Theorie, Wahrheit bestehe in einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand.<sup>4</sup> Fichte betont: Wahrheit ist nur in der absoluten Einheit möglich, der absoluten Einheit, die zugleich Einheit des Erkennens und der Sache ist.

Absolute Einheit erklärt Fichte als das, was rein in sich geschlossen ist, als *Immanenz*, als das Wahre und Unveränderliche. Es gelte, das Mannigfaltige auf diese Einheit zurückzuführen, und – umgekehrt, alles Mannigfaltige aus der Einheit zu begreifen. Für die Wissenschaftslehre bedeutet das: Sie begreift wechselseitig Einheit und Mannigfaltigkeit, Grund und Begründetes, Prinzip und Prinzipiat, in ihrem notwendigen Verhältnis. Das Prinzip der Philosophie, ihr wahrer Ausgangspunkt, ist das Absolute. Es ist Einheit und Wahrheit. Dieses Absolute ist es, von dem Fichte betont, daß es nicht darauf ankomme, »wie man dieses Sein nennt, sondern wie man es innerlich faßt und hält. Man nenne es immerhin Ich.«<sup>5</sup>

Was aber heißt es, daß der Zusatz der Ansicht von dem Absoluten ferngehalten werden muß? Unter allen Inhalten, die gewußt werden können, nimmt das Absolute eine besondere Stellung ein. Es ist der Grund allen Wissens, geht aber selbst nicht in das Wissen ein, weil das Wissen immer auf der Disjunk-

---

<sup>3</sup> WL 1804<sup>2</sup>, S. 7. Vgl. hierzu und zum folgenden: Asmuth, Christoph, »Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes«, in: *Fichte-Studien* 8 (1995); ders., *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte*. (Spekulation und Erfahrung II, 41). Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

<sup>4</sup> Vgl. Aristoteles, Met. 1051b3-5; vgl. dagegen Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, A 57f, B 82f. (Akad.-Ausg. III, S. 59).

<sup>5</sup> WL 1804<sup>2</sup>, S. 10.

tion von Wissendem und Gewußtem beruht. Man kommt zum ›Inhalt‹ des Absoluten nicht durch einen gewöhnlichen Erkenntnisprozeß. Vielmehr ist dazu *reines Denken* notwendig, ein mentaler Prozeß, der nicht nach der Weise der – stets auf Sinnlichkeit bezogenen – Vorstellung operiert. Fichte beschreibt das *reine Denken* immer als ein *Erzeugen* und *Hervorbringen*. Das reine Denken geht ganz immanent vor sich.

Die erste Aufgabe für Fichtes Wissenschaftslehre besteht nun darin, das gewöhnliche, objektbezogene Wissen hinter sich zu lassen und in die hervorbringende, genetische Weise des reinen Wissens einzuleiten.<sup>6</sup> Durch das Denken selbst kann man sich des Absoluten vergewissern;<sup>7</sup> dies allerdings nur in intelligibler Rücksicht. Diesen Weg, auf dem das Absolute freigelegt wird, bezeichnet Fichte als Prolegomena. Sie *zerhauen kühn den Knoten*, der den Anfang der Philosophie einschließt. Damit deutet Fichte an, daß das Absolute nicht schmerzfrei zu besichtigen ist wie in einem Schaufenster. Es erfordert Anstrengung, Mut und sogar Gewalt, das Denken dorthin zu bewegen, wo die Evidenz rein aus sich selbst aufscheint. Darin gleicht der Schüler der Wissenschaftslehre dem Platonischen Höhlenbewohner, der gezwungen wird, den Hals herumzudrehen und gegen das Licht die Dinge selbst zu sehen, der mit Gewalt an das Licht der Sonne geschleppt werden und der sich schließlich unter Schmerzen mühsam daran gewöhnen muß, nicht nur Schatten, Bilder und Gegenstände, sondern schließlich auch die Sonne selbst zu erblicken.<sup>8</sup>

So erreicht der Schüler der *Wissenschaftslehre 1804<sup>2</sup>* im 15. Vortrag das Absolute: Es ist »das *Allerklarste* und zugleich das *Allerverborgenste*, da wo *keine Klarheit* ist.« Es ist das reine Licht, das alles erhellt, – selbst aber *nicht* gesehen werden kann und ist darin Platon entgegengesetzt. Es ist die reine Immanenz, die alle äußere Ansicht negiert:

»Es ist durchaus von sich, in sich, durch sich; dies sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt, (...). Es ist daher, um uns auf eine scholastische Weise auszudrücken, construiert, als ein actus [essendi] und wiederum ein esse in mero actu, so daß

---

<sup>6</sup> WL 1804<sup>2</sup>, S. 4f.

<sup>7</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Die Anweisung zum seeligen Leben*. In: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. (Hg.) Fichte, Immanuel Hermann. 8 Bde. Berlin 1845/46, (=SW I-VIII), Bd. V, S. 418. Dazu neuerdings: Asmuth, Christoph, »Einleitung« zu: *Sein, Bewußtsein und Liebe*. Johann Gottlieb Fichtes *Anweisung zum seligen Leben*. Herausgegeben, erläutert und mit einer Einleitung versehen von Christoph Asmuth, (excerpta classica XIX), Mainz 2000.

<sup>8</sup> Platon, *Politeia* 515c-516b.

beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, ineinander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein. (...) Ist das Sein in einem absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein; und wo das Seyn ist, ist Ich, und das Ich ist Seyn; (...)«<sup>9</sup>

Dies ist der Anfang und das Prinzip: das Ich als das unsichtbare, unteilbare Sehen. Es ist evident durch sich selbst und daher Grund für die Gewißheit aller anderen Wissensinhalte. Es ist Quell aller Realität, selbst aber weder real noch ideal.<sup>10</sup>

Nun entsteht allerdings das Problem, durch welche Bestimmung das ganz immanente und identische Absolute zum Mannigfaltigen in einer Beziehung stehen kann. Das *in sich geschlossene Ich*, das *nicht aus sich heraus kann*, scheint denkbar ungeeignet, um das Vielfältige, Differenten und Nicht-Identische daran zu knüpfen. Wie kann aus einem Grundsatz, der jede Vielheit und jedes Außen negiert, ein System generiert werden? Fichtes Antwort reflektiert auf den Ort der Argumentation: *Wir* haben uns selbst die Aufgabe gestellt, den Grund allen Wissens zu finden. Damit ist das Absolute immer in eine Perspektive eingebettet, die nur in intelligibler Hinsicht, nämlich im reinen Denken, negiert wird, um das Absolute – für das Denken – hervortreten zu lassen. Die negierte Ansicht hat sich wieder hergestellt, oder besser: Sie war nur in einer gewissen Hinsicht negiert. Daß das Absolute daran nicht zerbricht, macht die Qualität des Absoluten aus, das Sehen in allen Ansichten zu sein. Das Absolute ist *Ich* – absolute Einheit – und ist *Ich, das sich auf sich bezieht*, darin absolute Zweiheit: *Ich als Subjekt und Ich als Objekt*, in beidem aber: – *Ich*. Hier ist der argumentative Ort, an dem reales und ideales Hinsehen auseinandertreten und ihre systemgenerierende Spannung entwickeln.

Das System enthält daher nicht nur alles, was Inhalt des Wissens werden kann, sondern zugleich auch alle Weisen zu wissen. Unter diesen Wissensweisen findet sich auch die Wissenschaftslehre als eine besondere, ideale Form des Wissens. So leitet sich schließlich die Wissenschaftslehre selbst ab. Das, was sie faktisch ist, kann sie in sich selbst – genetisch – begründen.

---

<sup>9</sup> WL 1804<sup>2</sup>, S. 151ff.

<sup>10</sup> Vgl.: Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, SW VII, S. 362: »Die wahre, in sich selber zu Ende gekommene und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kerne derselben durchgedrungene Philosophie hingegen geht aus von dem Einen, reinen, göttlichen Leben, – als Leben schlechtweg, welches es auch in alle Ewigkeit, und darin immer Eines bleibt, (...)«

## 2. Der Anfang als intellektuelle Anschauung – Schelling

Schellings *Darstellung meines Systems*, die 1801 im 2. Heft des 2. Bandes der von Schelling selbst herausgegebenen *Zeitschrift für spekulative Physik* erschien, zeigt eine ganz andere Lösung der Frage nach dem Anfang.<sup>11</sup> Schelling beginnt hier mit einer Erklärung: Schelling nennt »die Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.«<sup>12</sup> Das *Denken der Vernunft* – der Genitiv verweist auf die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven – erfordert eine Abstraktion, die vom Denkenden geleistet werden muß. Die Vernunft ist durch diese Abstraktion nichts Subjektives, und weil nichts Subjektives, auch nichts Objektives mehr, »da ein Objektives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, (...); sie wird durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt.«<sup>13</sup> Mit der absoluten Vernunft ist ein Denken beschrieben, das sich der Reflexion entzieht, das vielmehr die Dinge in ihrem An-sich fassen kann, d. h. in der absoluten Vernunft.

Diese Vernunft ist absolute Immanenz: »Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.«<sup>14</sup> Wäre Etwas außer ihr, so wäre es *entweder* Etwas-für-die-Vernunft. In diesem Falle wäre die Vernunft das Subjektive zu einem Etwas als Objektivem. *Oder* es wäre Etwas, das Nichts-für-die-Vernunft wäre: Etwas und Vernunft verhielten sich zueinander wie Objekte. Im ersten Fall wäre die Vernunft etwas Subjektives, im zweiten etwas Objektives. Beide Fälle widersprechen der vorausgesetzten *Erklärung* der absoluten Vernunft als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Schelling erklärt, »daß es überhaupt nur insofern etwas außer der Vernunft geben könnte, als sie es selbst außer sich setzte, dieß

---

<sup>11</sup> Vgl. zum diesem Problemkreis: Danz, Christian, »Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804<sup>2</sup> – Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings identitätsphilosophischer Schrift ›Darstellung meines Systems‹ (1801)«, in: *Fichte-Studien* 12 (1997), 335-350.

<sup>12</sup> Vgl.: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Darstellung meines Systems*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke. Stuttgart/Augsburg 1856-1861 (=SchSW) Bd. I, 4, S. 114. – Die *Darstellung* des Systems beginnt mit einer *Erklärung* (§ 1).

<sup>13</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 115.

<sup>14</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 115. – § 2.

thut aber die Vernunft niemals, sondern nur der falsche Vernunftgebrauch, (...).«<sup>15</sup>

Die absolute Vernunft ist Identität, sie ist Eine und eine sich selbst gleiche Vernunft.<sup>16</sup> Schelling unterscheidet eine äußere Perspektive – die absolute Vernunft ist das Eine – von einer inneren Perspektive – die absolute Vernunft ist sich selbst gleich.

1. Wäre die Vernunft – in äußerer Perspektive – nicht ein Eines, hätte das Sein der Vernunft noch einen anderen Grund außer sich. Dann allerdings wäre die Vernunft nicht absolute Vernunft, weil sie den Grund ihres Seins außer sich hätte. Das aber widerspricht der Voraussetzung einer absoluten Vernunft.
2. Wäre die Vernunft – in innerer Perspektive – nicht sich selbst gleich, müßte sie sich von sich unterscheiden. Das von ihr Unterschiedene müßte jedoch wieder in ihr sein, weil die Vernunft Eine ist, nichts daher außer, alles jedoch in ihr ist. Das von ihr Unterschiedene ist also in der Vernunft nichts anderes als die Vernunft. Die absolute Vernunft ist sich selbst gleich.

Das Gesetz der Identität zeichnet in besonderer Weise das Sein der Vernunft aus. Da außer der Vernunft nichts ist, kann Schelling sagen: »Das höchste Gesetz (...) für alles Seyn ist das Gesetz der Identität.«<sup>17</sup> In seiner Allgemeinheit, in der es sich auf alles Sein bezieht, wird das Gesetz als  $A = A$  formuliert. Dieses Gesetz, so Schelling, sei ein Gesetz für das An-sich, für die Dinge, insofern sie in der Vernunft sind. Alle anderen Gesetze gelten für die *Reflexion* oder die *Erscheinung*. Deshalb kann Schelling sagen, das Gesetz  $A = A$  sei eine ewige Wahrheit, ewig ohne Beziehung auf die Zeit.

Zur Unterscheidung nennt Schelling in dem Satz  $A = A$  das erste *A* *Subjekt*, das zweite *A* *Prädikat*. Fichte, so fährt Schelling fort, habe nun im § 1 seiner Wissenschaftslehre bewiesen, daß das einzige Sein, das durch den Satz  $A = A$  gesetzt ist, das Sein der Identität sei. Diese Identität sei völlig unabhängig gesetzt vom *A* als *Subjekt* und vom *A* als *Prädikat*, fährt Schelling fort. Das, was durch den Satz  $A = A$  gesetzt ist, sei »die absolute Identität selbst«<sup>18</sup>; die absolute Identität ist nach Schelling dasjenige, was bleibt, wenn sowohl von dem besonderen Sein des *A* als auch von der Relation des  $A = A$  als Subjekt oder Prädikat abstrahiert werde.

---

<sup>15</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 116.

<sup>16</sup> Vgl.: *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 116. – § 3.

<sup>17</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 116. – § 4.

<sup>18</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 117. – § 6.



Dadurch, so Schelling, habe sich die unbedingte Erkenntnis der absoluten Identität in ihrer Unbedingtheit ergeben, eine Erkenntnis, die um ihrer Absolutheit willen Unbedingtheit für sich beanspruchen muß und nur als unbedingte absolut sein kann. Das Systemfundament ist gelegt: *unbedingte Erkenntnis der absoluten Identität*. Das ist das Erste des Systems. Das System beginnt also erst mit dem § 7: »Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntnis zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeschickt. Denn diese Erkenntnis *selbst* wird eigentlich nicht bewiesen, eben weil sie unbedingt ist.« (117f)

Die absolute Identität ist gesetzt, wenn der Satz der Identität  $A = A$  gedacht wird, oder: Durch das Denken wird das Sein der Identität gesetzt. Die Identität »ist dadurch, daß sie gedacht wird.«<sup>19</sup> Wie der Satz  $A = A$  ist auch das Sein der Identität eine ewige Wahrheit. Schelling führt weiter aus, daß die absolute Identität identisch ist mit der absoluten Vernunft. »Das Seyn der Vernunft *ist daher ebenso unbedingt* als das der absoluten Identität, oder: *das Seyn gehört ebenso zum Wesen der Vernunft als zu dem der absoluten Identität.*«<sup>20</sup>

Der Anfang von Schellings *Darstellung meines Systems*, der Anfang der Philosophie, ist folglich ein zweifacher. Die *Erklärung* der Vernunft als *Indifferenz des Subjektiven und Objektiven* durch die Abstraktion eröffnet den Bereich des philosophischen Denkens. Dieser Bereich ist substantiell geschieden von der Reflexion des Verstandesdenkens. Die Vernunft erhebt sich über das die Reflexion bedingende Relationsverhältnis des *Denkenden zum Gedachten, des Subjekts zum Objekt*. Erst durch das Abbrechen der Verstandestätigkeit, die als individuell und endlich erfahren wird, verschwindet die Welt der endlichen Dinge. Die Vernunft ist der Bereich unbedingter, absoluter Erkenntnis.

So beginnt zwar die *Darstellung meines Systems* mit einer *Erklärung*. Der systematische Anfang liegt jedoch in einer unbedingten und *absoluten Erkenntnis*: – die *unbedingte Erkenntnis der absoluten Identität*. Diese Erkenntnis ist die intellektuelle Anschauung, eine Erkenntnis vom Wesen der Vernunft, eine Erkenntnis, durch die das Wesen der Vernunft, die absolute Identität, zugleich als seiend gesetzt ist. Alles folgende ist Deduktion und Differenzierung der ursprünglichen Identität.

In der Schrift *Philosophie und Religion*, die 1804 erschien, erklärt sich Schelling deutlicher über das Verhältnis einer Propädeutik zu der Unbedingtheit des Anfangs oder des Prinzips.

---

<sup>19</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 118. – § 8.

<sup>20</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 118. – § 9.

Schelling beginnt seine Ausführungen in *Philosophie und Religion* mit der Explikation der Idee des Absoluten. Schelling betont, daß jede Beschreibung des Absoluten dem Absoluten inadäquat sei. Die Beschreibung des Philosophen ist daher »bloß negativ und bringt nie das Absolute selbst, in seiner wahren Wesenheit, vor die Seele.«<sup>21</sup> So ist es dem Philosophen zwar möglich, das Nicht-Absolute zu beschreiben, nämlich als dasjenige, aus dessen Begriff das Sein nicht folgt, oder als dasjenige, das als Besonderes nicht durch das Allgemeine bestimmt ist. Begriff und Sein, Allgemeines und Besonderes sowie alle Reflexionsbegriffe erweisen sich aber als untauglich, das Sein positiv zu fassen. Schelling konstatiert deshalb, »daß jene Beschreibung des Absoluten als Identität aller Gegensätze eine bloß negative ist.«<sup>22</sup> Allerdings fordert Schelling, diese Beschreibung dürfe nicht zu dem Versuch verleiten, das Absolute aus einer äußeren Perspektive erkennen zu wollen. Hier werde das Resultat mit dem Ausgangspunkt verwechselt, das Absolute aus dem Gegensatz der Reflexion hervorgebracht. Das Absolute als absolute Identität sei in der äußeren Perspektive nichts weiter als eine Zusammensetzung von Subjektivem und Objektivem.

Vielmehr fordert Schelling neben der Beschreibung des Absoluten dessen unmittelbare innere Anschauung, intellektuelle Anschauung. Sie sei »eine Erkenntniß (...), die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann.«<sup>23</sup> Mit dieser Erkenntnis des Absoluten durch intellektuelle Anschauung transzendiert Schelling das zum Scheitern verurteilte Begreifenwollen des Begriffs, dessen Scheitern seinen Grund im Gegensatz des Begriffs gegen das Sein hat, ein Scheitern, dessen Positivität letztlich darin besteht, das Absolute nur in der Negation des Nicht-Absoluten zu fassen. Die intellektuelle Anschauung hingegen erkennt das Absolute unmittelbar, d. h. sie erkennt sich selbst – in ihrem Wesen – als eins mit dem Absoluten.

Der systematische Anfang der Philosophie ist nach Schelling die intellektuelle Anschauung. Sie ist die erkannte und sich erkennende reine Absolutheit. In ihr ist keine Mannigfaltigkeit und keine Differenz – ohne weitere Bestimmung. »Diese Erkenntniß ist die einzig erste, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert.«<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> *Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, S. 22.

<sup>22</sup> *Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, S. 23.

<sup>23</sup> *Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, S. 23.

<sup>24</sup> *Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, S. 29.

### 3. Der Anfang als das Leere – Hegel

Mit seinen Reflexionen über den Anfang der Wissenschaft<sup>25</sup> knüpft Hegel an die Überlegungen Fichtes und Schellings an. Auch Hegel kann – im Anschluß an Fichte – den Anfang als Ich oder – im Anschluß an Schelling – als intellektuelle Anschauung bezeichnen. Allerdings unterzieht er beide Konzepte einer radikalen Korrektur. Beide Philosophen haben nach Hegel den Versuch gemacht, den Anfang in ein prinzipielles Wahres zu setzen und die Deduktion an dieses Wahre anzuknüpfen. Da dieses erste Wahre unter dem Primat absoluter Einheit steht, muß es zugleich Einheit des Subjektiven und des Objektiven sein, muß es das Absolute sein.

Fichte interpretiert diese absolute Einheit als Ich. Damit scheint Fichte in gewisser Hinsicht das Problem gelöst zu haben. »(...) wenn es als Ich bestimmt wird, so ist diß zwar theils ein Unmittelbares, theils in einem viel höhern Sinne ein Bekanntes, als eine sonstige Vorstellung; denn etwas sonst Bekanntes gehört zwar dem Ich an, aber indem es nur eine Vorstellung ist, ist es noch ein von ihm selbst unterschiedener Inhalt; Ich hingegen ist die einfache Gewißheit seiner selbst,«<sup>26</sup> betont Hegel. Das Ich ist einerseits unmittelbar und einfach, andererseits jedoch das Bekannteste überhaupt.

Beide Forderungen sind wichtig für die Charakterisierung des Anfangs. Denn die Forderung nach Unmittelbarkeit bedeutet: Dasjenige, mit dem der Anfang gemacht werden soll, darf selbst nichts Vermitteltes sein, es darf nicht aus etwas

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu vor allem folgende Ausführungen: Henrich, Dieter, »Anfang und Methode der Logik«, in: *Hegelstudien*. Beiheft I, 1963, S. 19-35; Gadamer, Hans Georg, »Die Idee der Hegelschen Logik«, in: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Frankfurt a. M. 1971, 2., vermehrte Auflage 1980, S. 65-85; Wieland, Wolfgang, »Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik«, in: *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. (Hg.) Fahrenbach, Helmut. Pfullingen 1973, S. 395-412; Asmuth, Christoph, »Hegel und der Anfang der Wissenschaft«, in: *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*. (Hg.) Asmuth, Ch. – Glauner, F. – Mojsisch, B. Amsterdam 1998, S. 175-202. – Zur Bedeutung der Anfangsproblematik bei Hegel für die Philosophie Heideggers vgl. zuletzt: Sell, Annette, *Martin Heideggers Gang durch Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. (Hegel-Studien, Beiheft 39) Bonn 1998, S. 29-52.

<sup>26</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik. (= WdL) (Hg.) Hogemann, Friedrich – Jaeschke, Walter. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke. Herausgegeben von der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11. Hamburg 1978, S. 38.

anderem hergeleitet werden. Dasselbe gilt für die Forderung nach Einheit: Der Anfang kann nicht aus Teilen bestehen. Zugleich muß der Anfang bekannt sein. Es ergäbe sich sonst die Frage, woher die Erkenntnis des Anfangs kommt. Eine Propädeutik erhielte konstitutive Bedeutung für die Philosophie als Wissenschaft. Form und Inhalt des Systems fielen auseinander.

Daher gewinnt der Gedanke an Plausibilität, den Anfang der Philosophie in das Ich zu setzen. Das Ich ist das Konkreteste, das unmittelbar Gewisse, das schlechthin Bekannte. Hegel aber erklärt diese scheinbare Plausibilität durch eine Verwechslung. Was dort unmittelbar bekannt ist, sei das empirische Ich, das Ich eines jeden Menschen, das konkrete Ich. Aber dieses Ich erfüllt die Bedingungen nicht, die an den Anfang als Anfang der Philosophie zu stellen sind. Es enthält nicht die Fülle aller Realität, ist überhaupt kein Absolutes, also auch kein absolutes Ich. So mag es zwar für mich das Bekannteste sein; allen anderen ist es jedoch ganz unbekannt. »Daß aber Ich Anfang und Grund der Philosophie sey, dazu wird vielmehr die Absonderung des Concreten erfordert, – der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird, und als absolutes Ich ins Bewußtseyn tritt. Aber diß reine Ich ist dann nicht das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseyns, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte.«<sup>27</sup>

Hegel verteidigt Fichte gegen den Vorwurf, er habe das persönliche, individuelle Ich zum Absoluten erklärt. Fichte sei es vielmehr um das absolute Ich gegangen. Dieses Ich könne kein natürlicher Bewußtseinsinhalt sein. Damit spielt Hegel auf Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* an. Allerdings kritisiert Hegel, daß Fichte bloß die *Forderung* erhoben habe, das Ich in sich zu realisieren. Für Hegel ist dieses Ich gleichbedeutend mit dem reinen Wissen. Der Akt, der erforderlich ist, um das absolute Ich zum Bewußtsein zu bringen oder um das reine Wissen zu realisieren, nennt Hegel ›Erhebung‹. ›Erhebung‹ meint dabei zweierlei: Einerseits bezieht sich ›Erhebung‹ auf den höheren Rang des reinen Wissens. Dem reinen Wissen eignet eine höhere Valenz als etwa dem gewöhnlichen. Andererseits hat ›Erhebung‹ jedoch auch die Bedeutung von ›Revolution‹. Eine Erhebung bewirkt die völlige Umkehr der ursprünglichen Verhältnisse, eine Befreiung von der Unterdrückung. Die Erhebung zum reinen Wissen verbindet beide Momente. Das reine Wissen transzendiert das gewöhnliche, verkehrt die verschiedenen Wissensweisen in die absolute Weise zu wissen und befreit sich damit von den Gegensätzen des gemeinen Bewußtseins.<sup>28</sup> Diese Erhe-

---

<sup>27</sup> WdL, S. 38.

<sup>28</sup> WdL, S. 21.

bung, so Hegel, sei bei Fichte bloß eine *Forderung* und könne nach seinem Konzept nicht in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt werden. Das aber ist gerade unabwendbar, wenn die Erhebung nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv gültig sein soll. Hegel kritisiert an Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, daß sie die Frage nach einer Propädeutik zu leicht genommen habe. Hegel kritisiert weiter, daß Fichte kein Konzept entwickelt habe, durch das aus dem endlichen ein absolutes Bewußtsein generiert wird. Hegel kritisiert schließlich, daß Fichte den Gedanken einer *Phänomenologie des Geistes* nicht gedacht habe.

Fichte ist – was die *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* betrifft – gegen diesen Vorwurf kaum in Schutz zu nehmen. Allerdings gibt es in der *Grundlage* eine Überlegung, die in die Richtung einer Propädeutik weist. Fichte erklärt am Anfang des § 1: Bei der Darstellung der Tathandlung komme es mehr darauf an, durch Negation alles, was nicht dazugehörig ist, von dem Gedanken der Tathandlung zu entfernen. »Dies macht eine *Reflexion* über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine *Abstraktion* von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig.«<sup>29</sup> Reflexion und Abstraktion sind die beiden Tätigkeiten, die dann auch in der *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup> die argumentative Bewegung der Propädeutik ausmachen. Was Fichte in der *Grundlage* andeutet, wird in der *Wissenschaftslehre 1804*<sup>2</sup> zu einer zentralen Argumentation mit dem Ziel, durch Destruktion alles Nicht-Absoluten das Absolute selbst zum Vorschein zu bringen. Hegels Konzept unterscheidet sich von demjenigen Fichtes nur insofern, als die *Phänomenologie* nicht nur destruktiv verfährt, sondern darüber hinaus die wirklichen Wissensweisen zur Darstellung bringt. Fichte kann diese Wissensweisen erst aus dem gewonnenen Absoluten deduzieren.

Schelling fehlt – nach Hegel – diese Bewegung ganz. »Ohne diese objective Bewegung erscheint das reine Wissen, die intellectuelle Anschauung, als ein willkürlicher Standpunkt, oder selbst als einer der empirischen *Zustände* des Bewußtseyns, in Rücksicht dessen es darauf ankommt, ob ihn der eine in sich *vorfinde* oder hervorbringen könne, ein anderer aber nicht.«<sup>30</sup> In der Tat lehnt es Schelling ab, die unbedingte intellectuelle Anschauung durch etwas bedingt sein zu lassen. Allerdings *beweist* Schelling in der *Darstellung meines Systems* diese Unbedingtheit der intellektuellen Anschauung *vor* dieser Anschauung. Aber die-

---

<sup>29</sup> Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, S. 255. (Hervorhebungen im Original) – Vgl. zum Begriffspaar *Reflexion* und *Abstraktion* die Wirkungsgeschichte bei Schelling: *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 114; *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, SchSW I, 4, S. 258.

<sup>30</sup> WdL, S. 39.

ser Beweis besteht eher in der Zurückweisung der Reflexion als etwa in einer positiven Bestimmung der Unbedingtheit. Eine solche positive Bestimmung der intellektuellen Anschauung ist nach *Philosophie und Religion* auch gar nicht möglich. Die diskursiven Bedingungen, die durch die Sprachlichkeit der Philosophie gegeben sind, verhindern eine affirmative Aussage des Absoluten. Es besteht eben in einer Anschauung, die zugleich das Wesen des Bewußtseins ausmacht.

Hegels Theorie des Anfangs differiert von den Konzepten Fichtes und Schellings. Fichte und Schelling deduzieren aus einem Absoluten, das die Fülle aller Realität ist. Um dieses Absolute als Absoluten zur Geltung zu bringen, bedarf es nach beiden Philosophen einer Propädeutik, die mehr oder weniger in einer Analyse der Verstellungen des Absoluten und in deren Beseitigung besteht. In beiden Fällen kommt die Propädeutik auf negativem Wege zu ihrem Ziel. Das, was das Absolute als absolute Einheit verhindert, muß negiert werden. Dann tritt das Absolute ein, das wir selbst *in unserer Wurzel* sind, das das An-sich unserer Seele ausmacht. Das Absolute ist der wahre Anfang der Philosophie.

Hegels Konzept charakterisiert den Anfang als das Unmittelbare, Unbestimmte und Einfache. Dies ist das Wesen des Anfangs: Der Anfang setzt nichts voraus. Deshalb kann nichts Vermitteltes am Anfang stehen. »Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr das Unmittelbare selbst.«<sup>31</sup> Aus demselben Grund ist der Anfang nichts Bestimmtes, denn alles, was eine Bestimmung hat, ist Beziehung von Unterscheidbarem und daher nicht schlechthin unmittelbar. Der Anfang kann deshalb nur einfach sein.

Daher kann Hegel sagen, daß der Anfang keinen Inhalt hat, denn er ist ja unbestimmt. »(...) diß Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, diß Leere ist also der absolute Anfang der Philosophie.«<sup>32</sup> Hegel nennt diesen leeren Inhalt oder diese inhaltliche Leere »Sein«, das darin mit dem Nichts identisch ist.

Wie löst Hegel aber das Problem der Propädeutik? Denn scheinbar steht selbst der Anfang mit dem Unbedingten unter einer Bedingung. Das reine Wissen, in dem der Anfang gemacht werden soll, muß durch eine *objektive Bewegung*, die *Phänomenologie*, sichergestellt sein. Wie läßt sich das mit einem absoluten Anfang vereinbaren? Hegel unterscheidet zwei Perspektiven: In der absoluten Perspektive ist der Anfang unbestimmt, unmittelbar und einfach. Und selbst diese Bestimmungen sind – nach Hegel – vom Anfang zu negieren. In bezug auf das System allerdings, muß der Anfang zugleich Resultat sein. Dies ist die objektive

---

<sup>31</sup> WdL, S. 33.

<sup>32</sup> WdL, S. 40.

Perspektive. Sie übersieht das System als einen Kreis von Kreisen, durch den der Anfang in sich zurückkehrt, sich selbst als Resultat hat. In absoluter Perspektive gehört der Anfang gar nicht zum System, sondern er ist – »noch vor der Wissenschaft«. <sup>33</sup>

Zu überlegen ist im Anschluß an die Konzepte der »Idealisten«, ob und inwieweit ein Denken auch dann die Frage nach dem Anfang definitiv beantworten muß, wenn es den Anspruch aufgibt, System sein zu müssen. Hierarchisierungen – seien sie aufsteigend als Bewegung der Anreicherung wie bei Hegel, seien sie absteigend als begründende Bewegung aus dem überreichen Absoluten – tendieren dazu, das Denken zwanghaft zu verengen. Die Denkbewegung als System fordert, alles Denkbare in sich einzuschlingen. Das, was schlechthin außerhalb bleibt, das konkrete Konkrete, das, was sich prinzipiell dem Anspruch des Systems entzieht, wird als »Nichts« in Mißkredit gebracht. Dabei ist dies der ganze Reichtum, um den das Denken kreist.

Die Philosophen, deren Überlegungen zum Anfang vorgestellt wurden, plädieren für die *Festsetzung* des Anfangs, sei es im Absoluten, sei es im absolut Leeren. Sie plädieren zugleich für die Rückkehr des Denkens zu sich selbst. Aber sie verfehlen es, weil sie bereits seinen Anfang fixieren und damit das Denken sich selbst verfehlen lassen. Gegen alle Fixierungen und Hierarchisierungen gewinnt nämlich das Denken erst dann seine ganze Vitalität, wenn es sich dort anknüpft, wo es sich befindet. Darin ist es selbst ganz konkret. Es kommt zu sich selbst, wenn es sich als freies und bewegliches auffaßt. Frei ist das Denken auch für seinen Anfang, den es nehmen kann oder auch nicht. Daher ist es gleichgültig, ob man sagt, das Denken sei stets im Anfang, weil es eine Bewegung ist, die sich fortwährend selbst und den eigenen Standpunkt korrigiert; oder ob man sagt, das Denken sei schon immer anfangslos über den Anfang hinausgegangen.

Dem Denken jedenfalls ist es möglich, seinen Ausgangspunkt kritisch zu prüfen und zu revidieren. Die Abgeschlossenheit eines Systems und dessen scheinbare Sicherheit können nicht über die tiefe Verunsicherung hinwegtäuschen, die dem Denken aufgeht, wenn es sich denn sich selbst zuwendet, insbesondere auch dann, wenn es sich und seinen Anfang durchdenkt.

---

<sup>33</sup> WdL, S. 35.