

VERSÖHNUNG UND HEGELS DESCARTES-AUSLEGUNG

Erzsébet RÓZSA

Hegels Descartes-Auslegung hat einen immanenten Zusammenhang mit dem Hegelschen Auslegungshorizont der Geschichte der Philosophie überhaupt, bzw. der Einteilung und den Interpretationskoordinaten der Philosophie der neueren Zeit: die Versöhnung ist konstituierendes Element dieses Interpretationshorizonts. Diese Behauptung steht der verbreiteten Meinung gegenüber: Hegels Versöhnung in der Vorrede der Rechtsphilosophie von 1820 sei ein politisch konservativer, sogar reaktionärer Standpunkt. Meiner Meinung nach ist es anders; der Versöhnungs-Absatz der Vorrede ist nicht geeignet, das negative Verdikt nachzuweisen. 'Versöhnung' ist bei Hegel wiederholt angewandt, was auch deshalb eine stichhaltige und beweisbare Erklärung erfordert. Hic et nunc gibt es keine Möglichkeit, die ganze Versöhnungsproblematik vorzuführen. Der Vortrag beschränkt sich auf einige Problemkreise; 1. zunächst wird die Einordnung der Versöhnung ins Hegelsche System kurz entworfen; dadurch werden auch die Grundbedeutung(en) der Versöhnung und ihre Systemimmanenz erläutert. 2. dann wird diese Problematik in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie behandelt und die Versöhnung als konstituierendes Element des Interpretationshorizonts der Hegelschen Auffassung zur Geschichte der Philosophie dargestellt. 3. Es wird die Versöhnung in bezug auf die Hegelsche Interpretation der neueren Philosophie und bezüglich der Stelle von Descartes darin behandelt.

Idee und Geist: Systemimmanenz der Versöhnung

Die Idee und der Geist sind bei Hegel Grundbegriffe, die in einem immanenten Zusammenhang mit der Versöhnung stehen. Wie (fast) alle philosophischen Disziplinen, fängt Hegel auch die Geschichte der Philosophie mit der Idee an und setzt sie mit dem

Geist fort. Dementsprechend hat diese Geschichte bei ihm zwei grosse Epochen: die Epoche der Idee und die des Geistes. Die erste bildet die griechische Philosophie, die zweite die 'neuere' ('germanische' oder 'moderne') Philosophie. Auch diese Geschichte wird aber von der Idee geführt; die Idee entzweit sich und dadurch entsteht der Gegensatz, der aufgehoben werden soll. Die Aufhebung ist die Vereinigung der Gegensätze, was Hegel auch Versöhnung nennt. In der Idee bleibt der Gegensatz abstrakt, wie auch die Vereinigung und Versöhnung. Die Versöhnung gehört vor allem zum Geist: sie ist die konkretisierende Aufhebung und Vereinigung der Gegensätze des Geistes. Man kann leicht einsehen, dass die Versöhnung aus der sich fortsetzenden Bewegung der Gegensätze stammt und sie hat die Grundbestimmung, die in dem Geist notwendig auftretenden Gegensätze aufzuheben und zu vereinigen. Diese Bewegung nennt Hegel 'Versöhnen', und das auch diese Bewegung inkorporierende Resultat wird 'Versöhnung' genannt.

Die Versöhnung als konstituierendes Element des Hegelschen Interpretationshorizonts zur Geschichte der Philosophie

Nimmt man die historischen Knotenpunkte der Versöhnungsproblematik unter die Lupe, sieht man, dass sie mit den Knotenpunkten der Hegelschen Interpretation zur Geschichte der Philosophie zusammenfallen. Damit wird behauptet, dass die Hegelsche Deutung über diese Geschichte nicht ausreichend rekonstruiert werden kann, ohne die Stelle und die Bedeutung der Versöhnung auf diesem Horizont zu erklären. Der Ausdruck 'Versöhnung' kommt zuerst im einleitenden Absatz vor, in dem Hegel das Verhältnis der Philosophie zur Religion darstellt. Ihre erste Bestimmung ist, „...dass Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat.“¹ Ihr erster Auftritt ist Gottes Gestus; die Religion, die zwischen Gott und den Menschen vermittelt, vermittelt zuerst den versöhnenden Gestus Gottes zu den Menschen. Und die Versöhnung wird in der Religion anders aufgefasst, als in der Philosophie: „Die Andacht ist nur: daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will.“² „Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewusstseins vorstellt, es sei als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Intelligenz.“³ Dieser Unterschied gibt Antwort auf die Fragen, warum die Versöhnung ihr Geheimniss in der Religion hat, und warum die neuere Philosophie ihr Rätsel im Christentum hat.

Es wird in der Einleitung nicht nur die systematische Stelle der Versöhnung erläutert, sondern auch ihr historischer Stellenwert. Die Epochen der Geschichte der Philosophie werden auch als Gestalten der Versöhnung dargestellt: „Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich-germanische Welt hat dagegen den

Gedanken als Geist gefasst...“⁴ „Im modernen Prinzip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, dass er die unedliche Bestimmung hat, substantiell zu werden durch seine Anlage, dass er Geist ist. Gott wird als Geist gewusst, der sich für sich selbst verdoppelnd diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich im demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dies Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.“⁵ Damit hat Hegel die allgemeine l o g i s c h e und die h i s t o r i s c h e Struktur der Versöhnung aufgezeigt.

Über die historischen Formen der Versöhnung ist ganz global folgendes zu bemerken: Die erste Epoche bildet die griechische Philosophie, die als Harmonie, als „natürliche, unmittelbare Versöhnung“ beschrieben ist. Nach der „heiteren griechischen Welt“ trat die römische Welt auf, die nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte; der in sich hineingetriebene Mensch suchte die Einigkeit, die nicht mehr in der Welt befindlich war, sondern nur in ihrem Inneren. Dann kommen das Mittelalter und das Christentum und damit die religiöse Versöhnung, die die Vorbereitung der neueren Philosophie und ihrer Versöhnung ist. Die zweite (germanische) Epoche der Philosophie ist in zwei Perioden gespalten, auf die mittelalterliche, bzw. die neuere Philosophie. Zur ersten Periode gehört die Religion, das Christentum und zur zweiten die wahrhafte Philosophie, die mit Descartes beginnt und mit der neuesten deutschen Philosophie endet.

Das Geheimnis der Versöhnung der neueren Zeit liegt in dem Christentum; das bildet den universalen Inhalt des modernen Geistes. Dieser Inhalt – Bewusstsein der Gegensätze, bzw. ihre Aufhebung, also die Einigung und die Versöhnung – wird in der Religion g e g l a u b t, dann in der neueren Philosophie g e d a c h t. Es ist klar, dass die Versöhnung einer der wichtigsten Begriffe ist, der eine immanente Verbindung mit dem Christentum besonders klar zeigt. Sodann ist der moderne Geist der versöhnende Geist, der zuerst in religiöser Form, dann in philosophischer auftritt. Der Anfang der philosophischen Versöhnung fällt mit dem Anfang der Philosophie der neueren Zeit, mit Descartes' Philosophie zusammen.

Die Versöhnung als christliche Lehre hat nach Hegel ein Spezifikum: sie kann „in der Sprache aller Menschen“ ausgedrückt werden. Der (religiöse) I n h a l t (Versöhnung als Bewusstsein der Gegensätze und ihrer Vereinigung) und die religiöse Sprache („Sprache des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen Denkens“), die die S p r a c h e der „übertätigen Menschen“ ist, stehen in engem Zusammenhang mit dem neuzeitlichen F r e i h e i t s p r i n z i p und mit dem empirischen Universalitätsanspruch der Moderne. „...Und die Lehre von der Versöhnung ist, dass Gott gewusst wird als sich versöhnend mit der Welt; „dass er sich versöhnt“ heisst,... dass er sich besondert, nicht abstrakt bleibt; und zum Besonderen gehört nicht bloss die äusserliche Natur, sondern die Welt, besonders die menschliche Individualität. Das Interesse des Subjekts selbst wird mit einbezogen, spielt hier die wesentliche Rolle; dass Gott realisiert sei und sich realisiere im Bewusstsein der Individuen, die an sich geistig sind; wozu gehört, dass diese, weil sie Geist und frei an

sich sind, durch den Prozess an ihnen selbst diese Versöhnung vollbringen, dass sie das, was sie sind, Geist, frei an sich, zu ihrer Freiheit verwirklichen...“⁶

Das Freiheitsprinzip wird als versöhnender Geist bezeichnet, was letztendlich aus dem versöhnenden Gestus Gottes stammt, aber es wird zur Freiheit und Versöhnung der einzelnen Individuen besondert. Die „menschliche Individualität“, das Prinzip der neueren Zeit spielt eine wichtige Rolle; das Individuum ist, was den Gestus Gottes zum menschlichen Gestus umgestaltet. Wir treten aus der Welt des versöhnenden Gottes mit der Welt in die Welt des versöhnenden Geistes, des Menschen mit sich selbst. Hegels Lösung ist aber zweideutig; der Mensch als Individuum wird von Gott (vom Geist) in Anspruch genommen, als er sich besondert und verwirklicht; der Mensch als Individuum wird von Gott als Mittel angewandt. Es gehört noch dazu, dass wir die göttliche Welt nicht verlassen können; Gottes Gestus bleibt die letzte Instanz auch in der modernen Zeit. Im ganzen drückt die Versöhnung die Säkularisierung des mittelalterlich-religiösen Christentums aus. Wie es von Max Weber gezeigt war, kann/soll diese Lehre in die Praxis transformiert werden; die so verstandene Versöhnung kann als empirisch universales Verhaltensmuster der modernen Zeit auftreten und funktionieren.

Dies all tritt in der Reformation auf; die Reformation ist ein Wendepunkt in der Geschichte des versöhnenden Geistes. Die in der Lutherischen Reformation aufgetretene Umkehrung bezieht sich vor allem nicht auf die Religion, sondern auf die Wissenschaft und die Philosophie als Wissenschaft: „Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; das ist an sich seiende Versöhnung des Selbstbewusstseins mit der Gegenwart. Von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus.“⁷ Damit sind wir bei der Philosophie der neueren Zeit angekommen.

Versöhnung als Komponent der Einteilung der neueren Philosophie, als Auslegungshorizont dieser Philosophie und als letztes Ziel und Interesse der Philosophie überhaupt

Es gibt ein inhärenter Zusammenhang zwischen der modernen philosophischen Versöhnung und der Hegelschen Einteilung und Auslegung der neueren Philosophie. Hegel weist auf die Verderbung der mittelalterlich-religiösen Versöhnung hin und spricht über das Bedürfnis einer neuen Versöhnung: „...die Trennung beider Welten ist durch das Mittelalter verarbeitet worden...so dass man sagen kann, die Einheit des Jenseits und Diesseits ist an sich bewirkt worden.“ Diese Einheit ist „...Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewusstseins ist an sich verschwunden und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Prinzip der inneren Versöhnung des Geistes

war an sich die Idee des Christentums, aber selbst wieder entfernt, nur äusserlich, als Zerrissenheit, unversöhnt."⁸

Die Kirche verlor ihre Macht, die die Wissenschaft übernimmt. Das Wesen dieser Macht ist „Versöhnung mit der Gegenwart“. Diesen versöhnenden Geist nennt Hegel „den sich gegenwärtigen Geist“, der das Prinzip der neuen Philosophie ist. Als Gegenwärtiges hat die neue Philosophie mit der Auflösung des Gegensatzes des Gedachten und des Seienden zu tun. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Philosophie: „Und das Interesse ist dann ganz allein, diesen Gegensatz zu versöhnen, die Versöhnung in ihrer höchsten Existenz, d.h. in den abstrakten Extremen zu begreifen. Alle Philosophien von da haben das Interesse dieser Einheit.“⁹

Die Versöhnung der Gegensätze ist, was den Inhalt der einzelnen Philosophien der neueren Zeit letztendlich bestimmt. Hegel setzt es fort: „Fragen der jetzigen Philosophie, Gegensätze, Inhalt, der jetzt diese neuen Zeiten beschäftigt.“ Dieses Interesse bezieht sich auf allgemeine Bestimmungen: „...nämlich darauf, die Einheit des Gegensatzes zu erkennen, die innere Versöhnung auch in den gegenständlichen Interessen des Wissens hervorzubringen. Der härteste Gegensatz wird gefasst als in e i n e Einheit gebunden.“¹⁰ Diese Gegensätze, „Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft; diese sind von ganz anderer Art als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist dieser, dass hier ein Bewusstsein ist über diesen Gegensatz, der in den wissenschaftlichen Gegeständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewusstsein gekommen war. Dieses Bewusstsein über den Gegensatz, Abfall ist der Hauptpunkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zustande zu bringen. Die philosophische Systeme sind also nichts anderes als Weisen dieser absoluten Einigkeit...“¹¹

Damit hat man den Leitfaden der Hegelschen Auslegung gefunden: der aus Gegesätze stammende vereinte, versöhnte Geist der Neuzeit bildet den Interpretationshorizont. Wir haben Massstab erhalten und wenn es von uns angewandt wird, werden wir die Hegelsche Struktur und Einteilung der Geschichte der neueren Philosophie leicht einsehen und übersehen. Die unterschiedlichen Philosophien werden als Weisen der Einigkeit, Vereinigung und Versöhnung ausgelegt. Die „Stufen im wissenschaftlichen Fortgange“ sind gleichzeitig die Stufen der Vereinigung und Versöhnung. Descartes ist der Anfang: „Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken erst an...“¹² Descartes' Philosophie ist die zweite Stufe. Die erste ist nur „Ankündigung dieser Vereinigung, als Versuche, auf eigentümliche, noch nicht bestimmte, reine Weise“. Descartes' Philosophie wird als „metaphysische Vereinigung“ genannt: „Hier fängt erst die eigentliche Philosophie dieser Zeit an; sie fängt mit Cartesius an. Das ist der Standpunkt der Metaphysik.“¹³

Die metaphysische Vereinigung befriedigt nicht den neue Versöhnung suchenden Geist. Der denkende Verstand ist, was da betätigt ist, der nur „versuchen kann, die Vereinigung zustande zu bringen. Der Verstand kann aber mit den Gegensatz nicht viel tun, sodann ist der Untergang der cartesianischer Philosophie notwendig. Diese Notwendigkeit ist sowohl historisch, als auch logisch-systematisch begründet. Die konkrete spekulative Vernunft ist die Form des Denkens, die dem denkenden Verstand gegenüberstehend, die dem Geist nicht entsprechende metaphysische Vereinigung überwindet und die die Vereinigung und Versöhnung des Geistes nicht nur versuchen, sondern auch durchführen kann. Historisch setzt sich diese Vereinigung in der neueren deutschen Philosophie durch: „Das Dritte ist dieses, dass diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll, zum Bewusstsein kommt und zum Gegenstand wird. Diese Vereinigung ist das einzige Prinzip, Interesse...Das befasst die Kantische und neuere Philosophie in sich.“¹⁴

So sind wir in die Gegenwart gekommen, zu Kants, Schellings und Hegels Philosophie, die nicht nur in der Einteilung, sondern auch als Resultat behandelt werden. Die Kreisstruktur bringt mit sich, dass das Resultat gleichzeitig Ausgangspunkt ist. Dadurch ist leicht zu einzusehen, warum zeigt die Versöhnung eine teleologische Struktur auf; sie wird als letztes Ziel und Interesse der Philosophie bestimmt: „Das l e t z t e Z i e l und I n t e r e s s e der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und derer Empfindungen, – diese Versöhnung des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfasst wird.“¹⁵ Die teleologische Struktur steht in enger Verwandtschaft mit der Theodizee; die wahrhafte Theodizee und die wahrhafte Versöhnung sind gleich. Es zeigt, dass die Hegelsche Versöhnungstheorie nicht nur die Sekularisation und die Emanzipation des Menschlichen vom Göttlichen zeigt, sondern auch die Gegenwärtigkeit des eminent religiösen Inhalts.

Im Standpunkt des Resultats ist auch die Aufeinanderfolge der Philosophien klarer geworden; von dem vereinigten, versöhnten Geist ausgehend, sind die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie noch einmal zu übersehen und die notwendige Stufenfolge zusammenzufassen. Bei den Griechen sind die Stufen von der Idee her bestimmt. „Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wissenden Idee zum Sichwissen der Idee, gehört der unendliche Gegensatz, dass die Idee zum Bewusstsein ihrer absoluten Entzweiung gekommen ist...Über diese Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgetan.“¹⁶ Descartes' Bedeutung für die „wahrhafte Versöhnung“ setzende Philosophie wird ausgehoben: „Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des Subjektiven und Objektiven; und die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, dass dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, und nicht nur an sich, sondern das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu

versöhnen. – In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen."¹⁷

Anmerkungen

¹ G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke: in 20 Bd. Suhrkamp Taschenbuch, 1986. Bd.I, S. 82.

² a.a.O., Bd.I, S. 88.

³ a.a.O., Bd.I, S. 97.

⁴ a.a.O., Bd.I, S. 124.

⁵ a.a.O., Bd.I, S. 127.

⁶ a.a.O., Bd.II, S. 493-494.

⁷ a.a.O., Bd.III, S. 63.

⁸ a.a.O., Bd.III, S. 61-62.

⁹ a.a.O., Bd.III, S. 64.

¹⁰ a.a.O., Bd.III, S. 68.

¹¹ a.a.O., Bd.III, S. 69.

¹² a.a.O., Bd.III, S. 70.

¹³ a.a.O., Bd.III, S. 70.

¹⁴ a.a.O., Bd.III, S. 70.

¹⁵ a.a.O., Bd.III, S. 455.

¹⁶ a.a.O., Bd.III, S. 458.

¹⁷ a.a.O., Bd.III, S. 460.

GEWISSHEIT UND SELBSTTÄUSCHUNG

Über einem Cartesianern

.....András GAUSZ

Im vierten Buche von Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* befindet sich ein kurzes Kapitel, dessen Überschrift ist: „Zum neuen Jahre“. Nietzsche spricht im Eröffnungskapitel dieses Buches über seine neue Hoffnungen und Wünschen. Er spricht davon, daß er nicht mehr „Verneinen“, sondern nur „Ja-Sagen“ wolle.

„Zum neuen Jahre. – Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* Heute erlaubt sich Jedermann, seinen Wunsch und liebsten Gedanken auszusprechen: nun, so will auch ich sagen, was ich mir heute von mir selber wünschte und welcher Gedanke mir dieses Jahr zuerst über das Herz lief, – welcher Gedanke mir Grund, Bürgschaft und Süßigkeit alles weiteren Lebens sein soll! Ich will immer mehr lernen, das Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. *Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe! Ich will kein Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Großen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!”

Die berühmtesten Gelehrten und Forscher der Philosophiegeschichte haben im Rahmen philosophischen Diskussionen die Namen von René Descartes und Friedrich Nietzsche nur selten zusammengebunden. Man spricht, wenn doch von Descartes und Nietzsche die Rede ist, von zwei vollkommen verschiedenen Welten und Denkwegen. In

Ungarn spricht man sogar von einem „rationalistischen“ und von einem „irrationalistischen“ Weg. Die Ursachen dieser Beurteilungen scheinen klar zu sein: René Descartes war überzeugt davon, daß er durch seines Ichs und durch dieses Ich möglich gewordenen Gottesbeweisen ein sicheres Fundament, d. h. etwas was als Gewissheit existieren kann, gefunden hätte. Und wir wissen, daß René Descartes [in seinen Naturwissenschaftlichen Werken] eine ganze, sogenannte „rationalistische“ Welt auf solche Gewißheiten aufgebaut hatte. Aber wir wissen das auch, daß dieser Weg für Nietzsche vollkommen unmöglich schien: „Auf dem Wege des Cartesius – schreibt er in einer von seiner Aufzeichnungen vom Jahre 1887 – kommt man nicht zu etwas absolut Gewissen, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens.“ (WzM. 484.) Und oft geht er noch weiter: im *Jenseits von Gut und Böse* spricht er über eine gewisse „Subjekt- und Ich-Aberglaube“, und meldete ein, daß das Ich als das einzige Sein eine perspektivische Illusion sei. Gottes bewiesene Existenz hat ihm auch keine Gewißheit gegeben: Gott ist bei Nietzsche – wie man sagt – gestorben.

Wie kommt also das Denken von Friedrich Nietzsche und René Descartes zusammen? Martin Heidegger's Seinsgeschichtliche Spekulationen setzten den Denkweg von Friedrich Nietzsche als eine Descartes-Nachfolgerschaft auseinander. Er meinte, daß Nietzsche keine andere Gelegenheit gehabt hätte: er musste also ein „Cartesianer“ werden! Der Mensch ist für Descartes – betont Heidegger in seinen im Jahre 1940 vorgetragenen Nietzsche-Vorlesungen – „Subjekt im Sinne der vorstellenden Ichheit“. Die Seiendheit des Seienden ist gleichbedeutend mit der Vorgestelltheit durch und für das Ich-Subjekt. Wahrheit ist Gewissheit, und „der Mensch ist das Maß alles Seienden im Sinne der Anmaßung der Entschränkung des Vorstellens zur sich selbst sichernden Gewißheit“. Heideggers Meinungen nach soll Nietzsche eine auf solche gründen aufgebaute Metaphysik vollendet haben. Denn etwas vorstellen bedeutet soviel wie denken: bei Descartes sind – betont er öfter – „cogitare“ und „representare“ synonyme Begriffen. Das Ich hat kein bestimmtes Objekt: Ich existire nur in dem Fall, und nur so lange, wenn Ich, und wie lange Ich denke. Durch das Denken stelle Ich mich vor. Müssen wir Heideggers Bemerkungen wirklich ernst nehmen? War Nietzsche wirklich ein Nachfolger von René Descartes? Mit Heideggers Seinsgeschichtliche Betrachtungen haben Nietzsches Gedanken wahrscheinlich nicht viel zu schaffen. Ich denke aber trotzdem, daß wir auf die genannten Fragen mit „Ja“ antworten müssen. Also, lassen wir nun Heideggers Seinsgeschichtliche Spekulationen auf sich Beruchen, und wenden wir uns des oben zitierten Kapitels zu. Vielleicht werden wir Nietzsches Cartesianismus davon auch verstehen können.

Nietzsche hat im erwähnten Kapitel die Schönheit und die Notwendigkeit als zwei verschiedene Möglichkeiten auseinandergesetzt und einander entgegengestellt. Er sprach nachdem davon, daß die

Notwendigkeit für ihn in der Zukunft eine viel wichtigere Rolle spielen solle. Nietzsche zeigt damit genau die Gelegenheiten seines Zeitalters und darin seine eigene

Lage an. Die obersten Werte haben sich entwertet; der Mensch rollt aus dem Centrum in's „X“. Das ist eine Welt, wo die Notwendigkeiten und die Gewißheiten nur eine untergeordnete Rolle spielen können. Das ist die Welt, wo die Schönheit über der Notwendigkeit herrscht. Denn was bedeutete überhaupt in diesem Zeitalter, und besonders für Friedrich Nietzsche die Schönheit? Warum wird dieser Begriff von ihm als einen Gegenbegriff von Notwendigkeit gebraucht?

Die Schönheit verbindet in der *kantischen Philosophie* zwei verschiedene Gebiete zusammen. Der Verstand, und der durch den Verstand vermittelte „Naturbegriff“ ist das erste, die Vernunft, und der durch den Vernunft vermittelter „Freiheitsbegriff“ ist das zweite Gebiet. Der Verstand stellt zwar die Gegenstände als „Naturbegriffe“ in der Anschauung vor, aber nicht als „Dinge an sich“ selbst. Der „Freiheitsbegriff“ dagegen stellt in seinen „Objekten“ „Dinge an sich“ vor, aber diese können in der Anschauung nicht als unmittelbar wahrnehmbare Vorstellungen erscheinen. Kant wollte diese Kluft mit der sogenannte „ästhetisch reflektierende Urteilskraft“ überbrücken. Denn „der Freiheitbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“. Die Schönheit erscheint also als eine in die Zukunft auswirkende Ereignis: sie ist die erste Stufe zu einer teleologischen Weltanschauung; sie ist die Erscheinung, die zwischen den reinen theoretischen und zwischen der reinen praktischen Vernunft sich eine Brücke bauen kann. Wenn man also auf eine solche Welt „Ja-sagen“ will, dann sagt man nur auf die Zukunft „Ja“. Das Wesen ist aber in diesem Fall nicht da, in dieser Welt: das erscheint uns nur dann, wenn etwas als absolute Realität erscheinen kann.

Die Schönheit ist also bei Kant zwar eine zentrale Erscheinung, aber von einer absoluten Realität können wir in diesem Fall trotzdem nicht reden. Diese Erscheinung kann man weder von den Kategorien des Verstandes, noch von den Ideen der reinen praktischen Vernunft ableiten oder interpretieren. Hier kann man von unbedingten Tatsachen, unbestreitbaren Gewißheiten, absoluten Realitäten nicht reden: hier herrschen die unberechenbaren Lüste, die Täuschungen und Selbsttäuschungen. Die Schönheit gibt uns keine klaren und deutlichen Erkenntnissen, keine Gewissheiten, sie reizt nur, und schweigt davon was für uns als unbedingt und notwendig erscheinen könnte oder sollte. Und durch diese Schönheit können wir doch mehrere und wichtigere Erkenntnisse erreichen, als mit den blossen, sich auf der syntetischen Einheit der Apperception bauenden Verstand, oder der mit der a priori gewißten Ideen manipulierenden, aber in der Erfahrung nie erscheinenden Vernunft, oder Vernunftbegriffen. Wenn von der Schönheit die Rede ist, müssen wir von der Erscheinungen als Dinge an sich nicht unbedingt schweigen. Wenn der teleologische Weg vollkommen durchsichtbar wird, erscheinen uns in der in die Zukunft vortreibende Erfahrung die Dinge an sich selbst. Aber nur am Ende. Die gegenwärtige Schönheit ist noch keine absolute Realität: sie ist noch endlich, durch den

sogenannten „philosophischen Empirismus“ bestimmt. Würden die Schönheiten als Notwendigkeiten erscheinen, so würden sie offenbar die Macht gehabt haben, alles, was mit der menschlichen Freiheit zusammenhängt, zu zerstören. In diesem Fall könnten wir alles voraus sehen und wissen. Das ist aber unmöglich: der Mensch ist ein freies und endliches Wesen: er muss sich frei fühlen können dazu, daß ihm später einige wirkliche Schönheiten erscheinen werden können. Durch diesen „philosophischen Empirismus“, d. h. durch diesen Schönheitsbegriff ist der Weg des deutschen Idealismus bestimmt.

Nietzsche wollte aber, wie Descartes, von oben, von den Gewißheiten her einsteigen. Er wollte „an Allem zweifeln, wo der geringste Verdacht einer Ungewissheit“ angetroffen werden kann: er wollte wissen, was als Unbedingte, und was als das Notwendige erscheinen kann. Er wollte „schon das Zweifelhafte für falsch zu nehmen, um desto sicherer das zu finden, was ganz sicher, und am leichtesten angetroffen wird“. Er wollte eine „fröhliche Wissenschaft“ treiben, die Tragödien in eine allumfassende Komödie aufzulösen: das finden, was als Notwendigkeit und als eine unbedingte Wirklichkeit erscheinen kann. Er wolte denken. Er musste also von der kantischen Idee der Schönheit und von den idealistischen Begriffsbildungen seines Zeitalters unbedingt loswerden. Denn Kant und der deutsche Idealismus – betonte er öfter – vermittelte nur dunkle und zweifelhafte Begriffe. Kant sprach von Erscheinungen, die nichts mit den Dinge an sich zu tun haben. Fichte von einem mit „Tathandlungen“ gekennzeichneten „Ich“, das aber am Anfang nichts mit einem „absoluten Ich“ zu tun hat. Und Hegel von einem durch die Geschichte erscheinenden Geistes, das aber nur am Ende der Geschichte als eine vollkommene Wirklichkeit erscheinen kann. Die durch den sogenannten „philosophischen Empirismus“ gekennzeichnete deutsche Tradition spricht also nicht die Sprache des Cartesius, sondern nur die Sprache unklaren, zweifelhaften Begriffen. In Deutschland herrschte Anti-Cartesianismus gegen den Cartesianismus. Nicht Gott und die Gewißheit ist der Anfang: beide erscheinen nur am Ende der Spekulationen. Das „Jenseits“ ist schon wichtiger geworden als alle Realitäten dieser Welt. Gott ist keine absolute Realität mehr, er erscheint nur als eine nie erreichbare Zweckvorstellung, oder als einen unbestimmbaren Geist am Ende, in einer ander Welt. Diese Strömungen haben Gott machtlos gemacht, in Geist umgewandelt, und endlich umgebracht. Der Weg des deutschen Idealismus war für Friedrich Nietzsche ein Weg der zur Nihilismus führte. Die Schlechtweggekommenen, denn sie noch schöne Träumen haben, fangen an davon zu reden was die wirkliche Glückseligkeit und was die wirkliche Vollkommenheit sein sollte. Das „Ich“ aber, das ein sicheres Fundament sein sollte, das ist für ihnen auch nur ein Traum geworden. Die Gewissheit, und das Ich als absolute Realität spielt bei ihnen keine wichtige Rolle mehr.

Descartes aber Träumte nicht: er hat durch seine Gottesbeweise sich selbst als das Ebenbild Gottes betrachtet. Hätte er geträumt, so hätte er sich in unüberwindbaren Zweifeln hineingezwängt und seinen Gott für immer verloren haben. Denn der Traum bedeutete für ihn soviel wie unter zweifelhaften Sachen leben, so viel, wie nicht Denken.

Descartes wusste, daß seine Gottesbeweise auf Zirkelschlüsse beruhen. Aber er wusste das auch, daß dort, wo Gott nicht an der Mittelpunkte aller Spekulationen stehen kann, kann der Mensch auch keinen absoluten Wert haben. Denn was für ein Ebenbild würde von einem unvollkommenen höchstes Wesen erscheinen? Wo Gott unvollkommen ist, dort ist das Ebenbild Gottes, der Mensch auch unvollkommen. Dort können Zweifeln, Täuschungen und Selbsttäuschungen herrschen. Nietzsche wusste es wohl: er suchte einen Gott, aber auf seinen Suchen könnte er sich nur mit der Gott der Schlechtweggekommenen begegnen. Dieser Gott war für ihm schon ein halb-getödtetes Wesen, denn das Ich dieser Schlechtweggekommenen auch nur ein halb getödtetes Ich war. Ein vollkommenes Ich fordert die Vollkommenheit seines Gottes.

Nietzsches Leben war eine ständige Flucht. Er war ein deutscher Denker, er musste immer auf der Reise sein. Dieser Flucht hat ihn von Röcken nach Schulpforta, von Schulpforta nach Basel, von Basel nach Tribschen, von Tribschen nach Bayreuth, von Bayreuth in die Städte Nord-Italiens, Süd-Frankreichs, und in die Alpengebirge: nach Oben-Engadin und Sils-Maria getrieben. Er wollte vielleicht seinen Gott finden, aber er hat nur eine „Höhle“ gefunden. Er wollte Ja-sagen, aber seine Wörter haben sich für Blasphemie eines Eselfestes gewunden.

Descartes war aber ein wirklicher Ja-sagender Denker. Er ist von oben her eingestiegen: „Unter Gott verstehe ich eine unendliche, unabhängige, höchst weise, höchst mächtige Substanz, von der sowohl ich, als alles andere Daseiende, im Fall dies besteht geschaffen ist.“ (D. 60.) Unter der Herrschaft eines solchen Gottes kann der Mensch nur ein Ja-sagendes Wesen werden. Das war für Descartes eine unbedingte, klare und deutliche Erkenntnis. Der Zweifel ist demnach unmöglich geworden.

Der Weg von René Descartes war also keine Flucht. Er könnte seine Zielen erreichen, er könnte von allen seinen Zweifeln loswerden, Ja-sagen, und seine Seele durch seines Denken beruhigen. Er war ein glücklicher Mensch.

IRRATIONALISMUS UND ANTI-CARTESIANISMUS

Zoltán GYENGE

Die Philosophie, die nach Descartes kommt, wird als *die Epoche des Rationalismus* summarisch bezeichnet, die von Descartes, Spinoza und später Leibniz zum deutschen Idealismus, besonders, zu Kant und Hegel führt. Der Gipfel dieser Epoche sollte der Hegelsche sogenannte Konzeptualismus und ihrem Wesen nach der Gipfel des Rationalismus überhaupt sein, wovon nachher man nach der Weise des Rationalismus nicht mehr erwarten kann.

Diese Einteilung steht im Zusammenhang mit der Auffassung von dem Descarteschen Prinzip über „res cogitans“ als rationales Prinzip, das über aller Welt herrschen und die irrationale und subjektive Leidenschaft des Einzelnen aus der Herrschaft verdrängen will. Auf ähnliche Weise wird die Philosophie, die nach der Hegelschen Philosophie und des deutschen Idealismus kommt, als *die Epoche des Irrationalismus* bezeichnet. Unter diesem Namen sind die Philosophie bekannt, die selbst gegen das Hegelsche Denken und die rationale Methode bestimmt werden können. Vor allem wird dazu die Philosophie von Kierkegaard gerechnet, und zu dieser Einteilung können vielleicht Nietzsche und der Existentialismus des XX.-en Jahrhunderts überhaupt gehören. Der Begriff des Irrationalismus, der ebenfalls mit dem Beginn des XX.-en Jahrhunderts im Zusammenhang mit der sg. Lebensphilosophie des XIX.-en Jahrhundert steht, immer öfter auftaucht. Es ist wohlbekannt, daß dieser Begriff von Georg Lukács in der Zerstörung der Vernunft polemisch verwendet wird. Der Irrationalismus bedeutet für Lukács jede bürgerliche Philosophie von Schelling bis Heidegger, die sich gegen den dialektischen und historischen Materialismus wendet. Aber jetzt ist die Lukács Auffassung für uns irrelevant und nicht weiter berücksichtigt.

Der Begriff Irrationalismus wurde von Hegel in der Enzyklopedie prägnant beigebracht. Hegel schreibt: der Verstand stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt

auf Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten, wo er, wenn er im Bestimmen weiter gehen will, über das verständige Prinzip hinausgetrieben wird.¹

In dieser Beziehung wird der Irrationalismus als eine Grenze des Verstands bezeichnet, bis die das menschliche Denken benutzt werden kann. Für Hegel meint irrational oder inkommensurabel nur etwas dem Verstande Entgegengesetztes. Es bedeutet also einen Punkt, wo es für die rationale Wissenschaft oder die Rationalität am ihre Grenze gelangt ist.

Seien wir uns vorerst über die Begriffe klar. Wir müssen vor allem versuchen zu zeigen, was versteht überhaupt die Nachcartesianische Philosophie unter dem Namen Rationalismus. Den Rationalismus kann man als eine Bewegung oder einen kohärenten Prozeß nicht bezeichnen, sondern eher als ein solches Nacheinanderfolgen, das das rationale Prinzip auf ähnliche Weise für das wichtigste hält. Diese rationale Welt ist in der Schellings Spätphilosophie als eine „a priori Vernunftwissenschaft“ aufgefaßt. Es handelt sich bei Schelling um eine „positive“ und eine „negative Philosophie“. Die erste ist diejenige, in der das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen unter der Voraussetzung der Priorität der ersteren bestimmt wird. Diese Philosophie beruht auf den a priorischen Voraussetzungen für das philosophische Denken. „Indem nun aber die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Übergehen in das Sein des Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringes als eben alles Sein entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreibbaren Inhalt, dadurch ist sie in die a priorische Stellung gegen alles Sein gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine a priorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die a priori bestimmt, was ist, und die Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hilfe nehmen, zum Inhalt alles Existierenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen – nicht daß sie a priori erkannte, daß dies oder jenes wirklich existiert, sondern daß sie a priori weißt, was ist oder was sein kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seienden bestimmt.“² Also die Frage ist: was ist oder was sein kann, wenn etwas ist. (Man kennt Leibniz Worte: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Es wird in der Philosophie der Offenbarung auch zitiert.)³

Die negative Philosophie zeigt sich so, wie ein Weg zur Herrschaft der Vernunft, wo für den Einzelnen keine Möglichkeit und keine Gelegenheit zur Freiheit des Individuellen gegeben werden kann. Es gibt also ihn keine Gelegenheit zu handeln. Dieser Weg erweist sich somit als ein geschichtlicher Prozeß, der in der Descartes Philosophie beginnt, und beim Hegels Denken zu einem Höhepunkt gelangt. In der Schellingschen Spätphilosophie entdeckt man eine Wendung von dem tarditionellen, rationalen Denken, (zu dem seine frühere Philosophie auch gehört) an eine Möglichkeit der neueren Philosophie, die sich mit dem Problem des Seins beschäftigt. Mit Recht kann man davon sprechen, daß diese Möglichkeit sich später, in der Philosophie von zweiten Hälfte des XIX.-en Jahrhunderts in Wirklichkeit (im Sinne von *actu*, oder *energeia*) verwandeln. Diese neue Methode des Denkens verwirklicht eben in der Kierkegaards oder Nietzsches Philosophie, aber den

Ursprung findet man schon früher in der Spätphilosophie Schellings. Das Zwischenglied soll diese in den Münchener und Berliner Vorlesungen entwickelte Philosophie als die Kette zwischen dem von Descartes angefangenen Rationalismus und dem Irrationalismus oder anders ausgedrückt: Lebensphilosophie; also zwischen dem Denken und der Methode des XIX. und XX.-en Jahrhunderts sein.

Der negativen Philosophie oder „a priori Vernunftwissenschaft“ wird eine ausführliche Beschreibung, wie oben schon gezeigt, in der Philosophie der Offenbarung gegeben. Schelling beschäftigt sich mit dem Unterschied von negativen und positiven Philosophie als einer geschichtlichen Frage. Er schreibt in der ersten Vorlesung der Philosophie der Offenbarung: „Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüt mehr empören, als die Absicht seines Lehrers, seine Zuhörer für irgend ein besonderes oder einzelnes System bearbeiten, ihnen gleichsam die Freiheit der Untersuchung auf diese Weise unter der Hand wegziehen escamotieren zu wollen. Ich habe daher – schreibt Schelling – sonst wohl allen meinen andern Vorträgen über Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen.“⁴ Diese Entwicklung gründet sich auf den Ursprung des Rationalismus, die die Descartesche Philosophie bedeutet. Aus eigener Kraft vermag die negative oder rationale Philosophie nur den Begriff des Seins beizubringen, und keine Kraft hat die Wirklichkeit oder actu des Seienden zu erschaffen. Anders – mit Schellings Worte – ausgedrückt: die Pflanze im Keim sei die Pflanze in der bloßen Potenz in der Schellings Auffassung als in *pura potentia*, die wirklich ausgewachsene oder entwickelte Pflanze sei die Pflanze in der Wirklichkeit oder in *actu*.⁵

In dieser rationalen Auffassung bedeutet *das Subjekt* nur ein rationales Prinzip, und seit Descartes dieses Subjekt ist nicht anderes als ein Organ für das Denken. Der Mensch soll sich an dem Aufbau einer kristallklaren, logischen Welt widmen, wo er seine eigentliche Stelle allerdings nur mit großer Bemühung finden kann. Eher wäre zu sagen, daß er diese Stelle unter der Herrschaft der Vernunft nur als einen verschwundenen Schatten hervorbringen kann. In der logischen Welt kann nämlich nur ein „scheinbar Seiendes“ (Schelling) oder kierkegaardisch ausgedrückt: eine Schatten-Existenz da sein, oder das Wesen statt des Seins. Wir glauben jetzt behaupten zu dürfen, daß das Sein der logischen Welt sich auf das Wesen gründet und nicht umgekehrt, und das Individuum oder Seiendes, das sich an eigener Wirklichkeit widmet, kann seinen eigentlichen Ort nicht finden, weil es aus dieser Welt hinausgeworfen wurde, oder genauer: nur als *ein Moment* erweist, das in dem Ganzen des rationalen Systems aufheben muß: „Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarrt und die Einzelheit, wie sich gebührt, um soviel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichtum hält und ihn fordert, der Anteil, der an dem gesammten Werke des Geistes auf die Tätigkeit des Individuums fällt, nur gering sein kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und tun, was es kann, aber

es muß ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf“⁶

Der Einzelne soll daher aus Reich des Rationalismus heraus und in die Sphäre des Werdens oder wirklichen Seins hinübertreten, weil er sich mit dem Schein des Seins nicht begnügen darf, womit erwiesen wird, daß er sich hier nicht realisieren kann. Dieses Reich des Rationalismus verhindert den Menschen sich selbst zu wählen und zu werden. Diese Welt muß von Schelling in der Spätphilosophie abgelehnt werden, weil sie sich nicht auf das wirklich lebendige Sein sondern auf eine logische Konstruktion bezieht, und sie ist für ihn ebensowenig relevant wie für Nietzsche oder Kierkegaard.

Die positive Philosophie ist dagegen diejenige, in der der Einzelne das Prius, das Erste und das Allgemeine das Posterius sein wird. Zwischen den zwei Methoden wird das folgende unterscheidet: „Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, quid sit, daß es ist, quod sit. Jenes – die Antwort auf die Frage: was es ist – gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von Ihm, oder selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz (Es muß man noch einmal hervorheben: welches die Existenz ist) ist.“ Das Was oder das quid ist eben der Begriff des Dings und das Daß-sein das quod wird die Wirklichkeit des Seins sein.

Das Was-Sein ist eine potentia passiva (dynamis), dagegen das Daß-sein oder „das wahrhaft Seiende“ als eine potentia activa (energeia) zu bezeichnen, und das letztere unterscheidet sich auf dieser Art von dem ersteren nicht im Wesen sondern im Sein. Das Seiende soll – nach der Schellings Meinung – auf das reale Leben nicht verzichten, es bedeutet eine unendliche Suche nach Selbst, und wenn man also sagen will, daß die Realität für das wirkliche Leben auf diese Weise hervorgebracht werden kann, muß es sich so vollziehen, daß das Seiende die Stelle der Vernunft endlich übernehmen und die alle anderen Möglichkeiten ablehnen soll. Der Kreatur des Rationalismus oder des Systems eignet sich nur für die Welt der willenlosen Puppen, da er hier nur den Schein der Existenz besitzt und ohne rationales System nicht existieren zu können. Deshalb versucht er eine obengenannte Realität oder Wirklichkeit zu erreichen, doch sie gründet sich nicht auf eine Traumwelt, sie kann nicht ein Irrlicht sein, sondern muß sie so sein, wie sie selbst ist. Der Grund der Existenz ist diese Suche nach Selbst gegen das System. Sich selbst wählen und sich selbst erschaffen sind gleich. Statt „*cogito ergo sum*“ soll man „*sum ergo cogito*“ wählen. Damit kann es seine Stimme für sich selbst abgeben. Das ist die wahre entweder/oder-Wahl und der Weg zur Existenz.

Es ist wohlbekannt, daß Schelling sich mit der Descartes Philosophie mehrmals (z.B. in den Münchener Vorlesungen) beschäftigt, und hält er Descartes auch für den Eröffner der moderne, europäischen Philosophie. Descartes – so zeigt Schelling – bleibt dabei das Denken als eine Möglichkeit des Menschen anzusetzen – wie Walter Schulz bemerkt. „Denn Cartesius

spricht jenes: ich denke, selbst nur aus, indem er denkt oder zweifelt, in actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seins, ja das cogitans hat sogar nur die Bedeutung: ich bin im Zustande des Denkens.“⁷

Descartes ist also nicht nur ein Eröffner der neueren Philosophie, sondern er ist der Verwirklicher des Rationalismus, weil seine Philosophie sich in der Möglichkeit des Denkens bewegt und bleibt. Das kann nicht anderes als eine bloße Vernunftwissenschaft sein, die von Schelling zumeist einfach als rationale oder später als negative Philosophie bezeichnet wurde. Das ist durch das bloße Denken hervorzubringenden Wesenswissenschaft gefaßt, die sich nur in dem Potenz des Sein bewegen kann.

Aber was die höchste Schellings Einrede gegen die Philosophie von Descartes betrafte, ist als folgendes anzugeben. Dieser Einwand besteht darin, daß sie ihrem Wesen nach als ein *Dualismus* bezeichnet wird, aber die Schellingsche Philosophie versucht von Anfang an eine *Identität* zu finden, zu erschaffen und zu bewahren. Schelling beschäftigt sich mit dem Grundwesen der Philosophie von Descartes in den Unterredungen, die er in Stuttgart vorgetragen hat. Diese Vorlesungen werden 1810 in einer eigener Kreis gehalten, in der von Schelling das allgemeine Wesen eines Systems gegeben und es in Zusammenhang mit dem Rationalismus gebracht wurde. Er behauptet: „Cartesius statuiert zwei absolut verschiedene Substanzen. A. Ideale oder geistige Substanz; und B: Reale, ausgedehnte oder materielle Substanz. NB, Spinoza ist absoluter Antidualist, d.h. er setzt A und B gleich. Die denkende oder ausgedehnte Substanz als Eines, er setzt Identität – hebt aber allen Dualismus auf, / indem ihm die denkende und die ausgedehnte Substanz wirklich numerisch einerlei sind.“⁸ Descartes behauptet absoluten *Dualismus*, d.h. einen solchen, der Identität ausschließt. Das ist die höchste Unterschied neben der Frage des Rationalismus zwischen Schelling und René Descartes.

Unsere kurze Untersuchung könnte hier abgeschlossen sein, aber wir müssen irgendwelche Antwort auf die Frage des Titels geben: könnte also der Irrationalismus mit dem Anti-Cartesianismus gleich sein. Die Antwort lautet: das Verhältnis zwischen den Irrationalismus und Rationalismus muß ähnlich sein wie zwischen den positiven und negativen Philosophie. Eine gibt es nicht ohne andere und umgekehrt. Nach der Meinung Schellings soll die negative Philosophie subsidiär zur positiven Philosophie sein; erste ist unvollkommen (und nicht überflüssig) in diesem Vergleich zur zweiten. Der Zusammenhang zwischen den rationalen und irrationalen Philosophie erweist sich so, daß sie die negative Philosophie überragt, über sie herrscht oder überwindet.

Diese letztere unterscheidet sich wesentlich von der ersteren, aber sie realisiert sich nur durch andere und umgekehrt. Die Möglichkeit ist *unbegrenzt*, wie der Titel eines Gedichte von Goethe zeigt. Er schreibt hier folgendes:

„Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.“

Anmerkungen

¹ Hegel: Werke 8. S.384. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1986.

² Schelling: Philosophie der Offenbarung. Bd.I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. S.66.

³ Ebda: S.7.

⁴ Ebda. S.16.

⁵ Ebda. S.63.

⁶ Hegel: Werke 3. S.67.

⁷ Schellings Werke 10. S.10. (hrsg. von K.F.A.Schelling, Stuttgart: Cotta 1856-61.) Walter Schulz: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings Verlag Neske: Pfullingen 1975. S.34.

⁸ S.W.1.7. S. 443. Vgl. (Georgis Auffassung in: Version inédite du texte des Ouvres, publiée, préfacée et annotée par Miklos Vető. Torino: Bottega D'Erasmus 1973. S.106.