

Thomas Buchheim

Die Idee des Existierenden und der Raum

Vernunft hintergründe einer Welt äußerer Dinge nach Schellings
Darstellung des Naturprocesses von 1843/44¹

Abstract: Schelling's *Presentation of the Natural Process* (1843/44), which traces back to a Berlin lecture manuscript, constitutes the only example of an elaborated natural philosophy of Schelling's latest creative period. Thereby, certain ontological main features of subject-independently existing things and beings, such as the feature of being based on an ontology of spatially existing bodies, and being descended from an evolving overall context of causally connected processes, are speculatively derived from the initial idea of existence that is to be presupposed to all sciences. For, according to that, bodies are to be conceived of as ontologically fundamental, Schelling needs to critically incorporate Kant's transcendental argumentation for space as a merely subjective form of intuition that does not permit any inference to the nature of things-in-themselves, and to invalidate it at the same time, in order to transform it into a novel theory of space, according to which space and spatiality of the therein occurring objects need to be considered as real conditions of actually existing beings that are a priori and even prior to the subject.

Keywords: Schelling's philosophy of nature, Concept of existence, Theory of space, Critique of Kant's arguments for space as a form of intuition.

DOI 10.1515/kant-2015-0003

1 Der Aufsatz entstand im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes an der Universität Kyoto. Der Graduate School of Human and Environmental Studies der Universität Kyoto, insbesondere Dekan Prof. Yasuhiko Tomida danke ich für die großzügige Einladung; Herrn Prof. Hiroshi Abe darüber hinaus für die Ermöglichung dieses Aufenthalts und den philosophischen Austausch über das Thema. Außerdem möchte ich Thimo Heisenberg, Thomas Frisch und Christian Martin für ihr jahrelanges Mitdenken an einer philosophischen Erschließung von Schellings Text und für ihre hilfreichen Beisteuerungen und kritischen Einwürfe während der Niederschrift und bei anschließenden Überarbeitungsgängen dieses Aufsatzes danken.

Prof. Dr. Thomas Buchheim: Ludwig-Maximilian-Universität, Philosophie 1, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Thomas.buchheim@lrz.uni-muenchen.de

1 Der Text und sein Thema im Allgemeinen

Das Vorlesungsmanuskript *Darstellung des Naturprocesses* (DNP) wurde von Schelling im Wintersemester 1843/44 an der Berliner Universität unter dem Titel „Über die Prinzipien der Philosophie“² vorgetragen. Es handelt sich um Schellings vorletzte wirklich gehaltene Vorlesung. Sie beinhaltet eine Aufstellung philosophischer Prinzipien und davon ausgehend eine systematisch-apriorische Gedankenentwicklung, wie man sie sehr viel umfangreicher, aber noch nicht zu einem fertigen Ganzen gediehen aus Schellings berühmter *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (DRP) oder *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* kennt und mit seinem eigenen Ausdruck als ‚negative Philosophie‘ neben und vor der ‚positiven‘ bezeichnet.

Unter negativer Philosophie versteht Schelling, einfach gesagt, eine Gedankenführung, die aufgrund von inneren Erfordernissen des bloßen Denkens oder der reinen Vernunft und ihrer Ideen etwas über die Grundstrukturen des Wirklichen spekulativ auszumachen sucht. Wohingegen *positive* Philosophie über vermutete oder behauptete positive Tatsachen der Wirklichkeit philosophisch stützende oder kritische Untersuchungen anstellt. So ist, um gleich das Nächstliegende anzuführen, das Konzept des ‚Seienden‘ oder ‚Existierenden‘ nach Schelling eine der Vernunft ursprünglich angehörige Intention, durch deren negativ-philosophische Ausbuchstabierung die Möglichkeiten einer apriorischen Ontologie der wirklichen Welt spekulativ erkundet werden sollen. Dies gibt das Thema der *Darstellung des Naturprocesses* ab, in der eine solche allgemeine Ontologie des Wirklichen ausgehend von der bloßen Vernunftidee des Seienden oder Existierenden überhaupt entwickelt wird. Mit einer negativen Philosophie solchen Zuschnitts werden indessen immer nur konsequente *Denkmöglichkeiten* aufgezeigt, in diesem Fall die konsequent durchdachte Möglichkeit,³ dass die Dinge

2 Diesen Vorlesungstitel gibt Horst Fuhrmans (Einleitung zu: F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von H. Fuhrmans, Turin 1972, 46) mit Berufung auf einen Brief Varnhagen von Enses an Troxler vom 12. 1. 1844 an (*Der Briefwechsel zwischen Ignaz Paul Vital Troxler und Karl August Varnhagen von Ense 1815–1858*, hrsg. von Iduna Belke, Aarau 1953, 279). Im Vorlesungsverzeichnis der Berliner Universität findet sich für das Wintersemester 1843/44 kein Eintrag, obwohl aus einem Brief Schellings an Kronprinz Maximilian hervorgeht, dass Schelling seine Vorlesungen am 22. 11. 1843 definitiv wieder aufgenommen hatte (*König Maximilian und Schelling. Briefwechsel*, hrsg. von Ludwig Trost und Friedrich Leist, Stuttgart 1890, 93: „Ich habe heute Abend meine Vorlesungen unter grossem Zudrang [...] wieder angefangen“).

3 Für den Möglichkeitsstatus der Gedankenentwicklung in negativer oder spekulativer Philosophie s. im Allgemeinen *Andere Deduktion* XIV, 345 und *DRP* X, 376. Speziell in unserem Text (DNP) vgl. X, 307; 311; 327 f.; 331 u. a. Dies schließt nicht aus, dass die jeweiligen Denkalternativen

der Wirklichkeit ontologisch so verfasst sind, wie die *Darstellung des Naturprocesses* sie aus gewissen apriorischen Anfangsgründen entfaltet. Dass es sich tatsächlich so mit dem Sein der Dinge verhalte, kann nach Schelling, auch was die sachlich allgemeinsten Züge anbelangt, nur die Erfahrung und Erfahrungswissenschaft zeigen.⁴ Dies bedeutet nicht lediglich, dass Erfahrung bestimmte Resultate einer apriorischen Ableitung als empirisch gegeben ausweist. So war eher das noch naiv zu nennende Verfahren von Schellings früherer Naturphilosophie zu verstehen. Vielmehr ist jetzt gemeint, dass die aktuellen Erkenntnislagen der empirischen Wissenschaften auch strukturell mit apriorischen Gedankenentwicklungen aus Vernunftgründen in Einklang zu bringen sein müssen.⁵ Insofern beginnt beim späten Schelling die zunehmend Rang und Einfluss gewinnende Naturwissenschaft seiner Zeit eine wichtige Rolle für das philosophische Denken zu spielen.

Natürlich kann immer mit einigem Recht gezweifelt werden, ob nicht die negative philosophische Gedankenentwicklung ebenfalls schon durchsetzt von Vorannahmen und Voraussetzungen ist, die wir letztlich, vielleicht ohne es zu merken, aus unserer Erfahrung schöpfen. Dennoch ist dies ein philosophisch interessantes und, wie noch zu sehen sein wird, nicht unergiebiges Verfahren, die grundlegenden Strukturen des Wirklichen wenigstens in einigen Zügen von zwei Seiten aus zu erreichen – einmal im Ausgang von bestimmten apriorisch zugestandenen Ideen der Vernunft und zum anderen von dem aus, was wir mehr oder weniger unstrittig glauben, aus Erfahrung und Erfahrungswissenschaft entnehmen zu

in sich notwendig oder ‚konsequent‘ aufgebaut sind. Schellings Texte werden zitiert nach der Ausgabe der sämtlichen Werke, veranstaltet 1856–1861 durch Schellings Sohn, K. F. A. Schelling, in durchgehender Bandzählung (I–XIV). Jeweils vorangestellt wird ein Kürzel des Schrifttitels in Kursive. Zitate ohne Werkkürzel stammen aus der hier thematischen Schrift *Darstellung des Naturprocesses*.

⁴ Vgl. *DNP* X, 390: „Ob sich dieses findet, ob also das Mögliche zugleich wirklich geworden ist, muß sich in der Erfahrung zeigen.“

⁵ Dafür nur einige Beispiele: Das Universum wird betrachtet als ein insgesamt *entstandener* Großzusammenhang (X, 316); seine Entwicklung ist nicht überall gleich verlaufen, und es gibt keinen gemeinsamen Zulauf auf ein zentrales Maximum – etwa den Menschen – hin (X, 330); auch wenn dieser sich berechtigter Weise als ein Ziel der Evolution verstehen kann, ist ein „Probabilitätskalkül“ rein mechanistischer Ursachen nach wie vor gültig und naturwissenschaftlich unwidersprochen (X, 342); ein und dasselbe Gefüge der Realität kann in verschiedenen Ordnungsstufen und Ordnungssystemen betrachtet durchaus unterschiedliche objektive Züge an den Tag legen (X, 338 f.) und anderes mehr. Natürlich gibt es in Schellings Schrift auch falsche oder irreführende Konkordanzen zwischen Vernunftentwicklung und empirischer Naturwissenschaft seiner Zeit, aber darauf kommt es nicht so sehr an, wie auf die Entscheidung, beide Formen der Wissensgewinnung zu nutzen und aufeinander beziehbar zu machen.

dürfen. Eine solche Zangenbewegung des philosophischen Denkens von zwei Seiten aus und unter Beachtung ihrer jeweiligen Disziplin und Methode bringt, auch wenn sie nicht rein von jenen Einsprengseln sein mag, doch mehr ein, als eine nur induktiv verfahrenende Aufbereitung dessen, was wir aus der Erfahrung zu kennen meinen. Denn auch diese Erfahrung ist – in vielen Fällen und wiederum oft unbemerkt – durchsetzt von Ideen, Vorstellungen und Konzepten, die nicht von der Erfahrung selbst gedeckt werden.

Ein wichtiger Unterschied der hier thematischen *Darstellung des Naturprocesses* zu dem bekannteren Beispiel reinrationaler Philosophie Schellings in der *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* besteht in inhaltlicher Hinsicht darin, dass die *Darstellung des Naturprocesses* eine systematisch aufgebaute Philosophie der Natur entwickelt. Sie stellt so zwar nur einen Teil der negativen Philosophie als allgemeinen Vorbau der positiven dar, jedoch einen Teil, der für Schellings philosophisches Interesse insgesamt typisch und zentral ist und der zugleich in der längeren *Darstellung der reinrationalen Philosophie* weitgehend unausgeführt bleibt. Letztgenannte sollte vor allem an den gedanklichen Punkt bringen, an dem eine Selbsterschöpfung der negativen den Übergang zur positiven Philosophie als Philosophie der Mythologie und Offenbarung motiviert.⁶ Da dieser gedankliche Punkt erstens in weiter Entfernung zum Beginn negativer Philosophie im reinen Denken liegt und zweitens von einem insgesamt religionsphilosophischen Interesse getragen ist, hat Schelling die naturphilosophischen Teile dort eher skizzenhaft und wenig systematisch ausgeführt.⁷ Deshalb ist, aus umgekehrter Sicht gesprochen, die *Darstellung des Naturprocesses* sogar das *einzige* Beispiel systematisch ausgearbeiteter Naturphilosophie aus Schellings Spätzeit.

In formaler Hinsicht kommt hinzu, dass der Wortlaut des Textes der *DNP* Schellings Sohn als Herausgeber so vollständig und fertig ausgearbeitet vorlag, dass er ihn ohne größere Änderungen in die Ausgabe der Werke übernehmen

⁶ Vgl. *NLV* („Dokumente zur Schellingforschung IV: Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß“, vorgelegt von Horst Fuhrmans, in: *Kant-Studien* 51, 1959/60, 14–26), 16: „[...] die ganze bloß rationale oder negative Philosophie darzustellen, um zu zeigen, wie sie selbst zuletzt mit der Forderung der positiven Philosophie endet“. Vgl. ebenso *Philosophie der Mythologie* XII, 8.

⁷ Die Skizzenhaftigkeit ist auch dadurch bedingt, dass Schelling glaubte, einzelne seiner spätesten Akademievorträge könnten ohne viel Veränderung bereits die Stellung einnehmen, die der Naturphilosophie im Ganzen der negativen Philosophie zuzumessen sei; deshalb hat er an diesen Teilen laut den Tagebüchern jener spätesten Jahre viel weniger gearbeitet als an gewissen in seinen Augen neuralgischen Systemstellen, die nicht naturphilosophischen Einschlags waren.

konnte.⁸ Nur an wenigen Stellen ließ er abschweifende oder zusätzlich erläuternde Passagen weg, von denen er vermerkt, dass sie in der maßgeblicheren *Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* enthalten seien. Auch was die Zuverlässigkeit des gedruckten Textes betrifft, ist die *Darstellung des Naturprocesses* daher mit hoher Wahrscheinlichkeit ein insgesamt *authentisches* Stück negativer Philosophie spätesten und reifsten gedanklichen Zuschnitts aus Schellings Feder⁹ – das einzige, dessen wir heute unstrittig sicher sein dürfen.

Kann man deshalb die philosophische und texthistorische Bedeutung dieses kleinen Werks kaum hoch genug ansetzen, so ist die Bekanntheit seines Inhalts nicht nur in der Schellingforschung bis dato nahe Null. Kaum jemand studiert, kennt oder zitiert diese Schrift außer sehr wenigen, die jedoch davon bisher nur geringen Gebrauch zur Erhellung des Schellingschen Spätwerks gemacht haben.¹⁰

8 Schellings Sohn bekundet in der Vorrede zum X. Band der I. Abteilung von Schellings Werken, er habe ursprünglich beabsichtigt, einige Texte aus der Spätzeit Schellings in einem fünften Band der II. Abteilung (also der mit dem ‚System‘ der Berliner Zeit) herauszugeben, „zumal auch noch etwas aus einer Berliner Vorlesung zum Abdruck kommen sollte“ (S. VII). Von diesem Plan sei er jedoch abgekommen, um die Abgeschlossenheit und den „urkundlichen Charakter“ der II. Abteilung nicht zu gefährden, und fügt, was unsere Schrift betrifft, hinzu: „Uebrigens ist der erwähnte, in diesen Band aufgenommene Vortrag (Darstellung des Naturprocesses) immer noch älter als die im ersten Band der zweiten Abtheilung befindliche Darstellung der rein rationalen Philosophie, die jüngste von allen Arbeiten Schellings und der letzte Ausdruck auch seiner naturphilosophischen Ansichten.“

9 In der bereits zitierten Nachlassverfügung Schellings (NLV 18, s. Fn. 6) wird unter „neueste“ mit Nummer 8 ein Manuskript erwähnt: „Concept einer in Berlin gehaltenen Vorlesung, bezeichnet mit B/+ . Zu vergleichen allerdings und Einzelnes vielleicht brauchbar.“ Müller-Bergen, Anna-Lena: „Karl Friedrich August Schelling und ‚die Feder des seligen Vaters‘“, in: *Editio* 21, 2007, 131 Fn. 96 schreibt dazu: „In den *Miscellanea* (Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Nr. 78), in denen der Herausgeber wichtige Spuren seiner editorischen Arbeit in Form von Exzerpten und Hilfsmitteln hinterließ, taucht die B+ mit der Überschrift ‚Theorie vom Raum‘ wieder auf. Insbesondere die kurze Notiz [wessen?], dass der ‚Raum nicht bloßes Phantasma eines Subjektes‘, könnte auf die Identität von B+ und der *Darstellung des Naturprocesses* deuten; [...]“. So besteht begründete Hoffnung, in diesem Fall möglicherweise ein Originalmanuskript einer Berliner Vorlesung Schellings (oder wenigstens Teile davon) für eine künftige kritische Edition zur Verfügung zu haben.

10 Das gilt auch für meine eigene Arbeit von 1992 (*Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg, bes. 109 ff.), die von den naturphilosophischen Absichten und Teilen des Textes weitgehend abstrahiert. Zu den naturphilosophischen Inhalten vergleiche immerhin, wenn auch nur sehr cursorisch und im Detail nicht immer zuverlässig: Schmied-Kowarzick, Wolfdietrich: „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – ‚Darstellung des Naturprocesses‘ (1843–44)“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 30, 1998, 171–186.

2 Zur philosophischen Hauptabsicht von Schellings *Darstellung des Naturprocesses*

Schellings Disposition der *Darstellung des Naturprocesses* ist in der Hauptsache die, dass er von einer „Idee“ dessen ausgehend, was wir mit dem ‚Seienden‘, ‚Existierenden‘ oder ‚an sich Wirklichen‘ meinen, dazu gelangt, die *natürliche* und in eine Natur eingebettete Grundform der Welt und aller in ihr existierenden Dinge aufzuzeigen: Dass auch wir selbst, die denkenden und Ideen habenden Subjekte, in eine Natur hineingeboren sind, die auf Entwicklung eines körperlichen Universums von gewissen Anfängen aus und eine Evolution des Lebendigen auf mindestens einem Planeten zurückgeht, das liegt nach Schelling daran, dass selbständige und unabhängige Wirklichkeit – wie die Idee des Existierenden sie vorzeichnet – nur so und nur auf einem solchen Weg der Entwicklung, d. h. durch einen „Naturprozess“ zustande kommen und somit der Fall sein kann. Das äußere und an sich wirklich Existierende, wofür wir selbst ein Beispiel sind, *verlangt* Einbettung in einen Naturprozess.

Eine Idee ist nach Schellings Auffassung eine Denkregel oder gedankliche Operation, die ausgeführt werden muss, wenn man ein bestimmtes Denkziel, eine Intention des Gedankens erreichen will. So ist die ‚Idee des Existierenden‘ nach Schelling eine ganz bestimmte und zwar logisch komplexe Operation, die man absolvieren muss, wenn man wirklich ‚Existierendes‘ denken möchte – ähnlich wie ein Formular, das man vollständig ausfüllen muss, um eine bestimmte Leistung der Post oder einer Behörde zu bekommen. Schelling schreibt in diesem Sinne: „Was ist das Existierende? [...] Was denke ich, wenn ich das Existierende denke? Das Erste, was ich zu denken habe, ist nun unstreitig *Subjekt der Existenz*, [...]“ (X, 303) – „ich“, das bedeutet nicht, ich persönlich, wie und wer ich bin, sondern „ich“ ganz unpersönlich und nur in der Rolle dessen, der es unternimmt, Existierendes zu denken oder sich auf Existierendes zu beziehen. Was dabei nach Schelling zu denken ist, wird weiter unten noch im Einzelnen auseinander gesetzt. Hier soll vorläufig nur hervorgehoben werden, dass eine Idee nach Schelling nicht ein eingeborener objektiver Inhalt (wie etwa für Descartes) unserer Vernunft ist, sondern eine abstrakte Denkregel, die wir befolgen müssen, wenn wir ein bestimmtes Ziel des Denkens erreichen möchten. Hier also das Ziel, wirklich oder tatsächlich Existierendes zu denken. Was nun so interessant an Schellings Gedankenführung in der negativen Philosophie und insbesondere in der *Darstellung des Naturprocesses* ist, liegt in der Behauptung, dass auf diese Weise, d. h. allein durch konsequente Befolgung der Regel Existierendes zu denken, unvermeidlich zu gewissen *inhaltlichen* Zügen der Ontologie einer Welt fortgegangen wird, die durch unsere konkrete Welterfahrung ohne Zweifel als wahr bestätigt

werden. Aus reinem Denken lassen sich bestimmte inhaltliche Grundzüge der Wirklichkeit des Wirklichen begründen, wie z. B. die, im Rahmen einer Natur stattzufinden und auf kausalem Wege etabliert zu werden.

Genauer gesagt, kann nach Schellings Ausbuchstabierung der Idee des Existierenden das extern wirkliche und selbständig Seiende auf zwei naturtypische Grundzüge nicht verzichten: Erstens ein *Werdendes* und überall Gewordenes, evolutionär Entstandenes zu sein; zweitens ein *körperliches* und daher *im Raume* verstreutes Dasein zu haben. Hätten wir nicht den Raum als Möglichkeit separaten Aufenthalts, könnten wir selbst und alle Körper nicht an sich existieren, sondern wären nur Modifikationen einer zugrundeliegenden Verschmolzenheit von allem mit allem. Und wären wir und alle Dinge um uns herum nicht das Ergebnis von Entwicklung und Werden, so fehlte uns jede Verankerung und Standfestigkeit im Kontext einer Natur; wir wären aufpoppende ‚Spots‘ auf einem Bildschirm der Erscheinungen ohne die Wurzeln, die uns aus langer Entwicklung und trotz der Separation voneinander mit der übrigen Natur verbinden. Beide angeführten naturtypischen Grundzüge dessen, was genuin existiert (einschließlich unserer selbst), sollen vorerst nur genannt sein und sind dadurch in ihrer Verbindung mit der Idee des Existierenden noch keineswegs einsichtig gemacht. Dies werde ich hier auch nur für den einen von beiden, nämlich das Dasein im Raume, detailliert nachzuzeichnen versuchen. Während der andere naturtypische Zug – herzukommen aus *Werden* – nur der Vollständigkeit halber als ein gleichrangiges Thema von Schellings Gedankengang genannt wurde, ohne auch diesbezüglich in die Einzelheiten seiner Rechtfertigung eintreten zu können.

Beide Grundzüge des an sich Existierenden, die Verteilung im Raum und der prozedierende Charakter des Werdens, bilden zusammen den ontologischen Hauptertrag der *Darstellung des Naturprocesses*. Im Folgenden geht es mir, wie schon gesagt, lediglich um Ausarbeitung des erstgenannten, das heißt um Schellings Thesen über die Natur des Raums, die er in kritischer Anknüpfung und Revision von Kants berühmten Argumenten für eine bloß subjektive Gegebenheit des Raumes als Form der Anschauung in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* zum Vortrag bringt. Schelling ist in seiner Zeit, so weit ich sehe, der einzige Philosoph, der durch eine gründliche Analyse und hermeneutische Auseinandersetzung mit Kants Raumargumenten ein neues und Kants transzendentalen Idealismus hinter sich lassendes Raumverständnis entwickelt hat.¹¹

¹¹ Auf der einen Seite lag zwar schon wenige Jahre vor der Vorlesung Schellings in den *Logischen Untersuchungen* Adolf Trendelenburgs (Berlin 1840) eine kritische Auseinandersetzung mit den Raumargumenten Kants vor (im Kapitel „Raum und Zeit“, bes. 124–133), in der Trendelenburg eine ‚Begründungslücke‘ dafür festzustellen meinte, dass der Raum „nur Subjektives“

Damit nahm er sich früh einer philosophischen Aufgabe an, die, wenn man es recht betrachtet, ohne Schellings Versuch bis heute unerledigt daläge: Ob der Raum, da er nicht selbst ein objektives Ding oder eine Entität an sich sein kann, nur ein nicht abzuschüttelnder Zug, gleichsam eine Idiosynkrasie an unserer subjektiven Anschauungsweise ist und damit alle räumlichen Dinge in ihm, soweit räumlich bestimmt, nicht an sich selbst existieren, sondern bloße Erscheinungen für uns sind? Oder ob, wenn wir diese Konsequenz, wie Schelling, nicht akzeptieren wollen, eine andere Deutung der Realität des Raumes gegeben werden kann, die ihn dennoch nicht selbst zu einer objektiv vorhandenen Entität – gleich einem großen Behältnis – erklären muss und sich auf diese Weise in den Fallstricken einer mit seiner Natur verknüpften Antinomie der Vernunft verfängt?

3 Übersicht über die *Darstellung des Naturprocesses* von Schelling

Ausgehend von der oben erwähnten Idee des Existierenden beschreibt die *Darstellung des Naturprocesses* eine apriorisch spekulative Ontologie von Grundzügen der Wirklichkeit in fünf Schritten, wobei ich die Aufstellung der Idee des Existierenden selbst als ersten Schritt mitzähle: Im ersten Schritt (X, 303–306) wird die „Idee des Existierenden“ als eine der Vernunft selbst eingeschriebene und

(128) und nicht zugleich auch „objektive Form“ (129) der Dinge sei; aber diese Kritik gedieh Trendelenburg nicht zu einer bündigen Theoriealternative über die Natur des Raumes, die den kantischen Beobachtungen wirklich standzuhalten vermag. Es ist nicht geklärt, ob Schelling zu dieser Zeit bereits Trendelenburgs Werk und insbesondere die betreffenden Passagen rezipiert hat. Unmittelbar textliche Anhaltspunkte dafür lassen sich nicht erkennen. Auf der anderen Seite haben selbstverständlich auch andere Philosophen, wie etwa Hegel, neue und Kant kritisch hinter sich lassende Konzeptionen des Raumes entwickelt; doch dies wiederum nicht in direkter hermeneutischer Würdigung von und Auseinandersetzung mit dem Kantischen Text und seinen Argumenten. Beides zusammen gilt deshalb, so weit ich sehe, nur für Schelling. Durch Kuno Fischers (*System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Berlin 1865, bes. 175 ff.) metakritischen Gegenangriff im Sinne Kants wurde Trendelenburgs Kantkritik zu einer Debatte erhoben, auf die Trendelenburg in seiner bis heute diskutierten Abhandlung „Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt“, in: Ders., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin 1867, Bd. III, 215–276, ausführlich antwortete, ohne aber neue Argumente für seine Position ins Feld zu führen. Die mehr oder weniger in den Grenzen des Kantianismus ausgetragene Kontroverse findet bis in die Gegenwart Fortsetzungen, ohne dass jemals der viel grundsätzlicher ansetzende Überwindungsversuch Schellings gewürdigt worden wäre.

unserem Denken unumgängliche Idee bezüglich all dessen etabliert, wovon wir Wissenschaft treiben oder worüber wir Erkenntnis gewinnen wollen. Das wird im Einzelnen Gegenstand des folgenden Abschnitts sein. Im zweiten Schritt (X, 306–312) wird die Idee des Existierenden von Schelling konkretisiert, d. h. angebunden an mindestens einen sicheren und gewissen Fall von konkreter Existenz innerhalb und in Verbindung mit allem übrigen, was sonst noch und außer diesem existieren mag. Und zwar ist dasjenige, was die Idee des Existierenden konkretisiert, das sie denkende Subjekt selbst – wiederum nicht als bestimmte Person, sondern als die Denkfigur des Subjekts, das eine Welt außer der Idee denkt. In dieser Absicht denkt ein Subjekt unvermeidlicher Weise sich selbst als konkret existierend in derselben Welt, der auch alles andere, was wirklich existiert, angehören muss. Der so gefasste Gedanke ist das, was wir gewöhnlich als das ‚Universum‘ aller Dinge bezeichnen. Von ihm ausgehend zeigt Schelling im dritten Schritt dann weiter (X, 312–350), dass ein solches Universum, zu dem mindestens das es denkende Subjekt auch gehört, nicht anders denn als materielles Universum von separaten Körpern in einem gemeinsamen Raum, und wiederum nicht anders denn als *werdendes* Universum stattfinden kann. Es muss also so sein, dass ein existierendes Subjekt, das die Welt denkt als eine, der es zwar selbst angehört, die es aber mit seiner eigenen Existenz nicht zugleich umfassen und ausschöpfen kann – es muss so sein, dass eine solche Welt eine Welt von auseinander werdenden Körpern in Raum und Zeit ist, also eine natürliche, sich evolutionär entwickelnde Welt äußerer Dinge. Von diesem natürlichen Universum, dem jeder es Denkende selbst angehört, zeigt Schelling in einem vierten Schritt (X, 350–387), dass es in seiner bloßen Körperlichkeit nicht das Ganze sein kann, als dessen Idee es doch anfangs aufgerichtet wurde. Das heißt, es muss noch etwas an diesem Universum sein, das über die Verteilung von Körpern im endlosen Raum hinausgeht, eine Seite der Idee des Existierenden, die noch nicht gewürdigt, nicht zum Zuge gebracht ist, wenn und indem man materielle, kausal aufeinander einwirkende Körper im Raum denkt oder sich vorstellt. Das noch nicht zum Zuge gekommene Element ist nach Schelling die teleologische Struktur der Evolution oder des sich abspielenden Werdens, welche im Leben und der Existenz von Lebendigem ihren ersten Zielpunkt erreicht. Schelling zeigt also im vierten Schritt seiner *Darstellung des Naturprocesses*, dass es in einem so gedachten natürlichen Universum über kurz oder lang zur Bildung von Organismen und Leben kommt – Leben, von dem am Ende, im fünften Schritt (X, 387–390), deutlich wird, dass der Mensch als Ergebnis der Evolution des Lebens auf unserem Planeten dasjenige Format von Leben besitzt, das eine Idee des Existierenden überhaupt zu konzipieren und in Gedanken auszuführen erlaubt. Das heißt, das vorläufige Ende der Gedankenentwicklung in Schellings *Darstellung des Naturprocesses* als erstem Durchgang negativer Philosophie ist die Wiederkehr der Idee

des Existierenden, nun aber als lokalisiert im Zusammenhang der Natur, aus der ein jeder die Idee Denkende selbst entstammt ist:

Er ist im Reich des Gewordenen wieder eben das, was die *ursprüngliche* Idee war; er ist die wiederhergestellte, die verwirklichte Idee. (X, 389)

Dies, die Wiederkehr des Ganzen als verwirklicht in einem Teil des Ganzen zeigt eine gewisse Geschlossenheit des Gedankens von der Welt des Existierenden und Seienden überhaupt und im Ganzen an, die ohne den Menschen als ein denkendes Subjekt in der Natur nicht erreicht worden wäre. Denn der Mensch allein ist es, der als ein innerhalb der Natur vorkommendes Wesen die Natur und das Existierende überhaupt in seiner Gesamtheit gedanklich umfasst. Die Antizipation dieser gedanklichen Umfassung war die „Idee des Existierenden“, von der der Gedankengang ausging.

4 Schellings „Idee des Existierenden“

Schelling beginnt seine Überlegungen mit einer allgemeinen Anknüpfung unserer wissenschaftlichen Zuwendung zur Welt an die dabei stets leitende Intention auf das, was ist oder existiert. Er folgt so einerseits wohlbekannten aristotelischen Grundlinien des Denkens, andererseits antizipiert er in gewisser Weise eine heutige Standardauffassung, nach der es der Anspruch der auf Wahrheit gerichteten Wissenschaft sei, der nicht umhinkomme, sich auf die Existenz des Existierenden zu stützen:¹²

Alles, was Gegenstand einer Wissenschaft, ist etwas *Existirendes*, und da nun alles, was irgend ein Existirendes ist, schon seine Wissenschaft hat, so bleibt für die zuletzt gekommene Philosophie nichts übrig als eben *das Existirende im Allgemeinen*, unabhängig von allen besondern und zufälligen Bestimmungen, und die erste Frage der Philosophie ist darum diese: Was ist das Existirende? Was gehört zum Existirenden? Was denke ich, wenn ich das Existirende denke? (X, 303)

Es geht in der Philosophie nicht um bestimmtes Existierendes. Das ist Sache der Wissenschaften. Vielmehr geht es der Philosophie um die Frage, welche allgemeinen Denkgeregeln wir befolgen müssen, um uns in allen Gebieten auf das je

¹² Nach Quines berühmtem Aufsatz ‚On What There Is‘ ist Ontologie in erster Linie eine Frage des „commitments“, das wir mit der behaupteten Wahrheit unserer wissenschaftlichen Theorien über die Welt eingehen (Quine, Willard Van Orman: „On What There Is“, in: Ders.: *From a Logical Point of View*. Harvard 1953, 1–19).

Existierende, statt etwa bloß Gemeintes oder Erscheinendes richten zu können. Zugleich geht es um die dabei zu unterstellende formale Verfassung dessen, was einer solchen Bezugnahme auch standhielte.¹³ Die allgemeinen Denkgeln, die wir in dieser Absicht einzuhalten haben, „was denke ich, wenn ich das Existierende denke?“, machen zusammen die „Idee des Existierenden“ (X, 305) aus.

Die Idee des Existierenden ist nach Schellings Aufschlüsselung nicht ein einschichtiger Begriff oder eine einfache Vorstellung, sondern eine komplexe logische Form, deren Bedienung drei „Potenzen“ des Existierenden, wie Schelling sie nennt, vereinigen muss. ‚Potenz‘ ist in diesem Zusammenhang nicht als Kraft oder Vermögen zu verstehen, sondern markiert einen logischen Exponenten, modern gesprochen eine Leerstelle, in der Existierendes einen Wert oder Geltung besitzen muss, wenn und indem es ist und als Seiendes logisch erfasst wird. Nach Schelling sind genau *drei* solcher Stellen oder Potenzen erforderlich, um die Matrix, die er auch „Figur des Seienden“ nennt,¹⁴ aufzurichten. Vorausweisend ist dabei die Einsicht, dass die logische Form, kraft derer wir uns auf das Seiende objektiv richten oder beziehen können, nicht in nur einem gedanklichen Anlauf und nicht durch lediglich einen Terminus errichtet werden kann, sondern mehrere miteinander verbundene Anläufe in verschiedener Sinnrichtung erfordert. Zum Ersten nämlich denken wir bei allem, was existiert, ein „Subjekt“ (so Schellings Ausdruck) oder Vorkommendes (*hypokeimenon*), das sich in einer gewissen Lage befindet oder verhält. Wir denken es damit gerade nicht so, als nehme es sich aus der Perspektive des Denkens so aus, wie wir meinen. Vielmehr denken wir beim Existierenden im Gegenteil, es könne damit unter Umständen auch ganz anders stehen, als wir im ersten Ansatz denken. Schellings Ausdrücke für die erste Potenz des Existierenden sind „Subjekt“ oder „Seinkönnendes“: ein sich in seiner Lage Befindendes,¹⁵ das sich anders herausstellen könnte, als wir denken. Aber damit

13 Nur wenn wir bestimmte Denkgeln einhalten, beziehen wir uns auf Gegenstände, deren formale Verfassung so ist, dass sie als an sich und unabhängig von der Bezugnahme existierend unterstellt werden können. Schelling stellt die Frage nach der objektiv oder wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Existenz des Existierenden mit Bedacht in einer dreifachen Staffelung: Die Frage „was ist das Existierende?“ benennt zunächst das eigentliche Ziel oder Interesse der Philosophie; die zweite „was gehört zum Existierenden?“ geht auf in der Sache liegende formale Bedingungen dafür, dass diesem Interesse auch genügt wird; „was denke ich, wenn ich das Existierende denke?“ bezeichnet schließlich aus epistemischer Perspektive diejenigen Regeln, die einzuhalten sind, soll eine Bezugnahme auf Existierendes rational ausweisbar gelingen.

14 Siehe z. B. *DRP* XI, 313.

15 Dass Existierendes ‚sich in seiner Lage befindet‘, könnte anstößig klingen, wenn man mit dem Ausdruck einen Ort im Raum oder gar Selbstgefühl und Selbstbewusstsein verbunden denkt. Aber das ist mit der Intention des Ausdrucks nicht notwendig verknüpft. Wir gebrauchen die Ausdrücke ‚in der Lage sein‘, ‚sich so und so befinden‘ ganz unabhängig von räumlichen

allein haben wir, was existiert, noch nicht in all seinen Erfordernissen gedacht. Vielmehr ist klar, dass, selbst wenn etwas, das tatsächlich existiert, sich anders herausstellen würde, als wir zuerst dachten, es doch irgendeiner objektiven Beschreibung, die wir aufstellen könnten, gemäß sein muss. Mit anderen Worten, jedes und alles, das tatsächlich existiert, muss bestimmte Prädikate besitzen, muss einer begrifflichen Beschreibung entsprechen (auch wenn wir sie vielleicht nicht kennen), muss bestimmte Eigenschaften haben. Dies bildet nach Schelling die zweite Potenz alles Existierenden, die er „Objekt“ oder „Seinmüssendes“ nennt, nach welcher jegliches Existierende objektiv fassbar und sozusagen theoriefähig zu sein hat. Bei allem, dem wir die Existenz im Ernst zuschreiben, denken wir beides: dass es erstens und von ihm aus ein sich befindendes Subjekt sei, in dessen (nicht des Denkenden) Kompetenz es liegt, de facto etwas Gewisses zu sein; und dass es zweitens von uns aus gesehen ein einer begrifflichen Beschreibung entsprechendes und damit im Prinzip theoriefähiges Objekt sein müsse, auch wenn wir vielleicht nicht imstande sind, eine Beschreibung zu geben, die darauf zutrifft oder es gar in seinem ihm eigenen Sein erschöpft. Schelling behauptet, und diese Behauptung leuchtet bei näherem Nachdenken durchaus ein, man könne nicht beide Potenzen des Seienden in nur einem Gedankenanstreben denken, sondern müsse dafür mehrfach ansetzen und zwar Existierendes als Subjekt an erster, Existierendes als Objekt an zweiter Stelle denken. Dennoch, und das macht nun die dritte Potenz aus, denken wir das Existierende selbst gerade damit, dass in ihm beide Denkanläufe zuletzt übereinkommen. Denn wirklich Existierendes ist es eben nur dann, wenn und soweit ein sich irgendwie befindendes Subjekt durch objektive Bestimmungen, die es besitzt, ausgemessen und erschöpft werden kann. Nichts davon bleibt unbestimmt oder hinter einem prinzipiellen Berg der Unerkennbarkeit oder Unsagbarkeit verschanzt. Alles Existierende¹⁶

Verhältnissen und sogar ohne Beziehung auf anderes in anderen Lagen. Ähnliches intendiert ursprünglich auch der griechische Ausdruck *hypokeimenon*, von dem das Wort ‚Subjekt‘ genommen ist: etwas, das von sich aus so liegt, wie es liegt, und nicht irgendwie anders. In gleicher Bedeutungsrichtung ist auch Kants Ausdruck einer „Position an sich selbst“ zu verstehen (vgl. KrV, B 626 f.).

16 Die aufzustellende logische Form muss so gebaut sein, dass sie potentiell auf alles, was als existierend in Vorschlag gebracht wird, angewendet werden kann und zugleich Fälle gedacht werden können, in denen Existenz, obwohl zuweilen vorgeschlagen, mit guten Gründen verneint wird. Beispielsweise Hexen, griechische Götter und mögliche Welten existieren nicht, was man sich dadurch deutlich machen kann, dass man versucht, die dreistellige Matrix der Idee des Existierenden auf sie anzuwenden. Dabei wird man entdecken, dass die angeführten Beispiele keine hinreichende Bestimmtheit, Identität oder Beschreibungsunabhängigkeit haben, um in den drei verlangten Stellen einen insgesamt Konsistenz erzielenden Wert anzunehmen.

kann in wahren Aussagen ausgesprochen und dargestellt werden. Deshalb ist nach Schelling die Aussage oder Behauptung auch prinzipiell die logische Form, in der allein das Existierende oder Seiende als Vereinigung solcher Potenzen (d. h. eines subjektiven oder, wie man heute sagt, ‚substantiven‘ und eines objektiv beschreibenden oder ‚prädikativen‘ Terms) zur Sprache kommen kann. Die dritte ist also eine Verknüpfung der zwei vorher fälligen Potenzen, in Schellings Redeweise „Subjekt-Objekt“ oder das, worauf wir durch diese komplexe Form des Denkens als ein existierendes Ding oder Wesen zielen, das von Schelling daher auch „Seinsollendes“, also Ziel des so-Denkens genannt wird. Alles Existierende ist demzufolge der dreistelligen logischen Form aus „Subjekt“, „Objekt“ und „Subjekt-Objekt“ gemäß und kann nur in ihr erfasst oder erkannt, zum Gegenstand einer Wissenschaft gemacht werden.¹⁷ Die Vereinigung solcher drei Potenzen des Seienden bildet die allgemeine „Idee des Existierenden“ (X, 305) – eine, wie es scheint, ziemlich gute und logisch durchdachte Konzeption des späten Schelling, von der man annehmen darf, dass sie sich auch heute im Kontext ontologischen Denkens würde festhalten und verteidigen lassen.

Die so etablierte „Idee des Existierenden“ erfüllt nach Schelling zwei verschiedene Funktionen für die wissenschaftliche Einstellung des Denkens: Zum einen zeichnet die Idee eine Form vor, der jeder Fall von Existenz gemäß und in der jedes Existierende logisch fassbar sein muss.¹⁸ Wird diese Form auf irgendetwas angewendet, d. h. die Existenz von etwas Bestimmtem behauptet, dann beziehen sich die besagten drei Exponenten auf das Betreffende, das in allen drei einen Wert annimmt. Zum andern bildet der Gedanke von allem, was dieser Form gemäß ist, zusammen genommen „das Existierende in der Idee“, d. h. den Inbegriff des Existierenden überhaupt, die Allmenge, wie wir auch sagen könnten.¹⁹ In dieser Funktion werden die drei Potenzen auf nichts Bestimmtes, keinen Inhalt angewendet, sondern werden als bloße Leerform für alles zusammen, was immer sich als existierend herausstellen lässt, verstanden. Da wir die Leerform des Existierenden auf nichts beziehen können (es gibt nicht etwas, das ‚Existierendes überhaupt‘ wäre), ist Subjekt der Idee des Existierenden in der zweiten Funktion

¹⁷ Für die erklärten drei Potenzen des Seienden oder Existierenden gebraucht Schelling häufig eine abkürzende Notation, nämlich $-A$ (Subjekt), $+A$ (Objekt) und $\pm A$ (Subjekt-Objekt). Dadurch wird trotz der pseudoformalen Ausdrucksweise wenigstens so viel klar, dass die drei Potenzen sich dreimal auf denselben Terminus richten (nämlich A), den sie zusammen als ‚Existierendes‘ exponieren, nicht aber ihrerseits etwas irgendwie Seiendes sind.

¹⁸ Schelling nennt dies den „Prototyp (das Urbild) aller Existenz“ (X, 305).

¹⁹ Die Idee des Existierenden in dieser Funktion bezeichnet Schelling als „das Existierende in der Idee“ (X, 305; vgl. auch 306).

immer derjenige, der diesen Gedanken denkt. Denn die Idee des Existierenden ist nichts, ohne gedacht zu werden.

Die Idee des Existierenden in der zweiten Funktion hat logisch interessante Eigenschaften, die Schelling nun sehr konsequent weiterverfolgt und zur Entfaltung bringt. Denn auf der einen Seite ist klar, dass der Gedanke von *allem*, was existiert, als bloße Idee genommen, das Subjekt, das diese Idee denkt,²⁰ völlig neutralisiert: Da nichts außen vor bleibt, was nicht in der Idee des Existierenden inbegriffen wäre, ist auch gar nichts insbesondere damit gemeint, sondern nur ‚alles überhaupt‘. Zur Idee von allem überhaupt gehört aber auch die völlig neutralisierte Instanz des Denkens von allem überhaupt. Wenn wir alles, was es gibt, denken, rechnen wir uns selbst ganz neutral mit ein. Indessen hat die Neutralität des Subjekts²¹ nur solange Bestand, solange der Gedanke von allem Existierenden den Charakter einer bloß *gedachten* oder nur *möglichen* Allheit von Dingen hat. Auch mögliche Welten denken wir so, dass wir höchst freigebig in sie irgendwelche sich auf sie und die Dinge der betreffenden Welt beziehenden Wesen mit hineindenken können. Jede mögliche Welt ist eine solche in sich geschlossene, selbstkonsistente Allheit von gedachten Dingen und Wesen. Insofern hat „das Existierende in der Idee“, von dem Schelling bis dahin spricht, den ontologischen Wert einer bloß möglichen, maximal-konsistenten Welt von Dingen.²² Doch ist auf der anderen Seite klar, dass *dieser* ontologische Wert der Idee des Existierenden genau genommen gar nicht gerecht wird. Denn die Idee des *Existierenden* ist eben nicht der Gedanke einer bloß gedachten und insofern möglichen, sondern vielmehr der einer über das Gedachtsein hinaus und dessen ganz ungeachtet wirklichen Welt.

20 Ideen – fast überflüssig es zu sagen – existieren nach Schellings Meinung selbstverständlich nicht an sich, sind keine sich irgendwie befindenden Subjekte, sondern es bedarf immer eines Subjektes, um sie zu denken. Ideen sind, so kann man sagen, Vorschriften oder Regeln, wie man zu denken hat, wenn man etwas, einen bestimmten Begriff oder eine Form, einen Terminus denken möchte.

21 Schelling nennt das neutrale Subjekt der Idee des Existierenden als Inbegriff auch das „in-star omnium“ (X, 309), d. h. das was für alles einsteht, indem es alles auf einmal gedanklich fasst oder in seinen Inbegriff aufnimmt.

22 ‚Maximalkonsistent‘ soll heißen, dass erstens alles, was mit irgendeinem angenommenen möglichen Ding vereinbar ist, seinerseits zu der betreffenden möglichen Welt gehört (d. h. die Welt hat keine Lücken); und zweitens durch die Annahme keines mit der betreffenden Welt inkompatiblen Dinges insgesamt mehr Mächtigkeit in Konsistenz mit allem anderen erzielt werden kann (unüberbietbare Mächtigkeit der maximalkonsistenten Welt).

5 Von der Idee des Existierenden zum Gedanken einer „Welt außer der Idee“

Im nächsten Schritt der Gedanken Aufgabe Existierendes zu denken, legt Schelling sich die Frage vor, wie man systematisch von einer bloßen Idee des Existierenden zum Gedanken des Existierenden selbst und an sich vorrücken kann:

Das Existierende ist vorerst nur Vernunft-Idee. Dennoch liegt in der Idee der Stoff und die Möglichkeit zu allem außer ihr Seyenden, es kann nichts existieren, dessen Wurzel nicht im Existierenden wäre. Aber *wie* kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? (X, 306)

Die jetzt fällige Wendung des Gedankens ist ganz unvermeidlich mit der Idee des Existierenden verknüpft, nimmt man nur das damit Gemeinte oder Intendierte ernst. Dabei geht es nach wie vor nicht um einen bestimmten Gegenstand, nicht um bestimmtes Seiendes, was zu denken wäre, sondern um die Realisierung der Denkaufgabe: Denke das Existierende jedenfalls so, dass ihm Sein nicht nur qua Idee oder als von dir gedacht, sondern „ein Sein außer der Idee“ zukommt. Mit der geforderten Wendung verändert sich aber die Gedankenlage einer solchen Idee des Existierenden fundamental, weswegen Schelling auch von einer „Umkehrung“ (X, 311) spricht oder, mit einem von ihm gebildeten Kunstausdruck, von „Universio“ (ebd.) Denn durch den unvermeidlichen Gedankenschritt in Bezug auf das, was es heißt, Existierendes zu denken, wird die Idee einer bloß gedachten Allheit von existierenden Dingen zum Gedanken ‚meines‘ Universums konkretisiert, dem alles – aber insbesondere auch der, der diesen Gedanken denkt – angehört. Der Konkretisierungsschritt besteht darin, dass das die Allheit des Existierenden nicht mehr nur in der Idee, sondern außer dem bloßen Gedanken denkende Subjekt nunmehr an sich selbst das einzig sichere Beispiel einer Existenz außerhalb der Idee findet. Es denkt sich nicht mehr ‚neutralisiert‘ in der bloßen Idee von allem überhaupt mitenthaltend, sondern es denkt sich als ganz gewiss zugleich existierend mit allem, was existiert. Es hat so an sich selbst das erste konkrete und vorerst einzige Paradigma von einem Existierenden außer der bloßen Idee. Schelling schreibt in diesem Sinne:

[...] *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine *solche* gedacht werden. Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als *für sich* Seyendes setzen [...]. (X, 307)

Der geschilderte Gedankenschritt, so meint Schelling m.E. mit Recht, erfolgt ganz unvermeidlich. Anders könnte nicht Existierendes außer der Idee gedacht werden. Und wird Existierendes nicht außer der Idee gedacht, so wird nicht im Ernst Existierendes gedacht, d. h. nicht Ernst gemacht mit der Idee des Existieren-

den in ihrer durchaus konstitutiven Funktion für alles wissenschaftliche Denken. Freilich erzählt Schelling diese Wendung der Dinge in der *Darstellung des Naturprozesses* auf eine Weise, wie es seiner Manier zu schreiben immer entsprochen hat, nämlich als eine Art transzendentaler Geschichte, in der nun das „Subjekt“ oder „Seinkönnende“ als eines der Elemente der Idee gleichsam aufbricht und losgeht, d. h. selbst wirklich wird:

Eine Ausschließung entsteht erst, wenn das seyn Könnende *geht*, d. h. wenn es sich ins Seyn erhebt. (X, 306)

Wenn jenes unmittelbare Seynkönnen ins Seyn übergegangen ist, das Seyn für sich genommen hat, so ist es nun auch dem Seyn verfallen [...]. (X, 308)

Das Subjekt oder die erste Potenz der Idee des Existierenden, welche in der Idee bloß dienende Grundlage für die Errichtung des Seienden war, ist nunmehr selbst Seiendes oder „hat das Seyn für sich genommen“ (X, 308). Das liest sich so, als fange ein Element, aus dem die Idee des Existierenden sich zusammensetzt, wie durch ein Wunder an, sich zu regen und irgendetwas ungeheuer Großes und Umfassendes – eben „ausschließlich“ – zu werden. Dieser Art von transzendental-epischer Ausdrucksweise, so als hätten wir es mit höheren, irgendwie geistigen Akteuren zu tun, begegnen wir heute zu Recht mit dem größten Misstrauen. Dennoch können in einem solchen Text höchst strenge und entdeckende Gedanken dargelegt sein. Dies ist der Fall bei Schellings Schritt von der bloßen ‚Idee des Existierenden überhaupt‘ zum Existierenden außer der Idee. Schelling gibt zudem an einigen Stellen deutlich zu erkennen, dass er nicht meint, es erzeuge sich auf diese Weise aus der Idee plötzlich eine wirkliche Welt. Einen solchen Eindruck suggeriert nur die für heutige Ohren ungeschickte Darstellungsweise:

Wohlzumerken, wir sagen nicht: das –A erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine *solche* gedacht werden. (X, 306 f.)

In der Tat geht es nur darum, konsequent eine hypothetische Denkregel zu befolgen: Wer immer es auch sei, der eine Welt außer der Idee denkt: *Wenn* man sie zu denken unternimmt, dann muss man sie *so* denken. Sie, die Welt, das All des Existierenden *außer* einer bloßen Idee-von-ihrr kann nur auf die Weise gedacht werden, dass sich der dies Denkende in seiner eigenen Existenz „für sich“ zur unumgänglichen Ausweisungsinstanz oder zum Bewährungsort der Existenz von allem macht. Zwar denken wir mögliche oder denkbare Welten äußerst freigebig und leicht mit irgendwelchen denkenden Subjekten darin, die uns nichts angehen und die niemals Teil unserer Welt werden können. Die Idee des Existierenden als bloße Idee ist, wie oben gezeigt, nichts weiter als eine solche mögli-

che, wenn auch immerhin maximalkonsistente Welt. Aber die wirkliche Welt, die Welt außer der Idee, das was ‚in echt‘ existiert und in unserer Welt der Fall ist, das können wir nur so denken, dass, was immer in ihr, in dieser Welt wirklich und der Fall ist, vor uns Bestand haben und sich gewissermaßen als gleich wirklich, wie wir selbst sind, herausstellen muss. Hier hört merkwürdiger Weise alle Freigebigkeit des Gedankens auf und wir fordern, dass nur das wirklich existiere, was uns zur Anerkennung seiner Existenz *nötigt*. Es wäre völlig undenkbar, die wirkliche Existenz irgendeines Dinges oder einer Art von Dingen zu behaupten, ohne zu meinen, dass jeder Denkende und den Ausdruck ‚Existenz‘ Verstehende, nach rationalen Standards dazu genötigt sei, diese Existenz auch einzugestehen. Es könnte beispielsweise nicht sein, dass Dracula nach Maßstäben wissenschaftlich hergestellter Transparenz existiert, aber nur manche Denkende dies im Ernst anerkennen, andere nicht. Das widerspräche dem Sinn von Existenzbehauptungen. Und deswegen wird erbittert über sie gestritten.

Der Unterschied zwischen dem Gedanken des ‚Universums‘ und der Idee des Existierenden überhaupt scheint nach Schellings treffender Intuition genau darin zu liegen: Zum Gedanken des Universums gehört die Gewissheit, selbst in concreto ein Teil des Universums zu sein; zur Idee des Existierenden überhaupt gehört dies nicht, weil darin *nichts* Existierendes spezifiziert wurde, das Subjekt ganz neutral nur anstelle von allem, „instar omnium“ war, wie Schelling lateinisch formuliert (X, 309) und wie oben ausführlicher erklärt wurde. Wenn wir aber wirklich und außer der bloßen Idee Existierendes denken wollen, dann *müssen* wir uns selbst in Konfrontation mit einem Universum denken, dem wir zugleich angehören. Anders geht es nicht. In dieser Konfrontation ist das sicher außer der Idee existierende Subjekt die Instanz, die anderem eine Existenz außer der Idee nur zuschreibt, wenn eine Nötigung dazu besteht. Für vieles, dessen Existenz wir gelegentlich in Erwägung ziehen, besteht eine solche Nötigung indessen nicht, wie z. B. für die Engel oder für Heilwirkungen homöopathischer Arzneimittel. Wofür aber besteht sie? Das bildet den Inhalt der nächsten Gedankenschritte in der *Darstellung des Naturprocesses*.

6 ‚Dieses‘ Universum und das Prinzip der ontologischen Sparsamkeit

Bevor der geschilderten Nötigung stattgegeben wird, ist fürs erste das sich nun als existierend affirmierende Subjekt, das „eine Welt außer der Idee“ denkt, der zentrale Anlaufpunkt und die einzige Prüfungsinstanz, an der die Tatsächlichkeit aller anderen in Vorschlag gebrachten Kandidaten für Existenz außer der Idee

sich zu erweisen hat. Gemeint ist nicht ‚ein Ichsubjekt‘, wie es geht und steht und eine bestimmte Identität hat (zum Beispiel der Autor dieses Aufsatzes). Gemeint ist vielmehr, wie schon öfter hervorgehoben, die Denkfigur oder gedankliche Rolle, die den Spielzug zieht, eine Welt außer der Idee zu denken. Daher ist, nach jener beschriebenen Wendung des Gedankens, dieses Subjekt (diese Denkfigur) als einzig sicher Existierendes zunächst das, wie Schelling schreibt, „ausschließlich Existierende“ in der Welt oder im Universum. Die Ausschließlichkeit wird in der Folge nur aufgegeben, insoweit es dem Subjekt als allgemeinem Maßstab der Ausweisung wirklicher Existenz unvermeidlich ist, die wirkliche Existenz auch anderer Dinge anzuerkennen.

Es ist aber nicht nur das erste, es ist zugleich, vorerst wenigstens, das *ausschließlich Seyende*, denn es versagt dem *nicht seyn* Könnenden, der *Potentia non existendi* (d. h. dem, was in der Indifferenz reines, durch kein Können afficirtes Objekt war), es versagt diesem die Existenz. (X, 308)

Alles also, was zwar von der Idee her denkbar war, aber auch nicht sein könnte (das „nicht seyn Könnende“), was insofern auch nicht eine Nötigung auferlegt, dass es existiere, all dem wird „vorerst“ die Existenz nicht zugesprochen, sondern nach Kräften „versagt“.

Wir müssen die Struktur dieser gedanklichen Wendung zur Konfrontation mit einem Universum noch genauer erklären. Es ist kein psychologischer, sondern ein logischer, der allgemeinen Ratio des Sinnes von Existenz entsprechender Gedankenschritt Schellings. Schelling schreibt, wie schon zitiert, „der *Potentia non existendi* (d. h. dem, was in der Indifferenz reines durch kein Können afficirtes Objekt war)“ (X, 308) wird nun vom Subjekt, das „das Sein für sich genommen hat“ (ebd.), die Existenz versagt. Was bedeutet das? Zunächst ist klar, dass das ‚Objekt‘ in der indifferenten Idee des Existierenden kein irgendwie bestimmtes Seiendes im Unterschied zum ‚Subjekt‘ war; vielmehr handelt es sich bei beiden, wie erklärt, um ‚*Potenzen* des Seienden‘, die auf jeweils ihre Weise *alles*, das Gesamt des Seienden exponieren. Mit anderen Worten: Dasjenige, dem nun das Sein versagt wird, ist alles, das gesamte Seiende im Sinne einer objektiv anzugebenden Beschreibung, unter die es fällt. Was objektiv betrachtet das Existierende ist, bleibt in der eingetretenen Situation des Gedankens vom Universum, dem ich zugleich angehöre, zunächst völlig offen. Im Gegenteil ist das Prinzip der ontologischen Sparsamkeit in Kraft gesetzt, nach welchem *möglichst wenig* wirklich existiert. Alles steht daher unter dem Vorbehalt oder in dem Verdacht, dass es nichts damit sei, ist, wie Schelling schreibt, „*potentia non existendi*“, dem nach Möglichkeit die reale Existenz bestritten wird.

Die Konkretisierung des Existierenden in der Idee zum existierenden Universum, dem ich angehöre, erbringt zunächst nichts weiter als eine ‚Indexikalisie-

‘rungs’ dessen, was existiert, bedeutet aber keinerlei Existenzannahme bezüglich bestimmter Dinge. Der Ausdruck ‚Indexikalisierung‘ soll andeuten, dass das Universum, zu dem der Denkende gehört, jedenfalls ‚dieses‘ Universum von außer der Idee existierenden Dingen ist, wobei allein die Eigenexistenz des Subjekts außer Zweifel steht, ohne dass damit klar wäre, was denn, objektiv gesehen, wiederum das Subjekt im Verhältnis zu allem anderen im Universum sei. In dieser Lage steht *alles* Objektive (unter objektiver Beschreibung in Vorschlag Gebrachte) unter dem Vorbehalt einer Überprüfung der Notwendigkeit, ihm die Existenz zuzugestehen, und es kann keine prima-facie-Ausnahmen von dem Prinzip der ontologischen Sparsamkeit geben, ohne seinen Prinzipiencharakter preiszugeben.

Wie es überhaupt dazu kommt, dieses Prinzip in Anschlag bringen zu müssen (Schelling führt es nicht explizit an), ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. In der Idee des Existierenden lag es, wie oben dargestellt, noch nicht. Erst durch den Schritt zum Existierenden außer der Idee tritt es in Kraft. Warum? Nach meinem Verständnis deshalb, weil Existenz von etwas außer der Idee immer die Bedeutung hat: Existenz in einer und derselben Welt mit mir. Im Prinzip kann für alles, was in derselben Welt mit mir zusammen existiert, verlangt werden, dass es der Fall sei, so wahr ich selbst existiere. So wahr wie ich, aber dennoch nicht mit mir identisch, nicht durch mein Dasein schon mit erfüllt. Die objektive Wahrheit, auf die alles Erkenntnisinteresse zielt, ist es, die mich selbst in einen Wahrheitszusammenhang mit dem stellt, dem ich Existenz zubilligen muss und von dem zugleich Wahrheiten gelten, denen ich genauso verbunden bin wie die Dinge, auf die sie sich beziehen. Die Bindungskraft in Bezug auf mich selbst, der Ernst der darin steckt, macht es, dass hier eine allgemeine Verpflichtung zur Sparsamkeit herrscht. Dies haben wir bei dem Existierenden in der Idee und bei sonst möglichen Welten nicht. Denn ich werde von möglichen Dingen in keiner Weise verpflichtet oder in Beschlag genommen. Sehr wohl aber bin ich mit einem Mal von allem in Beschlag genommen, was in ‚meinem‘ oder ‚diesem‘ Universum existiert. Gegen diese ‚Beschlagnahmung‘ setze ich mich gewissermaßen zur Wehr, indem ich nur das als existierend gelten lasse, was mich zu diesem Schritt nötigt. Dies ist die Situation, die Schelling beschreibt: Das Subjekt als Blickwinkel einer Indexikalisierung des ganzen Universums, dem es selbst angehört, hat das Sein erst einmal „für sich genommen“ oder gleichsam gepachtet, um es objektiv nur alledem zuzugestehen, was dazu nötig ist, es als existierend gelten zu lassen. Das, was dazu in erster Linie und am meisten nötig ist, sind nach Schelling die Körper im Raum, die nicht mit mir als ebenfalls ein Körper im Raum identisch sind. Dies gilt es nun im Einzelnen darzustellen.

7 Der Raum nach Kants transzendentaler Ästhetik und ihre Kritik durch Schelling

Das Subjekt, dem ein Universum ‚dieses‘ ist, findet sich konfrontiert mit anderem Existierenden, ohne noch Theorien darüber zu haben, worum es sich dabei handelt. Dieser Gedanke einer Konfrontation mit anderem ist ihm unabweisbar infolge der Intention, Existierendes außer der Idee zu denken, und stellt eine höchst interessante Verfassung dar, die man in ihrer ontologischen Signifikanz kaum in Abrede stellen wird.

Subjektiv empirisch betrachtet beginnen wir alle mit der sinnlichen Wahrnehmung, dem Hören, Sehen, Tasten usw., aber genau genommen sind solche Wahrnehmungen das anschauliche Ergebnis einer Konfrontation, der wir als wirklich Existierende ausgesetzt sind. Diese Konfrontation mit was auch immer führt erst dazu, dass wir Dinge sehen, hören, tasten, schmecken usw. Das, was wir mit Kant sinnliche ‚Anschauung‘ nennen, ist nicht das erste, nicht der Beginn dessen, was sich mit uns begibt als welchen, die dem Universum angehören. Sondern dem voraus liegt eine Konfrontation mit etwas, die erst dahin ausschlägt, dass wir auf eine gewisse Weise Anschauung von sinnlich gegebenen Dingen haben.

Kant in seiner transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* hatte die Struktur der Anschauung als apriorische und unmittelbar auf Gegenstände bezogene Vorstellung zum Ausgangspunkt seiner Reflexion über unser sinnliches Dasein im Universum genommen.²³ Er spricht zwar von einer ‚Affizierung‘ des Gemüts, aber diese Affizierung betrifft nur den Inhalt der Empfindung und findet bereits im Horizont der Anschauung statt. Das Verhältnis der Anschauung zu dem, was angeschaut wird, ist aber ein grundlegend asymmetrisches oder hierarchisches Verhältnis. Das Subjekt und seine Art des anschaulichen Vorstellens entscheidet darüber, wie sich das Angeschaute ihm präsentiert. Ist also, nach Kants berühmter These, der Raum nichts anderes als eine Form unserer Anschauung, so ist die Beschaffenheit alles Existierenden im Raum – die Körper – ebenfalls von unserer subjektiven Weise des Vorstellens geprägt, und das im Raum Vorkommende folglich nicht an sich selbst räumlich, sondern räumlich nur im Rahmen unserer Anschauung. Das Missliche dieser Auffassung liegt darin, dass man gar nicht begreifen kann, was ein Körper ohne und abgesehen von Räum-

²³ Vgl. Kant KrV, B 33: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sich dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise afficire.“

lichkeit und Ausdehnung sei, so dass in der Konsequenz der kantischen Auffassung die Dinge selbst, die im Raum vorkommen, davon bedroht sind, nur Ausdruck unserer subjektiven Weise des Anschauens zu sein. Dies ist nach Schelling schlechthin nicht hinzunehmen. Deshalb muss nach seiner Überzeugung die kantische These zurückgewiesen oder tiefgreifend korrigiert werden. Die Sätze Schellings, die dies fordern, sind beeindruckend:

Wie sollte ich mich selbst darin finden, wenn der Theil des Raums, den ich in diesem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken *muß*, der nicht darum aufhören würde zu seyn, wenn ich ihn nicht mehr vorstellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich *Sie* von mir erblicke, und die Räume, welche *Sie* einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches ansehen, wenn ich in dem allem nichts sehen sollte als eine Art und Weise, wie ich in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raume vorstelle, wenn es außer unserer Vorstellung gar keinen Raum gäbe? [...] in einer erfahreneren Zeit, wie die unsrige, läßt man sich solche Zumuthungen nicht gefallen, und will lieber gar keine Erklärung als eine solche, die sich nur dadurch zu helfen weiß, daß sie hinweg-schafft, was erklärt werden sollte. (X, 321 f.)

Schelling sagt hier nicht, es sei denkbar und zu fordern, dass die unserer subjektiven (obwohl apriorischen) Anschauung entstammte räumliche Form und alle damit einhergehenden Bestimmungen auch objektiv den Dingen selbst zukämen. Das ist vielmehr die Argumentationslinie Trendelenburgs in der schon erwähnten Schrift „Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit“, die sich aber bereits 1840 in seinen *Logischen Untersuchungen* vorgezeichnet fand.²⁴ Stattdessen hebt Schelling in erster Linie darauf ab, dass „die Räume“ der Dinge schon für sich genommen und damit auch der ihnen laut der kantischen Analyse a priori vorausgehende Raum insgesamt etwas vom anschauenden Subjekt unabhängig „Wirkliches“ und „Objektives“ sein müssten. Das ist eine viel stärkere These, die sich aber auch viel erfolgreicher gegen metakritische Einwände orthodoxer Kantianer verteidigen lässt, wie sie der ‚Lückendiagnose‘ Trendelenburgs bis heute mit einigem Recht entgegengehalten werden: Denn selbstverständlich meinte auch Kant, dass die durch ihre subjektive Anschaulichkeit definierten räumlichen Züge den Dingen auch objek-

²⁴ Vgl. z. B. folgenden von Trendelenburg selbst immer wieder als eine seiner Kerneinsichten zitierten Satz: „Wenn wir nun den Argumenten [sc. Kants] zugeben, dass sie den Raum und die Zeit als subjektive Bedingungen darthun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen: so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objektive Formen sein können.“ (*Logische Untersuchungen* 1840, 129; 1870, 164; vgl. ebenfalls „Ueber eine Lücke in Kants Beweis“, 225 f.)

tiv zuzuschreiben seien. Aber die räumlichen Bestimmungen verlieren dadurch, dass sie den Dingen auch objektiv zukommen, nicht ihren a priori anschaulichen Ursprung und Charakter. Was Kant nicht in Erwägung zog, ist Schellings Behauptung, es werde durch die von ihm vorgebrachten Argumente zur Natur des Raums noch gar nicht ausgeschlossen, dass der Raum selbst und die Räume oder Teile des Raums, die ein jedes Ding darin einnimmt, etwas von aller Anschauungsgegebenheit für Subjekte Unabhängiges sind und in dieser Unabhängigkeit eine apriorische Möglichkeitsbedingung der Existenz eines jeden Dinges in ihm bilden. Im einen Fall (Trendelenburg) kommt der als anschaulich definierte Raum auch objektiv den Dingen zu; im anderen Fall (Schelling) kommt der unabhängig von Anschauung vorhandene Raum a priori auch unserer Anschauung zu. Diesen ganz anders gearteten Vorwurf an die Adresse Kants erkennt man im folgenden Zitat:

Kant schließt hieraus weiter, daß der Raum nur eine Bestimmung ist, die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haftet, d. h. daß sie den Gegenständen an sich und unabhängig von unserer Anschauung nicht zukommt. Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein apriorisches Verhältniß hat (sie erst möglich macht, ihnen objektive Möglichkeit ist), und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum mit sich bringt und zwar als nothwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen. (X, 315 f.)

Die Unmöglichkeit, äußere Gegenstände anders als im Raum vorzustellen, wird nur als *Indiz* genommen, dass der Raum ein apriorisches Verhältnis ebenso zur Existenz aller Dinge in ihm wie zu der subjektiven Notwendigkeit besitzt, sie räumlich anzuschauen. Dennoch ist Schelling zufolge nicht diese Anschauung (und ihre Form) der Grund des apriorischen Verhältnisses, das der Raum objektiv zu allen Dingen in ihm aufweist. Das apriorische Verhältnis hat vielmehr seiner Meinung nach eine andere Wurzel als die Struktur der Anschauung des Subjekts, obwohl die Argumente Kants über die Besonderheit des Raumes im Verhältnis zu den Dingen in ihm immerhin in Kraft bleiben: Der Raum kann weder eine eigenständige Entität noch begrifflich abstrahiertes Merkmal der Dinge in ihm sein, und er muss allem Räumlichen insgesamt als ein ursprünglich ganzer vorausgehen. Es fragt sich natürlich, was der Raum dann noch „objektiv“ sein soll. Aber Schelling antwortet ungerührt, dass er nichts als die „objektive Möglichkeit“ sei, dass irgendwo – wo immer Raum ist – ein selbständiges Ding, sprich: ein Körper existiere. Der Raum ist eine von allen Körpern in ihm getragene Möglichkeit unabhängiger Existenz eines jeden. Wo kommt nun diese Möglichkeit her? Wo hat sie ihre transzendente Wurzel nach Schelling? Sie kommt nicht erst aus der Anschauungsweise des Subjekts. Sie kommt vielmehr, dem noch vorgelagert, daher, dass ein mit ‚seinem‘ Universum konfrontiertes Subjekt unmöglich enthal-

ten kann, was außer ihm selbst wirklich existiert. Sie kommt aus der „Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist, äußere Gegenstände vorzustellen“ (X, 315 f.).

Hier zeigt sich einmal ein Vorzug der rein ‚negativen‘ oder apriorisch aus Vernunftbegriffen anfangenden Philosophie, wie Schelling sie versucht, gegenüber einer Philosophie, die schon direkt mit den Situationen unserer sinnlichen Erfahrungen beginnt, wie es Schelling an diesem Punkt mit einigem Recht Kant zum Vorwurf macht. Denn nur weil Schelling in tieferen Schichten unserer Vernunftoperationen ansetzt, entdeckt er, dass auch die Wurzel des Raumes und der Räumlichkeit tiefer zurückreichen könnte als nur bis in unsere Form der Anschauung:

Unsere Erklärung des Raums muß von der Kantischen durch den allgemeinen Charakter verschieden seyn, der die rein apriorische Philosophie von einer solchen unterscheidet, die ihre Gegenstände zum Theil aus der Erfahrung aufnimmt. (Da Kant die bloße Subjektivität des Raums, wir dessen Objektivität behaupten, so seine Theorie uns nicht gleichgültig). Kant spricht von dem Raum lediglich, weil er in der Erfahrung ihn findet, obgleich er weit davon entfernt ist, den Raum für etwas bloß empirisch Gegebenes gelten zu lassen, er ist ihm vielmehr eine apriorische Form aller äußeren Anschauung. (X, 315)

Der Fehler, der Kant nach Schelling vorzuwerfen ist, besteht also darin, die asymmetrische Situation anschaulicher Sinneserfahrung zum ersten Ausgangspunkt für seine Analyse des Raumes genommen zu haben. Aus dieser Asymmetrie des Anschauungsverhältnisses kann sich das kantische Argument, demgemäß der Raum weder selbst eine Entität noch eine begriffliche Bestimmung der Dinge ist und dem Schelling im Prinzip folgt, am Ende nicht mehr befreien, so dass herauskommt, dass der Raum samt allem Räumlichen *allein* an unserer subjektiven Anschauung haftet,²⁵ aber nichts Objektives oder den Dingen selbst und an sich Zukommendes sei. Dieselbe Asymmetrie der Anschauung, bei der Kant beginnt, prägt auch noch das Ergebnis seiner Raumanalyse. Dies aber macht Schelling nicht mit, wenn er die Konfrontation eines Subjekts mit ‚seinem‘ Universum aus rein begrifflichen Gründen zur Startfolie nimmt und m. E. durchaus

25 Vgl. Kant KrV, B 37 f.: „Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können?“ Während Kant für die dritte dieser Denkmöglichkeiten plädiert, zeigt Schelling, dass es eine weitere Möglichkeit gibt, nämlich dass der Raum zwar nicht selbständiges Wesen und nicht objektive Bestimmung, wohl aber apriorischer Präsenzmodus auch der Dinge selbst und unter sich sein kann und daher zwar auch, aber eben nicht *allein* an unserer Anschauungsweise haftet.

richtig bemerkt, dass die gedachte Konfrontation, die unserer Anschauung noch zugrunde liegt, auch eine symmetrische sein könnte, nicht unbedingt asymmetrisch sein muss, und daher nicht in eine vom anschauenden Subjekt hierarchisch geprägte, sondern eine *gleichstellende* Möglichkeit der Präsenz im Raum sowohl für das Subjekt wie für alles, was im Raum sonst angetroffen wird, ausschlagen könnte. Die Art und Weise der Präsenz, ohne begriffliches Merkmal von Dingen oder gar selbst ein Ding zu sein, ist ein Auftreten, das jedem Ding schon für sich selbst zuzusprechen ist, nicht erst im Verhältnis zu einem anschauenden Subjekt. Deshalb setzt Schelling, wie gesehen, die kritische Überlegung bei den „Räumen“ der Dinge an oder dem jeweils von einem Ding besetzten „Theil des Raums“, der nach seiner These etwas „Objektives, unabhängig von mir Wirkliches“ sein müsse (X, 321), nicht bei den räumlichen Dingen, die auch nach Kant im Rahmen unserer Anschauungsart objektiv sind. Denn der Raum, den ein Ding einnimmt, ist eben *seine* Präsenz als unabhängig existierender Gegenstand, die erst einmal nichts zu tun hat mit unserer Anschauung oder der Existenz anderer Dinge im Raum. Sie, die Präsenz, ist so veranlagt, dass ein jedes Ding kraft des ihm zukommenden Raumes zugleich mit allen anderen in räumliche Koordination eingerückt ist, so dass der Raum insgesamt all seinen Teilen vorgeordnet bleibt, obwohl er von jedem darin präsenten Ding aus gleichermaßen aufgespannt wird. Der Raum ist eine von allen Dingen (Körpern) in ihm *zusammen* getragene Präsenzweise eines jeden von ihnen. Zu ihr gehört immer, dass jeder Körper, ohne ein anderer zu sein, auch anderswo im Raum platziert sein könnte. Der Raum selbst ist daher nur objektive *Möglichkeit* des Aufenthalts eines Körpers, aber nicht seinerseits irgendein wirkliches Ding oder begriffliches Merkmal von Dingen. Er ist, mit Schellings Ausdruck gesprochen, „eine unendliche Möglichkeit, die existirt, eine gegenwärtige Unendlichkeit, die wir jeder einzelnen Bestimmung zu Grunde legen“ (X, 317). Obwohl Möglichkeit, ist der Raum doch etwas Besonderes. Denn nicht schlechthin alles, dem überhaupt Existenz zuzusprechen wäre, wiese, sofern tatsächlich existent, diese besondere Art der Präsenz auf, zum Beispiel nicht Zahlen, Töne, Naturgesetze oder auch Gott. Der Raum ist somit etwas „Objektives, unabhängig von uns Wirkliches“, eine besondere Gegebenheit, ohne selbst Entität zu sein. Wie Schelling schreibt: „er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt in ihm ist, und *doch* ist er, wie nicht abzuweisen.“ (X, 320 f.). Dies klingt einigermaßen rätselhaft, ja widersprüchlich, wird sich aber in der Folge noch weiter klären.

8 Der Raum als gleichstellende Befreiung von der Ausschließlichkeit des Subjekts

Der entscheidende und, wie mir scheint, über Kants Deutung des Raums als Form äußerer Anschauung hinausgehende Gedanke Schellings besteht in der das Subjekt und die äußeren Dinge *zugleich* in den Raum versetzenden Organisation aller räumlichen Beziehung. Der Raum ist auf diese Weise ein viel komplexeres Relationsgefüge voneinander unabhängiger Dinge, als Kant dachte.²⁶ Schelling beschreibt diesen Gedankenschritt als ‚Freilassung‘ dessen, dem bislang objektive Existenz nicht zugestanden wurde, aus dem Zwang, abseits vom vorstellenden Subjekt eben *nicht* selbständig existierende Wirklichkeit zu sein:

Mit der Freilassung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt selbst, in dem sie als bloße Möglichkeiten waren, – auch dieses wird aus der Enge entkommen, in der es sich bisher befand, und in die Weite und Freiheit gelangen; diese Weite und Freiheit ist der *Raum*, der (es ist aber wesentlich dieß zu denken) von dem sich entschließenden Subjekt zum voraus ersehen war als die Auskunft für sich selbst, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte – unbeengt von dem anderen – für sich, d. h. in seinem Ort (denn auch dieser war voraussehen), zur wirklichen Existenz komme. – In der That der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zuvor im *Begriff* war, *außer* dem Begriff gesetzt ist. (X, 313 f.)

Der Raum ist nach diesem Zitat sowohl eine „Auskunft“²⁷ für das konfrontierte Subjekt als auch für die außerdem an sich existierenden Dinge. In dieser befreienden Funktion ist er nicht selbst etwas Existierendes (ihm fehlt schon die erste ‚Potenz‘ alles Existierenden, nämlich ein in einer Lage befindliches Subjekt zu sein), vielmehr ist er die allgemeine und unlimitierte Konzession der „objektiven Möglichkeit“ (X, 315 s. o.), dass *viele* selbständige Dinge – d. h. im Zitat „Subjekte“ – existieren, nämlich Körper im Raum. Diese Konzession wird dem mit seinem Universum konfrontierten, denkenden Subjekt abgenötigt.

Mit der räumlichen Präsenz von vielen anschaulich gegebenen Dingen im Raum ist uns, wie Schelling sagt, „dieselbe Notwendigkeit auferlegt“, die uns dazu nötigt, äußere Gegenstände vorzustellen. Primär sind wir dazu genötigt,

²⁶ Der Raum ist nicht nur anschaulicher Orientierungsraum des epistemischen Subjekts („Art und Weise, wie *ich* in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe“ X, 321), sondern zugleich und dem noch zuvor ein von jedem Ding im Raum aus in Beziehung auf alle anderen *gleich* aufzuspannender Präsenzraum eines jeden.

²⁷ Das Wort ‚Auskunft‘ wird hier in der Bedeutung von ‚auskommen‘, d. h. des Entkommens aus einer Zwangslage oder Zwickmühle, gebraucht.

äußere Gegenstände vorzustellen, Gegenstände, die nicht wir – die vorstellen – sein können; dann und deswegen stellen wir sie im Raum vor als welche, die wir antreffen, insofern sie wie auch wir selbst im Raum vorkommen. Denn zu diesen äußeren Gegenständen hat der Raum nach Schelling das gleiche apriorische Verhältnis wie zu dem Subjekt, das sie vorstellt. Der Ursprung von alledem ist die Konfrontation mit einer Mächtigkeit des Wirklichen, die uns als sie denkenden Subjekten unmöglich innerlich zugehörig sein kann, daher mit Existierendem, das wir – als indexikalischer Ausweisungspunkt für alles, dessen Existenz im Universum anzuerkennen ist – genötigt sind, als selbständig und von uns unabhängig vorhandene Realität anzuerkennen. Aus dieser Konfrontation, aus der „uns auferlegten Notwendigkeit“ entkommen wir nach Schelling nur dadurch, dass wir *uno actu* uns selbst (das jeweils vorstellende Subjekt) und die als äußere vorzustellenden Dinge *gleichermaßen* in den Raum versetzt denken, d. h. darin vorstellen, und zwar unter der Form oder in der Situation eines möglichen gegenseitigen Antreffens oder Aufeinandertreffens. Der Raum ist also nach Schelling die objektive Möglichkeit, dass statt nur einem einzigen sich auf alles in seinem Universum beziehenden Subjekt, viele voneinander unabhängige Dinge – im Raum – existieren.²⁸ Er ist nach Schelling nicht nur und nicht zuerst eine Form unserer subjektiven Anschauung, sondern dem noch zuvor eine alles Existierende betreffende Konzession an die mit jener „Universio“ gegebenen Lage der Dinge, die darin besteht, dass das Subjekt in der Konfrontation mit dem Universum unmöglich das einzig Existierende sein kann. Dass wir darauf gründend auch eine prinzipiell räumliche Form der Anschauung haben, in der wir äußere Dinge wahrnehmen und sinnlich erfahren, ist somit nur die eine Seite, nur ein wenn auch wichtiger Aspekt dieser Konzession.

28 Ähnliche Überlegungen führten P. F. Strawson in seinem bahnbrechenden Werk *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (London/New York 1959) dazu, den Begriff der Person (als Subjekt von Erfahrung, das sich zugleich als ein räumlicher Gegenstand mit körperlichen Eigenschaften identifiziert) als ein notwendiges, aber nicht weiter ableitbares ‚primitive concept‘ unserer natürlichen Metaphysik zu enthüllen: „For to have the idea [of himself as the subject of experience] at all, it seems that it must be an idea of some particular thing of which he has experience, and which is set over against or contrasted with other things of which he has experience, but which are not himself. But if it is just an item *within* his experience of which he has this idea, how can it be the idea of that which *has* all of his experiences?“ (89) Das geschilderte Problem ist nach Strawson nur dadurch aufzulösen „that a necessary condition of states of consciousness being ascribed at all is that they should be ascribed to the *very same things* as certain corporeal characteristics, a certain physical situation &c.“ (102) Schellings Gedanke unterscheidet sich freilich von Strawsons Gedankenführung dadurch, dass er die Wurzeln des von Strawson nur deskriptiv-metaphysisch aufgezeigten „conceptual scheme“ in Gestalt einer apriorischen Gedankenentwicklung aus der Idee des Existierenden herleiten möchte.

Folgendes Szenario kann den Erfolg der Versetzung aller selbständig existierenden Subjekte in den Raum noch einmal illustrieren. Es ist allerdings nur eine nachgereichte Illustration und nicht der geforderte Gedankenschritt selbst, wie er oben mit Schelling systematisch beschrieben wurde: Ein menschliches Subjekt im geläufigen Sinn des Wortes könnte versuchen (und ist oft dazu versucht), alles, was es gibt, solipsistisch aufzufassen: Es handle sich bei den Dingen, die es anschaut, nur um Erscheinungen, gleichsam Faltungen in seinem subjektiven Bewusstsein, die nur insofern auftreten, als sie *für es* – das denkende Bewusstsein – sind. Der Raum, in dem sich das Subjekt zugleich selbst denken muss, um Dinge darin anzutreffen, ist das Zugeständnis an die Dinge, wenn man das Wortspiel zulassen will: die Einräumung des Subjekts bezüglich des Existierenden, dass dem nicht so sei, dass also der Solipsismus falsch sei. Falsch muss er – in der Präsenzweise des Raumes – deshalb sein, weil, sobald das denkende Subjekt ernsthaft sich selbst in den Raum versetzt, in ihm befindlich denkt, es das, was es räumlich anschaut, zugleich als *anzutreffen* im Raum und deshalb nicht als von ihm integriert verstehen muss. Zwar kann ich meine eigene Hand ebenfalls ‚antreffen‘ im Raum; aber ich denke dann niemals, dass es die Hand nicht gibt als ein selbständiges Ding, sondern dass sie vielmehr eine Falte meines Bewusstseins sei. So wenig wie der Mond – dort im Raume befindlich gedacht – eine Falte in meinem Bewusstsein sein kann, wenn ich mich doch selbst irgend woanders im Raum befinde, so wenig kann meine Hand eine Falte in meinem Bewusstsein sein, wenn ich mich selbst ebenfalls in dem Raum befindlich denke, in dem ich sie antreffe. Ich kann alles, was ich im Raum anschau, nur solange als Falte in meinem Bewusstsein denken, solange ich mich nicht selbst darin befinde, um es aus gleicher Stellung heraus, d. h. als selbst ein irgendwo befindliches räumliches Ding, auch womöglich anzutreffen. Diese beschriebene Konzession macht das mit dem Universum konfrontierte Subjekt prinzipiell und unbeschränkt für alle möglicherweise anzutreffenden Dinge, und die Möglichkeit des Antreffens von selbständig Existierendem ist nach Schellings Analyse der Raum als „Phantasma Existentis“:

Sehen wir also jenen Widerspruch in der Natur des Raums nochmals genauer an. Er selbst kann nicht seyn, weil kein Subjekt in ihm ist – und doch *ist* er (wir können nicht anders, wir müssen so urtheilen). Nun wenn kein Subjekt in ihm ist, so ist er doch vielleicht das Gespenst, das Phantasma eines Subjekts (schon Hobbes hat den Ausdruck gebraucht, den Raum ein Phantasma Existentis zu nennen [...]).²⁹ *Vielleicht* – denn so müssen wir uns

²⁹ Siehe Thomas Hobbes, *Elementorum Philosophiae sectio prima De Corpore* (London 1655), pars secunda, 57: „Spatii definitionem hanc esse dico, *spatium est Phantasma rei existentis, quatenus existentis*, id est, nullo dico alio ejus rei accidente considerato praeterquam quod ap-

ausdrücken, bis wir des zu Grunde liegenden Gedankens völlig Meister geworden sind – vielleicht ist er nur das Phantasma eines Subjekts, das immerfort weicht, sich gleichsam zurückzieht, um einer Vielheit Statt, d. h. eben *Raum*, zu geben, einer Vielheit, die statt *seiner* in die Wirklichkeit eintritt. (X, 322)

Ein ‚Phantasma Existentis‘ ist nicht etwas, das existiert, sondern ist nur die aufscheinende Gelegenheit, mir vorkommende Opportunität, dass etwas existieren könnte, nämlich da, wo unbesetzter Raum ist. Überall, wo unbesetzter Raum ist, könnte etwas – nämlich ein Körper – ihn einnehmen, und wenn ein Körper irgendwo im Raum anzutreffen ist, dann ist er ein selbständig existierendes Ding, nicht nur Erscheinung für mich, oder ein Subjekt. Diese Gelegenheit für äußere Existenz selbständiger Dinge besteht, indem das konfrontierte Subjekt es aufgibt, in solipsistischer Manier alles selbst sein zu wollen. Und der Dreh- und Angelpunkt dieser Konzession ist, sich selbst als ein im Raum vorkommendes Wesen zu verstehen.

Die Mannigfaltigkeit äußerer Dinge, als transzendentaler Bestand subjekt-unabhängiger Existenz, wird durch die Schellingsche Konzession des Subjekts natürlich nicht erst geschaffen,³⁰ so wenig wie die in der subjektiven Anschauungsform angeschauten Gegenstände im Raum nach Kants Auffassung durch diese Anschauung geschaffen werden. Vielmehr erhält sie in beiden Fällen mit dem Raum die koordinierte Präsenz in Beziehung auf uns und alles andere, was im Raum vorkommt.³¹ Er ist deshalb nach beiden Philosophen weder selbst ein äußerer Gegenstand noch ein begriffliches Merkmal von Gegenständen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kant und Schelling liegt aber doch darin, dass der Raum als Form, die laut Kant *allein* an unserer Anschauung haftet, die koordinierte Präsenz räumlicher Dinge unter sich als einen Folgeumstand ihrer Anschaulichkeit für das Subjekt versteht; während sich nach Schelling das Subjekt selbst dieser Präsenzweise eingegliedert weiß wie alles andere im Raum. Das trägt in der Sache viel aus. Denn Kants Auffassung – der Raum hafte „allein“

paret extra imaginantem.“ (Vgl. deutsch: *Elemente der Philosophie. Erste Abteilung: Der Körper*. Übersetzt mit einer Einleitung und mit textkritischen Annotationen. Hrsg. von K. Schuhmann. Hamburg 1997, 101.)

30 Schelling ist hier sehr dezidiert, obwohl dies nicht so sehr in unserer *Darstellung des Naturprocesses*, als vielmehr in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* unter dem Stichwort einer Welt in der Idee näher ausgeführt wird. Vgl. in unserem Text immerhin z. B. X, 312f. „ein System von unendlichen Existenzen“ und X, 314 „das Seyn, das zuvor im Begriff war“.

31 Dass diese Präsenzweise nicht in beiden Fällen – bei Kant und Schelling – völlig gleich verfasst ist, wurde oben erklärt: Bei Kant handelt es sich um die Koordination räumlicher Position in Bezug auf das anschauende Subjekt; bei Schelling zusätzlich um eine Koordination in Beziehung auf jedes im Raum präsente Ding.

an unserer subjektiven Anschauung – führt unvermeidlich dazu, dass erstens das Räumlichsein der äußeren Dinge und alle räumlichen Bestimmungen und Unterschiede nicht ihnen an sich selbst zukommen können, sondern nur insofern sie uns erscheinen. In der anschaulichen Form ihrer Erscheinung treffen wir daher niemals auf Dinge an ihnen selbst. Schelling hingegen vertritt die These, dass der Raum, einer Erscheinung räumlicher Dinge für uns noch vorgreifend, ein apriorisches Verhältnis zur Möglichkeit der Dinge als voneinander und vom Subjekt unabhängig existierender haben müsse. Weil also die Weise der Präsenz bei Schelling apriorisch ebenso die Dinge an sich betrifft wie uns selbst und unsere Anschauung, deshalb können wir mit Schelling eher davon überzeugt sein, mit der Erkenntnis räumlicher Körper und ihrer Verhältnisse in das Wesen der Dinge selbst vorzudringen, ohne deshalb zu Physikalisten der Wirklichkeit werden zu müssen. Denn da wir auch selbst ein Körper und ein räumliches Wesen sind, aber zugleich und als solche dennoch im Denken alles umfassen können, deshalb ist der status quo der Verteilung von Körpern und physikalischen Zuständen in Raum und Zeit nicht alles, was über die Wirklichkeit dieses Universums zu sagen ist.

Ein zweiter Unterschied und damit verbunden eine erhebliche Komplikation der Theorie Schellings liegt darin, dass jener transzendente Bestand der Welt einer den räumlichen Verhältnissen nicht nur, was uns und unsere Anschauung, sondern auch, was die Dinge selbst betrifft, *vorgeordneten Gliederung* bedarf, die nicht räumlicher Natur ist. Während für Kant das der räumlichen Erscheinung transzendental vorauszusetzende ‚Ding an sich‘ ein völlig ungegliedertes bloßes Noumenon ist, und wir deshalb aus der räumlichen Verteilung der Dinge auch keinerlei Rückschlüsse auf deren Verfassung an sich ziehen können, muss Schelling, da er die räumliche Präsenzweise und Verteilung den Dingen an sich selbst zuschreibt, auch dem transzendental vorgeordneten Weltbestand schon eine nicht-räumliche Gliederung zuweisen, die erst mit dem Raum und seinen Verhältnissen aktuelle und wirkliche Gegenwart besitzt. Schelling unterzieht sich diesem transzendentalen Erfordernis mit voller Entschiedenheit und Konsequenz – sichtbar in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* durch die aufwendige apriorische Entwicklung einer ‚Ideenwelt‘,³² aber weniger sichtbar auch in der vorliegenden *Darstellung des Naturprocesses*.³³ Denn Schelling denkt der oben erklärten „Auskunft“ des Raumes eine, wie er es nennt, „quantitierte“ Beschreibung des noch ausschließlich seienden Subjekts, „ein System von unendlichen Existenzen“ voran (X, 312), das uns erst in der Präsenzweise des Raums als aktuelles Weltsystem selbständig existierender Subjekte (= Körper) entgegen-

³² Siehe insbes. *DRP* XI, 386–419 und ferner die Ankündigung davon XI, 364 f.

³³ Siehe *DNP* X, 312 Mitte – 314 oben.

tritt. Was sind nach Schelling die Parameter einer solchen „Quantitierung“ des Weltbestands, ohne Gebrauch von Prädikaten des Raumes und der räumlichen Ausdehnung machen zu müssen? Schelling denkt hier, wie die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* belegt, an zeitliche sowie ermöglichende und asymmetrisch stützende *Folgeordnungen* zwischen Sachverhalten und Dingen, welche es möglich machen, allem, was die Welt enthält, einen bestimmten Anteil an dem Netz der Folgebeziehungen im Gesamtuniversum zuzuweisen. Natürlich sind die einzelnen Stränge in diesem Netz wie bei Leibniz, von dem dieses Verfahren zu stammen scheint, unendlich filigran verflochten und weitläufig bestimmt, weswegen Schelling eben von einem „System *unendlicher* Existenzen“ (nicht: existierender Dinge!) spricht. Aber unendliche Bestimmtheit ist kein Einwand dagegen, dass überhaupt Bestimmtheit gegeben ist. Und man kann daraus ersehen, dass es die Stützungs- oder Folgebeziehungen zwischen den Dingen und ihren Zuständen sind, welche uns eine von der räumlichen Präsenz und Verteilung unabhängige Beschreibung der Dinge selbst ermöglicht.

9 Raum als Bedingung der Freiheit

Schelling hat den Gedankenschritt der Selbstversetzung des Subjekts in den Raum und damit Anerkennung seiner Einbettung in den kausalen Naturkontext paradox als eine „Befreiung“, ein in-Freiheit-Setzen sowohl des denkenden Subjekts als auch der Körper im Raum als selbständig vorkommender Dinge beschrieben. Üblicherweise wird dagegen davon ausgegangen, dass gerade die tatsächliche Zugehörigkeit des Menschen zur kausal strukturierten Natur seine Freiheit, die er als ein rein ‚geistiges‘ Wesen vielleicht besitzen würde, torpedieren muss. Auch deshalb ist die kantische Lösung, den Raum als bloße Form unserer Anschauung zu betrachten, bei Philosophen bis heute beliebt. Denn in diesem Fall ist die Natur Erscheinung und der Mensch als seinem subjektiven Wesen nach außerhalb des Zusammenhangs der Erscheinungen stehend, wie es scheint, leichter als frei zu denken.

Aber dieser Gedanke greift doch in mehreren Hinsichten zu kurz. Denn was sollte Freiheit eigentlich sein, wenn sie nicht Fuß fasst in einer durch das Subjekt erbrachten Entscheidung tatsächlicher Alternativen seines Verhaltens? Was aber wären tatsächliche Verhaltensalternativen ohne in gewisser Weise objektive Möglichkeiten, durch sein Verhalten einen bestimmten Ort oder besser gesagt, einen bestimmten Aufenthalt innerhalb eines Spielraums von Alternativen zu haben? Dass die Freiheit einen Spielraum braucht, ist keine bloße Metapher. Schon der Raum der Körper hat dieses Besondere des Raumes überhaupt, dass unbesetzter

Platz wirklich da ist, der eine alternative Möglichkeit des Aufenthalts für das im Raum Befindliche bietet. Durch die tatsächliche Bewegung, d. h. durch das, was ein Verhalten der Körper genannt werden kann, nehmen sie einen ganz bestimmten Platz oder Aufenthalt im Raum ein. Als genau dieselben könnten sie, andere Bewegung vorausgesetzt, auch einen alternativen Ort, einen alternativen Aufenthalt im Raum haben. Nun können bloße Körper nicht durch eigene Leistungen ihr Bewegungsverhalten und damit ihren Aufenthaltsort im Raume bestimmen. Aber – vom Blickpunkt bloß negativer Freiheit aus beurteilt – wären sie kraft des Aufenthalts im Raume eben ‚frei‘, anstatt hier woanders zu sein. Wären hingegen die Körper nur Beschreibungen eines Verlaufs von Erscheinungen für uns oder in einem Bewusstsein, dann wäre schon diese negative ‚Freiheit‘ eine Illusion. Denn neben den faktisch beschriebenen Verläufen ist gar kein Raum für alternatives Verhalten, ganz abgesehen davon, dass der Körper nichts an sich Existierendes wäre, dem man irgendwelche alternativen Möglichkeiten des Aufenthalts zuschreiben könnte. Eine andere Verlaufsbeschreibung seines Verhaltens definierte vielmehr einen anderen Körper. So sieht man ein, dass der Raum, Schelling’sch gedacht, wenigstens in dreifacher Hinsicht eine Bedingung der Freiheit, zumindest in ihrem negativen Verstand, darstellt. Denn erstens ist das, was im Raum vorkommt, nicht bloße Erscheinung, sondern hat eine Identität als Existierendes an sich selbst. Und zweitens gibt es, noch ganz unangesehen des eigenen faktischen Bewegungsverhaltens Alternativen seines Aufenthalts im Raum. Sein eigener, faktischer Aufenthalt ist damit seinerseits die Einnahme einer derartigen Alternative – wenn der bloße Körper auch nicht durch eigene Leistung dorthin gelangt ist. Drittens aber ist mit der gegebenen Möglichkeit anderer Alternativen des Aufenthalts im Raum immer ein fundamentaler Schritt der Konzession an die Struktur des Existierenden verbunden, nämlich die Konzession, dass man selbst nicht das einzige ist, was es gibt. Auch dieses schon im Raum und allem Räumlichen waltende Zugeständnis an das Wirkliche scheint noch für die Freiheit des Menschen sogar im positiven und geläufigen Sinn eine wichtige Rolle zu spielen. Denn indem ich mich aus Freiheit anderswohin wende, bleibt doch der Rest der Dinge davon ungerührt sich selbst überlassen. Dem natürlichen Raum und seinen Dingen fehlt zwar noch viel, um ein Spielraum echter und auch positiv verstandener Freiheit zu sein. Aber unsere Freiheit ist eben auch tief verwurzelt in dem ontologischen Bau der Natur als Untergrund sowohl realer Existenz von Dingen als auch der Möglichkeit, dass sie sich irgendwie anders verhalten, als man von außen gedacht hätte.