

## Erster Teil: Die 1806er-Schriften

Im *ersten* Kapitel dieses Teiles wird versucht, einen Vorbegriff der philosophischen Konzeption zu geben, welche Schelling im Jahr 1806 entwickelt hat. Das Spezifische dieser Konzeption wird zum einen dadurch verdeutlicht, daß das in den 1806er-Schriften hervortretende Neue gegenüber den früheren natur- und identitätsphilosophischen Texten herausgestellt wird, und zum anderen dadurch, daß diese Konzeption in ein Verhältnis zum Denken Fichtes und Hegels gestellt wird. Das *zweite* Kapitel beinhaltet die immanente Interpretation eines Modelltextes aus der Fichte-Streitschrift. Hier geht es vor allem darum, an einem zugleich überschaubaren und äußerst dichten Textstück die Grundstrukturen, Spannungen und Intentionen von Schellings Denken des Jahres 1806 aufzuspüren und herauszuarbeiten. Das *dritte* Kapitel schließlich stellt die 1806er-Schriften in ein Verhältnis zum parmenideischen Lehrgedicht. Hier soll versucht werden, die im zweiten Kapitel aufgewiesenen Spannungen und Intentionen in Schellings Konzeption zu problematisieren, indem diese mit dem Urtext des ontologisch monistischen Denkens konfrontiert wird. Das Erkenntnisziel besteht letztlich darin, Schellings weiteren Weg zur Freiheitsschrift und zu den *Weltaltern* vor dem Hintergrund der Philosophiegeschichte zu rekonstruieren.

### 1 Schellings philosophische Konzeption des Jahres 1806

1806, im Jahr der Übersiedlung von Würzburg nach München, veröffentlicht Schelling im wesentlichen drei Schriften: die *Aphorismen über die Naturphilosophie*, die Beilage zur zweiten Ausgabe der *Weltseele: Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts* und schließlich die *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*.<sup>14</sup>

Gemeinsam ist diesen Schriften, daß in ihnen das Absolute vorrangig als "das absolute Band, oder die Copula" (II 360) bezeichnet wird. Hinter dieser terminologischen Neufassung des Identitätsbegriffes verbirgt sich eine vertiefende

---

<sup>14</sup> Die drei Schriften erschienen in dieser Reihenfolge. Allerdings wurde der zweite Teil der *Aphorismen über die Naturphilosophie* erst 1807 veröffentlicht und zumindest einige Anmerkungen zu diesem Teil wurden nach den beiden anderen Schriften verfaßt (vgl. VII 239; Anm.1). Die bereits 1805 erschienenen *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* bereiten in einigen wichtigen Punkten die Konzeption von 1806 vor. - Der Vollständigkeit halber ist außerdem noch auf kleinere, im siebten Band der Gesamtausgabe versammelten Arbeiten des Jahres 1806 zu verweisen, insbesondere auf die *Kritischen Fragmente* (VII 245 -259) und die Rezension zu Schleiermachers Schrift *Die Weihnachtsfeier* (VII 498-510).

Reflexion Schellings auf das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen. Als das in der Sache Neue der 1806er-Schriften wird sich nämlich erweisen, daß Schelling hier das Absolute als ein schöpferisches Sein zu begreifen versucht und daß damit das Verhältnis des schaffenden Grundes zum Geschaffenen, letztlich zum je einzelnen Seienden in das Zentrum rückt. Schellings Interesse für das einzelne Seiende und seine vertiefende Reflexion auf den Identitätsbegriff hängen demnach miteinander zusammen. Dieser Zusammenhang vor allem ist gemeint, wenn im folgenden das philosophische Programm der 1806er-Schriften Schellings als 'Band-Konzeption' bezeichnet wird.

### *Die Band-Konzeption in ihrem Verhältnis zur frühen Natur- und zur Identitätsphilosophie*

Die Band-Konzeption formiert sich dadurch, daß sich die frühe Naturphilosophie und Identitätsphilosophie Schellings wechselseitig durchdringen. Einerseits reformuliert Schelling in den 1806er-Schriften die frühe Naturphilosophie im Lichte der Identitätsphilosophie. Andererseits gibt er der letzteren eine neue Ausrichtung, indem er in den 1806er-Schriften die frühe naturphilosophische Konzeption tiefer in das Fundament seines Vernunftsystems einsetzt.<sup>15</sup>

Präfiguriert wird die Band-Konzeption mit der Entdeckung des 'dialektischen Dritten' in der *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*.<sup>16</sup> Auf die Notwendigkeit, ein Drittes in dem mit der 'ursprünglichen Identität' gleichursprünglichen Gegensatz annehmen zu müssen, stößt Schelling anlässlich der Frage, wie ein Produkt Bestand gewinnen kann. Das Dritte fungiert hierbei als dasjenige, das den durch den Gegensatz ausgelösten Wechsel fixiert und dadurch

<sup>15</sup> Tilliette (1970, 404) betrachtet die Aphorismen als den "point d'orgue" der Identitätsphilosophie. Allerdings legt er dieses Bild zu einseitig aus, wenn er zugleich die 1806er-Schriften als Versuche liest, die Naturphilosophie in das System des Absoluten zu integrieren. Dies hat Schelling nämlich bereits 1804, im Würzburger System, unternommen.

<sup>16</sup> "Es fragt sich: a) Wodurch dieser Wechsel überhaupt fixiert werden könne. - Er kann nicht fixiert werden durch irgend etwas, das im Wechsel selbst als Glied begriffen ist, also durch ein Drittes. b) Aber dieses Dritte muß eingreifen können in jenen ursprünglichen Gegensatz; aber außer dem Gegensatz ist nichts - es [jenes Dritte] muß also ursprünglich schon in demselben begriffen seyn, als etwas, was durch den Gegensatz, und wodurch hinwiederum der Gegensatz vermittelt ist" (III 308). - Vgl. hierzu Kondylis (1979, 575ff). Zu dieser Untersuchung, die Schellings Entwicklung von der Dualitäts- zur Triplizitätsstruktur genau nachzeichnet, ist kritisch anzumerken, daß in ihr die Frage nach der Faktizität des Einzelexistierenden in diesem Zusammenhang nicht hervorgehoben wird.

Zu ergänzen ist, daß nicht Schelling, sondern Baader der eigentliche Entdecker des 'dialektischen Dritten' ist. Baader hat bereits in einem Brief an Jacobi vom 8.2.1798 Schelling kritisiert, weil dieser noch nicht die dritte Grundkraft in der Natur bemerkt habe (Baader XIV 181). Schelling scheint erst nach der Lektüre von Baaders 1798 erschienenen Schrift *Über das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden*, auf die in der oben zitierten Schrift Schellings explizit verwiesen wird (III 313, Anm.2), auf das 'Dritte' gestoßen zu sein (vgl. Zovko 1996, 31f). - Allerdings war Schelling mit der allgemeinen Problematik des 'Dritten' bereits schon von seiner frühen *Timaios*-Lektüre her vertraut (vgl. Krings 1994, 133f).

das Produkt als ein bestehender Ausdruck des Absoluten hervorbringt. Es ist insofern das Organ des Absoluten in der Natur, als es die Trennung der Natur von der ursprünglichen Identität punktuell aufhebt. Damit ist gemeint, daß das Dritte, ohne den ursprünglichen Gegensatz auszulöschen, eine relative Identität bzw. eine Indifferenz erwirkt, in welcher die einzelnen Produkte ihren Stand haben.

Insofern sich in den identitätsphilosophischen Schriften vor 1806 bereits fast alle Elemente finden, die 1806 zur Band-Konzeption ausgestaltet werden, stellt der Neuansatz von 1806 keine eindeutige Zäsur in Schellings Entwicklung dar. Vielmehr resultiert die Band-Konzeption daraus, daß identitätsphilosophisches Material neu gegliedert und akzentuiert wird. Um zu sehen, wie die Band-Konzeption aus der Identitätsphilosophie hervorgeht, bietet es sich an, das 1804 verfaßte, aber erst postum veröffentlichte Würzburger System den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* von 1805 und den *Aphorismen über die Naturphilosophie* von 1806 gegenüberzustellen. Auf den ersten Blick scheint es, als wolle Schelling mit den beiden letztgenannten das more geometrico dargestellte und unveröffentlicht gebliebene Würzburger System in der populären Aphorismenform der Öffentlichkeit vorstellen.<sup>17</sup> Die Aphorismen von 1805 haben nämlich den ersten Teil, die allgemeine Philosophie, zum Thema und die Aphorismen von 1806 reformulieren Inhalte des zweiten und dritten Teils des Würzburger Systems, die allgemeine und spezielle Naturphilosophie. Doch bereits die Titel der genannten Schriften deuten auf eine Akzentverlagerung der philosophischen Konzeption. Steht die allgemeine Vernunftwissenschaft 1804 noch an der Spitze und gibt den Horizont für die folgenden Realphilosophien ab, so fungiert sie 1805 nur noch als bloße Einleitung in die Naturphilosophie.

Schelling, der seine identitätsphilosophische Dialektik- und Vernunftkonzeption aus seinen frühen naturphilosophischen Studien gewonnen hat, geht 1806 allerdings noch davon aus, daß Natur und Vernunft isomorph strukturiert seien.<sup>18</sup> Insofern scheint es beliebig zu sein, ob die Vernunftwissenschaft in die Naturphilosophie einleitet oder ob letztere eine bloße Anwendung der ersteren darstellt. Als systematisch relevant läßt sich die Umkehrung nur dann erweisen, wenn gezeigt werden kann, daß Schelling, indem er von neuem in die Naturphilosophie zurückgeht, eine Realitätsdimension entdeckt, die sich nicht in den identitätsphilosophischen Horizont integrieren läßt und die ihn veranlaßt, seine Vernunft- und Dialektikkonzeption neu zu bedenken.

Bereits der Eingang in die *Aphorismen über die Naturphilosophie* zeigt in aller Deutlichkeit, daß für Schelling 1806 die Frage nach dem einzelnen, wirklichen Seienden in das Zentrum des Interesses rückt. Er geht hier nicht wie im Würzburger System von einer Vernunft Erfahrung, einer Erfahrung des Denkens aus, sondern von der Erfahrung des maß- und grundlosen reinen Daseins (VII 198) und der unbestimmten Faktizität des Einzelexistierenden (VII 198f; IV.). Im weiteren entwirft

<sup>17</sup> Die beiden aphoristischen Schriften erschienen in dem von Schelling mitherausgegebenen *Jahrbuch der Medicin als Wissenschaft*.

<sup>18</sup> Vgl. II 360. - Die Genese der Dialektik in der frühen Naturphilosophie Schellings hat Kondylis (1979) in seiner bereits zitierten Untersuchung rekonstruiert.

Schelling hier einen Begriff des Absoluten, welcher sowohl die radikale Abhängigkeit als auch die Selbständigkeit des einzelnen Seienden zu verstehen erlaubt. Anders als im allgemeinphilosophischen Teil des Würzburger Systems wird das einzelne Seiende nicht nur als eine zwar notwendige, aber unwesentliche Erscheinung des Absoluten begriffen (VI 197f). Vielmehr wird jetzt nach der Substanz gefragt, "inwiefern sie nun wirklich das Endliche" bzw. das "einzelne wirkliche Ding" (VII 202; XXVI.) ist. Bereits die Aphorismen von 1805 korrigieren das Würzburger System dahingehend, daß sie sowohl der Sinnlichkeit und dem Gefühl (VII 146, 32.) als auch der individuellen Bestimmtheit des einzelnen Seienden verstärkt Rechnung tragen. Die Besonderheit eines Seienden ist nicht bloß Ausdruck des unwesentlichen Erscheinungsdaseins, sondern wird in der Idee und damit im Absoluten selbst fundiert (VII 161f). *Die Aphorismen über die Naturphilosophie* suchen darüber hinaus nun auch die Wurzel der faktischen Einzelheit eines Seienden im Absoluten selbst auf. Die absolute Substanz wird nicht nur daraufhin betrachtet, inwiefern sie alle Dinge seiend auch "*dieses Einzelne*" ist (VII 203; XXIX.), sondern letztlich daraufhin, "inwiefern sie in der Tat nur *dieses* [Einzelne] ist" (VII 213; LXXIII.) und nicht zugleich auch alle anderen Dinge.

Einige Elemente dieser Theorie des einzelnen Seienden, so auch der Begriff des leiblichen Individuums, finden sich zwar auch schon in den Teilen des Würzburger Systems zur allgemeinen und speziellen Naturphilosophie.<sup>19</sup> Konsequenzen für den Begriff des Absoluten und der Vernunft hat Schelling aber erst in seinen 1806er-Schriften daraus gezogen. Die in diesen entwickelte Band-Konzeption versucht eine Antwort auf die Einsicht, wonach das Unendliche wirklich das Endliche, das einzelne, leibhafte Seiende ist. In den 1806er-Schriften führt Schelling die Vernunftwissenschaft aber auch überhaupt enger an die Naturphilosophie heran als dies im Würzburger System der Fall war. Nicht der erkenntnistheoretische Gegensatz von Sein und Erkennen und das Verhältnis von Wesen und Form stehen 1806 im Mittelpunkt, sondern das Verhältnis der beiden naturphilosophischen Prinzipien der Schwere und des Lichtwesens. Diese beiden Prinzipien stellen nicht bloß im formalen Sinne Potenzen dar, auf welche alle quantitativen Differenzen im All zurückgeführt werden. Vielmehr werden sie als reale Potenzen, als Kräfte vorgestellt, durch welche konkret etwas erwirkt wird.

Neben der naturphilosophischen hat die Metapher des Bandes auch eine religionsphilosophische Komponente.<sup>20</sup> Insofern sie nämlich Ausdruck davon ist, daß das

<sup>19</sup> Vgl. v.a. VI 244ff (§88) und ebd. 502 (§272).

<sup>20</sup> Den theologischen Gehalt der Band-Metapher hat vor Schelling bereits Eschenmayer expliziert: "Da das Anschauende, um anschauen zu können, schlechthin ausser dem Angeschauten sich befinden muß, beide aber doch in der Vernunft Eins seyn müssen; so ist ein Band nothwendig, welches über beyde schwebe und beyde umschlinge. Dieses Band ist jenes für die Speculation unbekanntes X, was wir *Seele* nennen. Es ist jener unbegreifliche Doppelzug, *welcher trennt im Eins und verbindet im Zwei*, es ist himmlische Sympathie" (Natur und Geschichte, 36f; zitiert nach Jantzen 1994, 95). - In der Interpretation der 1806er-Schriften wird sich einerseits zeigen, daß Schelling hier der Position Eschenmeyers näher steht als er selbst zugibt; andererseits wird herauszustellen sein, daß Schelling immer dann in der Durchführung seiner Intentionen scheitert, wenn er die von Eschenmayer geforderte Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Gott und dem Absoluten der Vernunft, zwischen Reellem und Formellen einebnet.

Unendliche das Endliche setzt und ursprünglich bei diesem ist,<sup>21</sup> artikuliert sich in ihr der christliche Glauben an einen herabsteigenden, versöhnenden Gott (V 117). Das Band steht hier für die einseitige Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen bzw. von Gott. Der religionsphilosophische und der naturphilosophische Aspekt der Band-Metapher unterscheiden sich demzufolge darin, daß ersterer das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen als ein Grund-Folge-Verhältnis, letzterer hingegen das Verhältnis der beiden gleichursprünglichen Kräfte als eine Korrelation zum Ausdruck bringt.

Es wird zu zeigen sein, daß die 1806er-Schriften letztlich deshalb scheitern, weil sie zum einen den naturphilosophischen mit dem religionsphilosophischen Aspekt des Bandes miteinander vermengen und zum anderen die Faktizität des einzelnen Seienden noch in den identitätsphilosophischen Horizont zu integrieren versuchen. Beides ist darauf zurückzuführen, daß Schelling 1806 sich noch immer von der ontologischen Voraussetzung leiten läßt, daß Denken und Sein identisch sind.

### *Schellings Auseinandersetzung mit Fichte*

Die Fichte-Streitschrift ist - wie noch zu zeigen ist - in gewisser Hinsicht eine überarbeitete Fassung von Hegels Differenzschrift aus dem Jahre 1801. Hatte Hegel damals nur den frühen Fichte vor Augen, so setzt sich Schelling mit der - wie es im Titel der Schrift heißt - "verbesserten Fichteschen Lehre" auseinander, welche in drei populärphilosophischen Schriften, *Über den Gelehrten* (1805), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) und *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), vorlag. Die Differenz zwischen dem Denken Fichtes und Schellings war vor allem deshalb neu zu bestimmen, weil Fichte zwischenzeitlich seine philosophische Konzeption weiterentwickelt und auch grundlegend verändert hatte.

Wie aus dem Briefwechsel zwischen den beiden hervorgeht, haben sich ihre Wege spätestens ab Mitte 1801 getrennt. Es ist Fichte, der sich in dem Brief vom 31.5.1801 gegen die harmonisierenden und ihn zu vereinnahmen suchenden Tendenzen Schellings wehrt und in aller Deutlichkeit die Differenzen bezeichnet. Fortan sind die Fronten klar abgesteckt. Jeder der beiden nimmt für sich allein in Anspruch die gegenwärtig herrschende Philosophie, das Verstandesdenken der Aufklärung, zu übersteigen. Und jeder kritisiert den anderen, dem Zeitgeist verhaftet zu bleiben.

Schelling versucht in der Fichte-Streitschrift nachzuweisen, daß Fichte 1806 - trotz aller Transformationen - letztlich noch auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre von 1794 steht. Er wiederholt im wesentlichen die Kritik aus seinen ersten identitätsphilosophischen Schriften und Hegels kritische Fichte-

---

<sup>21</sup> "Wir nennen diese Nothwendigkeit [die ursprüngliche Identität des Unendlichen mit dem Endlichen] [...] das absolute Band, oder die Copula. Und in der That ist klar, daß dieses Band, in dem Unendlichen selbst, erst das wahrhaft und reell Unendliche ist. [...]. Ebenso klar ist auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkannte, wenn sie das Unendliche nur im Gegensatz des Endlichen begriff" (II 360f).

Darstellung in der Differenzschrift. Demnach fällt Fichte in der Durchführung seines Systems auf den Standpunkt der Reflexion zurück, weil er seine spekulative Ausgangseinsicht, das intellektuell angeschaute Ich=Ich, in welchem die Trennung von Erkennen und Erkannten aufgehoben ist, auf das subjektive Bewußtsein einschränkt und somit den Gegensatz von subjektivem Erkennen und objektivem Sein, von Intelligenz und Natur bestehen läßt. Die abstrakte Trennung von Ich und Nicht-Ich kritisieren Schelling und Hegel vor allem deshalb, weil sie darin die Wurzel aller Herrschaftsverhältnisse sehen. Ihre Intention auf herrschaftsfreie Verhältnisse versuchen sie einzulösen, indem sie dem Erkennen ein Objektives entgegenstellten, das kein bloß Objektives, sondern ein objektives Subjekt-Objekt ist. An dieser Lösung messen sie alle anderen Versuche, den Horizont des subjektiven Wissens zu transzendieren.

Schelling konnte 1806 zwar insofern die alte Kritik an Fichte wiederholen, als dieser nach wie vor die Natur als die bloße Schranke des menschlichen Wissens und der menschlichen Tätigkeit begriff und somit an der prinzipiellen Differenz zwischen dem Sein des Menschen und der Natur festhielt. Probleme bereitete ihm aber, Fichtes theologisch motivierten und transzendentalphilosophisch durchgeführten Versuch, die Reichweite und die Grenze des menschlichen Wissens zu bestimmen, angemessen einzuschätzen.<sup>22</sup>

Der Standpunkt der Reflexion ist nach Fichte allein durch eine transzendente Reflexion auf das Wissen selbst zu überwinden. Nur dadurch kann sich die Reflexion sowohl in ihrer Gesetzmäßigkeit vollkommen begreifen als auch ihre Faktizität, ihr Gesetzsein durch das Absolute, anerkennen. Indem sie ihre Faktizität anerkennt, macht sich die Reflexion durchsichtig für das Absolute. Dieses wiederum wird nur dann wahrhaft erkannt, wenn es in seinem Bezogensein auf das Wissen von allen positiven Wissensbestimmungen frei gehalten wird. Damit destruiert Fichte den Schein der absoluten Selbstsetzung des Wissens und öffnet das Wissen für eine Glaubenserfahrung. In dieser erschließt sich dem Wissen, daß es in der ihm unverfügbaren Liebe des Absoluten gründet.

Aus dieser Perspektive erscheint die natur- und identitätsphilosophische Konzeption Schellings als ein naiver Versuch, den Standpunkt der frühen Wissenschaftslehre zu transzendieren. Fichte zufolge kann Schelling die gegenwärtig herrschende Philosophie deshalb nicht überwinden, weil sie im Grunde deren abstrakte Kehrseite darstellt.<sup>23</sup> Einerseits ist sie dieser darin abstrakt entgegengesetzt, daß sie zu einem dem subjektiven Wissen Unbegreiflichen flieht, ohne dieses in seiner Unbegreiflichkeit zu begreifen. Andererseits zeigt sich ihre Abhängigkeit vom Zeitgeist gerade darin, daß sie - statt die Reichweite des Wissens durch eine transzendente Reflexion zu beschränken - seine Reichweite

<sup>22</sup> Zu Fichtes Konzeption, die Grenze des menschlichen Wissens zu bestimmen vgl. Hühn (1994, 43-141).

<sup>23</sup> Die prägnanteste Kritik Fichtes an Schellings identitäts- und naturphilosophischen Projekt findet sich der achten Vorlesung der *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. - Schmied-Kowarzik (1996, 122-146) weiß in seiner Darstellung dieses Streites die produktiven Potentiale des fichteschen Projektes nicht zu würdigen und stimmt allzu unkritisch in die schellingsche Anrufung der 'wirklichen Natur' ein.

unrechtmäßig ausdehnt. Indem nämlich das Wissen auf ein naturales Geschehen zurückgeführt wird, wird das Wissen zunächst verobjektiviert und universalisiert und zuletzt, indem auch das Absolute selbst unter der Form des objektiven Wissens begriffen wird, verabsolutiert. Durch die Universalisierung des Wissens gibt Schelling den Überschuß des Wissens, das den Menschen über die Natur erhebt, preis. Seine Verobjektivierung hat zur Folge, daß die Einsicht in das Wissen, die nur über den nicht zu objektivierenden eigenen Vollzug des Denkens erlangt werden kann, verstellt wird. Schließlich führt die Verabsolutierung des Wissens dazu, daß die Idee des wahrhaften Absoluten als ein auch von allen Formen des Wissens freies Sein verschüttet wird.

Fichte gibt somit die Kritik, die Wissenschaftslehre bleibe im Bannkreis des Bewußtseins und des Wissens gefangen, an Schelling zurück.<sup>24</sup> Weil die Identitätsphilosophie nicht kritisch genug auf das Wissen reflektiert, steht sie, ohne sich darüber bewußt zu sein, unter der Botmäßigkeit desselben. Zweifelsohne ist Fichte um 1806, was das Ringen um einen konsistenten Begriff des Absoluten angeht, der methodisch reifere Denker. Die erst postum veröffentlichten späten Entwürfe zur Wissenschaftslehre geben davon Zeugnis. Schelling erreicht dieses Niveau erst in seiner Spätphilosophie, in welcher er erstmals explizit auf die Reichweite und Grenze der Vernunft reflektiert. Ein Vergleich zwischen den späten Wissenschaftslehren Fichtes und der Spätphilosophie Schellings würde wesentliche Parallelen zu Tage bringen. Wir wollen uns hier auf die eine beschränken, mit welcher zugleich eine Differenz zwischen der Spätphilosophie und der Band-Konzeption Schellings markiert werden kann.

Die späten Wissenschaftslehren kommen mit der negativen Philosophie des späten Schellings darin überein, daß sie Wissen und empirische Erfahrung als komplementäre Erkenntnisvermögen fassen und damit das Wissen auf eine erste Weise einschränken. Das Wissen ist ein apriorisches Vermögen, welches allein die Was-Gehalte des Wirklichen erschließt. Hingegen gibt allein die empirische Erfahrung darüber Auskunft, ob etwas so und so Bestimmtes auch tatsächlich existiert. 1806 wehrt sich Schelling noch gegen die Unterscheidung von apriorischem Wissen und empirischer Erfahrung, was ihm die Kritik Fichtes einträgt. Das Band soll unter anderem auch Ausdruck davon sein, daß Verstand und Sinn in der absoluten Identität miteinander verknüpft sind. Letztlich zielt Schelling mit der Band-Konzeption auf einen Vernunftbegriff, welcher auch die empirische Erfahrung und die faktische Realität des einzelnen Seienden miteinbezieht. Hier liegt der eigentliche Differenzpunkt zwischen Fichte und Schelling. Fichte geht es um die radikale Selbstaufklärung des Wissens und sieht bewußt von der Faktizität des Individuums ab (Briefe II 343f). Schelling hingegen knüpft 1806 wieder insofern an seine Frühphilosophie an, als es ihm auch um ein Wissen geht, welches im Sinne Jacobis Dasein enthüllt und offenbart (I 156 und 186). In den 1806er-Schriften versucht Schelling insbesondere, das Leben des einzelnen Seienden angemessen zu verstehen.

---

<sup>24</sup> Vgl. insbes. die beiden am 15.1.1802 abgeschickten Briefe Fichtes an Schelling (Briefe II 379 und 381).

Interessant ist nun aber, daß Schelling in seinem weiteren Gang auf dieses Ziel hin, in der Freiheitsschrift und den *Weltaltern*, Aspekte sich zu eigen macht, die Fichte in seiner bewußtseinstheoretischen Perspektive entwickelt hat und die Schelling 1806 noch vehement kritisiert hat. Fichtes Auszeichnung der menschlichen Gattung als der alleinigen Daseinsform des Absoluten nimmt Schelling insofern auf, als er in der Freiheitsschrift nach dem Spezifischen des menschlichen Seins fragt und dementsprechend spezifisch menschliche Erfahrungen in das Zentrum seines Denkens rückt. In der Natur sieht Schelling fortan eine ambivalente Macht. Sie ist nicht nur das reine, widerstandslose Medium der göttlichen Offenbarung, sondern auch der dunkle, nicht völlig aufzulichtende, widerstrebende Grund dieser Offenbarung. Er nähert sich damit dem Naturbegriff Fichtes insofern an, als dieser die Natur als Schranke und als dasjenige bestimmt hat, welches nicht für sich, sondern für ein anderes sein soll. Im Zuge der Veränderung der Naturkonzeption greift Schelling nach 1806 auch auf den Fichteschen Gedanken einer Hemmung bzw. Kontraktion zurück, um die Abkunft der wirklichen Endlichkeit zu erklären. Nach Fichte entsteht die endliche Welt infolge der Vergegenständlichung des zunächst unbegreiflichen absoluten Seins, wodurch dessen wahrhafter Charakter verstellt wird. Diese Vergegenständlichung begreift er als eine Kontraktion, die das eine lebendige Absolute in ein totes und zerspaltenes Sein verwandelt und welche in der Folge die lebendige Wiederaneignung des wahrhaften Seins hemmt. In dieser Hemmung gründet die Zeit und ohne diese Hemmung stellte sich das wahrhafte Sein in einem Schlage ein. Den letzten Gedanken wird Schelling in den *Weltaltern* aufgreifen. Auch hier erklärt Schelling die Realität der Zeit aus einer ursprünglichen Hemmung, die nur sukzessive überwunden werden kann (WA I 134). Der Unterschied besteht allerdings darin, daß für Schelling anders als für Fichte die Überwindung dieser Hemmung keine kontinuierliche, unendliche Sukzessionszeit erzeugt, sondern die Dimensionierung der Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zur Folge hat. Aber auch ohne diese zeittheoretischen Implikationen gewinnen die Begriffe der Kontraktion, der Hemmung und der Spaltung für Schelling nach 1806 nicht zuletzt für die Erklärung des einzelnen Seienden an Bedeutung.<sup>25</sup>

Schelling wird von Fichte auch darauf aufmerksam gemacht, daß er dezidierter zwischen der reinen Absolutheit des absoluten Wesens und seinem Sein in der Form unterscheiden muß. Schelling hat sich schon 1801 gegen Fichtes Vorwurf, er begreife das Absolute unter der Form der quantitativen Differenz, gewehrt, indem er darauf verwies, daß er das Absolute zunächst als das der Form enthobene in Anschlag bringe (Briefe II 383f). Fichtes Kritik trifft Schelling aber dennoch, weil dieser den Übergang vom Wesen in die Form zu unproblematisch nimmt. Dies gilt - wie sich zeigen wird - besonders für die Band-Konzeption. Erst ganz am Ende der Freiheitsschrift fragt Schelling explizit wieder nach dem Absoluten, welches über dem Gegensatz und aller Form ist. In den Erlanger Vorlesungen von 1820/21 schließlich macht sich Schelling den Position Fichtes auch insofern zu eigen, als er

<sup>25</sup> Den Gedanken einer Spaltung des ursprünglichen Seins, den Schelling in der Fichte-Streitschrift noch vehement zurückweist (VII 58), greift er in den *Weltaltern* auf (WA I 68).

hier das Göttliche überhaupt nicht mehr in der Natur sucht, sondern nur noch im Wissen zu finden hofft (IX 224f).

### *Das Verhältnis der Fichte-Streitschrift zu Hegels Differenzschrift*

Die Fichte-Streitschrift nimmt - allerdings nur implizit - entscheidende Korrekturen an Hegels Darstellung des schellingschen Systems in der Differenzschrift vor. Inwieweit sich Schelling hierbei in seinen Intentionen von Hegel mißverstanden fühlte und inwieweit er 1806 an seinen eigenen Vorlagen, die der Hegelschen Differenzschrift zugrundelagen, v.a. an der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) Kritik übte, ist nun zu untersuchen.

Verwarf Fichte die natur- und identitätsphilosophische Option Schellings gänzlich, so faßte Hegel sie in der Differenzschrift von einem reduzierten Blickwinkel auf. Mit dem Projekt der Naturphilosophie verbindet Schelling zweierlei: Zum einen sollen durch die begriffliche Analyse des organischen Lebens logische Strukturen entwickelt werden, welche Objektivität beanspruchen und als kritischer Maßstab der bloß subjektiven Reflexion dienen können; zum anderen versucht die Naturphilosophie, das Denken aus dem Zirkel der Bewußtseinsphilosophie herauszuführen und mit dem wirklichen Leben zu vermitteln (II 13). Mit letzterem Aspekt knüpft Schelling an Jacobi an und dehnt dessen Forderung, Denken habe Dasein zu offenbaren, auch auf das natürliche Leben aus. Für Schelling stand zunächst der erste Aspekt im Vordergrund; der zweite Aspekt, v.a. die Frage nach dem schöpferischen Werden und dem einzelnen Seienden, war zwar immer mitthematisch, ins Zentrum seines Interesses rückte sie aber erst in den 1806er-Schriften. Hegel hingegen hat in der Differenzschrift fast ausschließlich den ersten Aspekt im Blick. In der Fichte-Streitschrift korrigiert Schelling diese Einseitigkeit und akzentuiert fortan den zweiten Aspekt, ohne dies allerdings explizit zum Ausdruck zu bringen.

Für Hegel entsteht das Bedürfnis nach Philosophie aus der Entzweiung. Die konkrete Form der Entzweiung ist durch den jeweiligen historischen Stand der Bildung vorgegeben. Hegel identifiziert den Gegensatz von subjektivem Erkennen und ansichseiender Wirklichkeit als die Form der Entzweiung, welche die Bildung seiner Zeit beherrscht und welche aufzuheben die Aufgabe der Philosophie ist. An diesem Anspruch mißt er die gegenwärtigen Formen der Philosophie, wobei er zu dem Schluß kommt, daß allein das System Schellings dieser Aufgabe gerecht wird. Schelling habe die Unwesentlichkeit des besagten Gegensatzes erkannt, indem er diesen in einem Absoluten, das weder Subjektivität noch Objektivität ist, vernichtet hat. Er habe das Absolute darüber hinaus auch positiv dargestellt, nämlich insofern, als es in allem Wirklichen in der Untrennbarkeit von Subjektivem und Objektivem erscheint. In seiner Darstellung des schellingschen Systems geht Hegel von diesen beiden Sachverhalten aus und beschränkt sich weitgehend darauf, die zweigliedrige, aus Intelligenz und Natur bestehende Struktur dieses Systems darzustellen. Hierbei reformuliert er mit der Bestimmung 'reelle Entgegensetzung'

die schellingsche Konzeption der ins Unendliche gehenden quantitativen Differenzen in der Form.

Schelling hat zwar in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801 den Begriff des einzelnen Seienden auf den der quantitativen Differenz zurückgeführt und hat die unendliche Verschiedenheit der Seienden in dieser notwendige Erscheinungsform des Absoluten begründet (IV 28ff und 125f). Aber während für Hegel die Frage nach dem einzelnen Seienden damit zureichend beantwortet ist, daß die Stelle des einzelnen Seienden innerhalb der Totalität angegeben wird, ist für Schelling bereits 1801 explizit problematisch, wie sich ein einzelnes Seiendes aus der Totalität absondern und wie es als ein Abgesondertes erscheinen kann.<sup>26</sup> Schellings Interesse für das einzelne Seiende zeigt sich dann in den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* von 1802 dergestalt, daß hier der Konstruktion der absoluten Totalität im allgemeinen, auf welche sich Hegel in der Differenzschrift beschränkt, die Konstruktion derselben im besonderen vorangeht. Mit dieser integriert Schelling die platonische Ideenlehre in sein System.<sup>27</sup> In den Aphorismen von 1805 geht es ihm - wie bereits bemerkt - darum, der Sinnlichkeit und dem Gefühl des Menschen verstärkt Rechnung zu tragen, sowie darum, die individuelle Besonderheit des einzelnen Seienden nicht in dem Verhältnis des einzelnen zu allen anderen Seienden, sondern im Absoluten selbst zu begründen. In den 1806er-Schriften schließlich wird deutlich, daß der Gegensatz von Erkennen und Sein nur noch eine untergeordnete Rolle spielt. Die diesen Schriften zugrundeliegende Negativitätserfahrung ist diejenige der abstrakten Vereinzelung des Individuums. Das Ganze wird dementsprechend als ein bloßes Aggregat von atomisierten Individuen erfahren. Die Entzweiung von absolutem Sein und einzelner Seienden ist die herrschende Gestalt der Entzweiung, an welcher sich Schelling 1806 abarbeitet. Damit antworten die 1806er-Schriften zugleich implizit auf die pantheistischen Entwürfe, in welchen das auf seine Bestimmtheit reduzierte Individuum in der Alleinheit zu verschwinden droht.

Diese Verlagerung des Interesses dokumentiert sich in den 1806er-Schriften derart, daß Schelling hier die absolute Identität als die Identität zweier gleichabsoluter Wirkmächte, der Schwere und des Lichtwesens, vorführt. Dialektisch wird die absolute Identität nicht mehr durch den erkenntnistheoretischen Gegensatz von Subjektivem und Objektivem, sondern durch den ontologischen Gegensatz von Einheit und Vielheit dargestellt. Schließlich geht es vorrangig nicht darum, wie sich die absolute Identität in der Form der Identität der Identität erkennt, sondern darum, wie die schöpferische Identität das einzelne Seiende hervorbringt und in diesem offenbar wird. Diese schöpferische Identität stellt Schelling 1806 als

<sup>26</sup> Vgl. II 106f. - Hegel glaubt, Jacobis Einwand, Systeme seien "organisiertes Nichtwissen", weil durch sie die Erkenntnis des Einzelnen verstellt wird, dadurch entkräftet zu haben, daß er dem auf seine Bestimmtheit reduzierten Seienden seinen Ort im organisierten Ganzen zuweist (vgl. Hegel 2, 107). Nur in Bezug auf das als Gottesdienst verstandene Anschauen des Absoluten, insbesondere in dem überwiegend bewußtlosen Anschauen in Kunst und Religion, zeigt sich in der Differenzschrift eine darüber hinaus gehende Wertschätzung des Einzelnen, und zwar sowohl des einzelnen Kunstwerks als auch des einzelnen Menschen (vgl. ebd., 112f).

<sup>27</sup> Vgl. Henrich (1982, 148f).

das Band des Bandes und des Verbundenen dar. Dadurch kommt das einzelne Seiende nicht nur implizit als Ausdruck einer besonderen Form, sondern auch in seiner Faktizität in den Blick. Daß es Schelling 1806 nicht um den bloßen Begriff, sondern auch um die 'Sache' des einzelnen Seienden geht und zwar implizit schon um das menschliche Individuum, zeigt sich insbesondere in dem Gestus der Fichte-Streitschrift. In dieser schlägt Schelling, der in diesem Punkt dem Fichte der populären Schriften in nichts nachsteht, immer wieder einen 'Predigerton' an, um seiner dialektischen Beweisführung Nachdruck zu verleihen.

## 2 Interpretation des Modelltextes aus der Fichte-Streitschrift (VII 52 - 63)

### 2.1 Einleitung: Der Begriff der Vernunft (52.1)\*

Zwei Wege, die beschränkte, in sich entzweite Wirklichkeit zu übersteigen, werden in diesem einleitenden Abschnitt gegenübergestellt. "Der bloße und von der Vernunft verlassene Verstand" versucht, die Wirklichkeit auf ein abstraktes Jenseits hin zu übersteigen. Während dieser Weg Schelling zufolge in die Irre führt und im Widerspruch endet, ist der Weg, den die Vernunft beschreitet, erfolgversprechend. Dieser geht nämlich in das Innere der vorgegebenen Wirklichkeit und erschließt dort ihren schöpferischen Lebensgrund. Dieser lebendige Grund wird zunächst logisch, d.h. in Form einer Dialektik von Einheit und Gegensatz, nachgebildet und als eine "lebendige Identität" ausgewiesen.

Der Verstand als solcher ist das tätige Prinzip der Trennung und des Entgegensetzens. Unvernünftig bzw. "von der Vernunft verlassen" ist der Verstand dann, wenn er sein eigenes Tätigsein vergißt und die Produkte seiner Tätigkeit, die Getrennten, in ihrer abstrakten Vorgegebenheit fixiert. Die Wirklichkeit erscheint infolgedessen in der Form fixer Entzweiungen und als ein Aggregat lebloser Dinge. Auf der anderen Seite gerät ihm das Absolute, woraufhin er die von ihm entstellte Wirklichkeit zu übersteigen versucht, zu einer "leeren unschöpferischen Einheit, die ihr Gegenteil [den Gegensatz] nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so wahrhaft mit sich zu versöhnen vermag". Dialektisch betrachtet scheitert dieser Überstieg, weil der Verstand Einheit und Gegensatz nicht nur nicht zu vermitteln weiß, sondern darüber hinaus auch das Verhältnis beider zu einem Widerspruch zuspitzt. Seine Intention, den Gegensatz zu transzendieren, verkehrt sich somit in

---

\* Im weiteren wird die Fichte-Streitschrift ohne Bandangabe zitiert. Auf den Nachweis wird verzichtet, wenn der Textbezug aus der jeweiligen Überschrift eindeutig hervorgeht. Die Ziffer nach dem Punkt bezeichnet den jeweiligen Absatz der Seite.

der Durchführung in ihr Gegenteil.<sup>28</sup> In der Sache scheitert der vernunftlose Verstand, weil er den lebendigen Grund nicht vernichten, sondern nur 'ausstoßen', d.h. abspalten kann. Infolgedessen erscheint er nicht mehr als eine schöpferische Macht, sondern als eine zerstörerische Gewalt, als "etwas Unheiliges und Ungöttliches".

Von diesem Irrweg als Kontrastfolie hebt Schelling den Weg, auf welchem die Vernunft die vorgegebene Wirklichkeit übersteigt, ab. Das Scheitern und die Selbstverstrickung des Verstandes führt Schelling darauf zurück, daß dieser ohne Vernunft operiert. Diese Diagnose läßt sich von der Voraussetzung leiten, daß der Verstand nicht prinzipiell der Vernunft entgegengesetzt ist, sondern vielmehr eine ambivalente Macht darstellt, die einerseits als der Gegenspieler der Vernunft, andererseits als "ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ" (42) agieren kann. Wie der Verstand nicht aus eigener Kraft das endliche Sein transzendieren kann, so bedarf die Vernunft umgekehrt des Verstandes, um diese Aufgabe ausführen zu können. Dieses produktive Verhältnis von Vernunft und Verstand faßt Schelling in einen Satz zusammen, der, weil er als die Programmformel des Modelltextes gelten kann, ausführlich interpretiert werden soll:

Der Vernunft aber ist der Gegensatz ebenso ursprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß sie beide gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität.

Drei Dimensionen der Vernunft werden in diesem Satz unterschieden und nacheinander entwickelt. Noch bevor die Vernunft als begreifendes Vermögen und schließlich als Instanz des Erkennens thematisch ist, wird sie als eine Haltung vorgestellt: Die *vernunftgemäße Haltung*, welche syntaktisch durch die dativische Konstruktion nachgebildet wird, besteht *generell* darin, daß sich die Vernunft zunächst aller Tätigkeit enthält und sich von der vorgegebenen Wirklichkeit distanziert. Diese Form des Sich-Enthaltens und der Distanznahme ist kein abstraktes Sich-in-sich-Verschließen. Vielmehr ist die vernunftgemäße Haltung Ausdruck davon, daß die Wirklichkeit, die überstiegen werden soll, zunächst in ihrer Vorgegebenheit anerkannt und unverkürzt aufgefaßt wird. Daß sich die Vernunft in dieser Weise zu ihrem Inhalt verhalten kann, unterscheidet sie prinzipiell vom Verstand, der immer schon in Tätigkeit begriffen ist. Auf die Unfähigkeit, sich seiner zu enthalten, ist die zwanghafte Selbstverstrickung des Verstandes zurückzuführen. Von ihr frei zu werden ist gleichbedeutend damit, daß der Verstand 'zur Vernunft kommt', d.h. zunächst, daß er sich auf die beschriebene vernunftgemäße Haltung einläßt.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Die diesbezügliche Formulierung im Modelltext ist ungenau: "Indem er [der Verstand] also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen [...]." Denn in einen Widerspruch geraten Einheit und Gegensatz erst dadurch, daß der Verstand die Einheit einseitig verabsolutiert, indem er den Gegensatz von ihr ausschließt.

<sup>29</sup> Dies gilt nur für den sich verabsolutierenden Verstand, nicht aber für den sogenannten gesunden Menschenverstand: "Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Geltenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre" (46). Schelling geht allerdings davon aus, daß im 'gegenwärtigen Zeitalter' sowohl

*Konkret* ist die vernunftgemäße Haltung dadurch bestimmt, daß sie Gegensatz und Einheit als "ebenso ursprünglich und wahr" anerkennt. Die Momente 'Gegensatz' und 'Einheit' fungieren hierbei als die beiden basalen Strukturmomente der Wirklichkeit im ganzen, welche der Vernunft vorgegeben ist. Bemerkenswert ist hierbei, daß die Vernunft, das Organ der Vereinigung, die Gleichursprünglichkeit des Gegensatzes mit der Einheit anerkennt. Damit ist gesagt, daß die Einheit nicht der alleinige Ursprung ist und der Gegensatz weder aus ihr abgeleitet noch von ihr einseitig umgriffen werden kann. Beide Momente sind vielmehr aufeinander irreduzibel, so daß dasjenige, welches die beiden wahrhaft vereinigt, ein von beiden unterschiedenes Drittes sein muß. Während die Bestimmung 'ebenso ursprünglich' die spezifische Differenz der beiden Momente festhält, hebt die Bestimmung 'ebenso wahr' auf ihr Bezogensein ab. Denn wahr sind strenggenommen nicht die beiden Momente für sich, sondern wahr bzw. nicht wahr ist ihre Beziehung. Als wahr erweist sich die Beziehung dann, wenn in ihr den Ansprüchen der beiden Relata, welche in ihrer Gleichursprünglichkeit begründet sind, gleichermaßen entsprochen wird.

Soweit sind lediglich die Grundbedingungen für den gelingenden Überstieg gegeben. Die zweite Dimension der Vernunft tritt hervor, indem sie anhebt zu *begreifen*. Damit geht sie über die ihr gemäße Haltung hinaus, wobei sie sich aber von den in dieser Haltung liegenden Maximen leiten läßt. Indem sie dazu übergeht, Einheit und Gegensatz "gleicherweise, und selbst als Eines" zu begreifen, entspricht sie sowohl der Forderung, der Gleichursprünglichkeit der Relata Rechnung zu tragen, als auch der Forderung, beide als gleichursprüngliche Relata aufeinander zu beziehen. Damit stehen nun Einheit und Gegensatz sowohl unter der Bestimmung des Gegensatzes als auch unter derjenigen der Einheit.<sup>30</sup>

Heißt dies nun aber, daß im Modelltext eine dualistische Konzeption vorliegt, welche von zwei Prinzipien ausgeht, in welcher sich aber kein wahrhaft Absolutes ausmachen läßt? Was die begreifende Vernunft angeht, so ist letzteres zu bejahen. Diese changiert in der Tat zwischen den beiden in der vernünftigen Grundhaltung enthaltenen Forderungen hin und her, ohne sie endgültig zu vereinen, d.h. ohne schon ihre "lebendige Identität" erkennen zu können. Dies macht aber genau das Spezifische des zweiten Aspekts der Vernunft aus. Im Begreifen spricht sich

---

die "wahre Wissenschaft" also auch der "gesunde Verstand" infolge der Herrschaft des vernunftlosen Verstandes weitgehend verstellt bzw. deformiert ist.

<sup>30</sup> Hier zeigt sich eine erste Korrektur an Hegels Darstellung des schellingschen Systems in der Differenzschrift. Hegel stellt zwar heraus, daß Identität (d.i. Einheit) und Trennen (d.i. Gegensatz) gleich absolut sind. Dieses Verhältnis, in dem Identität und Trennung als gleichursprüngliche Momente in ihrer Entgegensetzung festgehalten sind, begreift er aber letztlich nur als untergeordnetes Moment des Absoluten selbst. Dieses legt er demgegenüber als "Identität der Identität und Nichtidentität" (Hegel 2, 96) aus. Die übergreifende Identität, welche das Absolute bei Hegel letztlich auszeichnet, stellt im Modelltext nur eine Seite der begreifenden Vernunft dar, nämlich die, welche Einheit und Gegensatz "als Eines", also unter der Bestimmung der Einheit begreift. Dieser steht gleichberechtigt - und nicht wie bei Hegel als untergeordnetes Moment - die andere Seite gegenüber, welche die beiden Momente "gleicherweise", also unter der Bestimmung des Gegensatzes begreift. Schellings Vernunftkonzeption räumt an dieser Stelle somit dem Gegensatz ein weiterreichendes Recht ein als Hegel.

nämlich die Verstandesseite der Vernunft aus. Anders ausgedrückt: Die Vernunft ist, insofern sie begreift, identisch mit dem Verstand, der an der Vernunft teilhat. Seine Vernünftigkeit erweist der Verstand gerade dann, wenn er sich darüber bewußt ist, unter der Botmäßigkeit des Gegensatzes zu stehen.

Wenn nun auch die Vernunft nicht schon dadurch, daß sie ihren Inhalt begreift, zur Erkenntnis der lebendigen Identität gelangt, so heißt dies nicht, daß die Vernunft umgekehrt hierfür auf ihr Organon, den Verstand, verzichten könnte. Im Gegenteil: Das Begreifen ist zwar nicht eine hinreichende, aber die notwendige Bedingung für das Erkennen. Denn "nur damit, daß sie [...] begreift, erkennt sie die lebendige Identität." Infolge der doppelten Einsicht, zum einen in die beschränkte Reichweite und zum anderen in die Unverzichtbarkeit ihres Organons, beschränkt sich die Vernunft darauf, die Erkenntnis des wahrhaft Absoluten vorzubereiten. Sie experimentiert, sie entwirft Modelle wahrhaften Seins, indem sie Einheit und Gegensatz gleichberechtigt aufeinander zu beziehen versucht.<sup>31</sup>

Die dritte Dimension der Vernunft zeigt sich schließlich darin, daß sie die lebendige Identität erkennt. Indem sie erkennt, bringt die Vernunft nichts hervor, bildet nicht, sondern erfährt gerade dasjenige, was sie nicht selbst hervorbringen kann: den Grund, der das Gelingen ihrer modellbildenden Tätigkeit ermöglicht und diesen Modellen objektive Gültigkeit verleiht.

Die Vernunft geht somit insofern über den Verstand hinaus, als sie für dasjenige, das dem Verstand unverfügbar ist, empfänglich ist. Wie die vernunftgemäße Haltung sich dadurch auszeichnet, daß in dieser die Wirklichkeit zunächst hingenommen und unverkürzt aufgefaßt wird, so verzichtet die Vernunft nun darauf, das Absolute bzw. die wahrhafte Beziehung von Einheit und Gegensatz durch sich selbst hervorzubringen. Das Korrelat des Erkennens ist die lebendige Identität. Schelling bezeichnet diese im weiteren metaphorisch auch als 'Band'. Durch das Band - dies läßt sich den vorangegangenen Ausführungen entnehmen - werden Einheit und Gegensatz wahrhaft, d.h. gleichberechtigt, aufeinander bezogen.

Der Modelltext scheint allerdings an manchen Stellen dieser These zu widersprechen. So heißt es z.B. von der "wahren Identität", daß sie den Gegensatz "unter sich als bewältigt [hält]" und daß sie "die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit" sei. Hier tritt die nicht zu verleugnende Tendenz des Modelltextes und der Band-Konzeption überhaupt hervor, den Begriff der Identität einseitig als Einheit auszulegen und den Gegensatz als ein der Einheit immanentes

---

<sup>31</sup> Der tätige Verstand wiederholt damit nur im Bewußtsein, was die Natur auf unbewußte Weise immer schon tut. Diese stellt für Schelling schon in seiner frühen Naturphilosophie eine schöpferisch experimentierende Tätigkeit dar, welche ein ihr zugrundeliegendes, unauflösbares 'Problem', nämlich den Gegensatz zwischen der ursprünglichen Identität und der gleichursprünglichen Dualität, stets wiederkehrend und auf jeweils höheren Niveau zu lösen versucht und dabei zwangsläufig immer komplexere Produkte bzw. Individuen hervorbringt (vgl. insbes. III 322-326). Auf die damit verbundene erfahrungsmäßige Negativität hat Schelling hier nur in zwei Anmerkungen verwiesen (ebd. 324; Anm. 3 und 4). Erst die *Weltalter* greifen diesen Aspekt explizit auf (vgl. Anm. 327 dieser Arbeit).

Moment zu begreifen.<sup>32</sup> An dieser Stelle macht Schelling aber das Recht des Gegensatzes zumindest insofern geltend, als er der Identität bzw. der Einheit die Attribute 'lebendig', 'schaffend' bzw. 'schöpferisch' beilegt. Damit ist nämlich nicht nur gesagt, daß die Identität den Gegensatz in die Einheit aufhebt und dadurch die Einheit zu einer "in sich beweglichen, quellenden und schaffenden" macht. Gesagt ist damit implizit auch, daß aus einer solchen Einheit etwas von ihr Unterschiedenes hervorgeht, daß diese Einheit unmittelbar in den Gegensatz von schöpferischer Produktivität und einzelnen Produkten, von *natura naturans* und *natura naturata*, übergeht.

Es zeichnet sich somit bereits im Eingang ab, was sich am Ende bestätigen wird, nämlich daß es Schelling im Modelltext vorrangig um das Phänomen der schöpferischen Lebensbewegtheit und die Verfassung der daraus hervorgehenden Geschöpfe geht. Darin besteht die grundlegende Korrektur, die Schelling an der *Differenzschrift* Hegels vornimmt. Hegel macht die dialektische Strukturformel von der "Identität der Identität und der Nichtidentität" nicht dafür produktiv, den faktischen Werdeprozeß und das daraus hervorgehende Einzelexistierende zu begreifen (Hegel 2, 96). Vielmehr dient ihm diese vor allem dazu, die Wirklichkeit in der Form der beiden "nebeneinander in der gleichen Würde" bestehenden Wissenschaften, der Natur- und der Transzendentalphilosophie, darzustellen (ebd., 101). Ihn interessiert nicht das faktische Sein des einzelnen Seienden, sondern nur die Bestimmtheit eines Seienden. Das einzelne Seiende ist ein Beschränktes, dessen Wahrheit sich darin erschöpft, erkennbares Moment des strukturierten Ganzen zu sein (ebd. 107).

Die Brisanz der programmatischen Einleitung liegt darin, daß Schelling hier die Vernunft in ein produktives Spannungsverhältnis setzt: Einerseits ist sie im Unterschied zum Verstand das Organ der Vereinigung, andererseits gewährt sie dem Gegensatz das gleiche Recht wie der Einheit. Diese Spannung ist nur aufrechtzuerhalten, wenn im weiteren zwei miteinander zusammenhängende Maximen befolgt werden. Zum einen sind die Begriffe 'Einheit' und 'Identität' scharf auseinanderzuhalten und die Vereinigung von Einheit und Gegensatz ist nicht wiederum als eine Einheit, sondern als eine Identität zu begreifen, welche den gleichberechtigten Ansprüchen von Einheit und Gegensatz entspricht. Zum anderen ist darauf zu achten, daß dieser der juristischen Sphäre entlehnte Identitätsbegriff nicht mit der ontologischen Kategorie des Ursprungs vermengt wird. Denn daraus ergäbe sich zwangsläufig, daß die Identität als eine vorgegebene Einheit zugrundegelegt würde, welche Einheit und Gegensatz immer schon übergreift. Damit stellte sich aber sogleich wieder das Primat der Einheit ein, wohingegen der Gegensatz zu einem bloßen, der Einheit immanenten Moment herabgesetzt würde.

Daß sich diese monismusaffirmativen Tendenzen im Modelltext finden, soll nicht bestritten werden. Zumal schon darauf hingewiesen wurde, daß Schelling dazu

---

<sup>32</sup> In der folgenden Interpretation wird Schellings äquivoke Verwendung des Einheitsbegriffes, welche für das Scheitern der Band-Konzeption mitverantwortlich ist, im einzelnen herausgearbeitet. Schelling selbst reflektiert erst in den *Weltaltern* explizit auf die unterschiedlichen Verwendungsweisen dieses Begriffs (vgl. WA I 47-53).

neigt, den Begriff der Identität einseitig auf den der Einheit zu beziehen. Darüber hinaus muß sogar eingeräumt werden, daß im Modelltext und auch in den anderen 1806er-Schriften, die monismusaffirmative Tendenz vorherrscht. Zurückzuführen ist dies auf den ontologischen Grundzug von Schellings Metaphysik, der sich in der alles weitere vorentscheidenden These ausspricht, daß das Absolute bzw. das wahrhaft Wirkliche einerlei mit dem Wirklichen ist.<sup>33</sup> Indem Schelling das Absolute im ontologischen Sinne als Ursprung auslegt, verstellt er sich die Möglichkeit, seine zweifellos vorhandenen monismuskritischen Intentionen einzulösen. Im weiteren wird sich zeigen, daß dies auch der Grund dafür ist, warum Schelling sein Ziel, das Phänomen der schöpferischen Lebensbewegtheit angemessen zu verstehen, in seinen 1806er-Schriften letztlich verfehlt. In der folgenden Interpretation wird deshalb versucht, die Spannung von monismusaffirmativen und -kritischen Tendenzen des Modelltextes freizulegen und erstere gegenüber letzteren zu profilieren.

## 2.2 Dialektischer Teil: Der allgemeine Begriff der Existenz (52.2 - 55.3)

Das Ziel dieser dialektischen Untersuchung besteht darin, den Begriff der Existenz, d.h. die Seinsverfassung eines einzelnen Seienden, begrifflich zu explizieren. Abgesehen wird hierbei zunächst sowohl von der Differenz zwischen Gott und allen anderen Seienden als auch vom realen Sein eines Seienden. Beide Punkte werden erst im realphilosophischen Teil des Modelltextes thematisch, in welchem "die bestimmte Anwendung" (56.1) des Begriffs der Existenz auf Gott, die Natur und das einzelne Seiende erfolgt.

Im einzelnen vollzieht Schelling im dialektischen Teil folgende Gedankenbewegung: Zunächst verwirft er die neuzeitliche Entgegensetzung von Sein und Erkennen und überführt ihren scheinbaren Gegensatz in ein "bloßes Verhältnis der Indifferenz" (53.2). Sodann übersetzt er die Indifferenz von Sein und Erkennen in diejenige von Wesen und Form (54.1) und behauptet, daß sich von dieser Indifferenz ausgehend - über den Begriff der "Selbstoffenbarung" (54.3) - der "erste wahre Gegensatz" (54.2), nämlich der von Einheit und Vielheit, entwickeln läßt.

Um diese Behauptung zu verifizieren, reflektiert Schelling vertiefend auf den Begriff der Selbstoffenbarung, welcher im Modelltext synonym mit demjenigen der Existenz verwendet wird. Erst mit dieser Reflexion tritt das Spezifische und Neuartige hervor, wodurch sich der Modelltext von den früheren identitätsphilosophischen Darstellungen abhebt. Der Begriff der Selbstoffenbarung bzw. der Existenz wird nämlich dadurch geklärt, daß die Seinsverfassung eines einzelnen Seienden dialektisch expliziert wird. Diese Begriffsklärung führt schließlich auf die Bestimmung einer "allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit"

<sup>33</sup> "[...] wir sagen: daß ein kein Wirkliches weder in uns noch außer uns gibt als das Göttliche. [...] Es gibt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken [...]" (97). Vgl. auch 29f.

(55.3) bzw. des "Bandes eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem" (55.2). Die dialektischen Ausführungen werden durch 'Erläuterungen' ergänzt, in welchen der dialektisch gewonnene Begriff der Existenz dialogisch, d.h. in einem fiktiven Zwiegespräch mit dem Leser, an bestimmten Begriffen nachvollzogen und überprüft wird (55.3).

#### *Das Verhältnis von Sein und Erkennen (52.3 - 53.3)*

Um zu erweisen, daß Erkennen und Sein "unmittelbar, ohne ein höheres Band und an sich selbst, eins" (52.3) sind, rekurriert Schelling auf das "allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben" (52.4). Absolut sein heißt: "[...] ganz und gar von und aus sich selbst [sein]" (ebd.). Diese Definition des Absoluten, mit welcher Schelling die theologische Bestimmung der göttlichen Aseität Gottes aufgreift, expliziert er wiederum durch ein Sein, welches sich vollständig darin erschöpft, sich selbst zu bekräftigen bzw. zu bejahen.<sup>34</sup> In diesen Seinsbegriff glaubt Schelling den neuzeitlichen Begriff eines bloß subjektiven Erkennens ontologisch aufheben zu können. Denn: "Bejahung des Seyns ist Erkenntnis des Seyns, und umgekehrt" (53.1), woraus folgt, daß ein sich selbst bejahendes Sein ein Sein ist, das sich selbst erkennt. Daraus folgert Schelling wiederum, daß der Gegensatz von Sein und Erkennen, welchen die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie voraussetzt, in Wahrheit "kein wahrer Gegensatz" (52.3), sondern ein "bloßes Verhältnis der *Indifferenz*" (53.2) darstellt. Schelling präzisiert dieses Ergebnis sogleich dahingehend, daß damit nicht alle Gegensatzverhältnisse, sondern "nur der völlig unwahre Gegensatz einer subjektiven und objektiven Welt [...] aufgehoben und völlig vernichtet [ist]" (53.2).

Läßt man die basale, hier aber noch unausgewiesene theologische Voraussetzung vorerst auf sich beruhen,<sup>35</sup> so ist an diesen Ausführungen vor allem zweierlei auffällig. Der erste Punkt markiert die Differenz des Modelltextes zu den späteren Schriften Schellings. In der Freiheitsschrift wird Schelling nämlich ausgehend von der These, daß Gott "den Grund seiner Existenz in sich selbst [hat]" (VII 357) auf die Natur Gottes als einer auch bewußtseinstranszendenten Realität schließen. Diese Realitätsdimension hat Schelling hier noch nicht explizit im Blick. Allerdings meldet sich bereits in beiden synonym verwendeten Explikaten des absoluten Seins, nämlich den Begriffen der Selbstbejahung und der Selbstbekräftigung, eine unausgetragene Spannung und Zweideutigkeit. Während 'Selbstbekräftigen' und im weiteren 'Selbstbehaupten' (53.2) auf die bewußtseinstranszendente Realitätsdimension, den 'Grund von Existenz' im Sinne der Freiheitsschrift verweist, stehen 'Selbstbejahen' und im weiteren

<sup>34</sup> Mit den Begriffen 'Selbstbejahen' und 'Selbstbekräftigen' reformuliert Schelling den Begriff der Selbstaffirmation, welchen er v.a. im Würzburger System verwendet hat (vgl. insbes. VI 148).

<sup>35</sup> Schelling glaubt, sich von einer Begründung dieser These entlasten zu können, weil er sie bereits ausgeführt hat (29ff) - allerdings auf eine äußerst apodiktische Weise. Im Modelltext wird der Gottesbegriff erst zu Beginn des realphilosophischen Teils entfaltet.

'Selbstoffenbaren' für Gott selbst bzw. das 'Existierende' im Sinne der Freiheitsschrift.<sup>36</sup>

Der zweite auffällige Punkt markiert die Differenz des Modelltextes zu den früheren identitätsphilosophischen Darstellungen. In diesen wird das Absolute, nachdem der bewußtseinsphilosophische Gegensatz vernichtet ist, in seinen beiden gleichabsoluten Erscheinungsformen der Natur und des Geistes dargestellt. Der Begriff der Identität wird hierbei als das immanente und ursprüngliche Bezogensein der Natur auf den Geist und des Geistes auf die Natur bestimmt. Natur und Geist sind, da sie ihr Anderes jeweils in sich mitbegreifen, selbständige Formen, in welchen jeweils das Absolute ganz erscheint. Der Begriff des Gegensatzes ist damit eingeschränkt auf den Sachverhalt der quantitativen Differenz. Denn Natur und Geist sind nur dadurch unterschieden, daß sie beide dasselbe in verschiedenen Graden enthalten. An dieser Darstellungsform orientiert sich auch Hegel in der Differenzschrift, in welcher er das schellingsche Prinzip in der Form der beiden reell entgegengesetzten, d.h. selbständigen und zugleich immanent aufeinander bezogenen Wissenschaften der Natur und des Geistes expliziert. Im Modelltext hingegen erwähnt Schelling lediglich, daß Realismus, die Wissenschaft vom Sein, und Idealismus, die Wissenschaft vom Erkennen, historisch getrennt voneinander auftreten können, der Sache nach aber wechselseitig aufeinander bezogen sind und in ein und demselben Absoluten gründen. Damit wiederholt er aber nur die schon seit 1801 bekannte und von Hegel in der Differenzschrift nachgezeichnete Kritik an Fichte, welcher bekanntlich allein dem subjektiven Erkennen, nicht aber der Natur den Charakter der Absolutheit zubilligte.

Daß Schelling im Modelltext diese Problematik nicht eigens ausführt, hat zwei Gründe. Zum einen betrachtet er dieses Projekt inzwischen für abgeschlossen und setzt seine Ergebnisse einfach voraus. Zum anderen hält er die frühere Darstellungsweise aber auch für unzureichend, um die Intentionen, die er in den 1806er-Schriften vorrangig verfolgt, einzulösen - nämlich: das Absolute als ein schöpferisches Werden, aus der einzelne Seiende hervorgehen, darzustellen. Diese These wird dadurch bestätigt, daß Schelling im Modelltext darauf verzichtet, die zentralen kategorialen Bestimmungen 'Identität' und 'Gegensatz' im Kontext des Verhältnisses von Sein und Erkennen zu entwickeln bzw. auf das Verhältnis der beiden Erscheinungsweisen des Absoluten zu applizieren.<sup>37</sup>

Daß der Modelltext hingegen schon im Kontext des Verhältnisses von Sein und Erkennen vorrangig am einzelnen Seienden interessiert ist, zeigt sich an den Folgerungen, die er aus der These von der Indifferenz des Seins und des

---

<sup>36</sup> Die volle Tragweite der Zweideutigkeit im Begriff des Seins deckt Schelling aber erst in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII 438f) auf. Letztlich unterscheiden erst die *Weltalter* streng zwischen Selbstbehauptung und Selbstoffenbarung bzw. -hingabe (vgl. S. 204 dieser Arbeit).

<sup>37</sup> Der Modelltext knüpft in diesem Punkt an *Philosophie und Religion an*, wo bereits das prekäre Verhältnis des Absoluten zum Endlichen im allgemeinen und zum einzelnen Seienden im besonderen im Mittelpunkt stand. Schelling begreift zwar auch weiterhin das Absolute als die "absolute Identität des Realen und Idealen" (VII 422), aber wie sich v.a. in der Interpretation der beiden anderen 1806er-Schriften zeigen wird, geht es ihm fortan vorrangig darum, Reales und Ideales als die beiden schöpferischen Wirkmächte in der Natur darzustellen.

Erkennens zieht. Aus dieser soll nämlich u.a. folgen, "[...] daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit als eine Weise des Seins und als ein Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existiert, heißt: es behauptet, es bekräftigt sich selbst; hinwiederum das sich offenbart, ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht." Schelling versucht demnach im Modelltext vor allem deshalb den erkenntnistheoretischen Gegensatz zu überwinden, um einen unverstellten Einblick in die immanente Seinsverfassung eines einzelnen Seienden zu gewinnen. Es soll erwiesen werden, daß das, was in der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie abstrakt als subjektives Erkennen und objektives Sein getrennt wird, in seiner Unauflöslichkeit das Sein eines jeden einzelnen Dinges ausmacht. Von diesem Sein ausgehend werden im weiteren die Begriffe der Identität und des Gegensatzes entwickelt und zwar zunächst als die kategorialen Bestimmungen eines einzelnen Seienden.<sup>38</sup>

#### *Das Verhältnis von Wesen und Form (54.1-3)*

Neben dem Gegensatz von Sein und Erkennen ist es der von Unendlichem und Endlichem, mit dem sich Schelling zufolge "die Philosophie von jeher beschäftigt hat" (52.2). Dieses Verhältnis geht nur verkürzt in den dialektischen Teil ein. Es zeigt sich hier nämlich nur als die Relation von Wesen und Form, wobei das Wesen für das Unendliche und die Form für das Endliche steht. Als Wesen und Form werden Unendliches und Endliches nur nach ihrer formellen bzw. ideellen Seite hin entfaltet. Abgesehen wird hierbei von dem reell Unendlichen, d.i. Gott, und dem reellen Endlichen bzw. dem einzelnen wirklichen Seienden.<sup>39</sup>

Einerseits soll nun das Verhältnis von Wesen und Form eine bloße Reformulierung desjenigen von Sein und Erkennen darstellen und demgemäß ebenfalls als eine Indifferenz begriffen werden. Andererseits soll sich aber, allein ausgehend von dieser reformulierten Indifferenz, der "erste, wahre Gegensatz"

---

<sup>38</sup> Auch an dieser Stelle zeigt sich die Zweideutigkeit des Seinsbegriffs. Die Ausdrücke 'Selbstoffenbaren' und 'Selbstbehaupten' können zwar beide für den Sachverhalt des Existierens verwendet werden. Sie bringen aber verschiedene Aspekte dieses Sachverhalts zum Ausdruck. Etwas kann sich nämlich selbst behaupten, ohne sich zugleich selbst zu offenbaren. Dadurch, daß sich etwas nur selbst behauptet, widerstrebt es gerade seiner Selbstoffenbarung. Umgekehrt kommt in seiner Selbstoffenbarung zum Ausdruck, daß eben dieser Widerstand überwunden wird. Diese Dialektik von Sich-Offenbaren und Sich-Verbergen bzw. Sich-Verschließen wird Schelling in der Freiheitsschrift und v.a. in den *Weltaltern* entwickeln. Im Modelltext hingegen bleibt ihm diese Dialektik unbemerkt. Vielmehr legt er hier das Sein eines Seienden einseitig als Selbstoffenbarung aus. Dies führt dazu, daß der durch die Metapher des Bandes umschriebene Identitätsbegriff einseitig auf seinen kommunikativen Aspekt festgelegt wird. Der Bedeutungsaspekt der Fessel hingegen, welcher mit dem Ausdruck 'Selbstbehaupten' zur Geltung kommt, wird unterdrückt.

<sup>39</sup> Zur Unterscheidung von formeller und reeller Betrachtung vgl. VII 239 (Anm.1). Daß sich Schelling nicht nur an dieser Stelle, sondern in den 1806er-Schriften überhaupt noch nicht ausreichend über die Implikationen und Potentiale dieser Unterscheidung im klaren war, wird im weiteren noch deutlich werden.

ergeben. Daraus folgt, daß sich auch eine Differenz zwischen beiden Indifferenzverhältnissen finden lassen muß und es sich somit nicht um eine bloße Reformulierung handeln kann.

Um diesen spannungsreichen Befund ein wenig zu erhellen, ist zunächst eine vorläufige Klärung des Indifferenzbegriffs vonnöten. Die Bestimmung der Indifferenz wird im Modelltext - darin zeigt sich eine Eigentümlichkeit der Band-Konzeption - als das Prädikat einer Beziehung und nicht einer relationslosen Entität verwendet. Schelling spricht in bezug auf Sein und Erkennen ausdrücklich von einem "Verhältniß der Indifferenz" (53.2). Ebenso wird nicht dem Wesen als solchem, sondern der Beziehung von Wesen und Form 'Indifferenz' zugesprochen. 'Indifferenz' meint deshalb nicht 'Unterschiedslosigkeit', sondern 'Ununterschiedenheit'. In einem Verhältnis der Indifferenz ist jegliche Duplizität nicht einfach verschwunden, sondern sie ist gleichsam als ein verschwindende, d.h. als eine, die noch nicht als Unterschied bzw. Gegensatz gesetzt ist. Dieser Sachverhalt spricht sich am klarsten im Begriff einer "bloßen, reinen Identität" aus, durch welchen die Indifferenz von Wesen und Form im Modelltext expliziert wird. Während Schelling den Begriff der Indifferenz vor und nach 1806 auch für das schlechthin Relationslose verwendet,<sup>40</sup> bezeichnet der Begriff der Identität zumindest seit 1806 immer eine Beziehung. In dem Attribut 'bloß' kommt das in zweifacher Hinsicht Negative dieser Identität zum Ausdruck, zum einen nämlich, daß in dieser der Unterschied als ein verschwindender ist und damit jegliche abstrakte Trennung verschwindet, zum anderen, daß in ihr "noch kein wahrer Gegensatz gegeben" ist. Das Attribut 'rein' hingegen bringt die dieser Identitätsform eigentümliche Positivität zur Geltung: Eine reine Identität ist Ausdruck einer direkten und unmittelbaren, d.h. nicht durch ein Drittes, ein "höheres Band" (52.3) vermittelten Beziehung.<sup>41</sup> Eine nähere Konkretisierung dieses Identitätsbegriffs wird sich noch ergeben: einmal sogleich im Zusammenhang der Dialektik von Einem und Anderem, im weiteren im Kontrast mit den anderen Identitätsbegriffen, für welche die "bloße, reine Identität" gleichsam die verborgene Keimzelle darstellt.

Worin besteht nun aber die Differenz zwischen den beiden Indifferenzverhältnissen, welche Schelling zu der These berechtigt, daß "erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form [...] auch der Gegensatz [ist]"? Auch diese Frage läßt sich an dieser Stelle nur vorläufig beantworten. Eine Asymmetrie zwischen beiden Indifferenzverhältnissen besteht darin, daß die Indifferenz von Sein und Erkennen sich in die beiden gleich absoluten Erscheinungsformen des

---

<sup>40</sup> Vgl. u.a. IV 114 und VII 406.

<sup>41</sup> Schelling spricht auch davon, daß beide Relata "unmittelbar, ohne ein höheres Band und an sich selbst, eins [sind]" (52.3), oder auch von einer "direkten Einheit [...], der kein Gegensatz beigemischt ist" (53.2). Im realphilosophischen Teil wird die 'reine Identität' durch die Ausdrücke "stille Einigkeit des Wesens" und "ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit" (58.1) umschrieben. Sowohl 'Eintracht' als auch 'Einigkeit' sind Ausdruck einer spezifische Beziehungsform. - Ausgearbeitet hat Schelling diesen Identitätsbegriff erst in den *Weltaltern*. Die Konzeption des "parsischen Dualismus" (WA I 164) wird hier als eine protodialogische Beziehungsform expliziert, die gleichsam in der Mitte zwischen dem relationsfreien Einen und dem Geist steht. Vgl. hierzu S. 198ff dieser Arbeit.

Absoluten, des Reellen und des Ideellen, überführen läßt. Wesen und Form hingegen verhalten sich niemals als beigeordnete Relata zueinander, "denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen [...]". Dem Wesen kommt somit immer ein prinzipieller Vorrang vor der Form zu.

Schelling führt diesen Unterschied zwischen den beiden Indifferenzverhältnissen nicht weiter aus. Zum einen verweist er implizit auf seine früheren Schriften, in denen er die Indifferenz von Wesen und Form als die schlechthin ursprüngliche ausgewiesen hat, auf welcher diejenige von Sein und Erkennen beruht.<sup>42</sup> Zum anderen setzt er hier aber auch einen neuen Akzent. Aufgrund seiner Prämisse, daß nur "durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung" zum ersten wahren Gegensatz zu gelangen sei, muß er von der Indifferenz von Wesen und Form ausgehen. Denn das Wesen ist gewissermaßen das Subjekt der Offenbarung. Dadurch, daß sich das Wesen der bzw. in der Form offenbart, zeigt sich das Sein als das Geschehen der Selbstoffenbarung.

Das eigentlich Neue des Modelltextes tritt aber erst darin hervor, daß Schelling, um den Begriff der Selbstoffenbarung zu klären, sich einem einzelnen Seienden zuwendet und dessen Seinsverfassung expliziert, indem er eine Dialektik von Einem und Anderem entfaltet. Es wird somit nicht nur zunächst vom Absoluten bzw. von Gott abgesehen, es wird darüber hinaus auch ein anderer Weg als in den früheren identitätsphilosophischen Darstellungen gewählt. In diesen nämlich wird das Offenbarwerden des Wesens in der Form als ein Auseintreten der Form in die beiden gleichursprünglichen Erscheinungsformen des Reellen und Ideellen konzipiert.

#### *Der Begriff der Selbstoffenbarung (54.4 - 55.2)*

**(54.4 und 5)** In einem ersten Schritt wird die Dialektik von Einem und Anderem, durch welche der Begriff der Selbstoffenbarung expliziert werden soll, aus der Perspektive des Einen entwickelt. Unter der Prämisse, "daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist", kann einem Seienden, das "bloß es selbst wäre als ein reines Eins", kein Sein zugesprochen werden. Denn in dieser abstrakten Selbstheit fehle ihm zumindest an dem Medium, in dem es sich offenbar werden könnte. Den Begriff der Selbstoffenbarung übersetzt Schelling in den logischen Sachverhalt, daß das Eine nur ist, sofern es "als Eins" ist. Sieht man zunächst davon ab, daß Schelling damit das Phänomen der Selbstoffenbarung reduziert bzw. entdifferenziert, so wird durch diese Übersetzung deutlich, daß sich der Gedanke des Einen auflöst oder zu einer abstrakten Bestimmung gerät, wenn er abstrakt für sich festgehalten wird.

Wird nun aber das Eine wirklich gedacht, so ist es immer schon als Eines bestimmt. Als Eines ist ein Seiendes nur, sofern es sich in sich offenbart. Dieser Gedanke impliziert zweierlei: Erstens ist ein Seiendes nicht "bloß es selbst",

---

<sup>42</sup> Vgl. hierzu IV 366ff (insbes. 368) und IV 321ff.

sondern "in ihm selbst ein Anderes"; zweitens offenbart es sich nur dann in sich, wenn es nicht 'außer', sondern "in diesem Anderen sich selbst das Eine" ist. Während in dem ersten Implikat die strukturelle Bedingung für den Vollzug der Selbstoffenbarung festgehalten wird, hebt das zweite Implikat auf die Weise ab, in der sich die Selbstoffenbarung vollzieht. 'Selbstoffenbarung' meint demnach einen Vollzug, in welchem ein Seiendes zu einem ihm einwohnenden Anderen hinausgeht und in diesem Anderen sich auf sich bezieht. Schelling bringt beide Implikate durch die Metapher des 'Bandes' zum Ausdruck: als eines kann ein Seiendes nur sein, sofern es "überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist".

Daß ein Seiendes sich in dem ihm einwohnenden Anderen als das, was seinem Begriff nach ist, offenbart, stellt, sofern es sich bei dem Seienden um ein Naturwesen handelt, keinen ungewöhnlichen oder ausgezeichneten Vorgang dar. Komplizierter verhält es sich, wenn der spezifisch anthropologischen Dimension Rechnung getragen wird. Zwar gilt auch für ein menschliches Wesen, daß es "in sich selbst ein Anderes" ist. Daraus folgt nun aber nicht, daß es automatisch auch "in diesem Anderen sich selbst das Eine" ist. Denn damit würde gerade das spezifisch Menschliche, die Freiheit des einzelnen Menschen, aufgehoben. Als frei erweist sich der einzelne Mensch nämlich gerade darin, daß er sich auch weigern kann, sich in sich zu offenbaren. In diesem Fall ist er nicht in, sondern 'außer' dem ihm einwohnenden Anderen er 'selbst'. Er versucht dann 'gegen' dieses Andere er selbst zu sein. Unter dem 'gegen' läßt sich sowohl verstehen, daß ein einzelner Mensch das ihm inhärierende Andere von sich auszuschließen versucht, als auch, daß er sich gegenüber diesem Anderen gleichgültig verhält. In beiden Fällen offenbart er sich nicht in sich. Dies kann nun aber offensichtlich nicht heißen, daß ein solcher Mensch überhaupt nicht wirklich ist. Schellings These, "daß alles wirkliche Seyn Selbstoffenbarung ist" bzw. daß Selbstoffenbarung eine "nothwendige Folge" des Seins ist, muß deshalb zumindest in bezug auf das Sein des einzelnen Menschen korrigiert werden. Zu unterscheiden ist zwischen zwei menschlichen Selbstbeziehungen, die beide wirklich, von denen aber nur eine wahrhaft wirklich ist. Übersetzt in eine nicht-metaphysische Ausdrucksweise läßt sich von gelingenden und mißlingenden Formen eines Sich-zu-sich-Verhaltens sprechen. Ein Mensch verhält sich demnach dann auf gelungene Weise zu sich selbst, wenn er sich in sich offenbart, d.h. wenn er in dem ihm einwohnenden Anderen er selbst ist. Hingegen besteht ein mißlingendes Selbstverhältnis darin, daß ein Mensch entweder das Andere von sich auszuschließen versucht oder sich gegenüber diesem gleichgültig verhält. Phänomenologisch könnte das *Mißlingende* dieser beiden Formen erwiesen werden, indem die damit einhergehenden negativen Erfahrungen der Selbstzerrissenheit bzw. der Leere beschrieben würde. Im aktuellen Kontext liegt es zunächst näher, diese These in erster Linie dialektisch zu begründen. Ein mißlungener bzw. unwahrer Selbstvollzug liegt dialektisch betrachtet dann vor, wenn durch sie die Einsicht in die Seinsverfassung eines einzelnen Seienden auf basale Weise verstellt wird. Offenbart sich ein Mensch nicht in sich selbst, so stellt sich für diesen zwangsläufig der Schein ein, als sei er 'bloß er selbst' und zwar entweder deshalb, weil er das ihm inhärierende Andere von sich

abspaltet, wodurch dieses ihm äußerlich wird, oder deshalb, weil er sich gegenüber dem ihm einwohnenden Anderen gleichgültig verhält. Wird diese Selbsterfahrung auf andere Seiende übertragen, wird sie letztlich sogar ontologisiert, so erwächst daraus der Schein, als sei Seiendes nicht "in ihm selbst ein Anderes", sondern "bloß es selbst", also eine abstrakte Identität.

Die beiden Weisen, in welchen sich ein Mensch sich zu sich verhalten kann, würden abstrakt auseinanderfallen, ließe sich nicht ein ihnen gemeinsamer Ausgangspunkt ausfindig machen. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Modelltext bereits ein in einer "bloßen, reinen Identität" (54.1) begriffenes Sein in Anschlag gebracht hat, welches dem Sein der Selbstoffenbarung zugrundeliegt. Dieses Sein bzw. diese 'reine Identität' ist auf der einen Seite unterschieden von dem bloßen Schein einer abstrakten Identität. Auf der anderen Seite ist diese Identität aber auch unterschieden von der reflektierten Identität, welche aus der Selbstbeziehung eines Seienden resultiert. Als eine "bloße, reine Identität" aufgefaßt ist ein Seiendes somit weder "bloß es selbst" noch im anderen reflexiv auf sich selbst bezogen.

Um diese Dimension in der Seinsverfassung eines Seienden festhalten zu können, ist die strukturelle Bedingung der Selbstoffenbarung, also der Sachverhalt, daß ein jedes Seiendes "in ihm selbst ein Anderes" ist, noch einmal neu zu bedenken. Neu zu bedenken ist insbesondere die Immanenz des Anderen. Daß ein Seiendes in ihm selbst ein Anderes ist, setzt nämlich strenggenommen den Vollzug der Selbstbeziehung bereits voraus: Anderes wird erst zu dem Anderen, welches einem Seienden *einwohnt*, indem sich dieses Seiende reflexiv auf anderes bezieht. Daraus folgt nun aber nicht, daß ein Seiendes erst infolge seiner reflexiven Selbstbeziehung auf anderes bezogen ist. Das dem Vollzug der Selbstbeziehung zugrundeliegende Sein eines Seienden ist nämlich kein abstraktes Substrat, sondern nichts als reine Identität, d.i. 'reines In-Beziehung-sein'. Ein jedes Seiende ist vor aller reflektierten Selbstbeziehung immer schon *bei* anderem. Die Differenz ist in dieser präreflexiven Beziehungsform nicht gesetzt, aber auch nicht völlig getilgt. Denn dann könnte nicht mehr von einer Beziehung die Rede sein, und es stellte sich sogleich der Schein einer abstrakten Identität ein. Darüber hinaus wäre nicht mehr verständlich, wie aus der reinen eine reflektierte Identität hervorgehen könnte.

Die Beziehung, welche der Begriff der reinen Identität umschreibt, hat somit einen unmittelbaren und präreflexiven Charakter und kann insofern als 'protodialogisch' bezeichnet werden.<sup>43</sup> Da das Denken immer schon in dem Sinne am Sein als Selbstoffenbarung partizipiert, als es notwendig etwas *als* etwas denkt, läßt sich die "bloße, reine Identität" im Denken nicht festhalten. Sie ist vielmehr immer schon in die reflektierte Identität übergegangen. Wird sie hingegen dennoch fixiert, so stellt sich sogleich der Schein einer abstrakten Identität ein. Die "bloße, reine Identität" ist demnach ein Grenzbegriff, der sich dem direkten dialektischen

---

<sup>43</sup> In der Interpretation der *Weltalter* wird dieser Begriff ausführlich expliziert (vgl. S. 203ff dieser Arbeit).

Zugriff entzieht und welcher auf den protodialogischen Grund der Bewegung des Denkens verweist. Daß diese Identität eine Chiffre für die protodialogische Dimension der Seinsverfassung eines Seienden ist, kann letztlich nur phänomenologisch erwiesen werden.

Ein erster Hinweis darauf findet sich an einer späteren Stelle, an welcher Schelling diese Identität als eine "stille Einigkeit" bzw. eine "ursprüngliche Eintracht" (58.1) expliziert. Einig bzw. einträchtig mit sich kann etwas nicht abstrakt für sich sein, sondern nur sofern es in Beziehung auf anderes ist. Ein Seiendes kann sich auch nicht einig oder einträchtig auf dieses Andere beziehen. 'Einigkeit' und 'Eintracht' sind vielmehr Prädikate der Beziehung selbst. Des näheren qualifizieren diese beiden Prädikate die Beziehung als eine wertmäßig positive, nämlich als eine nicht uneinige bzw. nicht zwietrchtige. Die Attribute 'still' bzw. 'ursprünglich' verweisen in diesem Zusammenhang darauf, daß die Einigkeit bzw. Eintracht keine ist, die aus der Überwindung einer Uneinigkeit bzw. Zwietracht hervorgegangen ist, sondern aller Entzweiung noch vorausliegt.

Vollständig kann das Phänomen, auf welches der Begriff der "bloßen, reinen Identität" verweist, erst im realphilosophischen Teil entfaltet werden. Dort führt Schelling die These aus, daß jeder reflektierten Selbst- und Fremdbeziehung eine "unmittelbare [...] Empfindung" (61.3) vorausliegt, für welche das Herz bzw. der Sinn des einzelnen Menschen empfänglich ist. An dieser Stelle ist lediglich festzuhalten, daß die beiden Weisen des Sich-zu-sich-Verhaltens, die gelingende und die Mißlingende, von dieser 'unmittelbaren Empfindung' ihren Ausgang nehmen. Das protodialogisch verfaßte Seinsdimension des Menschen bzw. seine unmittelbare Beziehung zu anderem ist somit der gesuchte Ausgangspunkt, welcher beiden Vollzugsweisen gemeinsam ist. Vermuten läßt sich deshalb, daß die 'Entscheidung' für die eine oder andere Vollzugsweise dadurch bedingt ist, ob diese unmittelbare Beziehung positiv oder negativ erfahren wird.

(55.1 und 2) Ziel dieses zweiten dialektischen Durchgangs ist es, den Begriff der Existenz als eine "allgemeine Identität von Einheit und Vielheit" (55.3) zu explizieren. Der Modelltext gelangt zu diesem Ziel, indem er 'das Andere' näher bestimmt, welches bislang nur aus der Perspektive des Einen, d.h. als Medium des sich selbst offenbarenden Einen, in den Blick kam. Infolgedessen erweist sich das Sein eines Seienden, welches sich zunächst als "ein Band seiner selbst und eines Anderen" (54.5) dargestellt hat, nun als "ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegenteils, oder als Vielheit".

Das Ziel dieses zweiten Durchgang ist demnach genau besehen ein doppeltes: Zum einen soll der Begriff des Anderen zu dem der Vielheit und entsprechend der Begriff des Einen zu dem der Einheit fortbestimmt werden; zum anderen soll der anfängliche Schein, welcher dazu verleitet, dem Einen den Vorrang vor dem Anderen zuzusprechen, aufgelöst werden. Als Vielheit bestimmt tritt nämlich das Andere der Einheit als ein gleichberechtigtes Moment gegenüber. Dementsprechend stellt das Band, welches Einheit und Vielheit aufeinander bezieht, nicht eine reflexiv, sondern eine korrelativ verfaßte Identität dar.

Diese Transformation nachzuvollziehen bereitet einige Schwierigkeiten. Das Problem besteht hierbei insbesondere darin zu zeigen, wie es ausgehend davon, daß sich das Eine im Anderen auf sich bezieht, 'noch' zu einer korrelativ verfaßten Identität kommen kann. Unproblematisch ist lediglich der Ausgangspunkt dieser Bewegung, welcher durch drei negative Bestimmungen des Verhältnisses des Anderen zum Einen bezeichnet wird: Erstens ist das Andere "nicht außer dem Einen", zweitens ist es "von diesem Einen nicht verschieden" und drittens schließlich kann es nicht nachträglich "zu dem Einen hinzukommen". Alle drei Thesen können nämlich auf die oben ausführlich explizierte Voraussetzung zurückgeführt werden, wonach das Sein eines Seiendes vor aller Selbstbeziehung als eine reine Identität aufzufassen ist. In dieser Identität sind Eines und Anderes als gleichursprüngliche Momente unmittelbar aufeinander bezogen. Zu fragen ist nun, wie aus dieser reinen Identität von Einem und Anderem die nicht mehr unmittelbare, aber ebenfalls korrelativ verfaßte "allgemeine Identität von Einheit und Vielheit" (55.3) hervorgehen kann.

Sofern ein Seiendes in seinem reinen, protodialogisch verfaßten Sein aufgefaßt wird, kann es strenggenommen nicht als *ein* Seiendes im numerischen Sinne angesprochen werden. Zu einem solchen wird es erst dann, wenn die reine Identität von Einem und Anderen aufgehoben wird. Dies geschieht dadurch, daß es nicht mehr nur unmittelbar *bei* anderem ist, sondern sich im Anderen *auf sich* bezieht. Zugleich damit wird das Andere internalisiert, d.h. es wird zu einem Anderen, welches einem Seienden einwohnt. In diesem Sinne ist zu verstehen, daß das Andere "nur durch das Band der Existenz des Einen [ist]". Durch den Akt der Selbstbeziehung wird somit das Andere nicht hervorgebracht. Vielmehr wird dadurch lediglich die unmittelbare Korrelation von Einem und Anderen in ein asymmetrisches Verhältnis überführt, in welchem das Eine das Andere zunächst übergreift. Das 'Selbst' eines Seienden scheint infolgedessen ausschließlich im Einen zu liegen. Das Andere hingegen scheint nur das 'selbstlose' Medium zu sein, im welchem sich ein Seiendes auf sich bezieht. Dieser anfängliche, sich zwangsläufig einstellende Schein wird durch die Bestimmung nachgebildet, derzufolge das Sein eines Seienden in "einem Band seiner selbst und eines Anderen" (54.5) besteht.

Infolge der Selbstoffenbarung des Einen im Anderen dialektisiert sich nun aber das zunächst asymmetrische Verhältnis von Einem und Anderen. Aus dem Sachverhalt, daß das Andere im oben beschriebenen Sinne "durch das Band der Existenz des Einen" ist, folgert Schelling, daß dieses "von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn [kann], aber *als* ein Anderes". Das Andere, das zunächst als ein vom 'Selbst' eines Seienden unterschiedenes Anderes gilt, ist nunmehr als ein solches bestimmt, das als ein Anderes selbst das Eine ist und deshalb gleicherweise das Sein eines Seienden ausmacht. Indem sich nun aber das Eine im Akt der Selbstbeziehung das Andere derart anverwandelt, wird auch umgekehrt das Eine zu einem Anderen. Das Eine wird in dem Sinne zu einem Anderen, als es statt das Ganze zu sein, dem ein Anderes einwohnt, zu einem bloßen Moment wird, das einem anderen Moment gegenübertritt.

Auf der einen Seite erweist sich also das Andere, das zunächst bloß 'ein Anderes' ist, in welchem das Eine als Eines ist, als genauso zum 'Selbst' eines Seienden gehörig. Auf der anderen Seite wird das Eine, welches zunächst allein das 'Selbst' eines Seienden auszumachen scheint, zum Anderen des Anderen. Der Anverwandlung des Anderen an das Eine korrespondiert die 'Veränderung', das 'Zu-einem-anderen-Werden' des Einen. Das Resultat dieser Doppelbewegung hält der Modelltext in der Bestimmung fest, derzufolge das Sein eines Seienden "ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit" ist.

Das Eine 'verändert' sich demnach zur Einheit, die bloß eine Seite des Seins eines Seienden ausmacht. Zugleich damit bestimmt sich das Andere zur anderen Seite des Seins fort, zum Gegenteil der Einheit. Dieses legt Schelling als Vielheit aus. Wie die Vielheit das Gegenteil der Einheit ist, so ist umgekehrt auch die Einheit das Gegenteil der Vielheit. Beide sind somit gegeneinander Andere und beide gehören *gleicherweise* zum 'Selbst' eines Seienden.<sup>44</sup> Damit ist nun zwar aufgewiesen, daß der "erste wahre Gegensatz" (54.2) eine korrelativ verfaßte Identität zweier gleichberechtigter Relata darstellt. Noch nicht zureichend geklärt ist hingegen, weshalb gerade Einheit und Vielheit die beiden Relata dieses Gegensatzes sind. Hingewiesen wurde bereits darauf, daß sich ein Seiendes als Einheit im numerischen Sinn erst im Vollzug der Selbstbeziehung konstituiert. Es bleibt somit die Frage, warum dem einen Seienden nicht zunächst ein Anderes im numerischen Sinn entgegentritt. Hierfür ist wiederum auf die reine Identität von Einem und Anderem bzw. auf den protodialogisch verfaßten Seinsgrund eines Seienden zurückzugehen. Das Andere, bei welchem ein Seiendes immer schon ist, ist weder ein schon bestimmtes noch ein einzelnes Anderes. Vielmehr ist es zunächst nichts als noch unbestimmtes und in sich ununterscheidbares Mannigfaltiges. Dies bringt der Modelltext zum Ausdruck, indem er zunächst ganz unbestimmt von "einem Anderen" spricht. Daß der unbestimmte Artikel hier nicht numerisch zu verstehen ist, wird letztlich dadurch belegt, daß der Begriff des "einen Anderen" zu dem der Vielheit fortbestimmt wird. Zur Vielheit wird das einem Seienden vorausliegende Andere dadurch, daß dieses Seiende, indem es sich im Anderen auf sich bezieht, die mannigfaltig Andere scheidet und in eine Vielzahl von Bestimmungen überführt.

Die Seinsverfassung eines Seienden ist damit noch nicht ganz geklärt. Bislang hieß es nämlich immer noch, daß "was als Eines ist, in dem Seyn selbst, notwendig ein Band [...] sein müsse." Noch ungeklärt ist in dieser Formulierung, ob das Sein eines Seienden auch noch anderes als dieses Band der Existenz ist. In einem

---

<sup>44</sup> Noch deutlicher bringen die nachfolgenden Erläuterungen die Gleichberechtigung der beiden Relata, Einheit und Vielheit, zum Ausdruck. Die Existenz eines Seienden ist diesen zufolge "nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, sondern eben nur das *Band*, kraft dessen er als das Erste auch das Andere ist, und umgekehrt" (55.3). Und weiter unten wird die Identitätsstruktur des Bandes wie folgt expliziert: "[...] *dasselbe*, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit, und was die Einheit ist, *dasselbe* ist auch die Vielheit [...]" (ebd.). Damit dürfte belegt sein, daß es Schelling im Modelltext um eine Kritik der traditionellen Vorrangstellung der Einheit vor der Vielheit geht.

letzten Transformationsschritt stellt Schelling deshalb klar, "daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey". Dementsprechend lautet dann die abschließende Definition des Begriffs der Existenz: "Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem" (56.2) Klargestellt ist damit, daß das Sein eines Seienden sich in dem Band der Existenz erschöpft, daß ein Seiendes nicht außerdem eine abstrakt vorgegebene Entität ist.

Nach dem immanenten Nachvollzug des Textes kann folgendes festgehalten werden: Der Modelltext erschließt die Seinsverfassung eines Seienden zunächst dialektisch. Die Durchführung nimmt hierbei ihren Ausgang bei der reinen Identität von Einem und Anderem, welche den protodialogischen Seinsgrund eines Seienden abbildet. Mit dem Übergang zum Sein der Selbstbeziehung wird die reine Identität aufgehoben und es kommt zunächst zu einer Asymmetrie im Verhältnis von Einem und Anderem. Dadurch nämlich, daß sich das Eine im Anderen auf sich bezieht, wird das Eine zum Übergreifenden beider Momente und steht insofern als Moment zugleich für das Ganze eines Seienden. In dieser Asymmetrie, die zwangsläufig mit dem Vollzug der Selbstbeziehung einhergeht, wird allerdings der gleichberechtigte Status des Anderen nicht dementiert. Vielmehr hebt sich die Asymmetrie im resultativen Moment dieses Vollzugs in eine korrelative Identität auf, in welcher das Eine als Einheit und das Andere als Vielheit gleichberechtigt aufeinander bezogen sind.

Im Band der Existenz, welches das Sein eines Seienden ist, zeigen sich demnach dieselben drei Dimensionen, welche die programmatische Einleitung an der Vernunft aufweist. Wie sich dort zeigt, daß das Begreifen nicht hinreicht, um die lebendige Identität zu erkennen, so wird hier deutlich, daß das Geschehen der Selbstoffenbarung sich nicht im Vollzug der Selbstbeziehung eines Seienden erschöpft. Vielmehr durchdringt ersteres von Anfang an diesen Vollzug und ermöglicht so, daß sich ein korrelatives Verhältnis zu anderem einstellen kann. Festzuhalten ist aber dennoch die Spannung, welche der Metapher des Bandes zugrundeliegt. Da mit dieser Metapher nämlich sowohl der Vollzug der Selbstbeziehung als auch das Geschehen und das Resultat der Selbstoffenbarung bezeichnet wird, kommt in ihr sowohl der Vorrang des Einen vor dem Anderen als auch die gleichberechtigte Korrelation von Einem und Anderem bzw. von Einheit und Vielheit zum Ausdruck.

#### *Die Figur des 'Anderen seiner selbst' im Modelltext und in Hegels Logik*

Nach diesen Ausführungen darf behauptet werden, daß die dialektische Figur des 'Anderen seiner selbst' nicht erst Hegel in seiner Daseinslogik, sondern bereits Schelling in der Fichte-Streitschrift entwickelt hat.<sup>45</sup> Allerdings ist damit noch nicht viel gesagt, denn es kommt darauf an, die Differenzen zwischen beiden

---

<sup>45</sup> Vgl. dagegen Henrich (1982, 153ff).

Konzeptionen zu sehen. In Hegels Daseinslogik ist die Bestimmung eines abstrakt gedachten Etwas der Gegenstand der Kritik. Die Scheinhaftigkeit dieser Bestimmung wird durch die dialektische Figur des 'Anderen seiner selbst' entlarvt.<sup>46</sup> Wird ein Etwas nicht nur als das Andere eines Anderen, sondern als das Andere seiner selbst ausgelegt, so tritt die aus dem Werden herrührende immanente Negativität dieses Etwas hervor, wodurch der Schein seiner abstrakten Vorgegebenheit destruiert wird. Von diesem Schein sieht der Modelltext in seinem dialektischen Teil noch ab und kritisiert ihn erst im realphilosophischen Teil, in welchem es dann aber nicht mehr bloß um den Begriff, sondern um die Sache, das reelle Sein des Daseins geht. Gegenstand der Kritik ist im dialektischen Teil statt dessen der Schein der abstrakten Begriffseinheit. Zumindest insofern läßt sich sagen, daß der dialektische Teil des Modelltextes sogleich auf begriffslogischem Niveau einsetzt. Anders aber als Hegel, der dieses Niveau erst nach dem kritischen Durchgang durch die scheinbehafteten seins- und wesenslogischen Gestalten erreicht, geht es Schelling unmittelbar und allein darum, die wahrhafte Bewegung des Begriffs darzustellen. Daraus erklärt sich der widerstandslose, gleichsam schwerelose Charakter des dialektischen Fortgangs im Modelltext.<sup>47</sup> In dieser geht es nur sekundär um die Kritik des scheinproduzierenden Verstandesdenkens, primär zielt sie darauf ab, begriffliche Modelle wahrhaften Seins zu entwerfen. Schelling begeht jedoch im Modelltext den Fehler - darin besteht die Gefahr eines solchen Verfahrens - das entdeckte wahrhafte Sein unmittelbar mit dem wirklichen Sein zu identifizieren.

Läßt man das Verhältnis des Modelltextes zur Hegelschen Daseinslogik auf sich beruhen und bezieht man seinen dialektischen Teil vorrangig auf den subjektiven Teil der hegelschen Begriffslogik, so tritt die Ähnlichkeit beider Konzeptionen hervor. Ausgehend von der abstrakten Selbstgleichheit des allgemeinen Begriffs stellt nämlich auch Schelling die wahrhafte Bewegung dieses Begriffs als ein "immanentes Hinausgehen" (Hegel 8, 172) zu seinem Anderen dar - als ein Hinausgehen somit, in welchem der Begriff deshalb zugleich in sich bleiben kann, weil das Andere, zu dem er hinausgeht, ihm einwohnt. Wie sich ferner für Hegel die abstrakte Selbstgleichheit des Begriffs ganz in diese Bewegung auflöst und seine gelungene Selbstidentität sich allein in der Beziehung zu seinem Anderen ergibt, so zeigt auch Schelling, daß das Sein eines Seienden darin aufgeht, das Band der Existenz zu sein. Schließlich möchte Hegel ebenso wie Schelling die Selbstbeziehung des Begriffs nicht als ein gewaltsames Übergreifen über das Andere verstanden wissen. Die Intention Schellings, daß Eines und Anderes korrelativ aufeinander bezogen sind, kommt bei Hegel darin zum Ausdruck, daß der

---

<sup>46</sup> Vgl. hierzu den mit 'Die Endlichkeit' überschriebenen Abschnitt B. der Daseinslogik, insbesondere den Unterabschnitt a. Etwas und ein Anderes. - Auf die Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Logik wird hier nicht eingegangen.

<sup>47</sup> Diese Eigenart der Dialektik Schellings ist Henrich (1982, 152) aufgefallen. Allerdings vermag er diese nicht angemessen zu verstehen, weil er Schellings Konzeption einseitig am Maßstab der Dialektik Hegels, die er zudem affirmativ monistisch interpretiert, mißt.

allgemeine Begriff als Liebe bzw. als eine "freie Macht" auslegt wird, welche in dem Anderen "ruhig und bei sich selbst ist" (Hegel 6, 277).

Daß Schelling, was die Einlösung dieser Intention betrifft, Hegel überlegen ist, liegt nicht zuletzt daran, daß jener im Modelltext der Selbstbeziehung des Begriffs ein protodialogisch verfaßtes Sein voraussetzt. Erst diese Voraussetzung macht nämlich verständlich, wie sich die Asymmetrie im Verhältnis des Begriffs zu seinem Anderen, welche zwangsläufig mit seiner Selbstbeziehung einhergeht, in eine Korrelation auflösen kann. Aus dieser Voraussetzung erklärt sich auch eine andere gewichtige Differenz zwischen den beiden dialektischen Konzeptionen. Im Modelltext setzt Schelling nämlich die Vielheit der Einheit gegenüber und knüpft damit an die platonische Tradition an, welche dem Einen das Viele bzw. das Mannigfaltige als sein Anderes gegenüberstellt. Dagegen hält Hegel generell die unbestimmte Vielheit und die Mannigfaltigkeit für einen bloßen Schein, der seine Wahrheit in einem Verhältnis zweier entgegengesetzter Bestimmungen hat. Dies zeigt sich nicht nur in der Daseinslogik, in der dem Etwas ein Anderes im numerischen Sinne, also ein anderes Etwas, entgegengesetzt wird. Es zeigt sich auch in der Begriffslogik, in der er "die begriffslose blinde Mannigfaltigkeit" für den bloßen Ausdruck der "Ohnmacht der Natur" (Hegel 6, 282) hält und deshalb den besonderen Begriff nicht in die Vielheit seiner Bestimmungen auseinanderlegt, sondern ihn allein im Unterschied zum allgemeinen Begriff bestimmt. Weil Hegel die Vielfältigkeit der Beziehungen, in denen eine Bestimmung begriffen ist, zunächst auf ein duales Verhältnis reduziert, kann er die Pluralität letztlich nur darstellen, indem er duale Verhältnisse summiert. Demgegenüber eröffnet die platonische Option die Möglichkeit, das vielfältige Verflochtensein der Bestimmungen auf einmal in den Blick zu bekommen und davon ausgehend die einzelnen Beziehungen zu bestimmen.

#### *Übergang zur Realphilosophie: Die 'Erläuterung' des Begriffs der Existenz (55.3)*

Bevor der Modelltext zur "bestimmten Anwendung" (56.1) des Begriffs der Existenz übergeht, wird dieser "durch einige Beispiele" verdeutlicht und erläutert. Schelling spricht diesen Erläuterungen ausdrücklich jegliche Beweisfunktion ab. Sie sollen "nur einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit" präsentieren, die in den vorangehenden Absätzen "ganz allgemein und in der größten Schärfe" bewiesen wurde. Durch diese eindeutigen Aussagen ist aber das Verhältnis von Beweis und 'Erläuterung' noch nicht zureichend charakterisiert. Klärungsbedürftig ist ebenfalls der Unterschied zwischen der 'Erläuterung' des Begriffs der Existenz und seiner "bestimmten Anwendung".

'Beweisen' heißt für Schelling im Modelltext, die dialektische Bewegung eines Begriffs nachvollziehen. Im Vorangegangenen ging es darum, den Begriff der Existenz bzw. des Seins eines Seienden so zu explizieren, wie er sich dem reinen Denken darstellt. Dies führte letztlich auf den Begriff einer allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit, welcher die allen Seienden gemeinsame Seinsverfassung

logisch nachbildet. Abgesehen wurde hierbei sowohl von der besonderen Bestimmtheit eines Seienden als auch vom jeweiligen Subjekt, welches die dialektische Bewegung nachvollzieht. Deshalb kann Schelling davon sprechen, daß der allgemeine Satz "ganz allgemein und in der größten Schärfe" bewiesen wurde.

Im Unterschied zu dieser objektiv logischen Darstellung expliziert Schelling in den Erläuterungen den Begriff der Existenz im fiktiven Zwiegespräch mit dem Leser und an Gegenständen unterschiedlicher Seinsbereiche. Der Leser wird zunächst vor ein "körperliches Ding", sodann vor eine Pflanze geführt, schließlich wird ihm die Erde als Gegenstand der Betrachtung angemutet. In allen drei Fällen geht es nicht um eine angemessene empirische Wahrnehmung. Diese wird hier vielmehr vorausgesetzt und erst in der Realphilosophie zum Thema. An dieser Stelle geht es vielmehr darum, daß der Leser die Bewegung des Begriffs der jeweiligen Gegenstände nachvollzieht. Das Zwiegespräch mit dem Leser findet somit in der ideellen Sphäre statt und es hat in erster Linie den Zweck, dem Leser ausgezeichnete Denkerfahrungen zu ermöglichen. Insofern läßt sich sagen, daß in den Erläuterungen Dialektik dialogisch und phänomenologisch praktiziert wird.<sup>48</sup> Durch dieses Verfahren ändert sich freilich nichts an der universalen Gültigkeit des Begriff der Existenz. Dennoch sind die 'Erläuterungen', also die dialogisch phänomenologisch praktizierte Dialektik, für die rein formelle Dialektik nicht unwesentlich.

In den 'Erläuterungen' zeigt sich nämlich, daß die Überzeugungskraft der objektiv logischen Darstellung deshalb begrenzt ist, weil der angesprochene Leser nicht gezwungen werden kann, sich in die Sphäre des Begriffs zu erheben: "Du betrachtest also z.B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa als ein Aggregat von gewissen nicht weiter theilbaren Körperchen (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können [!]), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechthin untheilbare und identische Position." Ist jemand nicht in der Lage oder weigert er sich, das in der sinnlichen Anschauung gegebene Mannigfaltige zunächst auf den Begriff eines Gegenstandes zu reduzieren, so bleiben alle dialektische Argumente fruchtlos. Schelling konstatiert an dieser Stelle lediglich die Möglichkeit des Scheiterns - auf den Grund geht er diesem erst am Ende des realphilosophischen Teils. Dort erst stellt er sich nämlich dem hier ausgeblendeten Problem, wie "das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen" (61.3) werden kann. Damit deutet sich aber hier schon an, daß Schelling das reelle Sein eines Seienden, zumindest dasjenige eines Menschen, nicht auf den allgemeinen Begriff der Existenz reduziert. Weiterhin wird damit eingestanden, daß der dialektischen Beweisführung eine Evidenz voraus- und zugrundeliegt, die wesentlich dialogischer Natur ist. Dieser Einsicht trägt Schelling Rechnung, indem er den Leser direkt mit "du" anspricht. Auf diese Weise versucht er, die Äußerlichkeit im Verhalten zu anderem, die u.a. im "bloß sinnlichen

---

<sup>48</sup> Die 'Erläuterungen' kommen in dem Punkt mit dem dialektische Verfahren in Hegels *Phänomenologie des Geistes* überein, als für beide die Relation des Betrachters zum Gegenstand konstitutiv ist.

Anschauen" zum Ausdruck kommt, zu durchbrechen und ein innerliches Verhältnis zwischen ihm und dem Leser herzustellen.<sup>49</sup>

Ferner decken die 'Erläuterungen' auf, daß die dialektische Beweisführung die Erfahrung des Lebendigseins voraussetzt. Während das reine Denken immer schon dazu übergegangen ist, etwas als etwas zu bestimmen, stellt sich für das denkende Subjekt das Problem, wie vom bloßen Begriff zu seiner Bestimmung zu gelangen ist. Dies macht Schelling am Beispiel der Betrachtung einer Pflanze deutlich. Ohne Zweige, Blätter und Blüten ist die Pflanze "ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig noch wirklich". Die Bestimmungen des Begriffs der Pflanze vermag der Betrachter nur dann zu explizieren, wenn er ein implizites Wissen davon hat, was es heißt, lebendig zu sein: "Du setzest also ihre Lebendigkeit darein; daß sie als das Eins oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüten ist [...]." Wie problematisch es um das 'Wissen' des Lebendigseins bestellt ist, wird sich dann zeigen, wenn das Phänomen des "inneren Geistes- und Herzenstodes" (61.3) dargestellt wird.

Die 'Erläuterungen' sind schließlich deshalb nicht unwesentlich, weil der zuvor logisch explizierte Existenzbegriff geradezu nach seiner Konkretisierung verlangt. Denn sind Einheit und Vielheit durch das Band der Existenz wirklich als gleichberechtigte Relata aufeinander bezogen, so folgt daraus, daß die mannigfaltigen Bestimmungen eines Gegenstandes nicht einseitig unter die Einheit seines Begriffs subsumiert werden können. Vielmehr sind die Einheit des Begriffs und die Vielheit seiner Bestimmungen im Band der Existenz korrelativ aufeinander bezogen, so daß weder die Einheit die Vielfalt der Bestimmungen beschneidet noch die Vielheit die Einheit sprengt. Um der daraus sich ergebenden Besonderheit eines jeden Begriffs gerecht zu werden, kann nicht rein begrifflich verfahren werden. Vielmehr speist sich die Vielfalt der Bestimmungen eines Begriffs letztlich aus der konkreten empirischen Forschung.<sup>50</sup> Durch die 'Erläuterungen' wird somit zwar der Begriff der Existenz nicht nachträglich oder zusätzlich bewiesen. Mit ihnen wird aber der in diesem Begriff liegenden Forderung entsprochen, die identisch verfaßten, aber je besonders bestimmten 'Bänder der Existenz' in den unterschiedlichen Seinsbereichen und letztlich in jedem einzelnen Seienden zu explizieren.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Im Unterschied zu Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* glaubt, jede Form des Skeptizismus durch die dialektische Figur der doppelten Negation überwinden zu können, trägt Schelling hier dem Faktum Rechnung, daß es eine basale Form des Skeptizismus gibt, die aller Dialektik unerreichbar ist und der allenfalls dialogisch beizukommen ist.

<sup>50</sup> In den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* wird der auf den Verstand irreduzible Charakter des Sinns vor allem deshalb festgehalten, um der individuellen Besonderheit eines jeden einzelnen Dings gerecht zu werden (vgl. VII 142; 11. und 146; 32.).

<sup>51</sup> In der Fichte-Streitschrift findet sich im Anschluß an den Modelltext eine "Theorie der Erkenntnis" (63.2), in welcher das Verhältnis von Philosophie und Erfahrung bzw. Empirie als eine "ursprüngliche, innere Einheit" (64.1) bestimmt wird, die nur in der Erscheinung in einen Gegensatz auseinandertritt. Die Aufgabe von seiten der Erfahrung besteht darin, diesen Gegensatz dadurch zum Verschwinden zu bringen, daß sie das "göttliche Band aller Dinge" (ebd.) offenbar macht: "Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde der Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder

Nach diesen Ausführungen läßt sich zumindest negativ bestimmen, wie die 'bestimmte Anwendung' des Existenzbegriffes von seiner 'Erläuterung' abzuheben ist. In ersterer geht es nicht, obwohl dies die Bezeichnung zunächst nahelegt, um die Anwendung des Existenzbegriffes auf irgendwelche wirkliche Dinge. Verhielte es sich so, dann unterschiede sie sich in keiner Weise von den 'Erläuterungen'. Vielmehr wird in der 'bestimmten Anwendung' die Voraussetzung freigelegt und eingeholt, von welcher in der dialektischen Beweisführung und in den 'Erläuterungen' abgesehen wurde, welche diesen aber immer schon zugrundelag. Bislang wurde nämlich lediglich der Begriff der Existenz im allgemeinen und im besonderen entwickelt. Abgesehen wurde hingegen immer von der Faktizität bzw. vom reellen Sein der Seienden. Das reelle Sein ist nicht mehr ausschließlich Gegenstand der Philosophie im engen Sinne. Denn diese beschränkt sich den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* zufolge darauf, das Urwissen ideell darzustellen.<sup>52</sup> Was das Sein eines Seienden betrifft so ist die Philosophie nur für das formelle Sein bzw. für die Seinsverfassung eines Seienden zuständig. Das reelle Sein hingegen ist Gegenstand der realen oder positiven Wissenschaften, welche empirisch bzw. historisch verfahren. Im Modelltext wird es diesbezüglich lediglich um eine Theorie der empirischen Wahrnehmung gehen. Anders als im dialektischen Teil wird dann das Seiende nicht mehr Gegenstand des Denkens sein, sondern zunächst das Korrelat des sinnlichen Anschauens.

Damit ist aber das reelle Sein noch nicht zureichend im Blick. Allem voran muß es nämlich darum gehen, den Realgrund der Seienden aufzuweisen, den Grund, welcher die Dinge in ihr reelles Sein einsetzt und ihnen die Macht verleiht, ihren Begriff auch tatsächlich zu verwirklichen. Als diesen Grund versucht Schelling Gott zu erweisen, und dementsprechend ist die 'bestimmte Anwendung' des Existenzbegriffes vorrangig eine theologische Untersuchung. Der Theologie als der "höchsten Synthese des philosophischen und historischen Wissens" (V 286) kommt es zu, den Übergang vom ideellen bzw. formellen zum reellen Sein der Seienden und das Verhältnis beider Seinsdimensionen aufzuklären.

Indem der Modelltext zur 'bestimmten Anwendung' des Existenzbegriffes übergeht, vollzieht er somit den Übergang von der Philosophie im engen Sinne zur Realphilosophie. Diese hat zunächst Gott bzw. das reell Unendliche zu ihrem Thema und sodann das reell Endliche bzw. das einzelne Seiende, das Korrelat des sinnlichen Anschauens ist. Zu konstatieren ist allerdings, daß Schelling die Problematik dieses Übergangs unterschätzt, wenn er ihn wie folgt einleitet: "Haben wir nun unsern allgemeinen Satz [d.h. den Begriff der Existenz] sowohl bewiesen als hinlänglich erläutert, so wird die bestimmte Anwendung desselben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten" (56.1).

---

Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktion löste sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung [...]" (ebd.).

<sup>52</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden V 276-285 und 286f. Daß diese 1803 erstmals erschienene Schrift für Schelling im Jahr 1806 immer noch gültig war, beweist insbesondere, daß er sich in der Freiheitsschrift (VII 380) auf sie verweist. - Die hier verhandelte Problematik wird in der Interpretation der Einleitung der Freiheitsschrift noch einmal aufgegriffen. Vgl. S 96ff dieser Arbeit.

### 2.3 Realphilosophischer Teil: Das reell Unendliche und das reell Endliche (56.1 - 63.1)

Bislang beschränkte sich der Modelltext darauf, zu entwickeln, wie etwas existiert, wenn es existiert. Vorausgesetzt war damit immer schon, daß überhaupt etwas existiert. Indem Schelling im folgenden dieser Voraussetzung nachgeht, stellt er sich der metaphysischen Frage 'warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht vielmehr nichts?'<sup>53</sup>

Schelling geht so vor, daß er zunächst Gott als den Realgrund der Existenz bestimmt (56.2/ Anfang) und sodann den Begriff der Existenz Gottes dialektisch expliziert (56.2/Mitte - Ende). Damit ist aber erst das Verhältnis Gottes zur natura naturans, noch nicht aber sein Verhältnis zur natura naturata, d.i. das reell Endliche, bestimmt. Nach der Explikation dieses Verhältnisses (60.2/Anfang) wendet er sich abschließend dem sinnlichen Schein der abstrakten Endlichkeit zu und versucht, diesen durch die Konzeption eines 'sinnigen Anschauens' zu destruieren (60.2/Ende -63.1). Die Interpretation schließt, indem sie die Theorie der Endlichkeit, die sich im Modelltext findet, durch die, die Schelling in den beiden anderen 1806er-Schriften entwickelt, 'komplementiert'.

#### *Gott als der Realgrund der Existenz bzw. als das "Seyn selbst" (56.2/Anfang)*

"Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem. Aber ist denn eine Existenz? - [...]." Mit dieser Frage wird deutlich, daß es im weiteren nicht mehr wie in den 'Erläuterungen' darum geht, den Begriff der Existenz auf irgendein Seiendes anzuwenden. Die Frage zielt vielmehr auf den Grund, der zu verstehen erlaubt, warum überhaupt Seiendes ist und warum das Sein eines Seienden entsprechend dem Begriff der Existenz verfaßt ist. Den Überstieg in den neuen Fragehorizont vollzieht der Modelltext mit Hilfe eines Theologumenons: "[...] - Die ewige Antwort auf diese Frage ist *Gott*, denn *Gott ist*, und *Gott ist* das Seyn selbst."

Der Anschein, daß es sich hierbei um eine dogmatische Behauptung handelt, läßt sich ein Stück weit auflösen, wenn die Antwort als die Artikulation einer ausgezeichneten Erfahrung verstanden wird. Das reine Denken und die einzelnen denkenden Subjekte gelangen, indem nach dem Grund der wirklichen Existenz gefragt wird, an ihre Grenze. Sie vermögen noch zu fragen, nicht mehr aber selbst die Frage zu beantworten. Vielmehr stellen sie sich mit dieser gleichsam selbst in die Frage. Im Text ist dieser Schwebezustand durch einen Gedankenstrich markiert. Im Übergang zur Antwort ereignet sich sodann ein Subjektwechsel. Nicht mehr das reine Denken, nicht mehr die einzelnen Subjekte geben die Antwort,

---

<sup>53</sup> Im Modelltext findet sich die metaphysische Grundfrage nur indirekt ausgesprochen: "Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existiert" (59.2).

sondern Gott ist die Antwort. Die Fragenden erfahren somit, indem sie sich 'in besagte Frage' stellen, Gott als den Antwortenden. Für die Fragenden stellt dieses Ereignis ein Wunder dar, weil sie dadurch die bejahende Antwort auf ihre Frage "Aber *ist* denn eine Existenz?" empfangen, die sie aus sich heraus nicht zu beantworten vermochten. Und sie deuten dieses Wunder als Ausdruck der göttlichen Liebe, davon, daß Gott nicht das rein Transzendente ist, sondern sich seiner Unendlichkeit begeben, sich verendlicht hat.<sup>54</sup> Der Verendlichung Gottes nämlich, durch welche alles Endliche *erfüllt* und damit erst erkennbar wird, verdanken das Denken und die *denkenden* Subjekte ihr wahrhaftes Sein.<sup>55</sup>

Wie ist nun aber Gott verfaßt, wenn er allein als der reelle Grund der Existenz, als der Antwortende auf besagte Frage erfahren werden kann? "Gott ist das Seyn selbst" bzw. Gott ist dasjenige, "dessen Wesen in der Existenz besteht". Mit diesen Bestimmungen Gottes knüpft Schelling implizit an Thomas von Aquin an.<sup>56</sup> Diesem zufolge ist Gott das "ipsum esse", dasjenige, "cuius essentia est ipsum suum esse".<sup>57</sup> Gott ist demnach absolute Identität von Sein und Wesen. Das Sein Gottes hängt nicht von einem anderen ab, sondern ist selbst das Wesen Gottes. Alle anderen Wesen und Seienden hingegen sind nur, sofern Gott ist und ihnen ihr Sein verleiht. Sie haben deshalb nur ein geborgtes Sein.

Wenn Schelling aus der Bestimmung Gottes als "ipsum esse" folgert, daß das Göttliche eben das sei, "was gar nicht anders denn *wirklich* seyn kann", so ist auch dies zunächst ganz im Sinne des Aquinaten zu interpretieren: Gott ist nichts als Wirklichkeit, ist "actus purus", d.h. in Gott findet sich keine Möglichkeit und zwar deshalb nicht, weil sein Sein im Unterschied zu demjenigen aller anderen Wesen nicht von anderem abhängt.<sup>58</sup> Abzusehen ist hingegen vorläufig von Schellings darüber hinausgehender These, daß die reine Wirklichkeit, welche Gott ist, faktisch

---

<sup>54</sup> "Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche [...] ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe [...] oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes" (59.2).

<sup>55</sup> "Jenes Wunder des Daseyns [...] als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andere [...] ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge; denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist" (59.3).

<sup>56</sup> Explizit bezieht sich Schelling erst in den *Erlanger Vorlesungen* auf die scholastische Definition Gottes ("Est ipse suum esse") und bezeichnet den darin ausgesprochenen Begriff der absoluten Identität von Wesen und Sein als den "Hauptpunkt in der Philosophie" (EV 127). Zum Verhältnis Schelling-Thomas vgl.: B.Welte, *Über das Böse*, Freiburg/Brsg. 1959 und Marquard (1987, 55 Anm.14).

<sup>57</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De esse et essentia* (insbes. Kap.V und VI). In dieser, seiner Erstlingsschrift ist der Aquinate am eindringlichsten der Frage nachgegangen, wie das Sein zum Sein der besonderen Wesen werden kann und wie das von Gott geborgte Sein der Seienden zu denken ist.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., Kap. V., in welchem Gott u.a. bestimmt wird als "primo principio, quod est actus primus et purus". Zur Möglichkeit als dem Grund des Wesens des Bösen vgl. Thomas, *De veritate*, q.24, art.7.

immer schon in die Form übergegangen ist bzw. daß sich Gott immer schon verendlicht hat.<sup>59</sup>

### *Die dialektische Bestimmung des Gottesbegriffs (56.2/Mitte bis Ende)*

Nach diesen Ausführungen können wir uns nun der Dialektik vom Einem und Vielem zuwenden, in welcher Schelling das Verhältnis des *einen* göttlichen Wesens zu den *vielen* Seienden logisch darstellt. Vorausgesetzt ist in dieser Dialektik, daß sich das göttliche Wesen offenbart. Um Mißverständnisse zu vermeiden, wird zunächst auf den irreführenden Begriff der Einheit ganz verzichtet und durch den des 'Einen' ersetzt, welcher eine Chiffre für das göttliche Wesen ist. Der vieldeutige Begriff der Einheit wird im Anschluß an den ersten dialektischen Durchgang geklärt.

"Es [d.i. das göttliche Wesen] offenbart sich [...] als [das Eine] im Gegenteil, womit denn auch das Gegenteil, nämlich das Viele ist, aber nur *ist* durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band [des] sich offenbarenden, d.h. existierenden [Einen] mit ihm selbst." Demnach kann "das Viele als das Viele [...] ewig nicht sein, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; [...]."

In der These, daß das Viele nicht als das Viele sein kann, weil es durch das Eine ist, kommt der Vorrang des einen göttlichen Wesens vor allen anderen Seienden zur Geltung. Diese sind deshalb von Gott einseitig abhängig, weil sie nur durch ihn, der "das Seyn selbst" ist, ein Sein verliehen bekommen. Das 'Band' steht demnach hier für das Geschehen der göttlichen 'Kondeszendenz', durch welche den vielen Seienden ihr Sein verliehen wird.<sup>60</sup> Es ist Ausdruck der asymmetrischen, zunächst einseitigen Beziehung zwischen dem göttlichen Wesen und den von ihm abhängigen Seienden. Insofern mit dem Band von Einem und Vielen dieses Verhältnis gemeint ist, besteht der Primat des Einen vor dem Vielen zu Recht. Er gründet in dem ursprünglichen, unaufhebbaren Vorrang des göttlichen Wesens vor allen anderen Seienden.

Was verbirgt sich nun aber hinter dem Ausdruck 'das Viele als das Viele'? Hierfür ist noch einmal zum dialektischen Teil des Modelltextes zurückzukehren. In diesem ging es darum, den allgemeinen Begriff der Existenz bzw. die Seinsverfassung eines Seienden zu explizieren. War dort noch unbestimmt von einem Seienden die Rede, so zeigt sich jetzt, daß damit ein beliebiges Seiendes

<sup>59</sup> Göttliche "nicht anders denn *wirklich* seyn kann", durch die darüber hinausgehende These expliziert, derzufolge die "göttliche Einheit [...] von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existierende Einheit [sei]", was sie wiederum "nur in und mit der Form" sein könne.

<sup>60</sup> Der Begriff der Kondeszendenz, der 'Herunterlassung Gottes' geht auf Hamann zurück (vgl. Gründer, K.: *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns 'Bibische Betrachtungen' als Ansatz einer Geschichtsphilosophie.* Freiburg/München 1958). Explizit hat Schelling in der *Freiheitsschrift* (VII 401) auf Hamann Bezug genommen - allerdings nicht auf den Kondeszendenzgedanken. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* spricht Schelling dann von dem freiwilligen "Akt der Einschränkung und Herablassung Gottes" (VII 429), ohne allerdings Hamann zu erwähnen.

gemeint war, das exemplarisch für alle anderen von Gott abhängigen Seienden steht. Zwar rekurrierte schon die These, daß alles Sein Selbstoffenbarung ist, bereits auf das Sein Gottes (s.52.4). Die göttliche Abkunft eines Seienden wurde dort aber noch abgeblendet und sie wird nun dadurch zur Geltung gebracht, daß das eine Seiende aus dem dialektischen Teil sich hier als eines der Seienden findet, die ihr Sein dem göttlichen Wesen verdanken. Demgemäß wird der Schein, daß ein Seiendes "bloß es selbst [...], als ein reines Eins" (54.4) sei, nun aus der Perspektive des göttlichen Einen durch die Bestimmung "das Viele als das Viele" reformuliert. Um einen bloßen Schein handelt es sich hierbei deshalb, weil eben in dieser Bestimmung von der göttlichen Abkunft eines Seienden abstrahiert wird und dieses deshalb als ein abstrakt vorgegebenes erscheint.

Demgegenüber zeigt sich nun, daß ein Seiendes in dem Anderen, bei welchem es vor aller Selbstbeziehung ist, auch und vorrangig auf Gott bezogen ist. Und da dieser zugleich alle anderen Seienden ist, ist ein Seiendes genauso unmittelbar auf alle anderen Seienden bezogen. In der unmittelbaren Beziehung zu anderem zeigt sich die Abhängigkeit eines Seienden von Gott und allen anderen Seienden. Erstere ist nun aber kein einschränkende, sondern im Gegenteil eine das Seiende ermächtigende Abhängigkeit. Denn Gott verleiht, indem er sich offenbart, einem Seienden das Sein und ermächtigt es dazu, sich zu verwirklichen und als es selbst zu sein. Damit zeigt sich nun auch, daß die Asymmetrie im Verhältnis eines Seienden zu dem Anderen, welche sich dadurch einstellt, daß ein Seiendes sich als Eines im Anderen auf sich bezieht, letztlich in der göttlichen Selbstoffenbarung gründet. Denn erst durch diese wird einem Seienden die Macht verliehen, sich das Andere zum Medium seiner Selbstbeziehung und -verwirklichung zu machen. Ein Seiendes entspricht demnach, indem es sich auf sich bezieht und sich verwirklicht, gewissermaßen dem göttlichen Anspruch, welcher unmittelbar mit der göttlichen Konzedierung an dieses Seiende ergeht. Deutlich wird damit auch, wie das asymmetrische Verhältnis eines Seienden zu dem Anderen, welches mit der Selbstbeziehung dieses Seienden einhergeht, in ein korrelatives Verhältnis übergehen kann. Der Vorrang eines Seienden vor dem Anderen ist nämlich in Wahrheit ein abgeleiteter, ein von Gott verliehener. Er gründet in dem ursprünglichen Vorrang des Anderen, welches Gott ist. Und Gott verleiht allen Seienden gleichermaßen die Macht zu ihrer Selbstverwirklichung, so daß die Selbstverwirklichung eines Seienden letztlich nur zusammen mit derjenigen aller anderen Seienden gelingen kann.

Bevor mit der Interpretation des Gottesbegriffes fortgefahren werden kann, ist zunächst der *Begriff der Einheit* zu klären. Schellings inflationäre Verwendung dieses Begriffs trägt viel dazu bei, daß die Spannung der Band-Konzeption unausgetragen bleibt und daß der Modelltext letztlich in eine monistische Position zurückfällt. Generell herrscht die Tendenz vor, die 'Einheit' dem Wesen (unterschieden von der Form) bzw. dem Unendlichen (unterschieden vom Endlichen) zuzusprechen. Als 'Einheit' wird zunächst das göttliche Wesen im Unterschied zur Form bezeichnet.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> "Aktuelle wirkliche Einheit ist sie [d.i. die göttliche Einheit] aber nur in und mit der Form" (56.2).

'Einheit' steht ferner dem Gegensatz bzw. dem Widerstreit gegenüber und bezeichnet dann zum einen den Zustand der Indifferenz von Wesen und Form, welcher dem Widerstreit vorausliegt. Umschrieben wird dieser Zustand durch die bereits zitierten Ausdrücke "stille Einigkeit des Wesens" und "ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit" (58.1). Zum andern steht 'Einheit' aber auch für die "Sänftigung des Lebens" (ebd.) und damit generell für die Überwindung bzw. für das Überwundensein des Widerstreits.<sup>62</sup> Schließlich stellt 'Einheit' auch ein Moment des Verhältnisses von Einem und Vielem dar. Hierbei ist wiederum zwischen zwei Verhältnissen zu unterscheiden. Das eine von beiden wurde soeben dargestellt und als eine logische Chiffre für Kondeszendenz des göttlichen Wesen interpretiert. Das 'Eine' steht hier für das sich offenbarende göttliche Wesen und das 'Viele' bezeichnet die von Gott in ihrem Sein abhängigen Seienden. Das andere Verhältnis ist der Gegensatz von Einheit und Vielheit. Nur in dieser Verwendungsweise ist 'Einheit' im numerischen Sinn zu verstehen. Wie sich sogleich zeigen wird, werden im Modelltext insbesondere diese letzten beiden Einheitsbegriffe miteinander vermengt. Diese führt dazu, daß nicht unterschieden werden kann zwischen Gott als dem "Wesen aller Wesen" (WA I 34) und der Einzelheit und Abgeschlossenheit Gottes.

Nachdem Schelling den Schein der abstrakten Vielheit ('das Viele als das Viele') mit Hilfe des Theologumenons von der Kondeszendenz Gottes destruiert hat, wendet er sich dem entsprechenden Schein auf seiten des göttlichen Wesen bzw. Einen ('das Eine als das Eine') zu: "[...] da aber auch dieses Eine nicht *als* das Eine existiert, sondern nur inwiefern es als das Eine das Viele ist, so existiert wahrhaft weder das Eine als das Eine noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige copula beider, ja eben diese copula ist allein die Existenz selbst und nichts anderes."

Die hier ausgesprochene These ('das Eine existiert nicht als das Eine') ist im Zusammenhang mit der bislang ausgesparten These zu hinterfragen, derzufolge "das Göttliche eben das ist, was gar nicht anders denn wirklich seyn kann" und deshalb faktisch immer schon in die Form übergegangen ist. Denn hinter der Bestimmung 'das Eine als das Eine' verbirgt sich hier ein Göttliches, das nicht schon in die Form übergegangen, nicht schon auf das Endliche bzw. Viele bezogen ist, sondern vielmehr aller Form enthoben ist und selbstgenügsam, in reiner Unendlichkeit und ohne Offenbarung in sich ist. Die These, daß das Eine nicht als das Eine ist, sondern als das Eine das Viele ist, begründet Schelling - wie gesehen - zwar nicht logisch, sondern theologisch, d.h. durch den Glauben an das Wunder der göttlichen Liebe. Indem Schelling aber behauptet, daß das Göttliche gar nicht anders kann, als sich zu offenbaren, dogmatisiert er nicht nur den Glauben an die Liebe Gottes. Darüber hinaus spricht er auch der Liebe Gottes jegliches Freiheitsmoment ab und widerspricht damit seinem eigenen Liebesbegriff. Ihm

<sup>62</sup> "Das Wesen gebiert sich in der Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d.h. die Einheit, zur Frucht" (58.1). Mit 'Einheit' ist hier die "Allheit oder absolute Totalität" (ebd.) gemeint, in welcher aber nicht das Wesen als solches, sondern die Indifferenz von Wesen und Form offenbar wird.

zufolge besteht nämlich "das Geheimnis der ewigen Liebe" darin, daß das, "was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich [nicht] zu seyn, sondern es nur in und mit den andern ist" (VII 174; 163.). Daraus folgt, daß gerade in Gott, der ja die Liebe selbst ist, eine Dimension anzuerkennen ist, welche ihm ermöglicht, auch rein für sich zu sein.

Schelling 'muß' im Modelltext seiner eigenen Intention widerstreiten, weil er hinter allen Positionen, welche an einem transzendenten Gott festhalten, den alten dogmatischen Theismus am Werke sieht. Im 'gegenwärtigen Zeitalter' zeige sich dieser in der Gestalt eines sich verabsolutierenden Verstandesdenkens, das in *Fichte* seinen hartnäckigsten Vertreter hat. Damit verfehlt Schelling aber gerade das Eigenste von Fichtes spekulativem Bemühen, nämlich: das Absolute in seiner reinen Absolutheit von den Formen des Denkens freizuhalten.

Wenn Schelling im Modelltext implizit Fichte vorwirft, er könne ein "reines bloßes Eins" nur als "abstrakte Einheit" (54.5) denken, so verfehlt die Kritik ihren Adressaten. Nicht nur die späten Entwürfe der Wissenschaftslehre, sondern auch die populären Schriften Fichtes dieser Zeit, auf welche sich der Modelltext kritisch bezieht, zeigen nämlich, daß Fichte im Jahr 1806 auf einem weit höheren Reflexionsniveau als Schelling darum bemüht war, das Absolute in seiner Unbegreiflichkeit zu begreifen.<sup>63</sup>

Fichtes brieflich im Jahr 1801 geäußerte Kritik an Schellings Identitätsphilosophie, wonach in dieser das Absolute nicht in seiner Absolutheit festgehalten werden könne, weil es immer schon in der Form des Denkens begriffen werde, trifft hingegen auch und v.a. die Band-Konzeption Schellings.<sup>64</sup> Für Fichte spricht sich in der These, daß das Wesen immer schon in die Form übergegangen ist, eine Anmaßung des Denkens aus. Denn das Denken als die Form, in welcher sich das Absolute offenbart, ist davon abhängig, daß das Absolute sich in ihm offenbart. Deshalb kann es sich nicht anmaßen, apodiktisch zu behaupten, daß sich das Absolute notwendig in der Form offenbart. Diese Kritik vermag Schelling auch nicht dadurch zu entkräften, daß er unter der Form, in welcher sich das göttliche

<sup>63</sup> Vgl. hierzu insbesondere die vierte Vorlesung aus der *Anweisung zum seligen Leben* und die fünfte Vorlesung aus den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters*.

<sup>64</sup> Vgl. Fichtes Brief vom 15.10.1801: "Das absolute wäre nicht das absolute, wenn es unter irgend einer Form existierte: Woher nun aber doch die Form [...] unter der es erscheint komme, wo eigentlich diese Form einheimisch sey - oder auch, wie denn das Eine erst zu einem Unendlichen, und dann zu einer Totalität des Mannigfaltigen werde, das ist die Frage, welche die bis zum Ende gekommene Spekulation zu lösen hat, und welche Sie, da Sie diese Form schon am absoluten, und mit ihm zugleich finden; nothwendig ignorieren müssen" (Briefe II 381). - Festzuhalten ist allerdings, daß Schelling sich in *Philosophie und Religion*, also im Jahr 1804, auf diese Dimension des Göttlichen positiv bezogen hat: "Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, [...], die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß, als in ihr keine Verschiedenheit und keine Mannichfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, als nur reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne" (VI 29). Im weiteren wird dieses als das "Schlechthin-Ideale" bezeichnet, welches "außer aller Form [ist]" (ebd. 30) und "ewig über aller Realität schwebt und nie aus seiner Ewigkeit heraustritt" (ebd. 31). Auch die 'im Geiste' Plotins geschriebenen Aphorismen von 1805 akzentuieren noch stärker die Bestimmungslosigkeit des Absoluten (VII 185f).

Wesen offenbart, anders als Fichte nicht nur das menschliche Bewußtsein, sondern auch und in erster Linie die Natur versteht.<sup>65</sup> In der Freiheitsschrift und noch eindringlicher in den *Weltaltern* wird Schelling zwar an seinem naturphilosophischen Ansatz festhalten, er wird aber der Fichteschen Kritik insofern Rechnung tragen, als er dann das göttliche Wesen auch in seinem "urersten unbedingten Zustand über allem Seyn" (WA I 26) aufsucht.<sup>66</sup>

Wird im Modelltext nur kritisch auf diese überseiende, relationslose Dimension des Göttlichen Bezug genommen wird, so wird hingegen das Moment, welches dem Gegensatz von Wesen und Form und damit der wirklichen im Sinne der wirkenden Existenz Gottes vorausliegt, zumindest festgehalten. Dieses Moment kann allerdings nicht in der Dialektik von Einem und Vielen dargestellt werden, weil das Viele erst mit der wirkenden Existenz Gottes hervortritt. Zum Ausdruck kommt es aber in der Rede von der "stillen Einigkeit" bzw. "der ursprünglichen Eintracht" (58.1) des göttlichen Wesen. Diese Umschreibungen verweisen auf die erste, noch unmittelbare Beziehung des Göttlichen zum Endlichen, welche im dialektischen Teil durch die logischen Chiffren der 'Indifferenz von Wesen und Form' bzw. der "bloßen reinen Identität" (54.1) bezeichnet wird.

Zu verfolgen ist nun, wie im Modelltext das Band von Einem und Vielem, in welchem die Kondezendenz des göttlichen Wesens zum Ausdruck kommt, Schritt für Schritt in das Band überführt und aufgelöst wird, welches Ausdruck der schöpferischen Werdeform der Natur ist. Dieses Band bezieht das Eine, das nicht mehr für das göttliche Wesen steht, und das Viele als gleichberechtigte und entgegengesetzte Relata aufeinander. Infolge dieser Transformation wird die göttliche Offenbarung letztlich auf den Prozeß seiner Selbstverwirklichung reduziert. Diese Tendenz zeigt sich an einer fast unmerklichen Bedeutungsverschiebung: Heißt es zunächst "das Wesen gebiert sich in *die* Form" (56.2, Hervorhebung v. Verf.), womit die Kondezendenz des göttlichen Wesens bezeichnet wird, so heißt es wenig später: "das Wesen gebiert sich in *der* Form" (58.1, Hervorhebung v. Verf.), womit die Verwirklichung des Wesens in der Form bzw. in der Natur zum Ausdruck gebracht wird.

Deutlich tritt diese Tendenz allerdings erst in der Fortführung der Dialektik von Einem und Vielem hervor. Im nächsten Schritt wird nämlich die These, daß das Viele nicht als das Viele, aber als "das Eine in dem Vielen" ist, formal unverändert aufgegriffen. Inhaltlich meint sie jetzt aber etwas anderes und zwar, weil der Begriff

---

<sup>65</sup> Im Gegenteil: Schelling wird durch seinen naturphilosophischen Ansatz gerade dazu verleitet, das wahrhafte Sein und das wirkliche Sein zu vermengen. Fichte hingegen, demzufolge sich das Absolute allein dem menschlichen Wissen offenbart und somit auch nur in diesem erschlossen werden kann, ist hingegen aufgrund des virtuellen Charakters des Denkens 'sensibler' für das reine Sein Gottes. Wie bereits erwähnt, macht sich Schelling den Standpunkt Fichtes in den Erlanger Vorlesungen von 1820/21 zu eigen.

<sup>66</sup> Entsprechend heißt es ganz am Ende der Freiheitsschrift: "Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen" (VII 416).

des Einen auf einmal anders verwendet wird.<sup>67</sup> Dies zeigt sich an der Erläuterung besagter These: "So kann man z.B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie *sind*, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, *ist*, und mit der Schwere *sind* auch die Körper, aber sie sind nicht *als* die Vielen." Festzuhalten ist somit, daß mit dem Einen hier nicht mehr das göttliche Eine, sondern die Schwere gemeint ist. Die Schwere, so läßt sich den beiden anderen 1806er-Schriften entnehmen, ist neben dem Lichtwesen eines der beiden gleichursprünglichen Prinzipien bzw. Wirkmächte, welche im Absoluten unauflöslich miteinander verbunden sind (II 370). Im aktuellen Zusammenhang interessiert vor allem, in welchem Sinn die Schwere 'das Eine in dem Vielen' ist. Für sich genommen ist sie die grund- und "maßlose Unendlichkeit" (VII 200; X.), welche das Einzelexistierende überwältigt und vernichtet. Und im wirkenden Gegensatz mit dem Lichtwesen stellt die Schwere die Macht dar, welche ein Seiendes auf seine unterschiedslose faktische Einzelheit reduziert und sie von anderen Seienden abscheidet (II 363f und VII 226f). Die Schwere ist somit zum einen die 'Einheit', in welcher sowohl die qualitative Mannigfaltigkeit als auch die faktische Einzelheit der Dinge verschwindet. Zum anderen konstituiert die Schwere im Gegensatz mit dem Lichtwesen die 'Einheit' im numerischen Sinn, also die faktische Einzelheit aller Seienden.

Abstrakt für sich genommen könnte die Schwere aber nun nicht das Eine sein, welches das Viele *ist*. Denn durch die Schwere als solche wäre das Viele überhaupt nicht, womit sich zugleich die Bestimmung des Einen und das Phänomen der Schwere auflöste. Denn als das Eine wird die Schwere nur in dem Vielen offenbar. Dem Einen (qua Schwere) muß demnach immer schon ein Sein, in welchem es auf das Viele bezogen ist, zugesprochen werden. Woher kommt dem Einen (qua Schwere) ein solches auf das Viele bezogene Sein zu? Diese Frage ist wiederum gleichbedeutend mit der metaphysischen Frage 'warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht vielmehr nichts?'. Für Schelling wird - wie gesehen - diese Frage durch das Wunder der göttlichen Liebe beantwortet. Daß das Eine (qua Schwere) auf das Viele bezogen ist und dadurch zum Einen *in* dem Vielen wird, ist das Zeichen davon, daß das göttliche Wesen ist. Oder anders ausgedrückt: Das Eine qua Schwere *ist* das Viele, weil das göttliche Wesen *ist*. Darin liegt der sachliche Zusammenhang zwischen dem göttlichen Wesen und der Schwere: Von beiden wird gesagt, daß sie 'das Eine in dem Vielen' sind. Schelling ebnet nun aber die darin liegende Differenz ein, wenn er unkritisch die Schwere mit dem göttlichen Wesen identifiziert. Zurückzuführen ist diese Vermengung auf die bereits kritisierte These, wonach das Göttliche "gar nicht anders denn *wirklich* sein kann". Denn

---

<sup>67</sup> Im dialektischen Teil wurde die entsprechende Transformation als die 'Veränderung' des Einen bezeichnet.- Beierwaltes (1972a, 143) durchschaut die Zweideutigkeit im Schellingschen Begriff des Einen nicht und schließt deshalb das Eine, welches sich als das 'Band in der Schwere' erweisen wird, mit dem neuplatonischen Einen kurz. Wenn das überseiende Eine Plotins im schellingschen Band irgendwo seinen Ort hat, dann allein im Band selbst. Denn dieses ist das "Göttliche im Absoluten" (VII 58).

daraus folgt umgekehrt, daß das Wirkliche, das grund- und maßlose unendliche Sein, immer schon göttlich ist.

In dieser Vermengung von Wirklichem und Göttlichen kommt der affirmativ metaphysische Charakter des Modelltextes deutlich zum Ausdruck. Auf der einen Seite wird dasjenige am Göttlichen unterschlagen, das über das Band von Einem und Vielem hinausweist. Auf der anderen Seite wird dasjenige am Wirklichen verdeckt, das sich nicht auf das Göttliche reduzieren läßt. In der Freiheitsschrift löst Schelling die Vermengung von Göttlichem und Wirklichem insofern auf, als er gerade am Phänomen der Schwere die Realität entdeckt, welche sich nicht in Verstand auflösen läßt und welche der von Gott selbst unterschiedene dunkle Grund seiner Existenz ist. Die Differenz von 'Grund von Existenz' und 'Existierendem' wird in dieser Schrift analogisch durch das Verhältnis "der Schwerkraft und des Lichts in der Natur" (VII 358) erläutert.<sup>68</sup>

Nachdem die spannungsreiche Doppeldeutigkeit des Ausdrucks 'das Eine in dem Vielen' aufgeklärt ist, läßt sich nun der weitere Gang, in welchem der Gottesbegriff expliziert wird, leichter nachvollziehen. Wenn im folgenden das zunächst asymmetrisch verfaßte Verhältnis von Einem und Vielem in eine Korrelation von Einem und Vielem überführt wird, so bildet nicht der Vorrang des Einen, welches eine Chiffre für das Göttliche ist, sondern der Vorrang des Einen (qua Schwere) den unmittelbaren Ausgangspunkt. Während das Eine (qua Schwere) dem Vielen entgegengesetzt ist, begründet der Rekurs auf das göttliche Eine die Gleichursprünglichkeit des Vielen. Folglich ist das göttliche Eine nicht mit dem Einen (qua Schwere) einerlei, sondern vielmehr in der Identität von Einheit (qua Schwere) und Vielheit zu suchen: "Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Ebenso wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit [qua Schwere] angeschaut ist nichts anderes als eben die Existenz dieses [göttlichen Einen] selbst und von ihr gar nicht unterschieden."

Damit ist der Weg frei für die vorläufig abschließende Bestimmung des Gottesbegriffs. In dieser wird das Band, welches Eines und Vieles als gleichberechtigte Relata aufeinander bezieht, als das eigentliche Göttliche ausgewiesen. Nach der Rekapitulation des allgemeinen Begriffs der Existenz heißt es: "Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen; und hinwiederum dieses Band ist in ihm

---

<sup>68</sup> Daß er sich bezüglich der Schwere lange Zeit im Irrtum befunden hat, gesteht Schelling in einem der Entwürfe zu den *Weltaltern* ein: "Und hier sey denn zuerst kräftig widersprochen dem schon Jahrhunderte geltenden Irrtum, dem wir leider zu lange nachgegeben, daß die Schwere Eine und dieselbe jene kraft sey, durch welche die Erde u. die anderen Planeten gegen die Sonne gezogen werden. Schon längst enthielt die unbestreitbare Ansicht daß die Schwere das selbstische Princip der Körper sey, den deutlichen Widerspruch gegen jene Meynung" (WA Schröter 265f). Angeregt wurde Schelling diesbezüglich wahrscheinlich von Baader, der bereits in seiner 1798 erschienenen Schrift *Über das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden* gefordert hat, die Schwere als "das positive Princip der Kälte" wieder anzuerkennen (Baader III 249).

selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d.h. Gott."

Das Göttliche zeigt sich demnach allein im Band, welches das ewige Wesen als Eines und das ewige Wesen als Vieles korrelativ aufeinander bezieht. Es ist somit von dem 'ewigen Wesen als Eines' unterschieden. Letztere Bestimmung bezeichnet die Einheit im numerischen Sinne, also die das Viele ausschließende Einzelheit Gottes, welche in der Schwere gründet. Das Göttliche erweist sich aber nicht allein darin, daß es das Eine (qua Schwere) auf das Viele bezieht und dieses Eine dadurch zum 'Einen in dem Vielen' macht. Es erweist sich vielmehr letztlich darin, daß es den Vorrang des Einen (qua Schwere) in eine Korrelation von Einem (qua Schwere) und Vielem überführt. Das Göttliche ist also nicht allein der Grund dafür, daß überhaupt etwas ist, sondern auch der Grund der wesentlichen bzw. der wahrhaften Existenz, welche in der korrelativ verfaßten Identität zum Ausdruck kommt. Diese Identität ist die Chiffre für die "Allheit bzw. die absolute Totalität" (58.1), in welcher die erste, noch unmittelbare Beziehung des Göttlichen zum Endlichen, "die stille Einigkeit des [göttlichen] Wesens [mit dem Endlichen]" (ebd.) offenbar wird.

In dieser vorläufig letzten Bestimmung des Gottesbegriffs wird somit das Göttliche Gottes im Band erkannt. Durch die Ausführungen müßte deutlich geworden sein, daß dieses Band von komplexer Natur ist. Es ist gleichsam Ausdruck davon, daß infolge des Wunders der göttlichen Liebe die Vorherrschaft der Einheit, welche die Schwere stiftet, überwunden ist und das Viele, von dieser zwanghaften Gebundenheit befreit, sich in seiner Mannigfaltigkeit ungehemmt entfalten kann. Anders ausgedrückt: Der ursprüngliche Vorrang des göttlich Einen vor dem Vielen macht sich im Band dadurch geltend, daß in diesem der anfängliche Vorrang des Einen (qua Schwere) überwunden ist und in eine Korrelation von Einem (qua Schwere) und Vielem eingetreten ist.

Schellings Durchführung wird aber vor allem aufgrund des ungeklärten und vieldeutigen Einheitsbegriffes der differenzierten Verfaßtheit des Bandes nicht gerecht. Im Band vermengt sich das Geschehen der Kondeszendenz Gottes mit dem Prozeß, in welchem die Vorherrschaft des Einen (qua Schwere) bzw. die Einheit Gottes im numerischen Sinne überwunden wird. Letztlich wird ersteres auf letzteres reduziert, so daß im Band sowohl der Überschuß des göttlich Einen als auch die 'Wurzel' der Einzelheit Gottes verschwinden. Diese Reduktion ist von dem ungebrochenen Vertrauen getragen, daß einerseits das Göttliche vollständig in der Zuwendung zu dem Endlichen aufgeht und andererseits das Endliche widerstandslos sich dieser Zuwendung hingibt.

Besagte Vermengung wirkt sich insbesondere negativ auf die Urteilslehre der 1806er-Schriften aus.<sup>69</sup> Schelling läßt sich generell von der Voraussetzung leiten,

<sup>69</sup> "In dem Satz: A ist B, wird in der That nichts anderes ausgesagt als: A ist das *Esse* (die Wesenheit) von B (welches insofern also für sich selbst nicht wäre, nun aber vermöge der Verknüpfung mit A ist). Eben dieß ist der Sinn des Satzes: *Gott ist alle Dinge*, welcher lateinisch nicht sowohl durch *est res cunctae*, als vielmehr (*invita latinitate*) durch *est res cunctas* ausgedrückt werden müßte. [...] Wenn nun jemand uns entgegenhält, daß wir durch den Satz:

daß sich über die Form des Urteils die Form erschließen läßt, in welcher sich das Wesen offenbart. Zunächst geht Schelling davon aus, daß die reine Kopula auf das aller Form entthobene Wesen verweist. Indem auf die Kopula als solche reflektiert wird, wird sowohl von der formellen Unterschiedenheit zwischen Subjekt und Prädikat als auch vom faktischen Dasein des durch Subjekt und Prädikat Bezeichneten abgesehen.<sup>70</sup> Während in dieser Perspektive mit dem formellen auch jeglicher Rangunterschied zwischen Subjekt und Prädikat entfällt, soll sich ein solcher zeigen, sobald das Urteil als diejenige Form festgehalten wird, in der das Wesen erscheint. In der Form des Urteils schlägt sich der Vorrang des Wesens vor der Form derart nieder, daß dem Subjekt als dem Prädizierenden das Primat zukommt vor dem Prädikat als dem bloß Prädizierten und somit vom Subjekt einseitig Abhängigen. Schelling interpretiert somit das Subjekt als dasjenige, welches für das Wesen bzw. das Esse steht.<sup>71</sup> Das göttliche Wesen und seine Kondeszendenz wird schon dann verfehlt, wenn es nicht auch von seinem alleinigen Statthalter im Urteil, der Kopula, unterschieden wird. Sein wahres Wesen wird darüber hinaus verstellt, wenn es zudem einseitig durch das Subjekt im Satz und nicht gleicherweise durch das Prädikat repräsentiert wird.<sup>72</sup> Dieses nachträgliche Favorisieren des grammatischen Subjekts ist die Folge davon, daß Schelling das Geschehen der Selbstoffenbarung in seiner Urteilslehre auf den logischen Sachverhalt, daß etwas immer *als etwas ist, reduziert*.

Werden hingegen beide Aspekte des Bandes auseinandergehalten und aufeinanderbezogen, so zeigt sich, daß im Modelltext die Urteilslehre, wie sie in der Freiheitsschrift und den *Weltaltern* ausgeführt ist, bereits angelegt ist. Vorrangig als ein Grund-Folge-Verhältnis wird nämlich in der Freiheitsschrift der Identitätssinn der Kopula im Urteil ausgelegt. Als ein solches kann im Modelltext das asymmetrische Verhältnis des göttlich Einen zum Vielen bzw. des göttlichen Wesens zur Form verstanden werden. In den *Weltaltern* hingegen versteht Schelling die Kopula im Urteil als eine Identität, welche das Subjekt und das Prädikat korrelativ aufeinander bezieht. Das Urteil 'A ist B' lautet in seiner explizierten Fassung: "das, was A ist, ist

---

das *Unendliche ist das Endliche* [...], jenes mit diesem vermischen und einen logischen Widerspruch begehen: so müssen wir ihm wieder seinen Mißverstand des ersten Gesetzes aller Logik nachweisen. Es ist klar, daß A dadurch, daß es das Wesen oder *Esse* von B, d.h. B ist, deshalb dem bloßen B selbst nicht *gleich* wird, welches jeder, so paradox es ihm scheinen mag, an dem nächsten besten Satz erproben kann. Z.B. an dem Satz: gegenwärtiger Körper ist roth. Offenbar ist die Qualität der rothen Farbe hier das, was für sich nicht seyn könnte, nun aber durch die Identität mit dem Subjekt *Körper* ist: sie ist das Prädicirte. Inwiefern nun das Prädicirende, der Körper das *Esse* dieser Qualität ist, inwiefern ist er allerdings diese Qualität, (wie es der Satz ausspricht); aber es folgt nicht, daß der Begriff des Subjekts *Körper* deshalb dem Begriff des Prädikats *Roth* (logisch) gleich werde" (VII 205, Anm.1).

<sup>70</sup> Vgl. VI 146 und VII 229 (Anm.2).

<sup>71</sup> Vgl. Anm. 66. Daß diese These bereits schon den identitätsphilosophischen Schriften zugrundeliegt, zeigt sich an folgenden Stellen: VI 146 und IV 391.

<sup>72</sup> Fichte hebt das Absolute aber nicht nur von seiner Erscheinungsform im Urteil ab, er begeht auch nicht den Fehler, das Absolute im Urteil vorrangig durch das grammatische Subjekt zu repräsentieren. Vielmehr hält er konsequent daran fest, daß die Kopula allein der eigentliche Statthalter des Absoluten im Urteil ist. Am eindringlichsten hat er auf das Verhältnis der Kopula zum Absoluten in der *Wissenschaftslehre* von 1804 reflektiert.

das, was auch B ist" (WA I 51). Eben dieser Identitätssinn kommt im Modelltext in dem Band von Einheit und Vielheit zum Ausdruck.<sup>73</sup>

#### *Der Übergang zur 'wirklichen Endlichkeit' (60.1)*

Schelling hat im vorangegangenen Teil aufgezeigt, daß Gott nicht das schlechthin Transzendente ist, sondern das Wesen, welche seine Göttlichkeit dadurch erweist, daß es das lebendige Band seiner selbst als Eines und seiner selbst als Vielen ist. Die Interpretation ergab, daß im Modelltext die Tendenz vorherrscht, die Transzendenz Gottes vollständig in dieses Band aufzulösen. Wie dem auch sei, der Bezug des göttlichen Wesens zum Endlichen ist damit noch nicht erschöpfend expliziert. Als Band ist nämlich Gott lediglich als *natura naturans* begriffen. Das wirklich Endliche ist aber die *natura naturata*, also die Materie und die einzelnen Geschöpfe. Erst damit, daß das Verhältnis der *natura naturans* zur *natura naturata* bzw. des Bandes zum Geschöpf thematisiert wird, kann der Gottesbegriff vollständig expliziert werden. Zugleich damit kommt hier auch die Faktizität eines Seienden in den Blick, von welchem im dialektischen Teil absehen wurde. Wurde in diesem die Seinsverfassung eines Seienden expliziert, so geht es nun darum, das Gesetzsein eines Seienden, d.h. die göttliche Abkunft eines Seienden, aufzuweisen. Es geht somit um den Nachweis, daß durch das Band das Unendliche bzw. Gott *wirklich* im endlichen Seienden gesetzt wird.<sup>74</sup> Dieser Nachweis kann aber nicht mehr ausschließlich dialektisch erbracht werden. Denn das reelle Seiende, das zunächst das Korrelat der empirischen Wahrnehmung, kann nicht auf sein begrifflich explizierbares Sein reduziert werden.

Vorsicht ist allerdings auch bei diesem Übergang geboten. Denn Schelling zeigt auch hier kein geschärftes Problembewußtsein. Folgt man seinem expliziten Selbstverständnis, so liegt die Theorie der Endlichkeit in dem bislang Entwickelten bereits "ganz und vollständig" vor und muß nur noch expliziert werden. Die Frage wird sein, ob sich die Endlichkeit tatsächlich in dem erschöpft, was Schelling hier "die wirkliche Endlichkeit" nennt oder ob nicht vielmehr an der "Endlichkeit, wie sie den Träumenden und Irrenden vorschwebt" - gemeint ist damit vor allem Fichte - auch ein Wahrheitsmoment festzuhalten ist.

#### *Das Verhältnis des Bandes zum Verbundenen bzw. zum reell Endlichen (60.2/Anfang)*

Den Übergang zur Materie und zum einzelnen Seienden vollzieht der Modelltext durch eine Verdopplung des Bandes: "Ist das Band die lebendige Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen, so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit

<sup>73</sup> Vgl. hierzu S. 90 und S. 168 ff dieser Arbeit.

<sup>74</sup> Vgl. II 361, VII 204f (XXXIV.) und 211 (LXII.).

und Vielheit Eingewordene; und da dieses eben selbst erst das real Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und *dieses* Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität".

Das neue Phänomen, um dessen Erklärung es im folgenden geht, ist "das aus Einheit und Vielheit Eingewordene" bzw. das "Verbundene", welches "erst das real Viele ist". Das Attribut 'real' bringt zum Ausdruck, daß 'das Viele' hier nicht mehr eine der mannigfaltigen Bestimmungen Gottes, sondern das individuierte Produkt einer konkreten Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen ist. Das 'real Viele' ist zwar eines unter unendlich vielen anderen, es ist aber nicht nur in seiner Gesamtheit mit allen anderen Seienden, sondern auch als einzelnes auf Gott bezogen. Vom Realen in diesem Sinne wurde im Modelltext bislang abgesehen. Nachdem aber Gott als das "Seyn selbst" bzw. als der Realgrund aller Seienden ausgewiesen wurde, kann, ja muß nun auch das 'real Viele' in den Blick genommen werden. Denn *daß* Gott wirklich existiert, wird erst darin offenbar, daß sein Sein zum Sein von Seienden wird. Die Göttlichkeit des lebendigen Bandes erweist sich darin, daß es schöpferisch ist, d.h. daß durch es etwas von der produktiven Tätigkeit Unterschiedenes hervorgebracht wird.

Das Verhältnis von Band und Verbundenem bezeichnet Schelling wiederum als 'Band'. Dieses legt er nun aber nicht mehr als die 'reine', auch nicht mehr als die 'allgemeine', sondern als "die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität" aus. Die Emphase, mit der in dieser Formulierung der Realitätscharakter dieser Identität herausgestrichen wird, deutet darauf hin, daß hier etwas Neues im Blick ist. Die Figur der Verdopplung der Identität ist bereits aus den identitätsphilosophischen Schriften bekannt. Sie diene dort dazu, die Realität des Absoluten in seinen beiden Erscheinungsformen des Realen und Idealen als ein System quantitativer Differenzen darzustellen.<sup>75</sup> Mit dem Ausdruck 'Realität' war aber lediglich der Sachverhalt gemeint, daß es nichts gibt, das nicht zugleich in sich ein Reales und ein Ideales ist, daß alle Unterschiedenheit in der Wirklichkeit letztlich auf die quantitative Differenz dieser beiden Relata zurückzuführen ist. Zwar beinhaltete die Identitätsphilosophie auch eine Theorie der Erscheinung bzw. des einzelnen, wirklichen Dings,<sup>76</sup> aber vor 1806 ging Schelling noch nicht soweit zu behaupten, daß erst das Verhältnis des Bandes zum einzelnen Geschöpf den tiefsten Einblick in das Wesen Gottes erlaubt. Erst mit dem Begriff der "wirksamen und ganz und gar realen absoluten Identität" rückt das Verhältnis des 'Schöpfers' zum einzelnen Geschöpf in das Zentrum des Interesses, welches auch in der Freiheitsschrift leitend ist. Dieser Identitätsbegriff bestätigt zugleich die These, daß es im Modelltext und auch in den anderen 1806er-Schriften vorrangig darum geht, das Phänomen schöpferischer Lebensbewegtheit angemessen zu erfassen.

---

<sup>75</sup> Vgl. VI 172f (§23). - Auch der allgemeinen Identität, dem Band von Einheit und Vielheit, liegt bereits eine Verdopplung der Identität zugrunde. Denn Einheit und Vielheit sind keine abstrakten Glieder, die erst nachträglich und nur äußerlich durch das Band aufeinander bezogen werden.

<sup>76</sup> Vgl. die §§ 34-41 des Würzburger Systems (VI 187-199).

Schelling wird nun aber zumindest in seinen expliziten methodischen Reflexionen, die sich in den 1806er-Schriften finden, dieser Intention nicht gerecht. Zurückzuführen ist dies wiederum auf seine allzu unkritische Vorstellung von der 'bestimmten Anwendung' des allgemeinen Existenzbegriffs. Seinen methodischen Reflexionen zufolge soll nämlich die Identität von Band und Verbundenem "nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck" (II 361) der allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit sein. An anderer Stelle werden beide Verhältnisse als reelle und formelle Ausdrücke zwar unterschieden, in ihnen soll aber ein und derselbe Sachverhalt zum Ausdruck kommen: "eins kann unmittelbar für das andere substituiert werden, wie sich eins unmittelbar in das andere auflöst" (VII 239f; Anm. zu CCXXIII.). Diesen Ausführungen ist zu entnehmen, daß das Band des Bandes und des Verbundenen bzw. die 'reelle' Identität, zwar ein komplexeres Gebilde darstellt als das Band des Einen mit dem Vielen bzw. als die 'formelle' oder 'allgemeine' Identität. Beide 'Bänder' sollen aber identisch strukturiert sein.

Um die Konsequenzen dieser Selbstinterpretation Schellings zu veranschaulichen, empfiehlt es sich, die formelle Identität, die Einheit und Vielheit zu ihren Momenten hat und Ausdruck der lebendigen Ineinsbildung ist, als 'Band<sub>1</sub>' und die reelle Identität, die Band<sub>1</sub> und das Verbundene zu ihren Momenten hat, als 'Band<sub>2</sub>' zu bezeichnen. Sollen nun beide Ausdrücke wechselseitig substituiert werden können, so fungieren nicht nur Band<sub>1</sub> und Band<sub>2</sub>, sondern auch ihre dazugehörige Momente als Substitute. Daraus ergeben sich zwei Deutungsmöglichkeiten, welche beide den wahren Sachverhalt verstellen. Wird Band<sub>2</sub> wie Band<sub>1</sub> als das Beziehende zweier gleichberechtigter Relata betrachtet, so wird die einseitige Abhängigkeit des Verbundenen vom Band verkannt: Das Band ist nämlich der Grund, aus welchem das Verbundene als Folge hervorgeht. Wird diesem Sachverhalt Rechnung getragen, so zeigt sich umgekehrt zum einen, daß Band<sub>1</sub> im reellen Ausdruck einseitig als Substitut der Einheit auftritt. Im Lichte des reellen Ausdrucks erweist sich dann die Identität von Einheit und Vielheit, welche als eine Korrelation gleichberechtigter Relata intendiert ist, doch wieder als ein Herrschaftsverhältnis: Band<sub>1</sub> wird zum Ausdruck einer Einheit, der die Macht zukommt, ihr Anderes, die Vielheit, zu übergreifen und so als Moment zugleich das Ganze zu sein. Zum anderen muß dann auch Band<sub>2</sub>, welches ja Band<sub>1</sub> substituiert, als ein eben solches Herrschaftsverhältnis betrachtet werden. Band<sub>2</sub> wäre dann Ausdruck davon, daß Band<sub>1</sub> das Verbundene übergreift und beherrscht.

Die 'substitutionstheoretische' Deutung des Verhältnisses von Band und Verbundenem gibt somit nicht nur die Intention, Band<sub>1</sub> bzw. die allgemeine Identität als eine Korrelation gleichberechtigter Relata zu begreifen, preis. Der damit verbundene Rückfall in eine monistische Position vereitelt darüber hinaus auch die Möglichkeit, die schöpferische Lebensbewegtheit als ein Befreiungsgeschehen zu betrachten, durch welches das einzelne Seiende freigesetzt wird. Zu vermeiden sind diese fatalen Konsequenzen dann, wenn man sich in Erinnerung ruft, daß Band<sub>1</sub> komplexer Natur ist, daß ihm nämlich sowohl die protodialogisch verfaßte reine Identität als auch die Kondeszendenz des göttlichen Wesens zugrundeliegt. Bringt man diese beiden Momente zur Geltung, so läßt sich Band<sub>2</sub> als Ausdruck

eines Grund-Folge-Verhältnisses verstehen, welches nicht die 'monistischen' Konsequenzen nach sich zieht.

Das Verhältnis von Band und Verbundenem stellt keine Korrelation gleichberechtigter Momente dar, vielmehr besteht der Vorrang des Bandes zu Recht. Denn das Verbundene ist das bloße Produkt der lebendigen Ineinsbildung des Einen mit dem Vielen und insofern vom Band als dem Produzierenden einseitig abhängig. Die Identität von Band und Verbundenem ist deshalb allem voran als ein Grund-Folge-Verhältnis auszulegen. Das Verbundene ist aber nicht nur das Produkt der Ineinsbildung, sondern auch ihr Abdruck, dasjenige, in dem sich die Ineinsbildung sichtbar manifestiert.<sup>77</sup> Als Abdruck ist das Verbundene, ohne daß dadurch seine basale Abhängigkeit aufgehoben wird, auch im Sinne eines Entsprechungssverhältnisses mit dem Band identisch: Der Abdruck entspricht nämlich insofern dem Band als dieses in jenem zu seiner adäquaten Erscheinung gelangt. Besteht nun das Band in einer bestimmten Korrelation der gleichberechtigten Momente Einheit und Vielheit, so findet eben diese Korrelation im Verbundenen seinen sichtbaren Ausdruck. Die These von der Abhängigkeit des Verbundenen vom Band ist somit durchaus mit der These vereinbar, daß Einheit und Vielheit gleichberechtigte Momente der Ineinsbildung sind. In dem Moment, in welchem das Band im Verbundenen zur Erscheinung kommt, sind beide in einer reinen Identität begriffen. Die Materie ist in diesem Moment für das Band nichts als ein reines, durchsichtiges Gefäß, in welchem das Wesen bzw. die Idee eines Seienden für einen Augenblick aufscheint.

Die Differenz zwischen dem Band und dem Verbundenen ist in diesem Moment aber nicht getilgt. Um als sichtbarer Abdruck fungieren zu können, muß das Verbundene zumindest punktuell vom Band abgelöst sein und für sich festgehalten werden können. Oben wurde bereits angedeutet, wie aus dieser punktuellen eine dauerhafte Selbständigkeit des Verbundenen bzw. des einzelnen Seienden erwachsen kann. Durch die Kondeszendenz des göttlichen Wesens wird nämlich das Seiende ermächtigt, sich im endlichen Sein zu verwirklichen. Dieses prozessuale Sein eines Seienden wird allerdings nicht im Modelltext, dafür aber in den beiden anderen 1806er-Schriften ausgeführt.<sup>78</sup>

*Der sinnliche Schein der abstrakten Endlichkeit und der 'innere Geistes- und Herzenstod' (60.2/Ende - 63.1)*

Mit dem Verbundenen manifestiert sich nicht nur ein bislang verborgen gebliebenes Wahrheitsmoment, es entsteht auch ein neuer Schein: der sinnliche Schein der abstrakten Endlichkeit. Dieser tritt auf, wenn das Verbundene, worunter die Materie im ganzen, aber auch das einzelne, wirkliche Seiende zu verstehen ist, vom Band

<sup>77</sup> "Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich sein eignes in der Identität bestehendes Wesen aus. Dieses kann daher insofern als sein Abdruck betrachtet werden" (II 361).

<sup>78</sup> Von hier aus führt dann die Linie bis zum Begriff einer "derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" (VII 347), der im Mittelpunkt der Freiheitsschrift steht.

abgetrennt wird und infolgedessen der sinnlichen Wahrnehmung als ein abstrakt vorgegebenes, unlebendiges Wirkliches erscheint. Schelling wendet sich hier somit dem Schein zu, der in den 'Erläuterungen' des Existenzbegriffes nur konstatiert, aber nicht destruiert werden konnte. Erscheint - heißt es dort - einem Betrachter ein Körper als "ein Aggregat von gewissen nicht weiter theilbaren Körperchen" (55.3), so ist jegliche Verständigung über den wahren Begriff dieses Körpers von vornherein ausgeschlossen. Der dialektische Teil geht deshalb immer schon vom Begriff eines Seienden, von seiner "schlechthin untheilbaren und identischen Position" (ebd.) aus. Im Dunkeln bleibt hingegen, wie vom realen Seienden, welches Korrelat der empirischen Wahrnehmung ist, zum Begriff dieses Seienden zu gelangen ist. Eben dieser Aufgabe stellt sich der Modelltext, indem er den sinnlichen Schein eines abstrakt vorgegebenen Seienden destruiert. Da dieser Schein der abstrakten Endlichkeit seine vermeintliche Evidenz in der Sinnlichkeit hat, entwickelt Schelling im folgenden eine Wahrnehmungstheorie, genaugenommen eine Theorie des Sehens. Hierfür tritt er - wie schon in den 'Erläuterungen' - in ein fiktives Zwiegespräch mit dem Leser ein. Diesem, der direkt mit "du" angesprochen wird, wird unterstellt, daß er in einem "bloß sinnlichen Anschauen" befangen ist und deshalb die Wirklichkeit als einem abstrakt vorgegebene betrachtet.<sup>79</sup> Ziel der 'sokratischen' Unterweisung ist es, einen solchen Betrachter zu einem "sinnigen" Anschauen, zu einem Anschauen der Idee zu führen.<sup>80</sup>

Das 'bloß sinnliche Anschauen' gilt Schelling nicht als eine zeitlos objektive Erfahrungsweise, sondern als eine bloß historische, im 'gegenwärtigen Zeitalter' allerdings vorherrschende Weise der empirischen Erfahrung. Wie dieses Zeitalter im ganzen von der Herrschaft des "bloßen und von der Vernunft verlassenen Verstand" (52.1) geprägt ist, so ist auch die sinnliche Erfahrung durch den Verstand deformiert. Der sinnliche Schein der abstrakten Endlichkeit gründet demzufolge nicht in der Sinnlichkeit als solcher, sondern in einem "freien und willkürlichen" (60.3), genauer in einem "falschen Denken" (61.2). Dieses Denken deformiert die Sinnlichkeit, indem es das den Sinnen Gegebene auf seine Weise organisiert und deutet. Der bloße Verstand macht seine Herrschaft in einem Betrachter geltend, indem er in jedem Akt der Wahrnehmung die betrachteten Dinge von ihrem lebendigen Seinsgrund abtrennt und mit Hilfe der Phantasie bzw. des "bildlichen Denkens" (61.3) den entsprechenden sinnlichen Schein eines abstrakt vorgegebenen Dinges erzeugt. Da sich dieser Vollzug in jedem Wahrnehmungsakt von neuem reproduziert, verfestigt sich jener zu einer beständigen Wahrnehmungsdisposition. Hieraus resultiert der Schein, daß das 'bloß sinnliche Anschauen' mitsamt seinem Korrelat, dem abstrakt vorgegebenen Ding, ein schlechthin zeitloses Phänomen sei, das nichts Ungewöhnliches an sich hat.

<sup>79</sup> "'Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes.' - Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrtum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß sehest. [...]" (60.2).

<sup>80</sup> "[...] damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde" (61.3).

Diesen Schein versucht Schelling nun aufzulösen, indem er diese vermeintlich zeitlose und gewöhnliche Wahrnehmungsdisposition als das Symptom einer basalen existentiellen Störung deutet, welche im Modelltext als "der eigne innere Geistes- und Herzenstod" (61.3) diagnostiziert wird. Darunter ist ein pathologischer Zustand zu verstehen, in welchem einem Menschen dauerhaft die Möglichkeit verstellt ist, sich selbst und die ihn umgebende Wirklichkeit als lebendig zu erfahren.<sup>81</sup> Dieser Zustand ist aber ebensowenig wie die Wahrnehmungsdisposition einfach gegeben. Vielmehr konstituiert und erhält sich dieser durch einen bestimmten, sich immer wiederholenden Existenzvollzug.

Das Herz erschließt einem Menschen auf vorbewußte Weise den lebendigen Seinsgrund, aus dem alle Seienden hervorgehen und welcher jedem Seienden sein Sein und unendliche Fülle verleiht. Mit dem Herz ist ein Mensch vor aller Selbstbeziehung unmittelbar bei Anderem. In dieser Beziehung konkretisiert sich somit die oben aufgewiesene logische Chiffre einer protodialogisch verfaßten reinen Identität von Einem und Anderem. Hat Schelling diesbezüglich vornehmlich den Selbstbezug im Auge, so spricht er vom Gemüt bzw. Gefühl. Geht es ihm hingegen vornehmlich um die Fremdbeziehung, um die Erschließung des Lebendigen in der Natur und in den einzelnen sinnlichen Dingen, so zeigt sich das Herz als der Sinn des Menschen. Da in dieser Selbst- und Naturerfahrung die Abhängigkeit bzw. das Gesetzsein des einzelnen Seienden und seine unendliche Fülle erschlossen wird, ordnet Schelling das Gemüt und den Sinn der Religion in einem noch ganz unspezifischen Sinn zu.<sup>82</sup>

Den Verstand betrachtet Schelling demgegenüber als das Organ der Wissenschaft, als das kognitive Vermögen, das Wirkliche unter Absehung seines Gesetzseins und seiner konkreten Fülle in der Form abstrakter Begriffe darzustellen.<sup>83</sup> Existentiell tritt dieses Vermögen in dem Vollzug der Selbstbeziehung hervor, durch welchen sich ein Mensch seiner unmittelbaren Beziehung zu Anderem entreißt. Beherrscht dieser Vollzug in einem einzelnen

---

<sup>81</sup> "Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innere Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beide" (61.3). - In diesem Zustand artikuliert sich Schelling zufolge die vorherrschende Erfahrung seiner Zeit: "Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich als lebendig sehen kann [...]" (95).

<sup>82</sup> "Der Sinn ist göttlich darin, daß das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut als in jedem die Allheit [...]. - Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen [...]. Der Sinn ist der Religion gleichzusetzen" (VII 146; 32.). - "Religion [...] ist Betrachtung des Besonderen in seiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt (VII 141). Hier zeigt sich, daß Schelling seit 1805 darum bemüht ist, die 'Gefühlsreligion', insbesondere Schleiermachers in den Reden *Über die Religion* explizierten Religionsbegriff, in das System der Vernunft auf positive Weise zu integrieren.

<sup>83</sup> "Der Verstand hingegen erkennt die leere Einheit ohne Erfüllung oder Allheit; Klarheit ohne Tiefe ist sein Wesen. Allgemeinbegriffe bildend vergleicht er die Dinge und hebt die Göttlichkeit aller und eines jeden insbesondere auf [...]. Er ist zugleich das Setzende aller Unterscheidbarkeit [...] der Dinge, und inwiefern er das Allgemeine auf Kosten der Unendlichkeit im Besonderen auffaßt, der Wissenschaft in ihrer Absonderung vergleichbar" (VII 146; 33.).

Menschen derart den Sinn und das Gemüt, daß die Erfahrung des Lebendigseins verschüttet ist, so ist zwangsläufig auch die Einbildungskraft und die schöpferische Produktivität dieses Menschen in Mitleidenschaft gezogen. Denn das schöpferische Vermögen beruht auf dem lebendigen Austausch und der Wechselwirkung von 'Herz' und 'Verstand'. Diese ist nur möglich, wenn der Sinn und das Gemüt eines Menschen wach sind.

Daß ein Mensch sich selbst und die Natur nicht als lebendig erleben kann und daß die schöpferische Kraft in ihm gehemmt ist, heißt aber nicht, daß das Lebendige selbst eliminiert ist. Wäre dies der Fall, so läge ein Tod im physischen Sinne vor, mit welchem auch die Herrschaft des Verstandes ihr Ende hätte. Diese beruht vielmehr auf einer Aktivität, die ihre Kraft eben aus dem Lebendigen zieht, welches sie zu vertilgen strebt. Dieser Selbstwiderspruch äußert sich in einem zwanghaften Handeln: Da das Lebendige nicht ausgelöscht werden kann, gleichwohl aber nicht sein soll, muß es beständig ausgeschlossen werden. Dementsprechend werden durch diesen Vollzug der Sinn und das Gemüt nicht einfach ausgelöscht. Vielmehr werden sie bloß abgedrängt und abgespalten. Der Sinn und das Gemüt erschließen somit weiterhin den lebendigen Seinsgrund, nun aber nicht mehr auf vorbereitete, sondern auf unbewußte Weise. Bewußt erfährt ein Mensch sich und die wirklichen Dinge infolgedessen als abstrakt vorgegebene, unlebendige Seiende. Unbewußt erschließt sich ihm hingegen noch durchaus das Lebendige. Nun aber nicht mehr als der schöpferische Seinsgrund, sondern nur noch als ein grund- und maßloses Unendliches, als die "Gewalt des Chaos" (VII 201), welche ihn und alle anderen Seienden zu überwältigen und vernichten droht. Daß das Lebendige *ausschließlich* als eine desaströse Gewalt erscheint, ist allein der Herrschaft des Verstandes geschuldet. Denn erst infolge der Ausschließung und Abspaltung des Lebendigen wird dieses zu "etwas Unheiligem und Ungöttlichem" (52.1) gemacht. Ihre abstrakte Kehrseite hat diese Dämonisierung des Lebendigen in der Welt der abstrakten Endlichkeit. Sich selbst und die Dinge in abstrakter Vorgegebenheit zu fixieren, muß einem Menschen, welcher der Herrschaft des Verstandes unterliegt, als die einzige Möglichkeit erscheinen, sich selbst vor dem Entsetzen angesichts des alles verschlingenden Abgrunds zu schützen.

Wie ist nun aber eine Befreiung von der Herrschaft des Verstandes möglich bzw. wie läßt sich der "innere Herzens- und Geistestod" heilen? Wurde in der programmatischen Einleitung generell gefragt, wie "der bloße und von der Vernunft verlassene Verstand" vernünftig werden könne, so wird jetzt konkret danach gefragt, wie "das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde" (61.3). Um den einzelnen Menschen zu 'heilen', setzt Schelling somit seine Hoffnung nicht auf das Denken, sondern vorrangig auf die konkrete empirische Anschauung (VII 159; 81. und 83.). Zunächst geht es darum, die Haltung zum Angeschauten zu verändern: "Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innerer Liebe und Verwandtschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des

Geistes [...]" (ebd.). Aber wie soll sich das Gefühl der Liebe, wie die Haltung der Gelassenheit in einem Betrachter einstellen, wenn er das Lebendige allein als eine Realität erfahren kann, die ihn überwältigt und die Entsetzen in ihm auslöst?

Um für den nächsten Schritt eine gemeinsame Erfahrungsbasis herzustellen, muß Schelling also zunächst versuchen, in dem Betrachter die Bereitschaft zu wecken, sich der unmittelbaren Erfahrung des Lebendigen und des Anderen von neuem zu öffnen. An dieser Stelle zeigt sich, warum Schelling seine Schrift teilweise als ein fiktives Zwiegespräch mit dem Leser anlegt. Denn angesichts des affektiv besetzten negativen Vorurteils gegenüber dieser Erfahrungsmöglichkeit versagt die Macht verständigen und diskursiven Argumentierens. Durch die direkte Anrede hingegen konfrontiert er den Angesprochenen unmittelbar mit der Erfahrung des Anderen. Läßt sich der Angesprochene darauf ein, so kann sodann gesprächsweise ein Vertrauen erwachsen, welches es dem Angesprochenen ermöglicht, sich der Erfahrung des Anderen überhaupt zu öffnen.

Öffnet er sich tatsächlich dieser Erfahrung, so bricht seine eigene abstrakte Selbstidentität und mit ihr die Vorstellung einer ebenso abstrakt vorgegebenen und ihm äußerlichen Wirklichkeit zusammen. Der abstrakten Endlichkeit gegenüber erweist sich das Lebendige tatsächlich als eine vernichtende Macht und entlarvt ihre Abstraktheit als einen bloßen Schein. Das einzelne Seiende ist deshalb aber nicht überhaupt nicht. Es kann nur nicht von seinem lebendigen Seinsgrund abgespalten werden und ist nur als eines, das von diesem gesetzt wird. Der lebendige Seinsgrund zeigt sich somit nicht nur als eine vernichtende, sondern auch als eine hervorbringende Macht: "[...] das Verbundene kann als das Verbundene, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundene nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d.h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene, setzt es als ein nie für sich selbst Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffenes und wieder Vernichtetes" (62.1). Dieser Wechsel, dem das Verbundene unterworfen sind, vollzieht sich nicht in einer zeitlichen Dauer, vielmehr ereignet er sich in jedem Zeitpunkt von neuem. Es handelt sich somit um einen 'absoluten' Wechsel: "Indem das Band sich in ihm [dem Verbundenen] bejaht, scheint es das Verbundene zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet [...]" (ebd.).

Käme aber mit der Negation der abstrakten Selbstidentität allein der absolute Wechsel als die Wurzel alles Seienden an den Tag, so könnte sich niemals "die stille, nach der Tiefe dringende Gelassenheit des Geistes" einstellen. Vielmehr erschiene die Flucht in den "inneren Herzens- und Geistestod" als der einzige Ausweg. Diese Flucht erfolgt nur dann nicht zwangsläufig, wenn sich mit der Erfahrung des absoluten Wechsels ein Positives zeigt, das nicht von dieser Nichtigkeit betroffen ist und allein durch den absoluten Wechsel hindurch offenbar wird. Dieses Positive, welche das eigentliche Korrelat des sinnigen Anschauens ist, bezeichnet Schelling als die Idee, das ewige Sein eines einzelnen, wirklichen

Dinges.<sup>84</sup> Die Auflösung der endlichen Dinge in den absoluten Wechsel ist nötig, um den Schein ihrer abstrakten Selbstidentität, welcher die Anschauung der Idee verstellt, zu destruieren und die Dinge für die Idee allererst durchsichtig zu machen.

Schelling entwickelt diesen Gedanken, in welchem sich wiederum sein ungebrochenes Vertrauen in das Göttliche artikuliert, v.a. in den beiden anderen 1806er-Schriften zeittheoretisch.<sup>85</sup> Die Welt der abstrakten Endlichkeit ist auf die Dimension des Raumes reduziert. Um die Dinge in ihrem abstrakten Fürsichsein fixieren zu können, abstrahiert der Verstand von ihrer zeitlichen Verfaßtheit. Diese ist den Dingen aber wesentlich. Die Destruktion der Verstandesherrschaft beginnt somit damit, das Lebendige als die zeitliche Dimension an den Dingen aufzuweisen. Dadurch erscheinen die Dinge nicht mehr als abstrakt vorgegebene, verharrende Entitäten, sondern als solche, die dem Wechsel unterworfen sind. Strenggenommen vollzieht sich der Wechsel aber nicht in der Zeit, den Dingen kommt auch nicht eigentlich zwischen Entstehen und Vergehen eine zeitliche Dauer zu. Diese Vorstellungen sind vielmehr die bloße Folgen einer "Geiststrägheit" (62.1). Je schneller sich der Wechsel vollzieht, desto eindringlicher zeigt sich, daß das Wesen der Zeit letztlich der absolute Wechsel ist, in welchem die Zeit selbst verschwindet. Die Zeit reduziert sich somit letztlich auf eine diskontinuierliche Folge von ausdehnungslosen Zeitpunkten, in denen sich je ein Wechsel ereignet. Wie gesehen findet das Setzen und Vernichten der Dinge "in demselben Akt", also im selben Zeitpunkt oder plötzlich statt. Im Plötzlichen erweist sich die radikale Nichtigkeit aller zeitlich verfaßten Seienden und der als Dauer aufgefaßten Zeit überhaupt. Die Erfahrung des Plötzlichen deutet Schelling nun aber zugleich als eine Erfahrung des Göttlichen: Im Plötzlichen des absoluten Wechsels schlägt die Ewigkeit in die Zeit ein und erfüllt den Zeitpunkt des Umschlags, wodurch dieser zum Augenblick wird.<sup>86</sup> "Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen, d.h. dem Anschaubaren, nach, sie selbst [die ruhende Ewigkeit], ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest; so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick würde völlig unerfüllt seyn" (62.1). Im Augenblick schaut demzufolge der Betrachter das ewige Wesen eines Dinges, die Idee. Und da ein jedes Ding als Idee in seiner Eigentümlichkeit auf eine ewige Weise in Gott ist,<sup>87</sup> erfährt der Betrachter nicht im "bloß sinnlichen Anschauen", sondern allein im erfüllten Augenblick des sinnigen Anschauens dasjenige, was an einem Ding wahrhaft Bestand hat.

Schelling beläßt es im Modelltext dabei, das Verbundene bzw. das einzelne, wirkliche Ding allein als Reflex seiner Idee darzustellen. Der sinnliche Schein der Idee leuchtet gerade dann an ihm auf, wenn es auf die Wurzel seiner Endlichkeit,

---

<sup>84</sup> "Indem es selbst [das Verbundene] gegen das Band als ein Nichts ist, wird es eben dadurch lebendig, denn es nimmt die Idee oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innere Freudigkeit aus ihm leuchtet" (62.1).

<sup>85</sup> Vgl. II 363-367 und VII 215-217.

<sup>86</sup> Dieser Gedanke Schellings steht ganz in der platonischen Tradition. Platon hat seine Theorie des Plötzlichen, die er im *Parmenides* entwickelt hat (155e-157a), im *siebten Brief* positiv auf die Ideenerkenntnis angewendet (341d).

<sup>87</sup> Vgl. VII 162 (99.) und VII 204 (XXXff.)

d.h. auf den absoluten Wechsel, reduziert wird und folglich radikal haltlos ist (VII 232; CLXIX.). Diese Konzeption ist soweit nicht neu. Bereits im Würzburger System von 1804 hat Schelling das einzelne Seiende darauf reduziert, in seinem "bloßen Nichtseyn relativ auf das All [...] zugleich nothwendig Widerschein oder Reflex des All [zu sein]" (VI 197; §41). Das wahrhafte Sein der besonderen Dinge, die Idee wurde dort - in Anlehnung an Leibniz - als eine Fulguration Gottes aufgefaßt (VI 187), d.h. als eine Ausstrahlung, die "dem Blitz ähnlich" nur in einem Augenblick im faktisch Endlichen sich manifestiert und sogleich dieses als ein "reines Nichts", als ein "Schatten" zurückläßt (VI 198).<sup>88</sup> Das Neue des Modelltextes besteht nun aber darin, daß in ihm nicht nur die rein punktuelle Manifestation der Idee im einzelnen Seienden dargestellt wird, sondern darüber hinaus auch die Struktur bzw. die Form, in welcher sich die Idee oder das Wesen manifestiert. Die Theorie des sinnigen Anschauens führt somit auf den dialektischen Teil zurück, in welchem der Begriff der Existenz bzw. die Seinsverfassung eines einzelnen Seienden expliziert wurde.

Damit ist die Grenze von Schellings Theorie der Endlichkeit im Modelltext erreicht. Die "wirkliche Endlichkeit" (60.1) reduziert sich demnach letztlich auf den Augenblick, in welchem sich die ganze Fülle eines endlichen Dings manifestiert.<sup>89</sup> 'Wirklich' endlich ist ein einzelnes Seiende demnach gerade und allein in dem Moment, in welchem es gerade nicht endlich ist, in welchem es aus seinem zeitlich-räumlichen Dasein und seiner äußeren Relation zu anderen endlichen Dingen herausgerissen wird und in sein ewiges Dasein versetzt ist. Dargestellt sind im Modelltext also nur die beiden Extreme, zwischen welchen das endliche Leben eines Seienden eingespannt ist: Zum einen der absolute Wechsel von Gesetz- und Vernichtetwerden, welcher das einzelne Seiende von seiner tiefsten Wurzel her verendlicht; zum anderen das Aufblitzen der Idee in diesem absoluten Wechsel. Das Zusammentreffen dieser beiden Momente stellt gleichsam den Geburtsakt eines einzelnen Seienden dar, in welchem sich "das Wunder der wesentlichen Liebe" (59.2) konkretisiert.

Damit ist aber das endliche Sein eines Seienden noch nicht vollständig ausgeführt. Denn ein 'Seiendes existiert' heißt dem Modelltext zufolge auch: [...] es behauptet, es bekräftigt sich selbst [...] (53.2). Damit kann gerade nicht der Moment gemeint sein, in welchem ein Seiendes auf den absoluten Wechsel und sein Sein als Fulguration reduziert ist. Vielmehr ist hiermit die Frage gestellt, wie sich ein einzelnes Seiendes gegen den absoluten Wechsel, dem es notwendig und letztlich immer unterliegt, auch behaupten und seine individuelle Idee im endlichen

---

<sup>88</sup> Zum Fulgurationsbegriff und zur Metapher des Blitzes als Bild der Erscheinungsweise der Idee im einzelnen Seienden: VII 162 (101f.); 165 (116.) und 207 (XLIII.). Zur Herkunft dieses Begriffs vgl. Beierwaltes (1972b).

<sup>89</sup> In *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur* (1807) spricht Schelling einem jeden einzelnen wirklichen Seienden "nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit" bzw. "nur Einen Augenblick des vollen Daseyns" (VII 303) zu: "in diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu" (ebd.). Die Aufgabe der Kunst sieht Schelling darin, diesen Augenblick darzustellen: "Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Seyn; in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen" (ebd.). Vgl. VII 217 (LXXXIX.).

Sein entfalten kann. Dieser Frage geht Schelling nicht im Modelltext, wohl aber in beiden anderen 1806er-Schriften nach.

Mit dem eingeschränkten Thematisieren des endlichen Lebens geht im Modelltext die Tendenz einher, das Ewige mit dem Sein des absoluten Wechsels zu identifizieren: "[...] das Ewige aber ist und sein Seyn ist der Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn" (62.1).<sup>90</sup> Folgte man dieser Tendenz, so stellte das Göttliche sowohl die Macht dar, welche das einzelne Ding dem absoluten Wechsel aussetzt und damit radikal verendlicht, als auch diejenige, welche das Endliche von seinem Schicksal für einen Augenblick befreite. Die unheimliche Zweideutigkeit, die dadurch in das Absolute gesetzt wird, kann nur so abgewehrt werden, daß die Erfahrung des absoluten Wechsels eindeutig affirmiert und damit verharmlost wird.

Das ungebrochene Vertrauen darin, daß das Göttliche unmittelbar und vollständig das Wirkliche erfüllt, spricht sich im Modelltext am deutlichsten in der These aus, daß das erfahrungsmäßig Negative ausschließlich die Folge eines willkürlichen und "falschen Denkens" (61.2) ist, welches keine Wurzel in der Realität hat.<sup>91</sup> Schelling unterschätzt hier die existentielle Dimension und den Ernst des "inneren Geistes- und Herzenstodes", wenn er glaubt, diesen allein durch ein wahres Denken und v.a. durch die Erweckung des "ursprünglichen Sinns" (61.3) heilen zu können. In der Freiheitsschrift wird Schelling das Vertrauen in den Sinn und das Gefühl, durch welche der einzelne Mensch dem Göttlichen und dem Wirklichen unmittelbar ausgesetzt ist, radikal in Frage stellen.<sup>92</sup> Bereits in den beiden anderen 1806er-Schriften geht Schelling insofern über den Modelltext hinaus, als er zum einen eine objektive Wurzel des Verstandes und damit auch des Scheins der abstrakten Selbstidentität im Absoluten aufweist und zum anderen das Verhältnis des Absoluten zum Individuum dramatischer sieht.

### *Die 'wirkliche Endlichkeit' in den Aphorismen über die Naturphilosophie und in der Beilage zur Weltseele*

Die Darstellung der Band-Konzeption in den *Aphorismen über die Naturphilosophie* und in der Beilage zur *Weltseele* unterscheidet sich vom Modelltext vor allem dadurch, daß in ihr die geschaffene Welt, die *natura naturata*, nicht nur als ein momentaner Reflex der Ideen, sondern auch in ihrem eigenen Leben zur

<sup>90</sup> Vgl. VII 232 (CLXIX.) und II 366f.

<sup>91</sup> "[...] wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich Unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; [...]" (96). - "Es gibt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts denn nur das individuelle willkürliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird" (97).

<sup>92</sup> "Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, [...] so kann auch, wo es sich [um] Wahrheit und Erkenntnis handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen" (VII 414).

Darstellung gelangt. Damit das Geschaffene in seinem eigenen und besonderen Leben in den Blick kommen kann, muß die absolute Identität, in welcher das Band und das Verbundene aufeinander bezogen sind, auch nach der Seite hin ausgelegt werden, derzufolge das Verbundene in seine Selbständigkeit eingesetzt wird. Selbständig ist das Verbundene nicht in Abstraktion vom Band, aber auch nicht schon dadurch, daß die Idee in ihm für einen Augenblick aufblitzt. Vielmehr muß das Band im Verbundenen selbst gesetzt sein, so daß "auch in dem Verbundenen als dem Verbundenen das Ewige entfaltet [wird]" (II 367). Im Modelltext ist die Rede vom 'Verbundenen als dem Verbundenen' lediglich Ausdruck für den Schein eines abstrakt vorgegebenen Seienden. Dieser Schein wird destruiert, indem das Sein des Verbundenen auf den absoluten Wechsel von Entstehen und Vernichten und auf die in diesem Wechsel aufblitzende Idee reduziert wird. Das so gefaßte Verhältnis des Bandes zum Verbundenen erweist sich vom Standpunkt der beiden anderen 1806er-Schriften als einseitig.

Der spezifisch naturphilosophische Ansatz zeigt sich in diesen darin, daß hier das Absolute vorrangig als ein Band ausgelegt wird, durch welches die beiden Prinzipien der Natur, die Schwere und das Lichtwesen, "so verschlungen [sind], daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen" (II 370). Entsprechend diesen beiden Seiten des Absoluten wird auch das Verhältnis des Bandes zum Verbundenen als ein zweifaches ausgelegt. Die Einseitigkeit des Modelltextes besteht darin, daß in ihm allein die erste, die der Schwere entsprechende Seite dieses Verhältnisses zur Darstellung gelangt. Das 'Band in der Schwere' ist "das Verendlichende der Dinge" (II 366), somit dasjenige, was diese auf den absoluten Wechsel reduziert. Und: "Gerade in dieser Ueberwältigung oder Unterdrückung durch das Band [in der Schwere] wird das Verbundene des Gegenscheinigen fähig und geschickt zu der Abschattung des Wesentlichen [der Idee] [...]" (ebd.). Die dem Lichtwesen entsprechende zweite Seite des Verhältnisses bleibt im Modelltext hingegen unausgeführt. Diese zeigt sich darin, daß das Band dem Verbundenen nicht äußerlich bleibt, sondern diesem eingebildet wird und sich in diesem verwirklicht: "Sollte also in dem Verbundenen selbst das Ewige als wirklich gesetzt seyn: so müßte das Band [...] in ihm selbst wieder bejaht, selbst wieder wirklich sein" (II 367). In der naturphilosophischen Darstellung wird somit das punktuelle Ereignis, in welchem die Idee im absoluten Wechsel aufblitzt, zum Ausgangspunkt eines Prozesses, in welchem sich das einzelne Seiende seine individuelle Idee entfaltet.<sup>93</sup> Im Moment des Aufblitzens wird das Seiende freigesetzt und dazu ermächtigt, sich als ein einzelnes zu konstituieren und seine Bestimmung zu realisieren.

Daß das Band dem einzelnen Seienden inhäriert, geht demnach auf das zweite Verhältnis des absoluten Bandes zum Verbundenen, welches vom Lichtwesen gestiftet wird, zurück. Das Band ist aber wiederum mit seinen beiden Seiten im einzelnen Seienden: "Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das

---

<sup>93</sup> Dieser Gedanke findet sich in Baaders Aufsatz *Vom Blitz als Vater des Licht* von 1815.

Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen" (II 369). Den Dingen kommt demnach auf unzertrennliche Weise ein zweifaches Leben zu. Das Prinzip der Schwere bildet in ihnen eine unergründliche, nie ganz zu erhellende Tiefe aus, worin ihre Einzelheit wurzelt. Dieser dunkle Grund in den Dingen, das irreduzible Signum ihrer Kreatürlichkeit und ihres Gesetzseins, wirft diese immer wieder auf ihr endliches Leben zurück, das seine Wahrheit letztlich im absoluten Wechsel, im Verschwinden der einzelnen Dinge hat. Aus diesem Grund wird das 'Band in der Schwere' als "das Verendlichende der Dinge" (II 366) bezeichnet. Es ist nicht eigentlich ein göttliches, sondern nur "ein natürliches Band, d.h. ein Band der Geburt" (VII 201; XX.), welches die Dinge einem "bloß äußeren Leben" (ebd.; XVII.) unterwirft. Darunter versteht Schelling einen doppelten Sachverhalt: Zum einen das basale Faktum, daß das Leben, das sie sind, nicht ihr Leben ist, sondern das Leben des Unendlichen, wodurch sie beständig überwältigt und letztlich vernichtet werden; zum anderen den darin begründeten Sachverhalt, daß die Dinge auch untereinander nur äußerlich, d.h. in Zeit, Raum und durch körperliche Berührung, miteinander verknüpft sind.<sup>94</sup>

Wird dieser zweite Sachverhalt für sich genommen und somit von dem basalen Faktum, daß die Dinge in ihrer Wurzel endlich sind, abstrahiert, so resultiert daraus der Schein der abstrakten Endlichkeit. Schelling kritisiert hier somit implizit seine These aus der Fichte-Streitschrift, daß dieser Schein ausschließlich auf ein falsches Denken zurückzuführen ist. In der spezifisch naturphilosophischen Darstellung zeigt sich nämlich, daß dieser Schein eine Wurzel im Absoluten, nämlich im Prinzip der Schwere hat. Schelling weist hier auch die mit diesem Prinzip verbundenen Negativitätserfahrungen für das einzelne Seiende auf. Letztlich verharmlost er diese aber, indem er sie unmittelbar als Erfahrungen des Göttlichen auslegt. Dies ist auch der Grund, warum er sich 1806 noch nicht zu dem Gedanken durchringen kann, in der Einzelheit eines Seienden, welche auf im Prinzip der Schwere gründet, auch den Ausdruck einer positiven Kraft der Selbstbehauptung zu erkennen. Die Einzelheit gilt Schelling hier noch ganz als Zeichen der Unselbständigkeit eines Seienden.<sup>95</sup> Erst in der Freiheitsschrift interpretiert Schelling die Schwere bzw. den 'Grund von Existenz' als eine Macht, welche das Seiende ermächtigt, sich als einzelnes gegenüber Gott und die anderen Seienden zu behaupten.

Aber selbst damit wäre erst ein Aspekt der Selbständigkeit eines Seienden aufgewiesen. Einem Seienden käme nicht einmal "ein äußeres Leben" zu, wenn in ihm nicht zugleich und untrennbar das zweite Prinzip, das Lichtwesen, waltete und das 'Band in der Schwere' überwunden hätte (VII 201). Das Lichtwesen verleiht einem Seienden in dem Sinne ein eigenes und besonderes Leben als es diesem ermöglicht, seine Idee zu realisieren. Dieser zweite Aspekt der Selbständigkeit, welchen Schelling 1806 noch verabsolutiert, gründet darin, daß die Idee im Seinsgrund des Seienden aufblitzt. Dieses Aufblitzen ist der Antrieb für einen

<sup>94</sup> Vgl. VII 201 (XVII. und XIXf.).

<sup>95</sup> "Das Wesen in der Schwere ist das Princip des nicht-für-sich-Seyns der Dinge [...]. Das Lichtwesen dagegen ist das Princip des eignen Lebens der Dinge [...]" ( ). Vgl. VII 236 (CCIV.).

Entfaltungsprozeß, durch welchen sich ein Seiendes über sein endliches und äußeres Dasein erhebt und gerichtet danach strebt, seine Idee zu verwirklichen.

Soweit im Umriß Schellings allgemeine Theorie des einzelnen Seienden, wie er sie in der spezifisch naturphilosophisch Darstellung der Band-Konzeption ausgeführt hat. Auf zwei Eigentümlichkeiten, welche sich nur im ersten Teil der *Aphorismen über die Naturphilosophie* finden und in welchen sich die Frage nach der Faktizität des einzelnen Seienden zuspitzt, ist nun noch die Aufmerksamkeit zu richten.

Im realphilosophischen Teil des Modelltextes geht Schelling von dem göttlichen Wesen aus und versucht zu erweisen, daß dieses immer schon wirklich ist. In den Aphorismen versucht er demgegenüber, ausgehend von einer existentiell religiösen Erfahrung, die Göttlichkeit des Wirklichen aufzuweisen: "Das bloße Daseyn ohne Rücksicht auf die Art und Form desselben müßte jedem, der es so erblickte, als ein Wunder erscheinen und das Gemüth mit Staunen füllen: wie es unlegbar diese Bemerkung des reinen Daseyns war; die in den frühesten Ahnungen die Gemüther mit Entsetzen und eine Art von heiligem Schrecken überfiel" (VII 198; I.). Diese Erfahrung des bloßen Daseins, des Grundlosen und Unendlichen in allen einzelnen Dingen, erschließt als solche einzig und allein, daß die Dinge sind.<sup>96</sup> In dieser unterschiedslosen Faktizität alles Wirklichen verschwindet jegliches besondere und eigene Leben der Dinge: "[...] sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen; denn das Seyn des Einen überwältigt ihr eigenes Seyn" (VII 199; VIII.).

In diesen Beschreibungen wird deutlich, daß sich hinter der oben aufgewiesenen Zweideutigkeit des Ausdrucks 'das Eine in dem Vielen' zwei verschiedene Erfahrungen verbergen. Im Modelltext geht es vorrangig um die Erfahrung, daß das göttliche Eine ist. Dieser Sachverhalt erschließt sich Schelling zufolge allein der Vernunft und zwar in der intellektuellen Anschauung. In den Aphorismen hingegen geht es um die Erfahrung, daß das Eine (qua Schwere) ist. Diese Erfahrung ist deshalb als eine existentielle zu bezeichnen, weil sich in ihr dem einzelnen Menschen seine Faktizität affektiv erschließt. Sie erschließt auch nicht das überseiende Göttliche, sondern das unendliche Sein, dem das Individuum ausgesetzt ist. Das Göttliche hingegen zeigt sich hier darin, daß aus diesem unendlichen Sein einzelne Seiende hervorgehen und daß in diesen das unendliche Sein Bestand erlangt. Die Frage nach der Göttlichkeit stellt Schelling hier somit als die Frage nach der Mäßigung bzw. des Maßes dieses unendlichen Seins: "Wo also findet sich ein Maß dieser formlosen Unendlichkeit oder eine wahre Stätte des wirklichen Daseyns?" (VII 200; XI.).

Die *Aphorismen über die Naturphilosophie* zeichnen sich aber nicht nur durch diesen spezifischen Ansatz aus. Während der zweite Teil dieser Schrift sich im wesentlichen mit der Beilage zur *Weltseele* deckt, geht ihr erster Teil insofern über diese hinaus als hier die Verendlichungsbewegung der absoluten Substanz erst im

---

<sup>96</sup> "Auch wirst du weder von irgend einem einzelnen Daseyn noch von der Existenz so zahllos und unendlich vieler Dinge [...] ein wahres Ziel oder einigen Zweck erkennen, als eben den, daß sie seyen" (VII 199f; IV.).

je einzelnen Seienden ihr Ende findet. Im Zentrum des Interesses steht hier die faktische Einzelheit des leiblichen Individuums. Dieses stellt den letztlich nicht aufgehenden Rest dar, auf welchen Schelling stößt, indem er schrittweise das Absolute nach der Seite seiner Endlichkeit hin entwickelt.<sup>97</sup>

Wirklich endlich - heißt es in dieser Schrift - ist das Absolute nicht als die Idee eines Dinges, sondern nur als das einzelne, wirkliche Ding selbst. Dieses nämlich ist erst "die Substanz, inwiefern sie nun wirklich das Endliche ist [...]" (VII 204f; XXXIV.). Nachdem im folgenden zunächst das Verhältnis der Substanz zum Gesamtheit der einzelnen Dinge ausgeführt und sodann der Begriff der Materie, der leiblichen Basis dieses Ganzen, aufgewiesen wird, spitzt Schelling die Fragestellung zu: "Auch so noch indeß haben wir von der leiblichen Geburt der Dinge nur im Allgemeinen, nicht nach der Wirklichkeit gehandelt" (VII 211; LXII.).

Die Darstellung der leiblichen Geburt der Dinge verbleibt im Horizont des Allgemeinen, wenn die faktische Individuierung des Absoluten in einem einzelnen Ding nicht für sich betrachtet, sondern sogleich wieder in den Bezug auf das Ganze aufgelöst wird.<sup>98</sup> Dementsprechend wird auch die Leiblichkeit der Dinge nur "im Allgemeinen" abgehandelt, wenn nur generell nach der Materie gefragt wird. Denn die Materie ist der "vollständige Abdruck des ganzen Wesens" (II 371).<sup>99</sup>

'Der Wirklichkeit nach' wird die leibliche Geburt der Dinge dagegen erst dann dargestellt, wenn von dem Ganzheitsbezug abgesehen wird und die Substanz betrachtet wird, "insofern sie in der That nur *dieses* [Einzelne] ist" (VII 213; LXXIII.). Die Substanz stellt sich nämlich nicht nur im Ganzen der geschaffenen Dinge dar, sondern "trachtet in großem Drang und mächtigem Trieb alles so viel möglich in allem zu gebären und zumal gedrängt darzustellen [...]" (VII 211; LXII.). Die Substanz strebt somit letztlich danach, sich in einem Einzelnen ganz darzustellen, woraus der Widerspruch zwischen der Unendlichkeit der Substanz und der Endlichkeit dieses Einzelnen entsteht.

Schelling entschärft diesen Widerspruch nicht, sondern spitzt ihn im Gegenteil zu, indem er den auf die Ganzheit irreduziblen Charakter des faktisch Einzelnen hervorhebt. Das einzelne Ding ist "ein völlig Bestimmtes" (VII 215; LXXXII.), es ist nur eines unter anderen und hat nur eine beschränkte Beziehung zu den anderen Dingen. Der Widerspruch besteht aber nicht nur zwischen dem einzelnen Ding und der absoluten Substanz, sondern gründet letztlich in der absoluten Substanz selbst: "Zwischen der Substanz, inwiefern sie das Einzelne ist; d.h. zwischen dem Einzelnen selbst und zwischen der Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, ist daher eine nothwendige Differenz; die sich zwar für jene in ihre Absolutheit ausgleicht und in der Ewigkeit (da sie zumal *alle Dinge* ist) aufhebt, für das Einzelne aber, d.h. für die Substanz, inwiefern sie in der That nur *dieses* ist, besteht" (VII 213; LXXIII.). Und im nächsten Aphorismus wird die abstrakte Endlichkeit auf eben diese Differenz in der absoluten Substanz zurückgeführt: "Eben auf dieser Differenz

<sup>97</sup> Als ein Unterpunkt der Konstruktion der idealen Welt wird dieses Thema bereits im Würzburger System abgehandelt: vgl. insbes. VI 504 (§278).

<sup>98</sup> Vgl. VII 203ff (XXVIIIf. und XXXV. - XL.).

<sup>99</sup> Vgl. VII 207ff (XLI. - LXI.).

zwischen dem Wesen (als der Einheit oder Position aller Dinge) und dem besonderen Seyn des Einzelnen beruht die abstrakte Endlichkeit [...]" (ebd.). Die Welt der abstrakten Endlichkeit ist demnach insofern nicht bloßer Schein, als sie einen objektive Wurzel im Absoluten hat. Das einzelne Ding ist zwar nicht abstrakt vorgegeben, es ist aber auch nicht bloß ein "simulacrum" (VII 164; 111.), ein bloßes Produkt aus den in der göttlichen Offenbarung miterzeugten Relationen.<sup>100</sup> Vielmehr beruhen diese Relationen umgekehrt darauf, daß die absolute Substanz sich in den einzelnen Dingen faktisch individuiert. In dieser Umkehrung zeigt sich, daß Schelling in den *Aphorismen über die Naturphilosophie* die objektive Faktizität des Individuums anerkennt und seinen prekären Status zumindest andeutet.

Damit ist die äußerste Spitze der Verendlichung des Absoluten erreicht: Das Absolute ist im Leib eines einzelnen Dinges individuiert. Im weiteren weist Schelling die Seele als Stellvertreterin der absoluten Substanz, sofern sie das Wesen aller Dinge ist, im einzelnen Ding auf. Die Allgemeinheit, d.h. die Beziehung zu anderen Dingen, die sie zu stiften vermag, ist allerdings durch ihre Gebundenheit an den einzelnen Leib beschränkt: "[...] das Endliche, indem es auch bewegt wird, ist doch immer und in jedem Augenblick nur dieses; die Seele aber ist die Möglichkeit und Empfindung anderer Dinge als anderer; und da diese wieder mit anderen ins Unendliche fort zusammenhängen; eine wahre und lebendige Gegenwart des Unendlichen im Endlichen" (VII 218; XCIII.). An die Schwelle zur Freiheitsschrift, ohne allerdings schon die Konsequenzen dieses Gedankens zu bedenken, gelangt Schelling in dieser Schrift, indem er die Vollendung der Natur ins Auge faßt. Vollendet ist die Natur dann, wenn aus ihr ein Seiendes hervorgeht, welches wie jedes andere Ding ein faktisch Einzelnes ist, zugleich aber in sich auf das Ganze bezogen ist - dies ist der Mensch: "gleichsam als ein empfindlicher und begreiflicher Gott geboren" (ebd.; XCV.).

### 3 Die 1806er-Schriften vor dem Hintergrund des parmenideischen Lehrgedichts

Die Interpretation der 1806er-Schriften Schellings hat ergeben, daß die Band-Konzeption von zwiespältiger Natur ist und daß sie letztlich immer wieder in eine monistische Position zurückfällt - trotz aller hierzu gegenläufiger Ansätze. Mit der Metapher des Bandes zielt sie auf die kommunikative Verbundenheit aller Seienden im absoluten Sein. Doch immer wieder tritt in dieser Metapher der Bedeutungsaspekt der Fessel hervor und auf einmal - wie bei einem Vexierbild - erscheint das absolute Sein als ein Zwangszusammenhang, in welchen die einzelnen Seienden verstrickt sind. Dieser Zwiespältigkeit soll nun nachgegangen werden, indem die Band-Konzeption aus der Perspektive des parmenideischen

---

<sup>100</sup> Diese Position hat Schelling in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* vertreten und expliziert (vgl. VII 159 - 174).

Lehrgedichts, des Grundtextes des monistischen Denkens, in den Blick genommen wird.

Schelling selbst hat sich kaum explizit zu Parmenides geäußert und wenn, dann nennt er ihn in einem Atemzug mit Spinoza und dessen Lehre von der absoluten Substanz.<sup>101</sup> Implizite Zitate aus dem parmenideischen Lehrgedicht finden sich hingegen in der Identitätsphilosophie mehr als häufig. Hierbei stehen zum einen das berühmte Fragment 3, in dem die Identität von Denken und Sein ausgesagt wird, und Fragment 2, in welchem das Nichtsein ausgeschlossen wird, im Zentrum von Schellings Interesse.<sup>102</sup> In den 1806er-Schriften, welche das Einzelexistierende und das Verhältnis der schaffenden zur geschaffenen Natur ins Zentrum rücken, verschiebt sich Schellings Blickwinkel auf das parmenideische Lehrgedicht insofern, als er sich nun vorrangig für das Verhältnis des Aletheia-Teiles, der Darstellung des Seienden, welches Korrelat des wahren Denkens ist, zum Doxa-Teil, der Darstellung des sinnfälligen Kosmos, interessiert.

Diese These soll im weiteren expliziert und begründet werden. Darüber hinaus soll gezeigt werden, daß Parmenides nicht nur wesentliche Momente der Band-Konzeption Schellings vorweggenommen hat, sondern daß sich von seinem Lehrgedicht ausgehend auch gewichtige Einsprüche gegen dieselbe geltend gemacht werden können.

Die folgende Interpretation des Lehrgedichts versucht zwar ein Bild des 'ganzen Parmenides' zu entwerfen, sie arbeitet dieses allerdings nur holzschnittartig aus. Vorrangig geht es darum, das Szenario für Schellings Weg von der Band-Konzeption zur Weltalter-Philosophie darzustellen. Die Dynamik, welche Schelling auf diesem Weg antreibt, resultiert - so die These - aus einer vertiefenden, impliziten Auseinandersetzung mit Parmenides. Um sich vom ontologischen Monismus, welcher im parmenideischen Lehrgedicht erstmals in der Geschichte des Denkens hervortritt, zu lösen, vollzieht Schelling eine Doppelbewegung: Einerseits geht er hinter Parmenides, auf das vorphilosophische, frühgriechische Denken, insbesondere auf Hesiod, zurück; andererseits geht er auf den Neuplatonismus zu und - darin besteht das Neue gegenüber der identitätsphilosophischen Plotin-Rezeption - löst die spezifisch neuplatonischen Inhalte aus ihrer Vermengung mit der parmenideischen Ontologie heraus.

---

<sup>101</sup> "[...] die Lehre [...] von der Einheit, die ungeteilt allem gegenwärtig und die Substanz aller Dinge ist, werdet ihr von Spinoza und Parmenides zurückgehend, soweit die Geschichte der Philosophie und der menschlichen Erkenntniß reicht, sicher antreffen" (IV 401). - Explizit kritisch setzt sich Schelling erst in seiner Spätphilosophie mit Parmenides auseinander: "Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke des Seyenden, d.h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger. [...]. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche" (XIII 242). Vgl. auch IX 322, XIII 96f und 223f.

<sup>102</sup> §1 des Würzburger Systems lautet: "Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, daß es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird" (VI 137). Fragment 2 wird in den Aphorismen von 1805 fast wörtlich zitiert: "[...] denn das [das bloße Nichts] ist ewig undenkbar und kann nicht seyn, weil es nichts ist" (VII 165).

*Der Status von Fragment 4 im parmenideischen Lehrgedicht*

Die Brücke vom parmenideischen Lehrgedicht zu Schellings 1806er-Schriften läßt sich am besten schlagen, wenn man von einem Fragment ausgeht, dessen Plazierung im Gedicht umstritten ist.<sup>103</sup>

Sondern schau mit dem Geist (νόωι) die entfernten Dinge gleichermaßen als fest gegenwärtige.

Denn er wird nicht das Seiende vom Zusammenhang (ἔχασθαι) mit Seiendem abschneiden,

weder wenn es sich überallhin und gänzlich im Weltgefüge ausbreitet noch wenn es sich zusammenballt.

Wohin man dieses Fragment, das nach der Zählung von Diehls-Kranz das vierte ist, innerhalb des Lehrgedichts auch stellt und wie immer man das Verhältnis von Aletheia- und Doxa-Teil überhaupt interpretiert, ein Befund läßt sich unkontrovers festhalten: In Fr.4 findet sich zum einen eine der Kennzeichnungen, die im Aletheia-Teil dem Seienden zugesprochen werden, zum anderen finden sich hier aber auch die beiden Bestimmungen, die eindeutig auf die beiden Erscheinungsformen verweisen, welche der Doxa, der Meinung der Sterblichen, zugrunde liegen.<sup>104</sup>

Dem wahren Denken entspricht der Geist bzw. der Nous, von dem in Fr.4 die Rede ist, insofern, als er das Seiende nicht vom Zusammenhang mit sich selbst abschneidet.<sup>105</sup> Diese negativen Bestimmung reformuliert das positive Kennzeichen des Seienden συνεχέζ (zusammenhängend sein, 8.6). Der Bezug zur Doxa läßt sich über die Charakterisierung des Seienden als eines, das sich ausbreitet und zusammenballt, herstellen. Das expansive Moment verweist hierbei auf die erste Erscheinungsform, welche die Doxa voraussetzt, nämlich "das ätherische Feuer der Flamme" (8.56). Diese Form wird durch die Attribute "mild" und "ganz leicht" näher bestimmt und wird in Fr.9 durch den Begriff des Lichts reformuliert. Das kontraktive Moment hingegen verweist auf die zweite Erscheinungsform, also "die unbewußte Nacht" (8.59), welcher eine "dichte, schwere Gestalt" zugeschrieben wird. Der Geist steht demnach zwischen dem wahren Denken und der Meinung der Sterblichen. Diese Zwischenstellung ist nun näher zu bestimmen.

<sup>103</sup> Vgl. hierzu die Verweise bei Hölscher (1986, 115 Anm. 141). - Im folgenden wird, wenn nicht anders angemerkt, Parmenides in der Übersetzung von Uvo Hölscher in der überarbeiteten Fassung aus dem Jahr 1986 zitiert.

<sup>104</sup> Auch Hölscher teilt generell diese Auffassung, ohne sie allerdings weiter auszuführen: "Es spricht [...] vieles dafür, daß diese Verse [Fr.4] sich nicht nur auf die Ontologie des ersten Teils, sondern vor allem auch auf den zweiten Teil beziehen, in dem diese ganze kosmische Verteilung - Ballung und Zerstreung - dargestellt war" (1986, 116).

<sup>105</sup> Hölschers ursprüngliche Übersetzung des zweiten Verses aus dem Jahr 1969 ("Denn er wird nicht das Seiende vom Zusammenhang mit dem Seienden [also: mit sich selbst] abschneiden [...]") trifft den Sachverhalt genauer. Denn in Fr.4 geht es nicht um das Verhältnis des Seienden zu den vielen einzelnen Seienden, sondern um sein Verhältnis zu den Vollzugsweisen des Ausbreitens und des Zusammenballens.

Die Doxa wird zum einen deshalb kritisiert, weil sie überhaupt zwei Formen annimmt, zum anderen, weil sie zudem diese beiden abstrakt entgegengesetzt und deshalb ihre Einheit nur als Mischung denken kann.<sup>106</sup> Aus der Perspektive von Fr.4 stellt sich dies so dar: Die Doxa durchtrennt den unauflöselichen Zusammenhang des Seienden mit sich selbst. Dadurch erscheint ihr das zugleich expandierende und kontrahierende Seiende in den zwei abstrakt entgegengesetzten Formen des Feuers und der Nacht. Der Geist hingegen entspricht dem Wesen des Seienden, weil er dieses in seinem unauflöselichen Zusammenhang beläßt. Er erkennt deshalb, daß das Seiende, das sich ausbreitet bzw. das in der Form des Lichts erscheint, dasselbe ist mit dem Seienden, das sich zusammenballt bzw. das in der Form der Nacht erscheint. Im Unterschied zur Doxa verliert also der Geist mit dem Gegensatz nicht die Einheit aus dem Auge. Für ihn haben die beiden Erscheinungsformen unbeschadet ihres Gegensatzes im Seienden ihren unauflöselichen Zusammenhang.

Aus der Perspektive der Aletheia läßt sich sagen, daß der Geist den Fehler der abstrakten Trennung und der Mischung zweier Prinzipien, welchen die Doxa begeht, berichtigen kann, weil er zumindest in einem Punkt am wahren Denken teilhat - konkret: Weil er die Einsicht in den unauflöselichen Zusammenhang des Seienden hat. Die Doxa entbehrt also jeglicher monistischer Einsicht. Das Denken hingegen, das in Fr.4 leitend ist, ist der Doxa insofern überlegen, als ihm eine solche Einsicht zugrundeliegt. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Begriff des Zusammenhangs in Fr.4 und im Aletheia-Teil auch genau dasselbe meint. Die Bedeutungsdifferenz tritt hervor, wenn die Verse 22-25 von Fr.8 ins Auge gefaßt werden, in welchen das Kennzeichen *συνεχές* expliziert wird:

Auch geteilt ist es [das Seiende] nicht, da es als ganzes gleichmäßig (*ὁμοῖον*) ist  
 und nicht an einer Stelle irgendetwas mehr, was es hindern würde  
 zusammenzuhängen (*συνέχεσθαι*),  
 noch irgendetwas weniger, sondern im ganzen voll ist es von Seiendem,  
 durch das es ein zusammenhängendes (*ξυνεχές*) Ganzes ist: denn Seiendes  
 berührt Seiendes.<sup>107</sup>

In Fr.4 ist die Rede vom Zusammenhang des Seienden mit sich Ausdruck davon, daß dieses Seiende in der Synthese zweier Vollzugsweisen, der des Sich-Ausbreitens und der des Sich-Zusammenziehens, begriffen ist. Im Aletheia-Teil hingegen bezeichnet die Bestimmung *συνεχές* den reinen Zustand der

<sup>106</sup> "Zwei Erscheinungsformen nämlich haben sie [die Sterblichen] entschieden zu nennen, / von denen eine allein (zu nennen) nicht angeht. Hier sind sie auf dem Irrweg. / Und sie haben eine Gestalt nach entgegengesetzten Richtungen geschieden und ihre Erkennungszeichen / voneinander getrennt gesetzt: [...]" (8.53-56). - Vgl. hierzu die ausführliche Diskussion dieser Verse bei Tarán (1965, 216ff).

<sup>107</sup> Hölschers Übersetzung des griechischen Verbs *πελάζειν* ("denn Seiendes stößt an Seiendes") ist irreführend, weil sie die Vorstellung nahelegt, es handele sich hierbei um das Verhältnis zweier Entitäten. An dieser Stelle geht es aber darum, daß das Seiende in sich zusammenhängend bzw. kontinuierlich ist. Zu der Frage, wie dieses Kontinuum in Fr.8 zu interpretieren ist, vgl. Theunissen (1991b, 111ff).

Gleichmäßigkeit, in dem sich das Seiende befindet. Geleugnet wird hier also implizit, daß das Seiende überhaupt in zwei Vollzugsweisen auseinandertreten kann, so daß die Notwendigkeit einer Synthese hier gänzlich entfällt. Genau besehen wird in den zitierten Versen gerade zurückgenommen, was in Fr.4 behauptet wird, nämlich daß sich das Seiende sowohl ausbreiten als auch zusammenziehen kann. Denn das Seiende könnte nur dann an einer Stelle etwas weniger sein, wenn es sich ausbreitete. Umgekehrt könnte es nur dann an einer Stelle etwas mehr sein, wenn es sich zusammenballte.

Daraus folgt, daß Parmenides im Aletheia-Teil implizit die Konzeption des Seienden, die er in Fr.4 entwickelt, kritisiert. Was also die Zwischenstellung von Fr.4 betrifft, so ist festzuhalten, daß in diesem zwar die abstrakte Trennung des Seienden, welche die Sterblichen vollziehen, aufgehoben ist. Auf der anderen Seite wird aber die wahre Einsicht in das Seiende, nämlich daß dieses in keinem synthetisch tätigen Zusammenhang begriffen ist, sondern rein zuständig gleichmäßig verfaßt ist, verfehlt. Die Relevanz dieser parmenideischen Option für das völlig gleichmäßige Seiende und gegen das Seiende als einer Synthese zweier Vollzugsweisen tritt deutlich zutage, wenn nun die Band-Konzeption Schellings dazu ins Verhältnis gesetzt wird.

#### *Das Verhältnis der Band-Konzeption Schellings zu Fragment 4*

Mit Blick auf das parmenideische Lehrgedicht läßt sich Schellings philosophische Position von 1806 wie folgt umschreiben: Auf der einen Seite teilt Schelling die parmenideische Diagnose und Kritik der Doxa; auf der anderen Seite versucht er aber gegen Parmenides den Entwurf des Seienden als einer Synthese zweier entgegengesetzter Vollzugsweisen in die Konzeption des Seienden als unterschiedsloser Homogenität harmonisch zu integrieren. Schelling geht es somit um eine positive Vermittlung von Fr.4 mit dem Aletheia-Teil.

Der Doxa entspricht bei Schelling insofern der vernunftlose Verstand, als dieser, indem er auf abstrakte Weise trennt und die Produkte der Trennung fixiert, die Identität des absoluten Seins zersetzt. Der vernünftige Verstand kommt demgegenüber darin mit dem Nous aus Fr.4 überein, daß er vermöge seiner Teilhabe an der Vernunft die abstrakten Trennungen überwinden und in die Identität des absoluten Seins aufheben kann. Die besondere Nähe der Band-Konzeption Schellings zu Fr.4 besteht darin, daß diese zunächst von zwei Prinzipien, nämlich von der Schwere und dem Lichtwesen ausgeht, die den beiden von der Doxa abstrakt entgegengesetzten Erscheinungsformen der Nacht und des Lichts entsprechen. Wie Parmenides diese beiden Formen in Fr.4 dadurch reformuliert, daß er sie als die beiden Vollzugsweisen des einen mit sich zusammenhängenden Seienden auslegt, so beläßt es auch Schelling nicht dabei, die Zweiheit der Prinzipien festzuhalten, sondern betrachtet sie zugleich als die beiden Attribute des absoluten Seins: "Die absolute copula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich produktive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die

bloßen, wengleich wesentlichen Attribute verhalten" (II 372). Den unzerstrennbaren Zusammenhang, durch welchen das Seiende in Fr.4 ausgezeichnet ist, reformuliert Schelling am deutlichsten an folgender Stelle: "In jedem von beiden [d.h. sowohl in der Schwere als auch im Lichtwesen] liegt das ewige Band; jedes ist für sich absolut; aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen" (II 370).

Während aber Parmenides im Aletheia-Teil die in Fr.4 angelegte Konzeption implizit kritisiert (den Gründen hierfür wird noch nachzugehen sein), knüpft Schelling affirmativ an diese an. Ihm geht es nämlich - wie gezeigt - 1806 vor allem darum, das Absolute als eine lebendiges und schöpferisches Sein zu begreifen, was ohne die Anerkennung des Gegensatzes nicht möglich ist. Umgekehrt behauptet Parmenides im Aletheia-Teil dafür, daß vom Seienden jegliche Differenz und somit auch die Lebendigkeit ferngehalten wird. Kompliziert wird das Verhältnis Schellings zu Parmenides dadurch, daß die 1806er-Schriften sich nicht nur affirmativ auf Fr.4, sondern auch auf den Aletheia-Teil des parmenideischen Lehrgedichts beziehen. Diese Verbundenheit kommt nirgends deutlicher als im folgenden Aphorismus (VII 243; CCXL.) zum Ausdruck:

Das Universum ist nicht erzeugt, denn alles Daseyn ist nur sein Daseyn, ebensowenig kann es untergehen, denn es ist nichts, in das es übergehen könnte, weil es selbst alles Sein ist. Es kann nicht wachsen, noch abnehmen, denn das Unendliche kann nicht größer und nicht kleiner werden. Es erleidet keinen Wechsel, weder einen, der von außen bewirkt würde, denn es ist nichts außer ihm, noch der aus ihm selbst entspränge, denn es ist alles, das es sein kann in der That und ohne Zeit zumal. Da also die Möglichkeit in ihm stets durch die Wirklichkeit erfüllt ist, so ist es in einer unsterblichen Ruhe, die aber nur die vollendete Fülle und unendliche Kraft seiner Selbstbejahung ist.

Wie sogleich deutlicher werden wird, faßt Schelling in diesem Aphorismus die Darstellung des parmenideischen Seienden, wie sie sich in Fr.8.1-49 findet, zusammen. Auszunehmen ist allerdings hiervon der letzte Satz des Aphorismus. Mit ihm erhält ein spezifisch neuplatonisches Element Eingang in die Band-Konzeption.<sup>108</sup> Während das parmenideische Seiende differenzlos, leblos und somit in ihm alle Möglichkeit getilgt ist, so ist dagegen im Sein, wie es Schelling auffaßt, die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht auf abstrakte Weise aufgehoben. Vielmehr ist die Möglichkeit in dem Sinne aufgehoben, als sie im Sein immer schon durch die Wirklichkeit erfüllt ist. Dieses Sein verharrt denn auch nicht wie das parmenideische Seiende in einer abstrakten Selbstidentität (8.29f), sondern befindet sich "in einer unsterblichen Ruhe". Ruhe ist für Schelling kein lebloses Verharren, sondern ein Bleiben, welches Ausdruck erfüllten Lebens ist. Erfülltes

---

<sup>108</sup> Die These, daß von der parmenideischen Ontologie keine direkte Linie zum theologisch inspirierten Neuplatonismus führt, daß beide Konzeptionen zwar äußerlich Ähnlichkeiten aufweisen, in der Sache aber wesentlich differieren, hat Theunissen (1991b) ausführlich begründet.

Leben ist der Charakter der im Einen bleibenden Ewigkeit, wie sie an Platons *Timaios* (37d) anknüpfend die Neuplatoniker und nach ihnen auch Schelling bestimmt haben.<sup>109</sup> Ist das Absolute aber unbeschadet seiner Vollkommenheit in sich lebendig, so muß ihm auch ein Gegensatz inhärieren. Denn - so heißt es in der Fichte-Streitschrift - "der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit" (VII 52). Damit ist der Punkt bezeichnet, an welchem Schelling die Konzeption des Seins als einer Synthese zweier entgegengesetzter Mächte an die parmenideische Konzeption vom indifferenten Seienden anschließt.

Schellings Vorgehen entspricht insoweit generell dem Selbstverständnis der monistischen Tradition.<sup>110</sup> Diese glaubt nämlich, von Parmenides ausgehen zu können, sein philosophisches Programm aber erst noch einlösen zu müssen. Denn Parmenides habe lediglich den Grundstein für diese Tradition gelegt. Dieser sei aber noch Ausdruck eines 'archaischen' Monismus, d.h. einer Konzeption, in welcher das eine Absolute noch aller Differenz, Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit entbehrt. Erst die nachfolgende monistische Tradition, die in den idealistischen Systemen gipfelte, habe den monolithischen Charakter des parmenideischen Seienden aufgehoben und dieses als ein in sich differenziertes, mannigfaltiges und lebendiges Absolutes begriffen.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß diese Sichtweise dem Programm und den Intentionen des parmenideischen Lehrgedicht, also dem vermeintlichen Ausgangspunkt der monistischen Tradition, nicht gerecht wird. Wenn nämlich die Konzeption des Seienden im Aletheia-Teil tatsächlich eine implizite Kritik an Fr.4 enthält, dann muß gefolgert werden, daß Parmenides auch wissentlich an einem 'archaischen' Monismus festgehalten hat und nicht bloß deshalb, weil ihm die denkerischen Mittel gefehlt haben, diesen zu übersteigen. Hat er doch in Fr.4 eine Konzeption des Seienden im Ansatz entworfen, welche die Band-Konzeption Schellings antizipiert. Es gilt somit, der Frage nachzugehen, was Parmenides dazu bewogen hat, ausschließlich für die Konzeption eines leblosen, indifferenten Seienden und gegen die Konzeption des Seienden als einer lebendigen Synthese zweier entgegengesetzter Kräfte zu optieren. Auf Schelling bezogen geht es hierbei darum, Parmenides gewissermaßen als Kritiker der monistischen Variante der Band-Konzeption zu profilieren. Zuvor soll aber noch der Punkt genauer markiert werden, in welchem Parmenides und Schelling trotz ihrer gegenläufigen Perspektiven übereinkommen.

---

<sup>109</sup> Nach Boethius (*Consolatio philosophiae* V, 6, 9-11) ist Ewigkeit der vollständige und vollendete Besitz unbegrenzten Lebens. Bereits den 1806er-Schriften Schellings und nicht erst den *Weltaltern* zufolge ist "wahre Ewigkeit" nicht abstrakte Zeitlosigkeit, sondern: "[...] die die Zeit begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit [...] - nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden" (VII 239).

<sup>110</sup> Vgl. zum folgenden Henrich (1982, 171f und 1985, 35-39). So wenig die Tradition des monistischen Denkens als ein homogenes, einheitliches Phänomen begriffen werden darf - insbesondere die Differenzen zwischen dem neuplatonischen Monismus und demjenigen hegelscher Prägung sind prinzipieller Natur - so ist doch auffällig, daß sich alle Varianten des monistischen Denkens auf Parmenides zurückbeziehen.

*Die Konstituierung der Grenze oder die Genese des ontologischen Prinzips*

Liegt der Unterschied zwischen Parmenides und der monistischen Tradition darin, daß letztere in das leblose Seiende wieder die lebendige Tätigkeit, die immanente Negativität setzt, die Parmenides im Aletheia-Teil gerade zu tilgen versucht, so kommt hingegen die monistische Tradition mit der parmenideischen Konzeption des Seienden darin überein, daß sie die Abgeschlossenheit nach außen für einen wesentlichen Charakter des Absoluten erachtet.<sup>111</sup> So sehr sich demnach auch die innere Struktur jeweils unterscheidet, den Gedanken, daß das Absolute nach außen begrenzt ist, teilt die monistische Tradition mit Parmenides. Aber während eine solche Grenze in der monistischen Tradition meist unkritisch vorausgesetzt wird, ist die Frage nach der Grenze, die das Seiende umgibt, ein, wenn nicht das zentrale Problem des parmenideischen Lehrgedichts. Der Aletheia-Teil stellt den Versuch dar, die Begrenztheit des Seienden sukzessive zu beweisen. Dieser Beweis und damit die Konstituierung der Grenze soll nun nachvollzogen werden.

Das Seiende, welches "gleichmäßig in seinen Grenzen seiend [ist]" (8.49), ist die Bestimmung, mit welcher der Aletheia-Teil an sein Ziel gelangt. Der Schlußabschnitt dieses Teils (8.42-49) expliziert die Bedingungen, welche gegeben sein müssen, damit von dem Seienden diese abschließende Bestimmung prädiert werden kann: das Seiende muß vollkommen sein, worunter zum einen die äußere Begrenztheit und zum anderen die völlige innere Homogenität des Seienden verstanden wird.<sup>112</sup> Ersteres beruht darauf, daß Nichtseiendes nicht ist (8.46); letzteres darauf, daß das Seiende in sich keine quantitativen Differenzen aufweist (V.47/48a). Dies wiederum ist nur möglich, wenn - wie oben gezeigt - das Seiende nicht, wie in Fr.4 ausgeführt, mit einer ausbreitenden und einer zusammenziehenden Kraft behaftet ist. Entsprechend den beiden Bedingungen gliedert sich die Vorgeschichte der Vollkommenheit bzw. der Grenze des Seienden in zwei Schritte. Um die äußere Begrenztheit des Seienden zu gewährleisten, ist jegliches Nichtseiende außerhalb des Seienden zu tilgen. Um die innere Homogenität zu sichern, ist zudem noch das immanente Nichtseiende auszuschließen.

Der *erste* Schritt wird in den Versen 5b-21 von Fr.8 vollzogen. Parmenides negiert hier zum einen die Gewordenheit und damit die Vergangenheit des Seienden (8.5b-11); zum anderen schließt er aus, daß irgend etwas aus dem Seienden hervorgeht (8.13). Damit ist insofern eine Zukunft des Seienden negiert,

<sup>111</sup> Auch Schelling sieht im Kreis und in der Kugel ein treffendes Bild für das Absolute (vgl. VI 166ff, VII 155; 71).

<sup>112</sup> "Weil aber nun eine Grenze zuäußerst ist, ist es vollkommen / von allen Seiten her, gleich der Masse eines wohlgerundeten Balles, / von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich schwingend. Denn als solches kann es weder, / hier oder dort, irgendetwas stärker noch irgendetwas geringer sein. / [V.46] Denn weder ist Nichtseiendes, das es verhindern würde zur Einheit [ὁμόν, Gleichmäßigkeit] zu kommen, / [V.47] noch ist Seiendes von der Art, daß es gegenüber Seiendem / da mehr, dort weniger seiend wäre, weil es ganz unverletzlich ist. / Denn mit sich selbst von allen Seiten her gleich (ἴσων), ist es gleichmäßig (ὁμῶς) in seinen Grenzen seiend" (8.42-49).

als nichts Neues in diesem entstehen kann. Das Subjekt dieser zweifachen Negation, durch welche das Seiende als eine nach außen abgeschlossene Entität konstituiert wird, ist "die Gewalt der Gewißheit (πίστιος)" (8.12). Diese Gewalt gründet in der Macht des Denkens bzw. in der Notwendigkeit (ἀνάγκη) im Sinne logischer Folgerichtigkeit (8.15).

Parmenides scheint aber der Überzeugungskraft des Denkens nicht ganz zu trauen. Dies zeigt sich daran, daß er das gewonnene Resultat durch ein Mythologem absichert: Dike, die Göttin des Rechts, hält das Seiende in Fesseln (πέδησιν), so daß dieses weder werden noch vergehen kann (V.12-15). Mit dieser Remythologisierung des Denkens geht zugleich eine Rationalisierung des Mythos einher: da die Fesselung des Seienden auf der Entscheidung des Denkens für das Seiende und gegen das Nichtseiende beruht (V.15b-18), wird die Göttin des Rechts zu einer Instanz umgedeutet, welche allein rationale Wahrheit verbürgt. Zugleich verkehrt Parmenides das Vorzeichen des mythologischen Bildes der Fesselung. Ist es im Mythos Ausdruck einer negativen Erfahrung, insbesondere einer Bestrafung - man denke an Prometheus oder an die von Zeus besiegten Titanen -, so erscheint es hier als das positive Bild der rationalen Wahrheit.

Der *zweite* Schritt, die Negation der inneren bzw. quantitativen Differenzen, wird in den V.22-33 von Fr.8 vollzogen. Ein neues Argument bringt Parmenides allerdings nicht, vielmehr folgert er die teillose, homogene Beschaffenheit des Seienden aus der Negierung des Werdens und des Vergehens. Desgleichen ist wieder die Gewißheit (πίστιος) das Subjekt, welches diese Negation vollzieht (8.27f). Aber während im ersten Schritt der Gewaltcharakter der Pistis hervorgehoben wird, wird ihr im zweiten Schritt das Attribut 'wahr' zugesprochen. Die Gewalt, die nötig ist, um das Werden und das Vergehen zu negieren, wird hier nur noch konstatiert,; "verstoßen hat sie [nämlich: Werden und Vergehen] die wahre Gewißheit" (8.27b). Die dem wahren Denken zugrundeliegende Gewalt scheint an dieser Stelle nur noch bzw. immerhin noch durch. Infolge der Negation des immanenten Nichtseienden ist das Seiende nun jeglicher inneren Veränderung enthoben und verharret somit in abstrakter Identität: "Als ein Selbiges, und im Selbigen verharrend, ruht es in sich und wird so fest auf der Stelle verharren" (8.30f).

Aber auch dieses Resultat sichert Parmenides durch ein Mythologem ab: die mächtige Notwendigkeit, ἀνάγκη, ist es, welche die Fesseln der Grenze (πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν), die das Seiende ringsum einschließen, hält (8.30b-31). Auch hier zeigt sich wieder, daß eine Remythologisierung des Denkens mit einer rationalisierenden Umdeutung eines Mythologems einhergeht. Die Notwendigkeit im Sinne der logischen Folgerichtigkeit, welche der Entscheidung der Dike zugrundeliegt (8.16b), wird an dieser Stelle personifiziert. Zugleich werden die negativen Erfahrungsgehalte, welche der mythologischen Ananke anhaften, getilgt und die neue, die rationalisierte Ananke zu einer positiven Macht umgedeutet.<sup>113</sup>

<sup>113</sup> Zur Figur der Dike vgl. Mansfeld (1964, 261ff) und die dort diskutierte Literatur. Zur Geschichte und Verwendung des Begriffs 'Ananke' in der Antike vgl. Schreckenberger (1964).

In einem *dritten* Schritt (8.34-41), dem letzten vor dem Schlußabschnitt, werden die Macht des Denkens und die mythologischen Mächte, Dike und Ananke, welche nötig waren, um die Resultate des Denkens zu stützen, in der Figur der Moira, der Schicksalsgöttin, zusammengefaßt: "[...] nichts anderes ist noch wird sein außer dem Seienden, weil eben dies das Schicksal (μοῖρ') gebunden hat (ἐπέδησεν), ganz und unbeweglich zu sein" (8.36b-38b). Was sich aber aus der Perspektive der Pistic als die Tätigkeit des Denkens, die das Nichtseiende sukzessive ausschloß, darstellte, deutet Parmenides nun vom Ende dieses Vollzugs her als ein schicksalhaftes Geschehen, dessen Subjekt die Moira ist. Denn die Fesselung und Einschließung des Seienden, welche nun auf die Moira zurückgeführt werden, resultiert in Wahrheit aus der Tätigkeit des Denkens, durch welche das Nichtseiende ausgeschlossen wurde. Wie ist diese enge Beziehung, genauer: diese Verschmelzung von Denken und Schicksal, von logischer und mythologischer Macht zu verstehen?

Oben wurde bereits gezeigt, daß Parmenides die Folgerungen seines Denkens durch Mythologeme nachträglich zu legitimieren versucht. Mit dieser Strategie verfolgt er darüber hinaus das Ziel, den Gehalt der mythologischen Figuren im Sinne der von ihm entdeckten Macht des Denkens umzudeuten und zu instrumentalisieren. Der Aletheia-Teil kann deshalb, soweit er bislang ins Auge gefaßt wurde, als eine 'neue Mythologie', als eine Mythologie des Denkens gelesen werden. Fr.8 beschreibt den Kampf und den Sieg des Denkens über die schicksalhaften Mächte des Werdens und Vergehens sowie der Teilung. Indem Parmenides das Denken mit der Moira verschmilzt, bringt er seine Gewißheit zum Ausdruck, daß mit dem Denken nun endgültig die Macht gefunden ist, welche der Übermacht der schicksalhaften Realität gewachsen ist. Parmenides beendet damit die Ungewißheit, welche die homerischen Epen hinterlassen haben, die offene Frage nämlich, ob der höchste der Götter, Zeus, über oder unter der Moira steht.<sup>114</sup>

Parmenides verkennt aber bzw. verdrängt die Dialektik, die sich in seiner These vom Denken als der höchsten und einzigen Schicksalsmacht verbirgt. Er vergißt nämlich zum einen, daß das Denken, indem es die schicksalhafte Realität abstrakt zu negieren versucht, nicht nur an diese gebunden bleibt, sondern auch die Schicksalhaftigkeit in einer neuen, in der Dimension des logisch Rationalen, reproduziert. Denn die Macht des Denkens, mit der versucht wird, das Nichtseiende auszuschließen, nimmt ja doch dieses Nichtseiende, ohne welches Ausschließung und Negierung nicht möglich sind, immer schon in Anspruch. Zum anderen verschließt sich das Denken damit radikal der faktischen Realität und beschränkt sich auf die Anschauung des Seienden und damit auf die Anschauung seiner selbst. Denn das Seiende des Aletheia-Teiles wird - wie gesehen - durch das Denken konstituiert.<sup>115</sup> Ihm kommt deshalb keine wirkliche, sondern 'bloß' eine virtuelle Realität zu. Parmenides weiß nicht nur darum, er affirmiert auch diesen Sachverhalt - soll doch die Moira gerade gewährleisten, daß nichts anderes außer

<sup>114</sup> Vgl. hierzu Eberhard, P.E.: Das Schicksal als poetische Idee bei Homer (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd.13 1.Heft) Paderborn 1923.

<sup>115</sup> Vgl. hierzu Theunissen (1991b, 91 insbes. Anm.9).

dem Seienden ist noch sein wird (8.36b/37). Indem sich also das Denken selbst zum Schicksal aufschwingt, wird es sich gewissermaßen selbst zum Schicksal.

Parmenides beläßt es nicht dabei, Mythologeme im Sinne des rational logischen Denkens umzudeuten und letzteres als einen neuen Mythos zu inszenieren. Im Schlußabschnitt des Aletheia-Teiles tilgt er vielmehr alle mythologischen Bezüge. Er verzichtet nicht nur auf mythologische Personifizierungen, sondern transponiert auch das mythologische Bild der Fessel in das der geometrischen Grenze:

Weil aber nun eine Grenze (πεῖραξ) zuäußerst ist, ist es vollkommen von allen Seiten her, gleich der Masse eines wohlgerundeten Balles, von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich sich schwingend. (8.42-44a)

Mit dem Ende der Mythologie beginnt die Mythisierung. Die Spuren der gewaltsamen Genese und Konstituierung des Seienden, die Zeichen des Kampfes des Denkens gegen die schicksalhaften Mächte der Trennung, des Werdens und Vergehens verschwinden restlos im Resultat. Und hier beginnt das Verhängnis eines Denkens, welches glaubt, affirmativ an den Monismus des Parmenides anknüpfen zu können. Zum einen nämlich nimmt dieses Denken allein dieses 'bereinigte', rein virtuelle Seiende mit der mythifizierten Grenze auf und vergißt darüber die Vorgeschichte und die damit verbundenen negativen Erfahrungsgehalte. Zum anderen verkennt es, indem es über den archaischen Monismus des Parmenides hinausgeht und im bergenden Schutz der parmenideischen Grenze das Nichtseiende im Seienden wieder 'aufleben' läßt, daß für Parmenides das mythifizierte, gänzlich indifferente und virtuelle Seiende den positiven Zielpunkt seines Unternehmens darstellt. Aus seiner Perspektive erscheint jeder Überstieg entweder als ein Rückfall in den Mythos oder aber - was im folgenden deutlich werden wird - als Ausdruck einer geradezu nihilistischen Weltdeutung.

#### *Die Anwendung des ontologischen Prinzips auf die Wirklichkeit*

Die zweite der beiden soeben erwähnten Optionen hat Parmenides selbst ergriffen und im Ansatz vorgeführt und zwar im Doxa-Teil seines Lehrgedichts, in welchem er den sinnfälligen Kosmos darstellt. Die Begründung und Explikation dieser These steht allerdings noch aus. Gezeigt wurde bisher lediglich, daß der Geist bzw. der Nous aus Fr.4 zwischen dem wahren Denken, das im Aletheia-Teil am Werke ist, und der Doxa, die am Ende von Fr.8 vorgestellt wird, steht. Noch nicht geklärt ist damit, welches Denken dem Doxa-Teil zugrundeliegt. Unbestritten ist in der Forschung seit der Interpretation von Karl Reinhardt lediglich, daß dieser Teil nicht als eine Doxographie, nicht als die bloße Wiedergabe der Meinungen, welche vor

und zu der Zeit des Parmenides im Umlauf waren, verstanden werden darf.<sup>116</sup> Offen ist damit noch, ob Parmenides im Doxa-Teil ausschließlich den bloßen Schein, welcher aus den Voraussetzungen der Doxa resultiert, darstellt oder ob er in den Doxa-Teil auch Voraussetzungen aus dem Aletheia-Teil einfließen läßt. Am stärksten hat bislang Alexander Mourelatos für die zweite Alternative optiert und eingehend die Ambivalenz von Kontrast und Ähnlichkeit, die den Doxa-Teil in seinem Verhältnis zum Aletheia-Teil prägt, herausgearbeitet. Er sieht in dieser Ambivalenz die "philosophical message" des Doxa-Teils und versteht diese Botschaft so, daß Parmenides die Welt der Doxa insoweit affirmiert, als durch sie die Wahrheit täuschend durchscheint.<sup>117</sup>

Lassen wir die Frage der Bewertung zunächst beiseite, so lassen sich die obigen Ausführungen zu Fr.4 gut an die These von Mourelatos anschließen. In Fr.4 kommt die Ambivalenz von Kontrast und Ähnlichkeit dadurch zum Ausdruck, daß einerseits das Seiende als eine Synthese zweier entgegengesetzter Vollzugsweisen begriffen wird, andererseits am unauflöselichen Zusammenhang des Seienden festgehalten und damit zumindest einem der wahren Kennzeichen des Seienden entsprochen wird. Gezeigt wurde überdies, daß sich in den beiden Vollzugsweisen der Kontraktion und Expansion die beiden Erscheinungsformen, welche die Doxa annimmt, tätig manifestieren. Dies ist aber nur möglich, wenn diese beiden Formen nicht abstrakt voneinander getrennt, sondern synthetisiert werden. Ersteres zeichnet die Doxa, letzteres den Geist aus Fr.4 aus. In der Synthese erwirkt die Nacht die Kontraktion, das Feuer bzw. das Licht die Expansion. Folgt man dieser Perspektive, so stellt Fr.4 gewissermaßen die Programmformel des Doxa-Teils dar.

In diesem fragt Parmenides vor allem danach, wie der sinnfällige Kosmos entstanden ist, wie und woraus er beschaffen ist und wie in ihm Einzelnes hervorgeht. Daß der Kosmos nicht Korrelat des bloßen Denkens, sondern der empirischen Erfahrung, daß er nicht "ungeworden", sondern entstanden, daß er nicht verharrt, sondern in Bewegung und Tätigkeit begriffen ist, darin ist er vom wahren, d.h. rein virtuellen Seienden unterschieden. Alle diese Differenzen lassen sich darauf zurückführen, daß der Kosmos nicht wie das virtuelle Seiende in sich gänzlich homogen verfaßt ist, sondern aus den zwei gleichstarken Kräften des Lichts und der Nacht besteht und deshalb beständig im Vollzug der Expansion und Kontraktion begriffen ist.<sup>118</sup> Das Werden des Kosmos, seine produktiv gestaltende

<sup>116</sup> Vgl. Reinhardt (1977, 26f). Reinhardts positiver Interpretationsansatz, demzufolge der Doxa-Teil als die Ausführung eines von Parmenides affirmierten 'dritten Weges' zu lesen ist, konnte sich hingegen in der Forschung nicht durchsetzen.

<sup>117</sup> Vgl. Mourelatos (1970, 222-263).

<sup>118</sup> Ein wichtiges Bindeglied zwischen Fr.4 und Fr.8.50-61 stellt Fr.9 dar: "Aber nachdem nun alles Licht und Nacht benannt ist / oder mit den ihren Kräften (δυνάμεις) entsprechenden Namen, jeweils für die verschiedenen Dinge, / so ist das ganze voll von Licht zusammen und unsichtbarer Nacht, / beiden gleichstarken, da bei keinem der beiden ein Nichts ist" (fr.9). In diesem Fragment wird die Meinung der Sterblichen über den Kosmos im Lichte von Fr.4 reformuliert. Dies zeigt sich daran, daß hier dem wahren Denken gemäß das Nichtsein ausgeschlossen ist: weder beim Licht noch bei der Nacht ist ein Nichts und zwar deshalb, weil beiden das unauflöseliche, alles umfassende Seiende zugrundeliegt.

Tätigkeit, wird somit mit Hilfe der beiden entgegengesetzten Kräfte erklärt, die Parmenides im Aletheia-Teil getilgt bzw. stillgestellt hat, um die Homogenität und Vollkommenheit des Seienden zu beweisen. Der sinnfällige Kosmos ist demgegenüber gerade Ausdruck der Reaktualisierung dieser beiden Kräfte. Trotz dieser prinzipiellen Differenz wird die Verfaßtheit des Kosmos weitgehend analog zu der des Seienden beschrieben. Diese Interpretationsperspektive soll nun exemplarisch an einigen Fragmenten des Doxa-Teils erprobt werden - zunächst an den letzten drei Versen von Fr.10:

[...]. Und wissen sollst du auch, woraus der rings umgebende Himmel sich gebildet und wie Notwendigkeit (ἀνάγκη) ihn führt und in Banden geschlagen hat (ἐπέδησεν), daß er die Grenzen (πείρατ') der Gestirne halte.

Wie im Aletheia-Teil findet sich hier wieder das Bild einer abgeschlossenen Ganzheit: der Himmel fungiert als die äußere Grenze des Kosmos. Und wieder verwendet Parmenides das mythologische Bild der fesselnden Ananke. Diese zeigt sich hier als eine kosmische Macht: sie beherrscht den Himmel und gewährleistet dadurch die geordnete Bewegung der Gestirne. Während aber am Ende des Aletheia-Teils die Fessel, welche das Seiende einschließt, zur geometrischen Grenzlinie verklärt wird und alle personifizierten mythologischen Mächte wieder verschwinden, lebt hier der mythologische Erfahrungsgehalt, welcher der Metapher der Fessel und der Figur der Ananke anhaftet, wieder auf. Als personifizierte kosmische Macht ist Ananke aber nun nicht mehr bloß Ausdruck einer partikularen, sondern einer universalen Zwangserfahrung. Denn indem sie den alles umschließenden Himmel beherrscht, herrscht sie über das Ganze.

Wenn auch die Frage der Bewertung hier noch nicht endgültig geklärt werden kann, so zeichnet sich doch bereits folgende Vermutung ab: Parmenides affirmiert zwar die Grenze, die das virtuelle, vom Denken konstituierte Seiende umschließt, nicht aber den transzendenzlosen, in sich abgeschlossenen Kosmos. Dieser gilt ihm vielmehr als Ausdruck einer negativen Erfahrung. Entsprechendes gilt für die Ananke. Diese wird nur als Instanz logischer Folgerichtigkeit, nicht aber als kosmische Schicksalsmacht, welche die Regelmäßigkeit der Himmelsbewegungen gewährleistet, affirmiert.<sup>119</sup>

Die Ananke aus Fr.10 deckt aber nur einen Aspekt der kosmischen Schicksalsmacht ab, die Parmenides im Doxa-Teil meist als 'daimon' bezeichnet. Diese in der Mitte des Kosmos geortete Macht charakterisiert er des weiteren als diejenige, die für alles, auch für die Götter, "Anfang und Ursache der Bewegung und des Werdens" (Test.37) ist. Die Schicksalsmacht hat demnach eine

---

<sup>119</sup> Parmenides kann deshalb nicht als der Vorläufer der affirmativen antiken Kosmologie in Anspruch genommen werden. Insbesondere bezüglich der stoischen Konzeption der Heimarmene erweist sich Parmenides als ein entschiedener Kritiker. Die Stoiker konnten allerdings insofern auf Parmenides zurückgreifen, als sich bei ihm erstmals Ananke als personifizierte Schicksalsmacht findet und diese im Doxa-Teil als kosmische Macht gedeutet wird (vgl. Jonas 1964, 146ff).

kosmologische Seite, die durch Ananke repräsentiert wird, und eine kosmogonische Seite. Auf letztere wird bereits in Fr.10 implizit mit der Frage, woraus sich der Himmel gebildet habe, verwiesen. Ihre anschaulichste Darstellung findet diese Seite aber erst in Fr.12:

[...]. Inmitten von diesen [den Ringen aus Feuer sowie den aus Nacht mit Feuer gemischten Ringen] aber ist die Göttin [δαίμων] die alles lenkt: Denn allenthalben führt sie die abscheuliche Geburt und Mischung herbei, indem sie zum Männlichen das Weibliche schickt, daß es sich mische, und umgekehrt zum Weiblichen das Männliche.

Die 'Gottheit', die in Fr.10 als Ananke auftritt und eine begrenzende und ordnende Macht darstellt, zeigt sich hier als das schlechthin initiierende Vermögen. Als solches bleibt es anonym. Dieser anonyme Charakter spricht sich deutlich in der Beschreibung der Vorgänge aus, welche auf diese Macht zurückgeführt werden. Beschrieben wird nicht das Liebesleben von Personen; nicht einmal von irgendwelchen Einzelwesen, die sich paaren, ist die Rede. Vielmehr sind hier allein die unpersönlichen Mächte des Weiblichen und Männlichen im Blick, welche sich, indem sie sich mischen, beständig reproduzieren. Das eigentlich Abscheuliche besteht für Parmenides hierbei darin, daß aus dieser Mischung stets von neuem ein einzelnes Neugeborenes entsteht - ganz im Gegensatz zu Schelling, der das Faktum, daß überhaupt etwas ist, als das "Wunder der wesentlichen Liebe" (VII 59) verstanden wissen möchte.

Läßt sich über die Interpretation, die der Ananke aus Fr.10 einen negativen Erfahrungsgehalt zuschreibt, noch streiten, so dürfte nach der Interpretation von Fragment 12 unkontrovers sein, daß Parmenides die 'Gottheit' im Doxa-Teil als eine kosmische Schicksalsmacht auffaßt, auf die alle Zwangs- und Leidenserfahrungen zurückzuführen sind. Wird diese Lesart akzeptiert, so tritt zugleich das Motiv hervor, welches Parmenides dazu bewogen hat, im Aletheia-Teil die beiden entgegengesetzten Kräfte aus dem Seienden zu tilgen bzw. jene in diesem stillzustellen. Parmenides optiert für das leblose und gegen das lebendige Seiende, weil er erkennt, daß aus letzterem notwendig einzelne, sterbliche Individuen hervorgehen, die - und dies ist der entscheidende Punkt - dem Lebensprozeß, der ihnen zugrundeliegt, ohnmächtig ausgeliefert sind. Die Ohnmachtserfahrung der einzelnen sterblichen Menschen ist der motivationale Ausgangspunkt und die Überwindung dieser Ohnmacht ist das Ziel, weshalb Parmenides die Anstrengung des Denkens unternimmt. Parmenides entdeckt im Denken eine Macht, durch welche sich einige wenige ausgezeichnete Sterbliche über ihr ephemeres Dasein erheben können.<sup>120</sup> Denn allein im und durch das Denken ist es - das führt der

<sup>120</sup> Am deutlichsten zeigt sich dies in Fr.6, in welchem von den unwissenden, 'doppelköpfigen' Sterblichen gesagt wird, daß sie auf einem falschen Weg "umherwanken [...]: denn Ohnmacht (ἀμηχανίη) lenkt in ihrer / Brust ihren schwankenden Verstand, und sie treiben dahin / so taub als blind, blöde, verdutzte Gaffer, unterscheidungslose Haufen [...]" (V.5-7). Und in Fr.7.3-7 ist v.a. die sinnliche Erfahrung, gegen welche Parmenides das Denken anbietet: "[...] / und laß die Gewohnheit der vielen Erfahrung dich nicht auf diesen Weg nötigen, das ziellose Auge

Aletheia-Teil vor - möglich, von der lebendigen Wirklichkeit, welche die einzelnen Individuen überwältigt und einem ephemeren Leben aussetzt, zu abstrahieren.<sup>121</sup>

Die Schicksalsmacht, wie sie im Doxa-Teil konzipiert ist, vereinigt somit in sich zwei Aspekte: als Ananke ist sie die begrenzende und ordnende, als Daimon ist sie die schlechthin initiierende Macht. Durch diesen zweiten Aspekt ist der wirkliche Kosmos prinzipiell vom parmenideischen Seienden unterschieden. Denn genau dieser Aspekt wird im Aletheia-Teil aus dem Seienden eliminiert. Auf dem ersten Aspekt hingegen beruht die Ähnlichkeit zwischen dem Doxa- und dem Aletheia-Teil. Ananke ordnet und umschließt nämlich - wie gesehen - nicht nur den Kosmos, sondern lenkt auch das rational logische Denken und begrenzt sein Korrelat, das Seiende. Doch es wurde auch gezeigt, daß mit dieser formalen Übereinstimmung eine gerade entgegengesetzte Bewertung einhergeht: Parmenides affirmiert nur die 'logische' Ananke, somit diejenige, aus welcher der zweite Aspekt der Schicksalhafterkeit, das schlechthin Initiierende, getilgt ist. Im Verein mit diesem zweiten Aspekt hingegen, somit als lebendige kosmische Ananke, pervertiert sich für Parmenides das ordnende und begrenzende Vermögen zu einer Schicksalsmacht.

Es läßt sich fragen, wie Parmenides im Doxa-Teil dazu kam, das initiierende und das ordnend begrenzende Vermögen zu *einer* Schicksalsmacht zu verschmelzen. Vor dem Hintergrund der *Theogonie* Hesiods tritt das Neue der parmenideische Schicksalskonzeption deutlich hervor. Bei Hesiod liegen dem theo- und kosmogonischen Prozeß neben dem Chaos noch zwei weitere Ursprünge, Gaia und Eros, zugrunde.<sup>122</sup> Das Chaos ist zwar der erste unter diesen, aber die beiden anderen lassen sich nicht auf das Chaos reduzieren. Vielmehr sind sie genauso eigenständige Prinzipien, so daß also in der *Theogonie* von einer irreduziblen Dreiheit der Prinzipien auszugehen ist. Die verschlingende, in die dunkle Tiefe ziehende Macht des Chaos und die befreiende, lichtende Macht des Eros werden nicht miteinander verschmolzen, aber auch nicht abstrakt voneinander getrennt. Vielmehr sind sie in Gaia derart aufeinander bezogen, daß diese dadurch zu einer zwiespältigen Macht und zu dem Raum wird, in welchem die Gegensätze zwischen den drei gleichursprünglichen Mächte geschichtlich, d.h. in der mit der

---

umherzulenken und das widerhallende Gehör und die Zunge; sondern beurteile mit dem Denken die hart bestreitende Widerlegung [...]."

<sup>121</sup> Um diese These angemessen zu begründen, müßten neben dem Proömium, also Fr.1, auch die in der vorangehenden Anmerkung teilweise zitierten Fr.6 und 7 ausführlich interpretiert werden. In diesen Fragmenten zeigt sich, daß es Parmenides in seinem Denken v.a. darum geht, die Erfahrungen der Ohnmacht (*ἀμηχανία*; vgl. Fr.6.5), welchen die gewöhnlichen Sterblichen ausgesetzt sind, zu überwinden. - Insofern sich in *ἀμηχανία* die frühgriechische Erfahrung artikuliert (vgl. Mansfeld 1964, 3ff und die dort angegebene Literatur), verbirgt sich hinter dem parmenideischen Unternehmen zugleich die Absicht, die frühgriechische Lebensauffassung hinter sich zu lassen. Ohne seine theologische Lesart zu teilen, liegt der vorliegenden Interpretation die von J. Mansfeld (1964) ausführlich begründete These zugrunde, wonach sich das Seiende des Aletheia-Teils dadurch konstituiert, daß von der lebensweltlichen Realität und den Erfahrungen, welche in der frühgriechischen Lyrik artikuliert werden, abstrahiert wird.

<sup>122</sup> Vgl. *Theogonie* V.116-122. Zur Hesiod-Interpretation vgl. Orland, Redslob und Riedinger (1992), sowie vom Verf. (1992) und die in diesen beiden Aufsätzen diskutierte Forschungsliteratur.

Zeusherrschaft endenden Sukzession der Göttergeschlechter, ausgetragen wird. Parmenides scheint die hesiodische Konstellation dreier Ursprünge im Doxa-Teil zu dem einen, untrennbaren Ursprung mit den genannten zwei Aspekten zusammenzuziehen. Aus der Perspektive der *Theogonie* schießen bei ihm Chaos und Eros derart zusammen, daß sie in Gaia untrennbar zu der *einen* Schicksalsmacht miteinander verschmelzen. Diese eine Macht hat nichts Zwiespältiges mehr an sich. Vielmehr steht sie unter der Botmäßigkeit des Chaos, durch welche die befreiende Macht des Eros gänzlich aufgesogen und pervertiert wird. Die Göttin des Doxa-Teils ist deshalb eindeutig negativ zu bewerten. Daraus erklärt sich, daß im parmenideischen Lehrgedicht anders als in der *Theogonie* für Geschichte kein Platz ist.

Der Verschmelzung der drei Ursprünge zu der *einen* Schicksalsmacht liegt bei Parmenides die Einsicht in die Unauflöslichkeit des Seienden und die damit verbundene Kritik an der Ansicht der Sterblichen, die zwei Formen voneinander getrennt setzen, zugrunde. Dem Monismus des Doxa-Teils ist also in dem ontologischen Monismus des Aletheia-Teiles fundiert. Aber während Parmenides letzteren mit einem positiven Vorzeichen versieht, setzt er ersterem ein negatives Vorzeichen voran: die *eine* Schicksalsmacht, in welcher initiierende und ordnend begrenzende Macht unauflösbar miteinander verbunden sind, ist Ausdruck höchster negativer Erfahrung.

Diese Verkehrung der Vorzeichen wird gewöhnlich übersehen, wenn Parmenides pauschal als Begründer des Monismus ausgegeben wird und die Rückführung der hesiodische Ursprungskonstellation auf den *einen Ursprung als Fortschritt ausgegeben wird*.<sup>123</sup> Parmenides kann nur insofern als Begründer einer monistischen Weltansicht angesehen werden, als er das dieser zugrundeliegende ontologische Prinzip 'entdeckte' und den Kosmos tatsächlich in diesem monistischen Licht sah. Aber die auf diese Weise erschlossene und erfahrene Realität affirmierte er nicht. Vielmehr sah er in dieser nichts als einen schicksalhaften Zwang am Werk. Demzufolge ist Parmenides zwar der Begründer des ontologischen Monismus, zugleich aber auch der erste und entschiedene Kritiker einer affirmativen monistischen Weltansicht. So betrachtet erscheinen die Werke der monistischen Tradition, welche sich von dem ontologischen Monismus des Parmenides leiten lassen, als ein einziger, unerschöpflicher Appendix des parmenideischen Doxa-Teils.

#### *Die Freiheitsschrift und die Weltalter als Versuche Schellings, Parmenides hinter sich zu lassen*

Schellings Band-Konzeption ist trotz aller hierzu gegenläufiger Intentionen, welche in der Interpretation herausgearbeitet wurden, letztlich auch diesem Appendix zuzurechnen. Es zeigte sich, daß diese in ihrer monistischen Variante

---

<sup>123</sup> Vgl. Gigon (1968, 22-27).

gewissermaßen als die Ausarbeitung des philosophischen Programms angesehen werden kann, welches Parmenides in Fr.4 vorgegeben hat. Bei Schelling werden die beiden Seiten der parmenideischen Schicksalsmacht durch die Schwere und das Lichtwesen reformuliert. Die Schwere unterwirft das einzelne Seiende der Zeit und reduziert es auf sein unbestimmtes faktisches, vereinzelt Dasein. Das Lichtwesen hingegen ist das mäßigende und ordnende Prinzip, welches zugleich dem einzelnen Seienden ein besonderes Leben verleiht. Schelling kommt mit Parmenides weiterhin darin überein, daß er in der unauflöselichen Verbindung dieser beiden Mächte - bei ihm: die "absolute copula" - das eigentliche Prinzip der wirklichen Welt erkennt. Während aber Schelling in dieser Kopula nur das Göttliche sieht, deutet Parmenides das Prinzip des Doxa-Teils als eine kosmische Schicksalsmacht. Nirgends wird dieser Kontrast deutlicher als bei der Sichtweise auf das einzelne Seiende. Während Parmenides diesbezüglich von einer "abscheulichen Geburt" (Fr.12.4) redet, sieht Schelling im einzelnen Ding nichts als das Abbild des Göttlichen: "Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen" (II 369).

Die entgegengesetzte Bewertung rührt daher, daß Parmenides, indem er das vom Denken konstituierte Seiende verabsolutiert, die negativen Erfahrungen der faktischen Realität totalisiert und dadurch zu nihilistischen Erfahrungen macht. Schellings affirmative Weltsicht hingegen beruht - wie gezeigt - auf theologischen Annahmen, insbesondere auf derjenigen, daß sich das Göttliche dem Endlichen rückhaltlos zuwendet und dieses erfüllt. Gezeigt wurde ebenfalls, daß Schelling seine monismuskritischen Intentionen nur mit Hilfe theologischer Voraussetzungen einzulösen vermag. Umgekehrt - so wird jetzt deutlich - resultieren die konstatierten Rückfälle in eine monistische Position daraus, daß Schelling noch 1806 dem ontologischen Monismus des Parmenides verhaftet ist.

Schellings weitere Entwicklung läßt sich so verstehen, daß er nach und nach die unheimliche Ambivalenz und die Grenzen seiner Band-Konzeption erkannte. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht ist dies gleichbedeutend damit, daß sich Schelling nach 1806 die parmenideische Position in einem Punkt zu eigen macht, sich im ganzen aber von dieser freimacht. Spätestens im ersten Weltalterfragment teilt Schelling die parmenideische Kritik an einer affirmativ monistischen Weltsicht. Anders als Parmenides glaubt er dann aber nicht, daß zu einer solchen keine Alternative gibt. Deshalb zieht sich Schelling auch nicht von der Wirklichkeit überhaupt in das Reich des reinen Denkens zurück, sondern wendet sich vielmehr von neuem der Wirklichkeit zu. Bereits in der Interpretation der Freiheitsschrift wird sich zeigen, daß für Schelling hier die Anerkennung einer Realität, die nicht in das Denken aufgelöst werden kann, zentral wird. Während Parmenides der wertmäßigen Negativität des wirklichen Lebens nur beikommen zu können glaubt, indem er den Lebensquell durch das Denken zu negieren versucht, erkennt Schelling die Negativität des endlichen Lebens als faktisch gegeben zunächst an. Zugleich versucht er aber die Tiefendimension dieses endlichen Lebens zu

erschließen und in dieser ein anders verfaßtes Leben, das Leben des Aion freizulegen.

Philosophiegeschichtlich betrachtet läßt sich dieses Vorgehen als eine zweifache Abstoßbewegung von der parmenideischen Position verstehen: Zum einen geht Schelling hinter Parmenides zurück, indem er die monistische Prämisse in Frage stellt und statt dessen von einer pluralen Ursprungsconstellation, wie sie in der *Theogonie* Hesiods vorliegt, ausgeht. Zum anderen orientiert sich Schelling in der Folge vornehmlich an der neuplatonischen Tradition und vermengt diese nicht mehr mit, sondern setzt sie scharf von einem Monismus parmenideischer Prägung ab. Durch den Rückgriff auf die hesiodische Ursprungsconstellation wird die Zwangseinheit der in sich entgegengesetzten Schicksalsmacht zerschlagen. Mit der Anknüpfung an den Neuplatonismus gewinnt er das überseiende Eine, das weder wie das parmenideische Seiende dem endlichen und ewigen Leben abstrakt entgegengesetzt ist noch wie das Göttliche der 1806er-Schriften vollständig im Band aufgeht. Dadurch aber, daß Schelling das neuplatonische Denken mit dem vorphilosophischen Denken Hesiods 'legiert', überführt er den Monismus neuplatonischer Prägung nicht nur in eine Monismus und Dualismus vermittelnde Konzeption. Er kritisiert damit zugleich auch den Intellektualismus des neuplatonischen Denkens und orientiert sich mehr am späten Platon als an Plotin (WA Schröter 259).

Mit diesen Ausführungen ist aber nur der direkte Weg von den 1806er-Schriften zur Weltalter-Philosophie umrißhaft vorgestellt. Noch nicht im Blick ist hingegen das Spezifische der Freiheitsschrift. Zumindest die einleitenden Abschnitte dieser Schrift liegen nicht unmittelbar auf dem Weg zu den *Weltaltern*. Hier verfolgt Schelling zunächst nämlich eine schöpfungstheologische Intention. Auch diese ist in der Band-Konzeption bereits angelegt. Am deutlichsten tritt diese zu Beginn der realphilosophischen Teiles des Modelltextes hervor. Ausgehend von der Bestimmung Gottes als das Sein selbst entwickelt Schelling hier - wie gesehen - bereits im Ansatz den Begriff der "derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit" (VII 347), welcher zumindest für die anfängliche Intention der Freiheitsschrift zentral ist.