

# Die Beziehungen zwischen Schellings 'Naturphilosophie' und dem Identitätssystem in den Jahren 1801/02

Von Harald HOLZ (Bochum)

Auch in der heutigen Diskussion ist die Frage nach dem Verhältnis von sog. Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie bei Schelling in den Jahren, die unmittelbar dem sog. Identitätssystem (1801/1803) vorausgehen, noch weit-  
hin ungeklärt. So schreibt z. B. ein solcher Kenner der Philosophie Schellings wie W. Schulz, daß Schelling „seine Gedanken über die Natur zunächst weit-  
hin ohne direkten Bezug zu vorausgehenden philosophischen Systemen ent-  
wickelt“<sup>1</sup>. Nun steht heute allerdings wohl so viel fest, daß Schelling weder  
seine Naturphilosophie einzig als Ergänzung der Fichteschen Konzeption einer  
idealistischen Fundamentalphilosophie entworfen noch innerhalb dieser Kon-  
zeption sich der Ausarbeitung eines wohlumgrenzten Teilstücks gewidmet hat,  
was sich ihm dann gewissermaßen fast unter der Hand zu einem eigenen ‚Sys-  
tem‘ entwickelt hätte<sup>2</sup>. Aber ebenso wenig hat sich Schelling mit seinen natur-  
wissenschaftlichen Studien ‚positivistischen‘ Interessen überantwortet<sup>3</sup>. Schulz  
weist sehr zu Recht darauf hin, daß ein zentraler Gesichtspunkt dieser Speku-  
lationen die Auffassung der Natur als von etwas Organischem ist, in ihrer  
Ordnung wie in ihrer Entwicklung; dieser Gesichtspunkt wird für Schulz schon  
in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“  
von 1796/97 sichtbar<sup>4</sup>.

Es scheint nun aber, daß bei genauerer Betrachtung sich doch ein ganz be-  
stimmter philosophiehistorischer Bezug herausarbeiten läßt, der für Schellings  
Ausgestaltung einer idealistischen Naturphilosophie den Hintergrund abgibt  
und vielleicht das ganze philosophische Unternehmen Schellings, das über die  
Ausarbeitung der Naturphilosophie sich bis hin zur Ausformung des sog. Ident-  
itätssystems erstreckt, zwangloser als bisher erklärt. Der philosophiehistorische  
Anknüpfungspunkt, der hier vor allem in Frage kommt, ist m. M. nach eine  
bestimmte Verbindung von Elementen der Philosophie Spinozas und Platons  
bzw. Plotins, d. h. insbesondere von Theoremen des 1. und 2. Buches der Ethik  
auf der einen, und des Dialogs „Timaios“ sowie der plotinischen Kosmologie

---

<sup>1</sup> In der Einleitung zu: Fichte – Schelling, Briefwechsel, Frankfurt/M. (Theorie 1) 1968, 34.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen 1961, I, 565 ff.; II, 1–41, 76 ff. Kroner vertritt im allgemeinen den Fichteschen bzw. Hegelschen Standpunkt gegenüber Schelling; im übrigen wird Schelling die philosophiehistorische Rolle der (schlechten) Antithese zuerteilt, wodurch dann der Auftritt der Systematik Hegels als der umgreifenden Synthese vorbereitet ist.

<sup>3</sup> So W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1785–1802, Heidelberg 1911, 42 ff.

<sup>4</sup> Schulz a. a. O.

auf der anderen Seite. Allerdings kann man außer dem Bezug auf Plato noch andere Bezüge auf die antike Naturphilosophie vermuten, doch dürfte dem Bezug auf den „Timaios“ eine Schlüsselstellung zukommen. – Es sollte im Zuge dieser Untersuchung dann möglich sein, die verwickelten Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Systembereichen der Philosophie im ganzen, wie sie Schelling in diesen Jahren konzipiert hat, von einem systematischen Mittelpunkt her zu verstehen, und sie dadurch zu größerer Durchsichtigkeit zu bringen. So wäre beispielsweise davon eine Folge, daß etwa das „System des transzendentalen Idealismus“, das nach W. Schulz in systematischer Hinsicht den Anschein der Zweideutigkeit – von naturphilosophischem und identitätsphilosophischem Aspekt – an sich hat, eben diese Zweideutigkeit verliert<sup>5</sup>. Die hier verfolgte Methode wird dann zunächst darin bestehen, den Gegensatz zwischen Fichte und Schelling in der Frage nach dem Charakter von Natur- und Transzendentalphilosophie (besonders aus der Sicht Schellings) zu skizzieren, und sodann vor diesem Hintergrund gewisse ‚neuralgische‘ Punkte der Systematik Schellings durch einen, allerdings sehr gerafften, Strukturenvergleich mit den entsprechenden Systemstücken bei den relevanten anderen Philosophien, also vor allem bei Spinoza und Platon-Plotin zu erhellen<sup>6</sup>. Den Einstieg und einen gewissen Leitfaden in diese gesamte Problematik aber soll die briefliche Auseinandersetzung zwischen Schelling und Fichte aus den Jahren 1799–1801 abgeben, da in ihr die beiden Standpunkte in seltener Klarheit auseinandertreten, zumal Fichtes kritische Schelling-Interpretation in der Rezeption durch Hegel gewissermaßen Schule gemacht hat.

## I.

Schelling spricht sich im Brief an Fichte vom 19. 11. 1800 auf dessen vorgeschlagene Einteilung der Philosophie und die entsprechende begriffliche Sprachregelung (im Brief an Schelling vom 15. 11. 1800)<sup>7</sup> über die eigenen Anliegen so aus: Seine eigene grundlegende Einteilung und Disposition der Philosophie, zugleich aber auch die Einstufung der Fichteschen Wissenschaftslehre als eine Art von Propädeutik zur wahren Philosophie<sup>8</sup>, ist bedingt durch den „Gang

<sup>5</sup> So erklärt sich Schulz dazu (a. a. O. 40); Naturphilosophie in ihrer Gegenstellung zur sog. ‚transzendentalen Perspektive‘ in Schellings eigenem systematischen Entwurf wie auch als Gegenstück zu dem Fichteschen Transzendentalismus, und die Ansätze des Identitätssystems, in dem Naturspekulation und Transzendentalismus als in ihrer Synthese aufgehoben sind – sind auf dem Hintergrund der soeben skizzierten philosophiehistorischen Rückbezüge (und ihren systematischen Implikationen) jedoch wohl nicht so zweideutig, wie es zunächst erscheinen mag.

<sup>6</sup> Schon von den allerersten Anfängen allerdings läßt sich ein starker Einfluß von bzw. ein starker Bezug vom Platonismus her auf Schelling feststellen; vgl. dazu v. Verf.: Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling, in: Archiv f. Gesch. d. Philosophie 14 (1970), 71–90, bes. 81, 86 ff.

<sup>7</sup> Schulz, a. a. O. 105.

<sup>8</sup> Vgl. dazu den wichtigen Brief vom 3. 10. 1801 Schellings an Fichte (Schulz, a. a. O. 134).

der Gedanken, wie er seit Jahren gewesen ist“, bis er „auf den Punkt kam“, wo er jetzt steht<sup>9</sup>.

Die WsL ist als nicht auf Realität bezogene Wissenschaft nur der „formelle Beweis des Idealismus“, nicht aber der „materielle Beweis“. Die Philosophie im eigentlichen Sinn hat zu ihrer Voraussetzung gerade eine „Abstraktion von der allgemeinen Wissenschaftslehre“<sup>10</sup>. Fichte hatte kurz vorher den Schellingschen Gegensatz von Transzendental- und Naturphilosophie nach seiner Ansicht korrigiert: Ideale und reale Tätigkeit des Bewußtseins konstituieren zusammen den Gegenstand der theoretischen wie der praktischen Philosophie (in jeweils anderer Wechselbezogenheit); die Natur aber ist als solche vorgefunden und nur vermittelt einer „Fiktion“ in einem Konstruktionsprozeß vorstellbar<sup>11</sup>. Schelling präzisiert demgegenüber den eigenen Standpunkt in der Frage der Beziehungen von theoretischer und praktischer Philosophie, der zu seinem Prinzip das reine, bloß objektive Subjekt-Objekt hat – also die Einheit von prinzipialem Ich und dessen Gegenüber, der Welt des Seienden, sofern diese sich als Kosmos, Universum oder eben als „Natur“ fassen läßt –, dahin, daß der theoretische Teil zwar seinerseits die Grundlegung des praktischen oder idealistischen Teils der Philosophie ist, beide zusammen aber erst die eine Hälfte der Philosophie sind, die als Theses und Antitheses zusammen ihre Synthesis dann in der „Philosophie der Kunst“ finden. Gegenüber jenem realistischen und idealistischen Teil der Philosophie (dem früher so genannten theoretischen und praktischen Teil) ist dieser letzte, dritte Teil der „Ideal-Realismus“, ein solcher, der nicht nur von Gnaden der Philosophie als einer *vom Subjekt allein* geleisteten Wissenschaft lebt, sondern der tatsächlich in einem höheren Sinne ‚objektiv‘ ist<sup>12</sup>. Damit ist gesagt, daß die Synthesis von Realität und Idealität als reale sich in der Kunst selbst findet; allerdings darf der Begriff der Kunst hier nicht wieder in irgendeiner Weise gleichsam ‚positivistisch‘ genommen werden, also bloß als eine Sphäre, die in der Kunstgeschichte als der Geschichte der Malerei, der Plastik usw. sich historisch objektiviert vorfindet, sondern als eine Sphäre, die genau den letzten inneren Grund und die Prinzipien dessen beinhalten, was als Kunst überhaupt sich objektivieren läßt<sup>13</sup>.

Nun folgt im Anschluß an die eben erwähnte Briefstelle nur wenig später ein Hinweis, der eine Ausdeutung in der Richtung der von mir hier vorangestellten These (von Schellings Philosophiebegriff) erlaubt: Auch einmal angenommen, Philosophie sei im Sinne Fichtes mit Wissenschaftslehre gleichzusetzen – wobei man dann sich rein terminologisch durchaus einigen könnte –, so würde doch Schelling für seine eigene Gliederung der Philosophie gegen Fichte immer

<sup>9</sup> A. a. O. 108.

<sup>10</sup> A. a. O.

<sup>11</sup> A. a. O. 105.

<sup>12</sup> A. a. O. 109. – Die Terminologie „objektives Subjekt-Objekt“ könnte zu diesem Zeitpunkt aus der Hegelschen Differenzschrift entnommen worden sein. Vgl. dazu aber auch unten Anm. 104a und den ganzen III. Teil dieser Arbeit.

<sup>13</sup> Vgl. dazu D. Jänig, Schelling. Die Kunst in der Philosophie, 2 Bde, Pfullingen 1966/1968, II, 2. Kap., bes. 91–172.

noch folgende Korrektur vorschlagen, die eine philosophiehistorisch interessante Anspielung in sich schließt: Das, was er „bisher theoretische Philosophie nannte“, wird als „Physik (im Sinne der Griechen)“, was er „praktische“ Philosophie nannte, als „Ethik (gleichfalls im Sinne der Griechen)“, eingestuft. Daraus ergibt sich die Folgerung, die freilich gegenüber dem zuvor Auseinandergelagten zunächst noch nicht viel Neues zu bringen scheint: „Was ich Naturphilosophie nenne, ist dann ebendeswegen . . . eine von der Wissenschaftslehre völlig verschiedene Wissenschaft.“<sup>14</sup> Dies wird dann im Sinn der kurz zuvor gegebenen Einteilung noch einmal näher präzisiert: „Der Wissenschaftslehre kann Naturphilosophie nie entgegengesetzt sein“; d. h. nämlich: wenn die Wissenschaftslehre die Basis der gesamten Philosophie ist, ähnlich wie die Kantische Kritik die Basis eines philosophischen Systems sein sollte, so ergibt sich keinerlei Gegensatz im strengen Sinn, vorausgesetzt, daß ein solcher Gegensatz immer nur zwischen in gewisser Weise Gleichen stattfinden kann, also z. B. zwischen relativen oder auch konträren Begriffen.

Wichtig und bezeichnend ist nun, daß innerhalb des dialektischen Dreischritts von Thesis – Antithesis – Synthesis für Schelling die Thesis, wenn man ihren systematischen Titel ‚Physik im Sinne der Griechen‘ nur ernst genug nimmt (und dazu ist gewiß genügend Anlaß, wie sich noch weiter zeigen wird), zu einer Kosmologie einschließenden *Ontologie* wird. Es liegt nahe, bei der hier erwähnten Einteilung in Physik und Ethik zunächst an die Stoa zu denken; darauf wird noch zurückzukommen sein<sup>15</sup>. Im gleichen Sinn verwendet Schelling 1797 den Ausdruck „Physik“ in einer Darlegung der kantischen Philosophie in ihren Grundzügen, nämlich zu Beginn der „Einleitung zu einer Philosophie der Natur“<sup>16</sup>: Dort war die Physik (im modernen Sinn) die Voraussetzung für die Naturphilosophie, insofern sie dieser ihren aus der Erfahrung gewonnenen Stoff vorgab. Die Naturphilosophie (oder Physik im Sinn der Alten) liefert ihrerseits die Grundlagen für eine Philosophie der Mathematik, insofern sie ursprünglich die Dimensionalität dieser raumzeitlichen Welt deduziert. Die Philosophie der Mathematik baut somit auf der Naturphilosophie als eine weiterführende philosophische Teildisziplin auf<sup>17</sup>. – Das von Schelling hier Skizzierte deckt sich übrigens, wie man leicht sieht, genau mit der Einteilung in ‚Natur‘- und Transzendentalphilosophie, wie sie im „System des transzendentalen Idealismus“ entwickelt wird. Naturphilosophie oder die Darstellung der Philosophie innerhalb desjenigen theoretischen Bereichs, der die drei ersten ‚Epochen‘ oder Stufen der Möglichkeitsprinzipien der Geschichte des Selbstbewußtseins umfaßt (also von der ursprünglichen Empfindung über die produktive Anschauung und die Reflexion bis hin zum absoluten Willensakt)<sup>18</sup>, – Naturphilosophie in diesem Sinne ist nun freilich mit dem Begriff ‚Physik im Sinne

<sup>14</sup> Schulz, a. a. O. 109.

<sup>15</sup> Vgl. dazu weiter unten Text nach Anm. 25.

<sup>16</sup> Vgl. WW II, 4 f. (Schellings Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, 1856 f.: zit. als WW mit röm. Bandzahl).

<sup>17</sup> Schulz, a. a. O. 112.

<sup>18</sup> Vgl. WW III, 399–531.

der Griechen‘ noch nicht voll ausgeschöpft, und zwar gerade, wenn man Schellings Intentionen mit dieser von ihm vollzogenen Erweiterung<sup>19</sup> ins Auge faßt; wie er es im Briefwechsel mit Fichte programmatisch skizziert.

Im Zuge des wechselseitigen Mißverstehens<sup>20</sup> wird von Schelling im Verlauf der Korrespondenz gegen den Kontrahenten die eigene Position noch genauer bestimmt: Der Begriff der „Natur“, den er als Behandlungsgegenstand für seine Naturphilosophie in Anspruch nimmt, ist konsequenterweise keineswegs der, „den jeder Chemiker und Apotheker auch hat“. Das anzunehmen, wäre das gleiche, als wenn man z. B. gegen die Bezeichnung des alttestamentlichen Monotheismus als einer besonderen Form von Mythologie einwendete, Mythologie habe es doch immer nur mit Polytheismus zu tun<sup>21</sup>. Gegenüber der modernen, zeitgenössischen Physik – deren Begriff zuerst Kant, dann aber auch Fichte ohne weiteres akzeptiert und in ihre philosophische Fragestellung übernommen haben<sup>22</sup> – wird die alte Physik der Griechen in ihrer Fruchtbarkeit für spezifisch *philosophische* Fragestellungen von Schelling erheblich höher eingestuft: Die Intention, die ihn schon fast in seinen allerersten Arbeiten über Naturphilosophie leitete, war gerade ein von dieser älteren ‚Physik‘ her übernommenes Wissenschaftsideal. Was im Brief an Fichte (3. 10. 1801) nur kurz angedeutet ist: *Sinnenwelt* oder *Natur* ist *Erscheinung des immanenten Lichtes*, – diese beiläufige Äußerung Fichtes<sup>23</sup> die Schelling aufnimmt, formuliert für Schelling neben anderen eines der wesentlichen Probleme der Naturphilosophie: Gerade die inneren Gründe für eine solche Statuierung aufzudecken, ist das Geschäft, der „Zweck der Naturphilosophie“<sup>24</sup>. Dies ist von Schelling in früheren Veröffent-

<sup>19</sup> Vgl. Schulz, a. a. O. 111, ferner den besagten Brief von Schelling an Fichte vom 3. 10. 1801 (Schulz, a. a. O. 136–140).

<sup>20</sup> Dies ist nicht frei von gegenseitigen abschätzigen Werturteilen. Schelling an Fichte (a. a. O. 128): „In welcher kleinen Region des Bewußtseins Ihnen die Natur nach Ihrem Begriff davon fallen müsse, ist mir zur Genüge bekannt.“ Gemeint ist wohl die Einengung auf den rein teleologischen Bezug, den ‚Natur‘ (nach Schelling) für Fichte hat (vgl. a. a. O. 140). – Fichte wiederum drückt sich Schelling gegenüber so aus (Fichte an Schelling vom 15. 10. 1801; Schulz, a. a. O. 143): „... in einer Region ... , die Sie durch Ihr neues System sich verschlossen haben, und die Ihnen ... wie bekannt war, liegt der Idealismus der Wissenschaftslehre ... keineswegs da tief unten, wo Sie ihn lozieren.“ – Vgl. dazu auch die Ausführungen von Schulz, a. a. O. 42 f. (Anm. 44).

<sup>21</sup> A. a. O. 139.

<sup>22</sup> Zur Schellingschen Auffassung vgl. oben Anm. 20 (Schulz, a. a. O. 140); daß er sich mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft in mehr als nur dilettantischer Weise befaßt hat, zeigen die „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ in den beiden Fassungen von 1797 und 1803, sowie auch noch die Erörterung, die überschrieben ist: „Über die erste Kraft der Natur“ von 1798. Von den weit über 70 Namen von Naturforschern der Gegenwart und Vergangenheit werden ungefähr die Hälfte mit Literaturbelegen zitiert. – Allgemein vgl. zur Geschichte der Naturwissenschaft um die Wende vom 18. zum 19. Jahrh. S. Günther, *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaft im 19. Jahrh.*, Berlin 1901; F. C. Müller, *Gesch. d. organ. Naturwissenschaft im 19. Jahrh.*, Berlin 1902; zum Ganzen ferner die problemgeschichtlichen Darstellungen der Sammlung „*Orbis Academicus*“, *Naturwissenschaftliche Reihe*, Freiburg/München 1951 ff.; die einschlägigen Artikel in den *Nachschlagewerken* (dort jeweils weitere Lit.): *Relig. in Gesch. u. Gegenwart*, IV (1960) 1373; *Encicl. Filos.* IV (1957) 436–449, 449–451.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Schulz, a. a. O. 130, 129; ferner den Brief vom 31. 5./7. 8. 1801.

<sup>24</sup> A. a. O. 139.

lichungen sehr ausführlich behandelt worden; die diesbezüglichen Äußerungen im System des transzendentalen Idealismus (etwa: über die drei Momente der Konstruktion der Materie: Magnetismus, Elektrizität, Chemismus)<sup>25</sup> sind im übrigen nur systematische Zusammenfassungen der früheren, breiteren Darlegungen.

Wenn man nun zunächst einmal dieser ‚Einflußlinie‘ nachgeht, so zeichnet sich durch eine Menge indirekter Hinweise eine erste, intensivere Beschäftigung mit platonistischer Kosmologie in den Jahren des ersten Jenaer Aufenthalts ab. Das vorhin über die ‚Physik im Sinne der Griechen‘ Gesagte wird man also etwas vorwegnehmend dahin korrigieren müssen, daß wohl nicht die Stoa oder gar Epikur mit ihren Kosmologien und ebensowenig Aristoteles primär bei der Ausbildung der Schellingschen Naturphilosophie gleichsam Pate gestanden haben.

Ich gehe nun mehr auf Einzelheiten ein, im Sinne einer gewissermaßen *historischen* diesbezüglichen Beweisführung. Es ist allerdings, um das gleich vorwegzusagen, nicht in erster Linie der ursprüngliche Platonismus Platons, oder jedenfalls er nicht allein, der hier ins Auge gefaßt werden muß, sondern mindestens ebensowohl oder sogar noch mehr die Einheits- und Mitteilungsspekulation Plotins. – Als ungefähre Zeitpunkt, zu dem sich Schelling erstmalig intensiver mit der Philosophie Plotins befaßt haben dürfte, läßt sich etwas grob gegriffen das Jahr 1798 vermuten. Ausgedehntere Lektüre von Originaltexten wird sich freilich aus dieser Zeit kaum nachweisen lassen, jedenfalls nicht aufgrund des Materials, das uns z. Z. zur Verfügung steht. – Ein erstes Indiz nun aus dieser Zeit liefern die Titel einiger Schellingscher Arbeiten etwa seit 1797, obwohl der philosophiehistorische Hintergrund im Sinne einer Scheidung zwischen dem späten Platon und Plotin sich nicht eindeutig festlegen läßt: Es ist von der „höheren Physik“ die Rede, von der „spekulativen Physik“, diese aber ist wiederum konzipiert als eine Theorie der „Weltseele zur Erklärung des allgemeinen Organismus“, und zwar hier mit ausdrücklichem Bezug auf Platon, wobei dem Zusammenhang nach gar keine andere Beziehung als auf den Timaios möglich erscheint<sup>26</sup>. – Den stärksten äußeren unmittelbaren Anstoß aber für eine Be-

<sup>25</sup> WW III, 444–454.

<sup>26</sup> Vgl. WW II, 370; zwar wird der „Timaios“ nicht namentlich erwähnt, der Hintergrund scheint aber eindeutig auf ihn hinzuweisen. – Mit Platon hatte sich Schelling schon *längere* Zeit recht intensiv durch Originallektüre befaßt, wie die Äußerung im Brief an Windischmann vom 1. 2. 1804 (Plitt II, 8 f.) zeigt. Dieser hatte gestützt auf ältere Arbeiten (z. B. L. Hörstel) den Timaios übersetzt. – Schelling geriet mit seiner Ansicht über die Abfassung des Timaios in Kontroversen mit dem Altphilologen A. Boeckh; vgl. dazu J. Jost, Die Bedeutung der Weltseele in der Schellingschen Philosophie im Vergleich mit der platonischen Lehre, (Diss.) Bonn 1929, 81 (Anm. 44). Vgl. ferner zur Weltseele der „Alten“ noch WW II, 381. – Es ist übrigens im Anschluß an den Titel „Von der Weltseele . . .“ höchstwahrscheinlich von Fuhrmans falsch vermutet, daß es sich um eine „physikalische“ Hypothese handeln müsse (Fuhrmans, Briefe u. Dokumente I, Bonn 1962, 113, Anm. 117, zum Brief Schellings an Niethammer vom 30. 10. 1797); der Bezug auf die ‚Physik der Griechen‘ erklärt die Schellingsche Ausdrucksweise: eine „*physische*“ Hypothese, in besagtem Brief voll und ganz. Man darf freilich dabei nicht übersehen, daß der Terminus ‚Weltseele‘ der Philosophie der Aufklärung durchaus nicht unbekannt war; so vgl. man z. B. bei Kant die Terminologie (auch im Zusammenhang mit ‚Organismus‘), oder auch bei S. Maimon, Über die Weltseele (Entelechia universi), Journal f. Aufklärung VIII, Berlin 1790, 47–92, und vielen anderen.

schäftigung mit Plotin dürften aller Wahrscheinlichkeit nach in dieser Zeit für Schelling Novalis und Goethe gegeben haben.

Zunächst zu *Novalis*: Schon 1925 hat F. Koch in seiner Untersuchung über die Beziehungen zwischen Goethe, den Frühromantikern und Plotin auf Novalis als den ersten Vermittler Plotinischen Gedankenguts mit größerer Breitenwirkung auf seine Zeitgenossen hingewiesen<sup>26a</sup>. H. J. Mähl hat anhand der Nachlassnotizen des sog. „großen Brouillon“ aus den Jahren 1798/99 dies insofern bestätigt, als die Enneaden Plotins in dem in Frage stehenden Zeitabschnitt für Novalis den Interpretationsrahmen zum Verständnis der Fichteschen Wissenschaftslehre (von 1794) abgaben. Dabei liegen die Sympathien von Novalis eindeutig bei Plotin, der das von Fichte Gewollte sehr viel besser dargestellt habe<sup>27</sup>. Auf gesichertem Boden stehen wir hier auch insofern, als wir die literarischen Hinweise Platners auf Plotin in Rechnung stellen können, die schon 1782 gedruckt erschienen waren, die Novalis nach Mähls Untersuchungen 1798 gelesen und den er auch in Vorlesungen gehört zu haben scheint<sup>28</sup>. Novalis hat sich ferner über seine Plotinstudien auch zu Fr. Schlegel im Brief vom 10. 12. 1798 geäußert<sup>29</sup>. Platner war allerdings auch für Schelling in Leipzig kein Unbekann-

<sup>26a</sup> F. Koch, Goethe und Plotin, Leipzig 1925, 28, 231.

<sup>27</sup> Vgl. dazu F. Koch, Goethe und Plotin, 28 ff.; ferner H. J. Mähl, Novalis und Plotin, in: Jahrb. d. Freien dt. Hochstifts, Frankfurt/M. 1963, 139, 174, 192 ff. Dem Aufsatz von Mähl (a. a. O. 139–250) scheint eine Schlüsselstellung in der Darstellung des Verhältnisses von Novalis zu Plotin, Fichte und Schelling zuzukommen. Ohne allzusehr auf Einzelheiten einzugehen – dazu sei auf Mähls Aufsatz verwiesen –, so scheint Novalis weniger durch Winckelmanns Plotin-Begeisterung auf diesen hingewiesen worden zu sein, sondern eher durch ein für ihn sehr typisches Interesse an den sog. ‚romantischen‘, eher Affinität zu Irrationalismen zeigenden Inhalten der Philosophie Plotins. Der positiven Wertschätzung der eben genannten Charakteristika entsprach dabei die negative Einschätzung eben derselben Kennzeichen bei demjenigen, der höchstwahrscheinlich nächst K. Sprengel (Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde, Halle 1792 ff.) Plotins Philosophie Novalis vermittelt hatte, nämlich D. Tiedemann, mit seiner mehrbändigen Philosophiegeschichte: Geist der spekulativen Philosophie, 5 Bde., Marburg 1792 bis 1798. Für das Ende des 18. Jahrhunderts waren ‚Neuplatonismus‘, ‚Kabbalismus‘, ‚Scholastizismus‘ fast bedeutungsgleich (Mähl, a. a. O. 174 f.) – übrigens eine Kombination, die auch heute im Zuge einer neuen Aufklärung teilweise, wenn auch leicht abgewandelt, wieder auftaucht. Eben diese Abqualifizierung könnte auf Novalis anziehend gewirkt haben, wie sie umgekehrt Schelling zunächst – vor seinem ‚Einflußhorizont‘ von Fichte, Kant und Spinoza – wohl eher von Plotin etwas abgehalten haben könnte. Allerdings war er wohl selbständig genug in seinem philosophiehistorischen Urteil, um sich von solchen aufklärerischen Gemeinplätzen bald zu distanzieren. Zu Novalis' möglichen historischen Vermittlungsstationen vgl. noch Mähl, a. a. O. 152, 160, 167, 170.

<sup>28</sup> Vgl. bei Mähl, a. a. O. 152.

<sup>29</sup> Vgl. Mähl, a. a. O. 240 f.; ferner zum Verhältnis Schellings zu Novalis ergänzend noch Fuhrmans, a. a. O. 108 (Anm. 106), 153 (Anm. 1, dort auch der Verweis auf M. Preitz, Fr. Schlegel und Novalis, 1957, und Körner, Briefe von und an Fr. u. W. Schlegel, 1926), 155 (Anm. 1), 157 (Anm. 2), 210 (Anm. 1), 211. – Für Schelling relevante Vermittlungslinien lassen sich aus seiner Biographie in etwa vermuten: Novalis äußerte sich gegenüber Caroline Schlegel in seinem Brief vom 20. 1. 1799 (vgl. dazu Koch, a. a. O. 231, Anm. 51; Caroline, Briefe aus der Frühromantik. Nach G. Waitz verm. hrsg. v. E. Schmidt, Bd. 1, Leipzig 1913, 491) über Plotin. Auch wenn damals wohl noch keine engeren Beziehungen zwischen Caroline und Schelling bestanden, so sind diese Mitteilungen doch wohl nicht ganz bedeutungslos.

ter<sup>30</sup>. Jedenfalls war es so gut wie sicher nicht Schelling, der Novalis auf Plotin aufmerksam machte<sup>31</sup>, sondern umgekehrt wurde Schelling vermutlich von Novalis auf Plotin hingewiesen. Entgegen Mähls Mutmaßung dürfte dieser Hinweis, so wichtig er auch zu dieser Zeit für die Ausrichtung von Schellings Interessen gewesen sein mag, doch nicht die allererste Bekanntschaft Schellings mit Plotinischem, jedenfalls mit neuplatonischem Gedankengut bedeutet haben, wie Schellings Erwähnung von Souverain und Löffler bei seiner Ankunft in Leipzig in Briefen an den Vater zeigen<sup>32</sup>. – Freilich war die Bekanntschaft Schellings mit Novalis in Jena niemals besonders herzlich oder vertraut. Über die Art und Weise, wie und unter welchen Umständen Novalis mit Schelling über Plotin ins Gespräch gekommen sein könnte, wissen wir streng genommen nichts, sondern sind auf bloße Vermutungen angewiesen; wie gesagt, daß überhaupt solche Gespräche geführt worden sind, dürfte schon erheblich sicherer sein. Immerhin könnte man an diesem Punkt eine Mutmaßung von vielleicht nicht nur illustrativem Wert anknüpfen: Schelling gehörte mit Novalis, W. und Fr. Schlegel, Caroline und noch einigen anderen einem Kreis an, der sich im Sommer 1799 die Originallektüre von Dantes *Divina Comedia* – unter Fr. Schlegels Leitung – zum Ziel gesetzt hatte. Natürlich beschränkte sich der Gedankenaustausch dabei nicht auf Dante. Auswirkungen davon lassen sich beispielsweise vielleicht an einigen Punkten der Thematik von Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Kunst von 1801 feststellen<sup>33</sup>. Angenommen, es sei u. a. auch Fichtes *Wsl* von 1794 zur Sprache gekommen oder Novalis hätte seine Ansichten über eine neue Philosophie der Natur vorgetragen – wobei zu beachten ist, daß er Schellings Schriften erstmalig schon 1797/98 gelesen hatte<sup>34</sup> –, so hätte sich der Hinweis auf Plotin wohl kaum vermeiden lassen. – Schlegel seinerseits, der zu dieser Zeit mit Schelling noch befreundet war, wies später in seinen Vorlesungen von 1804/05 auf die große Übereinstimmung des plotinischen Denkens mit den Systementwürfen der idealistischen Denker, das sind Fichte und Schelling, hin<sup>35</sup>. – Nächst Novalis kann auch *Goethe*, den Schelling etwas später in Wei-

<sup>30</sup> Vgl. Plitt I, 111.

<sup>31</sup> Vgl. Mähl, a. a. O. 142 f., ferner Fuhrmans, a. a. O. 155 (Anm. 1), 158 (Anm. 4); siehe auch noch v. Verf. „Spekulation und Faktizität“, Bonn 1970, 53 f.

<sup>32</sup> Vgl. dazu weiter unten Anm. 43, 54.

<sup>33</sup> Vgl. dazu z. B. die Abhandlungen über Dante, auch schon im „Kritischen Journal“ von 1803 (WW V, 152–163), ferner über Cervantes, Ariost, Calderon in der Ausgabe von Schellings Sohn Bd. V, 357–736. – Zu Schellings Biographie in diesen Jahren vgl. außer den schon angeführten Arbeiten von Fuhrmans, Mähl, W. Schulz, Plitt noch C. Kahn-Wallerstein, Schellings Frauen, Bern 1959, 101, 104 (zu ihren Quellen vgl. 284).

<sup>34</sup> So vgl. Mähl, a. a. O. 186, Koch, a. a. O. 28. – Die erste persönliche Bekanntschaft Schellings mit Novalis ist wohl auf den Sommer, genauer auf den Juli 1798 in Dresden anzusetzen. Daß diese Bekanntschaft wenigstens nicht nur sich in den Grenzen äußerer Höflichkeit hielt, scheint u. a. aus einer Notiz über eine Episode hervorzugehen, die Kahn-Wallerstein mitteilt (a. a. O. 88 f.), wonach die Malerin M. Alberti die Zeichnung einer Art von ‚Untergruppe‘ (infolge mangelnden Kontaktes zu den übrigen?) des damaligen Dresdener Kreises angefertigt habe: und zwar von A. Böhner, Novalis und Schelling; das Bild ist übrigens verschollen.

<sup>35</sup> Vgl. Mähl, a. a. O. 243. – Charakteristisch ist, um nur ein sehr eindrucksvolles Indiz anzuführen, daß der kathol. Theologe Fr. Berg 1804 in Würzburg Vorlesungen inhaltlich über Schel-



mar kennenlernte, eine Vermittlerrolle für die Kenntnis Plotins gehabt haben. Goethe hatte Plotin zum ersten Mal, wie fasziniert, 1782 gelesen<sup>36</sup>, und sich 1804/05 neuerlich intensiv mit Plotin beschäftigt, ein Zeichen des starken Plotininteresses in einem kleineren Kreis von Interessierten<sup>37</sup>. Von spätestens 1798/99 ab bis 1802/03 hatte Schelling ja Kontakt mit Goethe, und zwar Fragen der Naturwissenschaft, besonders der Optik, aber auch Fragen der Naturphilosophie betreffend (z. B. was den Begriff der ‚Metamorphose‘ anging<sup>38</sup>). Hinweise auf Plotin sind hier wenigstens denkbar. – Schließlich ist noch *Fr. H. Jacobi* zu nennen, der in den „Beilagen“ zu seiner Schrift „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an M. Mendelsohn“ von 1785 schon einen Auszug aus G. Brunos Werk „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einigen“ und ferner einen Brief von Leibniz übersetzt hatte. In beiden Texten wird u. a. auch ausdrücklich, bei Bruno mehrmals, auf Plotin Bezug genommen. Es ist so gut wie sicher, daß Schelling wenigstens noch vor dem Sommer/Herbst 1801 darauf aufmerksam geworden ist<sup>39</sup>.

Den Hintergrund für die Vermittlerrolle jedenfalls von Novalis, wahrscheinlich aber auch von Goethe und Jacobi, finden wir aber – und das ist sicherstes Indiz für die Annahme einer relativ frühen Kenntnissnahme (im Überblick, mehr war es zu dieser Zeit wohl nicht) der Philosophie Plotins durch Schelling – in Gestalt der Philosophiegeschichte von *D. Tiedemann*. Sie trug den etwas ominö-

---

lings „Identitätssystem“ hielt, die er aber als Philosophie Plotins ankündigte (vgl. Koch, a. a. O. 28, Mähl, a. a. O. 244), allerdings ganz vom kritischen Standpunkt der Aufklärung aus – so daß unter dem Namen Plotins eigentlich Schelling getroffen wurde; vgl. dazu auch Schelling an Windischmann vom April 1804 (Plitt II, 16). – Zum Ganzen vgl. außerdem noch E. v. Hartmann, Schellings philosophisches System, Leipzig 1897, bes. 3 ff.; M. Wundt, Plotin und die Romantik, in: Neue dt. Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Gesch. u. dt. Lit. 18 (Bd. 35), 1915, 649–672, bes. 659 ff.; dazu Mähl, a. a. O. 142.

<sup>36</sup> Vgl. dazu W. Schadewaldt, Goestudien, Zürich/Stuttgart 1963, 39, 41 f., ferner Fuhrmans, a. a. O. 154 (Anm. 1: mit Bezug auf Preitz 109). – Allgemein hatte Goethe Schelling auf die ‚Alten‘ hingewiesen (Fuhrmans, a. a. O. 154, Anm. 1). – Im übrigen vgl. zu Goethes Beschäftigung mit Plotin F. Koch, Goethe und Plotin, a. a. O. 19–22, 29–35, 229–232; H. Lindner, Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders (Abhdlgn. zur dt. Klassik 11), Weimar 1960; Th. van Stockum, Goethe en Spinoza, Leiden 1960.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Jost, a. a. O. 79 (Anm. 10), der als eine der Ursachen des Wiederauflebens des Interesses am Platonismus die zeitgenössischen Neuausgaben der Werke Platons nennt: So bes. die der Bipontinerschule (Croll, Exter, Embser) 1781–1786, nach der auch Schelling zitierte. Vgl. zum Ganzen auch noch L. Zurlinden, Gedanken Platons in der dt. Romantik, Leipzig 1910; H. v. Stein, Geschichte des Platonismus, 2 Bde., Göttingen 1875 (Nachdr. Frankfurt/M. 1965); W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt/M. 1965, 1–6.

<sup>38</sup> Vgl. dazu den Brief Schellings an Goethe vom 26. 1. 1801 (Fuhrmans, a. a. O. 240–244, bes. 240, 243). – Man kann freilich auch in den Ausführungen Schellings zum Begriff des „Lichtwesens“ (in der ‚Weltseele‘: vgl. WW II, 368 ff., 372 ff.) einen Widerhall von Überlegungen zur Optik mit Goethe sehen; vgl. dazu v. Verf. „Spekulation . . .“ 63, 251. – Interessant ist hier ferner die positive Einstellung des jungen Goethe, ganz gegen die herrschende Ansicht: vgl. Koch, a. a. O. 21 f., 229 (Anm. 5–13), wo übrigens auch auf eine frühe Lektüre des Werkes von Fabricius, Bibliographia antiquaria, Leipzig/Hamburg 1713, durch Goethe hingewiesen wird (a. a. O. Anm. 8).

<sup>39</sup> Vgl. dazu Koch, a. a. O. 26, 28, 230 ff. – Vgl. auch Anm. 47a.

sen Titel: „Geist der spekulativen Philosophie“, über den Hegel später gespottet hat<sup>40</sup>.

In Bd. III, der 1796 erschien, werden rund 170 Seiten zu Plotins Philosophie referiert, davon etwa ein Drittel griechischer Text. Für die damalige Zeit war das trotz der spätaufklärerischen Grundeinstellung durch die reiche Heranziehung der Quellen, und überhaupt durch das Interesse, das hier an Plotin bekundet wurde, ein bahnbrechendes Werk<sup>41</sup>. Bezeichnend ist übrigens, daß weniger ein allgemeines Interesse am Neuplatonismus im Ganzen sich hier äußerte – obwohl auch hier z. B. gegenüber Bruckers Philosophiegeschichte ein völliger Wandel stattgefunden hat<sup>42</sup> –, sondern mehr noch ein spezielles Interesse an Plotin zutage tritt. Eine so umfangreiche Behandlung scheint ohne Vorausschau auf ein starkes Interesse im philosophischen Publikum kaum erklärbar<sup>43</sup>. Das Erscheinen von Tiedemanns Werk und seine Bedeutung für Schelling muß man nun im Zusammenhang mit seiner Bekanntschaft mit Novalis, Goethe, mit den Gebrüdern Schlegel, in etwa auch mit Platner sehen, um den Zusammenhang richtig einzuschätzen: Natürlich wird hier nicht behauptet, wie gesagt, Schelling habe Plotin in diesen Jahren ausgiebig gelesen. Aber es wird als wahrscheinlich behauptet, und zwar aufgrund einer Indizienkette, daß auch Schelling sich in seiner ersten Jenaer Zeit mit der Philosophie Plotins mehr als bloß oberflächlich befaßt hat, wenn auch aus zweiter Hand.

In den gleichen Kontext gehört eine briefliche Reminiszenz Schellings schon aus dem Jahr 1796, in der er dem Vater gegenüber seinen Besuch bei Löffler in Leipzig erwähnt, der das für die damalige Zeit immer noch recht bedeutende Werk von *Souverain* über den „Platonismus der Kirchenväter“ übersetzt und kommentiert hatte; wahrscheinlich war Schelling diese Arbeit schon aus der

<sup>40</sup> Vgl. Anm. oben 27.

<sup>41</sup> Vgl. dazu noch Mähl, a. a. O. 156 ff.; Beierwaltes, a. a. O. 1–3.

<sup>42</sup> Vgl. oben Anm. 38.

<sup>43</sup> Koch ist der Tradition neuplatonischer Philosopheme während der Aufklärung etwas genauer nachgegangen: Die Linie verläuft, in großen Zügen skizziert, von den Cambridger Platonisten, bes. von Cudworth, zu Shaftesbury und Berkeley; eine zweite Etappe scheint die Rezeption durch niederländische Philosophen darzustellen, bes. zu nennen wären hier T. Hemsterhuis, D. Ruhnken und D. Wittenbach (die beiden letztgenannten erwähnt auch etwas später Tennemann in seiner Philosophiegeschichte als Quellenarbeiten zu seinen Ausführungen über den Neuplatonismus); daran schließt sich die Beschäftigung mit neuplatonischer Philosophie durch Fr. Hemsterhuis an, auf den wiederum A. v. Gallitzin zurückgreift. Charakteristisch für diese ganze Bewegung ist, daß man sich philologisch zwar hauptsächlich mit Platon selbst befaßt, der Verständnishorizont jedoch überwiegend neuplatonisch (plotinisch) ist; endlich mündet die Linie bei M. Mendelsohn, F. H. Jacobi und Tiedemann; Tiedemann wirkte übrigens nicht nur auf Novalis, sondern unmittelbar in Marburg, wo Kreuzer unter seinen Hörern war, auch auf diesen. Vorher noch erscheinen als zwei ‚Seitenäste‘ dieser Tradition mit durchaus positiver Einstellung Leibniz (Brief vom 25. 7. 1707 an Hanshius, Ausg. Erdmann II, 445–47; Brief vom 10. 1. 1717 an R. de Montfort, a. a. O. 701–02) und negativ-aufklärerisch J. G. Herder. – Es ist sehr wahrscheinlich, daß Schellings Vater, der zweifellos als Altphilologe und Orientalist auf der Höhe der Kenntnisse seiner Zeit stand (vgl. z. B. Hinweise in dieser Richtung bei Plitt I, 4 f., 11 ff., 20 f., 22), für den jungen Schelling eine Vermittlerrolle innehatte. Daß er den schwäbischen Pietismus selbstverständlich kannte, spricht nicht gegen die eher etwas trocken anmutende Art, wie er zu philologischen und historischen Themen Stellung nimmt.

väterlichen Bibliothek (oder aus Tübingen?) bekannt<sup>44</sup>. – Es zeigt, daß Schelling mit den Fragen der damaligen ‚Entmythologisierung‘ der Bibel durch die rationalistische Exegese vertraut war; das mußte ihn ja seit seiner Tübinger Dissertation interessieren<sup>45</sup> (auch die angeführte Äußerung über die Mythologie des Monotheismus im Brief an Fichte bezeugt das noch in wenigstens entfernter Weise). Das sehr Interessante aber ist nun, daß Souverain einer der ersten war, der die frühchristliche Dogmenentwicklung durch die Konfrontierung bzw. Umwandlung des christlichen Glaubens mit der hellenistischen Philosophie zu erklären versucht hat. Abgesehen von der eigentlich theologischen Dimension hatte Schelling damit – so möchte ich schlußfolgern – in einem gewissen Mindestmaß sogar noch vor den hier erörterten möglichen Jenenser ‚Einflüssen‘ einen ‚Blick‘ für platonistisches Denken. Noch einmal mehr – so möchte man meinen – mußte ihn dann die einschlägige Arbeit Tiedemanns bei ihrem Erscheinen interessieren. Allerdings, dies muß festgehalten werden: Eine eindeutige Scheidung in eine Interessenlinie Schellings, die sich auf Plotin im engeren Sinn konzentriert hätte, auf der einen Seite, und in eine Interessenlinie, die sich dann etwa auf den späten Platon, insbesondere die Kosmologie des „Timaios“, auf der anderen Seite konzentriert hätte, eine solche Differenzierung läßt sich in dem in Frage stehenden Zeitraum (1798–1801) nicht durchführen. So ist ja beispielsweise das platonische Kolorit des Dialogs „Bruno“, der im Winter 1801/02 verfaßt wurde, bis in die verbalen Formulierungen und eine gewisse Metaphorik hinein bekannt; das setzt also (wenigstens!) im Jahr vorher eine intensive Beschäftigung mit Platon voraus<sup>46</sup>.

Dasselbe läßt sich auch noch von einer anderen Seite her bekräftigen. Nimmt man nämlich dazu die um zwei bis drei Jahre später liegende Parallelisierung von Schellings Philosophie mit derjenigen Plotins durch wohl- oder auch übelmeinende Zeitgenossen – und die späteren Äußerungen Schellings selbst über dieses Thema in Briefen aus den Jahren 1804/05<sup>47</sup>, so verstärkt sich der Eindruck, daß Schelling sich in der in Frage stehenden Zeit mit Plotin näher beschäftigt haben muß, noch weiter. Denn für das, was im eben genannten Zeitraum später von der philosophischen Öffentlichkeit festgestellt wurde, muß man doch einen natürlichen Entstehungszeitraum von ungefähr rund einem halben bis anderthalb Jahren vorher annehmen. Nimmt man einmal als den frühesten Zeitpunkt solcher Äußerungen die Mitteilung von *Creuzer* im Brief an Caroline von 1804, so wird man für diesen Freund Schellings eine ungefähr um andert-halb Jahre zurückliegende Beschäftigung mit Plotin ansetzen dürfen, zumal *Creuzer* 1804 auch schon Stücke aus Plotin zu übersetzen begonnen hatte; man

<sup>44</sup> Vgl. dazu u. a. auch Schellings Brief an die Eltern vom 29. 4. 1796 (Plitt I, 114).

<sup>45</sup> Was die Berührung Schellings mit Tieck betrifft, der in Jena viel für die Verbreitung der Lektüre J. Boehmes getan hatte, so gibt Fuhrmans, der ja sonst außerordentlich viel für die These der Böhmeabhängigkeit Schellings getan hat (vgl. dazu v. Verf. „Spekulation ...“, a. a. O. 32 und dort das ganze I. Kap.) selbst zu, daß diese Verbindung nicht allzu eng gewesen sein kann (a. a. O. 158, Anm. 4).

<sup>46</sup> Vgl. dazu oben Anm. 43.

<sup>47</sup> Vgl. oben Anm. 35.

käme derart ungefähr auf das Jahr 1803/04 als spätesten Zeitpunkt einer ersten Beschäftigung Creuzers mit Plotin<sup>47a</sup>. Die Parallelisierung Schellingschen und Plotinischen Denkens in den Vorlesungen *Fr. Schlegels* (1804/05) wandte sich demgegenüber an ein breiteres Publikum. Bei Schelling selbst kommen dazu dann vorher noch gewisse Partien in der 1801/02 entworfenen „Philosophie der Kunst“<sup>48</sup>, besonders im allgemeinen Teil über die Beziehung Gott–Universum als Urbild–Abbild–Verhältnis, die direkte Parallelen zu Lehrstücken neuplatonischer Philosophie zu ziehen erlauben. Hier wird auch zum ersten Mal, so weit ich sehe, von Schelling der Dialog „Timaios“ namentlich genannt<sup>49</sup>. Eine weitere Andeutung eigentlich platonischer Lehrstücke könnte man übrigens noch etwas früher, im Brief Schellings an Fichte vom 3. 10. 1801, sehen, insofern der Begriff des höchsten Seins, das als Zusammenfall von Tätigkeit und Ruhe definiert wird, uns auf den Dialog *Sophistes* hinweisen könnte<sup>50</sup>.

Von zwei Richtungen her läßt sich demnach über den in Frage stehenden Zeitraum etwas Genaueres ausmachen: Von 1796 an bis etwa 1799 und von 1805 zurück bis etwa 1802/03 gibt es zwei Linien, die den Einfluß Plotins – oder auch des späten Platon – deutlich machen können: Davon hat die erste im ganzen mehr Indiziencharakter, die zweite gegensinnige Linie führt von sehr klaren Äußerungen Schellings selbst und seiner Zeitgenossen rückwärts und endet freilich auch in einem Indizienkomplex. Beides hat m. E., nimmt man alles zusammen, einen sehr starken Hinweiswert im Sinn der hier vorgetragenen These. Insgesamt läßt sich heute der Befund so zusammenfassen, daß innerhalb der allgemeinen Zuwendung zur klassischen, d. h. vor allem zur griechischen Antike, die sich im deutschen Bürgertum des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts vollzog, neben den literarischen Interessen, die ja einigermaßen erforscht sind, auch ein philosophisches Interesse bestanden hat, das aus Gründen, die hier nicht weiter erörtert werden können, weder in Aristoteles noch auch in der Stoa (oder gar im Skeptizismus), sondern im platonistischen Denken seinen adäquaten Gegenstand fand. Schelling nun für seine Person muß einerseits schon von seinen Anfängen an vor diesem Hintergrund gesehen werden, und umgekehrt ist sein Denken selbst ein wichtiges Stück innerhalb eben dieser Interessenlinie<sup>51</sup>. Der Vergleich zwischen Plotins und Schellings Philosophie (zu dieser Zeit) hätte dann einmal zu erfolgen in Form einer (philologischen) Textvergleiche – etwa wie es Koch für Goethes Naturaufsatz mit Plotinischen Textparallelen gemacht hat<sup>52</sup> – und dann in der Durchleuchtung der Systematik, wie sich aus den ontologischen Prinzipien dort und

<sup>47a</sup> Die Frucht dieser Beschäftigung war bekanntlich die Plotinübersetzung unter dem Titel „Von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen“, übers., mit krit. gramm., hist. u. philos. Anm. begleitet, in: Studien, hrsg. v. Daub u. Creuzer, Heidelberg 1805.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. WW V, 378 ff., bes. dann noch 385 f., 390 ff., 396 (399), 401, 434 ff. (436), 480 ff.

<sup>49</sup> WW V, 606, mit Bezug auf Tim. 88d.

<sup>50</sup> Schulz, a. a. O. 133, vgl. Soph. 249d (252d), 254b–255e, 259a.

<sup>51</sup> Vgl. auch Anm. 46.

<sup>52</sup> Vgl. dazu F. Koch, a. a. O. 236–239 (auf die Diskussion der Echtheit des Aufsatzes kann hier nicht eingegangen werden).

transzendentalphilosophischen Prinzipien hier – die freilich eine gewisse Offenheit zu ontologischen Konsequenzen hin einschließen – das System entwickelt<sup>53</sup>. – Im Rahmen dieser Ausführungen jedoch beschränke ich mich auf einige Hinweise im Zusammenhang mit der Darstellung des Einflusses Spinozas auf Schelling.

## II.

An zweiter Stelle soll hier der Einfluß *Spinozas* untersucht werden. Dabei werden wir etwas tiefer auch in eigentlich inhaltlich-systematische Fragen eindringen. Im Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung ist die hier vertretene These die, daß Spinozas Philosophie für Schellings Denken – jedenfalls in diesen Jahren (1799–1802/03) – ihren Einfluß ausgeübt hat in einer eigenartigen Brechung, und zwar in der Interpretationsperspektive des Neuplatonismus-Komplexes, wie er soeben skizziert wurde. – Historisch kann es allerdings auch umgekehrt zugegangen sein: Daß nämlich eine sehr frühe Beschäftigung mit Spinoza (oder eine bestimmte Sicht Spinozas, die Schelling an diesen herantrug?) dann Schelling selbst in eine Entwicklung hineindrängte, die die Aneignung Spinozas durch das Medium eben des Neuplatonismus zur sachlichen Konsequenz hatte. Das mündet allerdings sofort wieder in der Frage, wieso denn dann gerade der Platonismus (Neuplatonismus) das Komplement zu Spinozas System werden konnte. Es scheint also doch im Ganzen der (Neu-)Platonismus eine anregende, wenn auch nicht (ausschließliche) auslösende Rolle gespielt zu haben<sup>54</sup>. – Schon 1795 hatte Schelling die berühmte Äußerung in dem Brief an Hegel getan, er für sein Teil sei Spinozist geworden<sup>55</sup>. Nun ist dies zwar ein äußerst *frühes* Zeugnis für Schellings Philosophieren, und zwar aus einer Zeit, in der sich ihm seine Gesamtkonzeption gerade abzuklären begonnen hatte; man darf also eine solche Äußerung aus dieser Zeit gewiß nicht überschätzen. Andererseits ließe sich wohl zeigen, daß sich von dieser ersten Äußerung an bis zu dem Zeitpunkt des Briefwechsels mit Fichte, in dem wiederum Spinoza eine Waffe der wechselseitigen Polemik abgeben muß<sup>56</sup>, gewisse Grundzüge im Spinozaverständnis Schellings sich gleich geblieben sind. Hier kann na-

<sup>53</sup> An systematisch interessierten vergleichenden Arbeiten zum Neuplatonismus und Deutschen Idealismus herrscht heute noch, auch wohl wegen der ungeklärten hermeneutischen Voraussetzungen, ein großer Mangel.

<sup>54</sup> Wenn Schelling später (WW X, 95 f.) darauf hinweist, daß schon in seinen Anfängen *außer Kant und Fichte noch eine andere „Region“ der „Forschung“ seine „frühesten Neigungen“* auf sich gezogen habe (Hervorhebung v. Verf.), so dürfte dies ein, wenn auch versteckter, Hinweis auf ‚platonisches Milieu‘, sei es im Elternhaus, sei es in Tübingen, sein. – Ein Hinweis dürfte schließlich auch noch sein, daß die spekulative Geschichte des menschlichen Bewußtseins (im ‚System d. trszd. Idealismus‘) im gleichen Zusammenhang als Neuaufnahme der platonischen ‚Anamnese‘ gedeutet wird (a. a. O.).

<sup>55</sup> Plitt I, 76 (Brief vom 4. 2. 1795): „Ich bin indessen Spinozist geworden . . .“

<sup>56</sup> Vgl. den schon mehrfach erwähnten Brief vom 3. 10. 1801 an Fichte (Schulz, a. a. O. 132 ff.).

türlich nur in einer Art von punktweiser Auswahl dazu einiges gesagt werden<sup>57</sup>. Ich beginne wieder mit dem Brief Schellings vom 3. 10. 1801 an Fichte: Schelling setzt die beiden Attribute der spinozistischen Substanz, Denken (Gedanke) und Ausdehnung als jeweilige Prinzipien eines, wenn auch einseitigen, Gesamtentwurfs der Philosophie in Parallele mit den beiden Aspekten, unter denen sich – jedenfalls auf einem rein polemischen Standpunkt – der Fichtesche und der eigene Ansatz, zu philosophieren, zueinander verhalten.

Alles, was ist, durch bloße Modi des unendlichen Denkens zu erklären, – dies hat für Schelling eine gewisse Ähnlichkeit zur Fichteschen Auffassung von der Aufgabe und dem methodischen Ausgangspunkt der Philosophie. Es wurde schon gesagt: der ‚Idealismus‘ als Inbegriff des Fichteschen Systems ist im eigentümlichen Schellingschen Sprachgebrauch dieses Briefwechsels gleichbedeutend mit: praktischer Philosophie oder Ethik (wobei nun wiederum die charakteristische zweite Hälfte des 5. Buches der Spinozistischen Ethik *in* seiner Resultanz aus den Prinzipien der beiden ersten Bücher angezielt sein dürfte). Der Idealismus also in diesem eingeschränkten Sinn kann als „Organ“ der Beziehungen zwischen Unendlichem und Endlichem dienlich sein<sup>58</sup>. Spinozas Entwurf, sofern er gerade die Einheit beider Gesichtspunkte – also die innere *Einheit* der Substanzattribute Gedanke und Ausdehnung – besagt, wird von Schelling dann weiter in Parallele gesetzt zu seiner eigenen Auffassung von Philosophie, sofern sie Natur- und Transzendentalphilosophie gerade *umfaßt*<sup>59</sup>. Daß gerade die Einheit beider Aspekte von Schelling von Anfang an im Begriff des Ich angesetzt wird, braucht hier in Absetzung gegen Spinozas Auffassung nicht weiter erörtert zu werden<sup>60</sup>. – Das aber heißt wiederum, daß von Schelling Fichtes Philosophie relativiert gesehen wird auf den eigenen Begriff vom Absoluten als dem Anfangsprinzip aller Philosophie<sup>61</sup>. Dieser „Idealismus“ nie-

<sup>57</sup> So vgl. z. B. Äußerungen Schellings zu Spinoza: WW I. 102, 151, 185, 194 f., 203, 242, 309 Anm., 310, 313 f., 319, 323, 459, II. 20, 35 f., 61, 71, 378 – vgl. ferner auch unten Anm. 65!

<sup>58</sup> Schulz, a. a. O. 136.

<sup>59</sup> A. a. O.

<sup>60</sup> Vgl. dazu oben Anm. 55: „Spinozist geworden“ zu sein, bedeutet für Schelling, die spinozistische Substanz durch das „absolute Ich“ zu ersetzen. Dies Ich ist ferner schon zu dieser Zeit wesentlich als Prinzip von Freiheit bestimmt (Plitt I, 76). – Diese Figur von Schellings Denken ist es, die von Hegel als für Schelling kennzeichnend angesehen worden ist: die bekannten Äußerungen über das Absolute, das wesentlich unvermittelt in das Denken komme, beziehen sich genau auf diese spinozistische Perspektive bei Schelling (vgl. unten Anm. 55!) – und haben von ihm den Weg in die hegelianisch bestimmte Philosophiegeschichte gefunden; vgl. nur zwei charakteristische Beispiele: K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bde., Tübingen 1961, und R. Kroner (vgl. Anm. 2).

<sup>61</sup> Es ist deshalb eigentlich nicht ganz verständlich, wenn W. Wieland „Schellings Naturphilosophie als einen großangelegten Versuch“ ansieht, „die natürliche Welt . . . so zu konstruieren, wie sie sich für ein ‚moralisches Wesen‘ . . . darstellen muß“ (Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur, in: Natur und Geschichte, Festschr. f. K. Löwith, hrsg. v. H. Braun, M. Riedel, Stuttgart 1967, 413). Zwar setzt Wieland sofort im Anschluß an das Gesagte Schellings Denken von demjenigen Fichtes ab, verfällt allerdings bald selbst dem Fehler, „die Lehre von der intellektuellen Anschauung mit den Mitteln der Reflexion auszulegen“ (a. a. O. 417). Abgesehen davon, daß das sog. ‚Systemfragment‘ für Wieland den Leitfaden seiner Überlegungen zu Schellings Naturphilosophie abgibt, das neuerdings wohl mit

derer Ordnung verhält sich zum „wahren Idealismus“, wie sich die „von unten aufsteigende Verstandesreflexion“ zur „Vernunft“ verhält<sup>62</sup>. Das Verstandesdenken ist nicht in der Lage, eine Auflösung des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem oder, was damit im Prinzip gleichbedeutend ist, des Gegensatzes der Differenz von Endlichem und Unendlichem und der Einheit von Endlichem und Unendlichem, zu leisten. Die Vernunft nun hat hier ihr eigentliches Betätigungsfeld, sie setzt „die absolute Identität, das untrennbare Beisammensein des Endlichen mit den Unendlichen, als das Erste“ und geht selber „von dem Ewigen“ aus, „welches weder endlich noch unendlich, sondern beides gleich ewig ist“<sup>63</sup>. Zeitliches und sachliches Prius fallen in der „Vernunftewigkeit“ zusammen bzw. bedingen sich wechselseitig: Diese Vernunftewigkeit ist „das eigentliche Prinzip aller Spekulation und des wahren Idealismus, das Vernichtende aller Kausalreihen des Endlichen . . .“ Die „echte spekulative Philosophie“ aber kann dann in der Konsequenz nur hinter oder besser: über dem Gegensatz von Idealismus und Realismus ihren eigentlichen Ort haben<sup>64</sup>. – (Auf

---

durchschlagenderen Gründen Hegel als Verfasser zugewiesen wird (vgl. dazu O. Pöggeler, Hegel-Studien, Beiheft 4 [Hegel-Tage Urbino 1965] 17–32), abgesehen davon ist es ein Mißverständnis, das Schellingsche Absolute aus der Zeit zwischen 1801 und 1804 als allein aus der Sinnanalyse des bloßen *Begriffs* des Absoluten hervorgegangenen zu begreifen (a. a. O. 416). Wie noch gezeigt werden wird, ist Schellings intellektuale Anschauung gerade auf einem *operationalen* Begriff (vgl. unten Teil III.) fundiert.

<sup>62</sup> Schulz, a. a. O. 136 f. – Die Differenz zwischen Verstandesreflexion und Vernunftkenntnis, welche letztere nach 1800 Spekulation genannt wird, setzt nach K. Düsing (Spekulation und Reflexion, in: Hegel-Studien 5 [1970] 95–128) den Kontakt mit Hegel voraus. Hegel habe diese bei ihm von Kant übernommene und dann umgeformte Unterscheidung gewissermaßen für Schellings Schwierigkeiten in der adäquaten Erfassung seines Absoluten bereitgestellt (a. a. O. 114, 127). – Im übrigen vgl. dazu weiter unten Anm. 125.

<sup>63</sup> A. a. O. 137. – Die zuletzt umschriebene begriffliche Figur weist in ihrer formalen Struktur in eine Richtung, die später in der Philosophie der Weltalter zur dialektischen Definition vom Sein Gottes führt (WW VIII, 237), die aber ihrerseits auf das neuplatonische Philosophem der Theologia negativa (auch und gerade, wo diese eine Theologia philosophica ist) zurückweist.

Im übrigen stehen ‚Endliches‘ und ‚Unendliches‘ hier natürlich als Abkürzungen für verschiedene Aspekte: a) ontologisch: Ausdehnung (*res extensa, extensio*) und Denken (*res cogitans, cogitatio*), – b) gnoseologisch: Sinneserkenntnis (bzw. die gesamte intellektuale Tätigkeit, sofern sie auf den Erfahrungsbereich – auch nur als möglich – bezogen ist) und streng intelligible Erkenntnis eines Bereichs an sich gültiger, theoretischer oder praktischer Normativität, – c) ‚systemanalytisch‘: ein Philosophieren, das die Differenz von ‚Unendlich‘ und ‚Unendlich‘ als unüberbrückbar statuiert (ontologisch oder gnoseologisch); die Metaphysik der theologia naturalis von der Antike bis zu Descartes sowie der Kantische Kritizismus sind für Schelling hier der Prototyp – und ein Philosophieren, das eben diese Differenz als im Prinzip als überbrückbar bestimmt: hier sind Spinoza und Leibniz für Schelling exemplarisch.

Zu Kant: daß dieser den – auch (!) – theoretischen Charakter der Ergebnisse wie der Methode seiner praktischen Philosophie nicht durchschaut habe, war ja schon eine sehr frühe Kritik Schellings an Kant gewesen (vgl. WW I, 201 f., ferner 407). Die eigene Konzeption Schellings, nämlich die Radikalisierung der Vernunftkenntnis und ihrer Leistung in der intellektualen Anschauung, zielte genau auf die Statuierung der absoluten Einheit, alles dessen, was bei Kant, aber auch noch in gewisser Weise bei Fichte, und sogar noch bei Spinoza, als je getrennter Prinzipienbereich einer umfassenden Synthese hartete.

<sup>64</sup> A. a. O. 137.

den inneren Zusammenhang einer derartigen Auffassung von Vernunfteseinsicht und intellektueller Anschauung komme ich noch zurück.)

Nur wenig später, nämlich Anfang des Jahres 1802, umschreibt Schelling seinen Standpunkt gegenüber Spinozas Denken (in den „ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie“) wie folgt<sup>65</sup>: Spinoza konnte nur durch völliges Unverständnis zum Dogmatiker in der Philosophie gestempelt werden; – dies trifft auch die Darstellung Fichtes in seiner Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre um 1794. Das Besondere Spinozas besteht für Schelling nun gerade darin, daß sich hinter der scheinbar rein theoretischen, in Schellings Ausdrucksweise „realistischen“, Betrachtungsweise, die für den Dogmatiker Spinoza charakteristisch erscheint, doch für eine tiefer eindringende Interpretation eine Philosophie verbirgt, die bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der Struktur der eigenen Konzeption hat: Die wesentliche Beziehung zwischen den beiden Attributen der absoluten Substanz, sofern sie (die Beziehung) formelle Einheit oder Identität besagt, ist etwas, das nicht in der sog. *natura naturata*, sondern allein in der *natura naturans* seinen systematischen Ort hat<sup>66</sup>, und zwar insofern beide Attribute – in ihrem Identitätsbezug – zur reinen *Form* eben jener Substanz gehören. Form meint hier nach Schelling nichts anderes, als nur die Einheit beider Attribute ‚absolut‘ oder für sich betrachtet, und d. h. sofern sie eine Bestimmtheit der Substanz aussagen. Diese absolute Form ist zwar von Spinoza als Grundansatz der Philosophie, sofern ihr Gegenstand das Absolute ist, nicht genügend ausdrücklich beachtet worden. Sie ist aber für Schelling als solche in einer „totalen Indifferenz mit dem Wesen“, nämlich dem Begriff der Substanz, der unmittelbar deren unauswechselbar Eigentliches aussagt<sup>67</sup>. Die tiefste Sicht aber von Spinozas Ansatz liegt für Schelling an dem Punkt, wo auch innerhalb der Philosophie – d. h. „in der reflektierten Welt“ – die beiden „entgegengesetzten Formen“, also hier jeweils die Reflexion auf Denken und Ausdehung oder auf Intelligibilität und Natur, in eine neue Art von Einheit sich setzen und so

<sup>65</sup> Der Beitrag erschien im ersten Heft von Schellings „Neuer Zeitschrift für spekulative Physik“. Man wird als Abfassungszeit also Anfang 1802, vielleicht Ende 1801 annehmen dürfen. Zu Spinoza hatte Schelling schon von früh an häufiger als zu anderen Philosophen ausdrücklich Stellung genommen: So vgl. man (auszugsweise) etwa WW I, 151 (Kritik an Spinoza wegen seines Ansatzes im Nicht-ich), 194 (alles sich Wandelnde setzt ein Unwandelbares voraus: eine wesentliche Erkenntnis Spinozas), 195 (über die Macht der Substanz), 242 (Einheit von Mechanismus und Teleologie in der Grundlegung bei Spinoza), 309 Anm. (Furcht vor Spinoza in der herkömmlichen Theologie), 310 (Spinozas Hauptfrage), 313 (zu Jacobis Deutung Spinozas: absolute Immanenz, Schellings Kritik), 314 (Spinozas einzig mögliche Lösung des Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen), 316 (Vermeidung des Widerspruchs in den ersten Prinzipien bei Spinoza), 319 (Spinozas Fehler: Objektivierung der Selbstanschauung), 331 Anm. (Identität von absoluter Freiheit und Notwendigkeit: mit Bezug auf „Eth. II, def. 7, propos. XVII“); II, 20 (Verhältnis: Geist – Materie, Subjekt – Objekt, Unendliches – Endliches), 35 ff. (Darstellung des Systems von Spinoza), 71 (Inkonsistenz von Spinozas System zeigt sich am Kriterium: Subjekt-Objektivität = notwendiger Charakter der Absolutheit), 378 (Gott ist *im* einzelnen Seienden erkennbar). Hier wurde von mir im übrigen bewußt nur auf die allerersten Schriften hingewiesen.

<sup>66</sup> Vgl. WW 372; bei Spinoza Eth. I, prop. 29.

<sup>67</sup> WW IV, 373.



mit *dieser* Identität zweiter Stufe die absolute Form an sich selbst „produzieren“: Diese aber ist genau „das absolute Erkennen, welches dem Wesen gleich und die Substanz selbst ist.“ – Dies dürfte übrigens so ziemlich der Funktion des *Nous* im System Plotins entsprechen. Die Umdeutung der spinozistischen Substanz – (evtl. auch Essenz- oder Potenz-) – Attribut-Korrelation in eine Wesen-Form-Beziehung hat nämlich im Begriff des *Nous* dann insofern ihr Fundament, als die zweite Hypostase bei Plotin ihre eigene Subsistenz letztlich allein aufgrund und ‚von Gnaden‘ der ersten Hypostase hat, die sich mitteilt in der Weise eines Abbildungsprozesses. Genau dies aber scheint hier mit dem Begriff der ‚Form‘ insinuert zu sein<sup>68</sup>. Allerdings muß hier auf eine breitere Darstellung verzichtet werden<sup>69</sup>. – So gesehen „findet man allen Gegensatz aufgehoben“ in der ewigen Idee, die das Wesen der Seele konstituiert. In dieser Idee aber sind wiederum die Seele als Modus des Denkens und der Körper als Modus der Ausdehnung „schlechthin eins“<sup>70</sup>. Schelling versteht aber, wie es scheint, den Begriff der Seele an dieser Stelle etwas anders als Spinoza, und sei es auch nur insofern, als er eine ganze Reihe begrifflicher Merkmale, die bei Spinoza voneinander getrennt behandelt werden<sup>71</sup>, in einen einzigen, gewissermaßen typischen Begriff zusammenfaßt, dabei aber dann den begrifflichen Schwerpunkt oder das Zentralcharakteristikum verlagert. So steht bei Schelling ‚Seele‘ in einer repräsentativen Funktion für den *ganzen*, von der absoluten Substanz abgesetzten Bereich des Intelligiblen oder „Ideellen“, ebenso wie ‚Leib‘ oder ‚Körper‘ für den entsprechenden Gesamtbereich des Materiellen oder „Reellen“.

Zur Verdeutlichung sei aus der gleichen Zeit wie der Abfassung des Briefes an Fichte vom Oktober 1801 noch eine kurze Stelle aus der „Darstellung meines Systems“ angeführt. Auch dort wird zunächst der Spinozismus gegen das allgemeine Mißverständnis in Schutz genommen<sup>72</sup>, und dann zur Sache des spinozistischen Denkens selbst eine Art von Bekenntnis abgelegt: Spinoza gibt das

<sup>68</sup> Der Begriff der Form gibt das Moment wieder, das als streng identisch zwischen einem Prinzip und seiner ersten unmittelbaren Wirkung eine grundlegende Einheit begründet, ohne die Differenz zwischen beiden unmöglich zu machen. Vgl. auch die Belegtexte der beiden vorigen Anmerkungen.

<sup>69</sup> Zur Frage einer Abhängigkeit Schellings vom Neuplatonismus nach 1811 vgl. v. Verf. „Spekulation . . .“ 35 ff., 179 ff.

<sup>70</sup> A. a. O. – Bei Spinoza vgl. Eth. II, prop. 21.

<sup>71</sup> Bes. Eth. II, propos. 22–39.

<sup>72</sup> WW IV, 110. – Die Attacke gegen Reinhold (a. a. O. 111 f. Anm.) zielt u. a. auch gegen dessen Mißverständnis sowohl von Fichtes als auch von Spinozas Philosophie. – Natürlich konnte sich Schelling von einer solchen Begrifflichkeit her nicht an die Fichtesche Einteilung des Ideellen und Reellen gewöhnen, die ihm ihrerseits noch ganz vom Kritizismus Kants (bes. von der Kritik der Urteilskraft) bestimmt erschien. – Für Fichte wiederum bestätigte Schelling seinen letztlich unreflektierten (nach Meinung Fichtes) verfeinerten Dogmatismus mit derartigen Ausführungen über die Bedeutung des spinozistischen Systems. – Schelling hat natürlich auch für fast die gesamte spätere Philosophiegeschichtsschreibung des Deutschen Idealismus Anlaß zu dem gleichen Verdikt gegeben. Vgl. Kroner, a. a. O. II, 1 ff., 76 ff.; W. Hartkopf, Die Dialektik in Schellings Frühschriften, in: Zschr. für philos. Forsch. 22 (1968) 16 f., 236 ff., 247 f.; R. Lauth, Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling, 1795 bis 1797, in: ebd. 21 (1967) 341–367, bes. 350 ff.

„Muster“ in der Methode für Schelling ab – das trifft ja im übrigen bekanntlich auch noch für eine Reihe anderer Veröffentlichungen Schellings aus diesem Zeitraum und den kommenden Jahren zu<sup>73</sup> – und zwar weil Schelling sich einesteiis „dem Inhalt und der Sache nach“ der Systematik Spinozas „am meisten angenähert“ glaubte, andernteils dann auch, weil er sich von dem quasi-mathematischen Verfahren die größte Stringenz erwartete<sup>74</sup>.

Die Schellingsche Verwendung des Begriffs der allgemeinen ‚Seele‘ deutet nun in diesem Zusammenhang auf seine eigene Terminologie von 1798 zurück mitsamt dem dazugehörigen begriffsgeschichtlichen Hintergrund<sup>75</sup>. Wie man wenigstens im Umriß gesehen hat, beinhaltete das nun gerade einen Bezug auf platonische Spätdialoge und darüber hinaus auf die Kosmologie oder ‚Naturphilosophie‘ auch des Neuplatonismus<sup>76</sup>.

Schelling stellt selbst im genannten Briefwechsel einen solchen Rückbezug her, freilich auf eine noch früher liegende Veröffentlichung, nämlich die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ von Jahresende 1795: Er selbst mag sich „in dem ersten noch rohen und unentwickelten Gefühl, daß die Wahrheit höher liege, als der Idealismus geht, unbeholfen genug ausgedrückt haben . . .“, doch können „diese Briefe als ein sehr frühes Dokument“ gelten für den gleichen Problemansatz, wie er auch im späteren polemischen Briefwechsel mit Fichte maßgebend ist<sup>77</sup>. Das Wesentliche dieser frühen Überlegungen, insofern sie (im 7. und 8. Brief) die Philosophie Spinozas betreffen – was ja hier allein interessiert –, ist bekanntlich die Erkenntnis, daß für das wahre System der Philosophie keinerlei „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen“ stattfinden dürfe, da nur so die unendliche Forderung der Vernunft nach endgültiger systematischer Einheit des Wissens, aber auch von Wissen und Wollen, Gedanke und Tat, erfüllt werden könne<sup>78</sup>, nämlich durch die der Eliminierung dieses Übergangs zugrunde liegende Immanenz a priori des Unendlichen im Endlichen. Diese Immanenz erscheint innerhalb des Endlichen als „unendliches Streben, im Unendlichen sich zu verlieren“, und ganz speziell wiederum innerhalb der philosophischen Reflexion als „spekulatives Streben“ für die reflektierende Vernunft, keinen solchen Übergang zuzulassen<sup>79</sup>. Dieser Übergang erscheint deshalb nicht notwendig, weil sein Ziel, sein Zweck immer schon in gewisser Weise erreicht ist. Schellings Korrektur an dieser Immanenzkonzeption des

<sup>73</sup> So z. B. die umfangreichste und gründlichste Arbeit: „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (die Würzburger Vorlesungen von 1804): WW VI, 131–576.

<sup>74</sup> WW IV, 113.

<sup>75</sup> Vgl. oben Anm. 28. – Vgl. ferner zum Gedanken der Allbeseelung G. Störing, *Psychologie*, Leipzig 1923, 44.

<sup>76</sup> Zum Verhältnis Schellings zu Platons *Timaios* sowie zu Plotin vgl. oben Anm. 37a, ferner die Äußerung an Windischmann im Brief vom 1. 4. 1804 (Plitt II, 8), worin er diesen Dialog für ein späteres, christliches Werk hält, das Platon zugeschrieben wurde; vgl. dazu auch oben Anm. 26.

<sup>77</sup> Schulz, a. a. O. 138.

<sup>78</sup> WW I, 313–315.

<sup>79</sup> A. a. O. 315.

Absoluten in seinem Anderen ist nun allein dies, daß der „schreckliche Gedanke“, nämlich sich – als ein Ich – vollständig in einem absoluten Weltgrund aufgeben, aufheben lassen zu müssen, auf einem fundamentalen Irrtum beruhte: Das Absolute als ein Etwas nach dem Muster des Objektbegriffs (also als Substanz) gedacht zu haben<sup>80</sup>. In Wahrheit besteht das Absolute jedoch allein in, besser noch: *als* reine, intellektuelle Anschauung, sofern diese nur in völliger Unbedingtheit gedacht wird. Ihr Wesen, das in einer jeden ihrer Formen oder Realisationsweisen sich zeigt, ist, daß „wir für uns selbst aufhören, Objekt zu sein“, d. h. daß „in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist“<sup>81</sup>. Das menschliche Subjekt selbst ist in seiner höchsten und reinsten Weise unmittelbar im Mittelpunkt dieses Absoluten, wenn es auch nicht damit identisch ist. Jenes Streben aber enthüllt sich dann als die Weise, wie sich im gesamten Universum jener zentrale Gehalt des Absoluten in je proportionaler, also stufenweiser Gestalt in einer ‚Gemeinschaft‘ von vielem Seienden zeigt.<sup>82</sup>

Überblickt man das bisher Auseinandergelegte, so lassen sich nun folgende Schlußfolgerungen ziehen: Von Schelling wird schon sehr früh mit unvermindertem systematischen Engagement und unter einer sich im Grunde gleichbleibenden Modell-Perspektive der Spinozismus in bestimmten formellen Strukturen zu einer Leitlinie seines eigenen systematischen Philosophierens<sup>83</sup>. Die Fixpunkte dieser seiner Problementwicklung sind dabei auf der einen Seite das oberste methodische Postulat eines völlig in sich geschlossenen Systems, d. h. eines entsprechend völlig konsistenten Prinzipienentwurfs in Hinsicht auf Realität – Idealität, oder Sein – Denken, oder Notwendigkeit – Freiheit, oder Endlichkeit – Unendlichkeit, oder theoretische – praktische Sicht von Philosophie, und zwar jeweils wieder unter der Rücksicht der wechselseitigen Bedingtheit, die auf dem Niveau einer Prinzipienreflexion für alle soeben genannten Grundbegriffe gültig ist: D. h. diese sind bedingt in einer formaleren Rücksicht von der Identität der genannten Gegensätze selbst und *ihrer* Differenz, oder anders gesagt: von der spezifisch ausgewogenen prinzipialen Vieleinheit oder der Identität *und* Indifferenz aller genannten Bestimmungen zusammen. Die beiden wesentlichen Unterscheidungen von ideeller Sphäre oder Intelligibilität

<sup>80</sup> A. a. O. 320 (315, 317, 319).

<sup>81</sup> A. a. O. 319 (318).

<sup>82</sup> Vgl. etwa a. a. O. 318, 324f. – In diesen Textstellen ist das von uns hier Ausgeführte nur sehr implizit enthalten; vgl. dazu aus dem „System des trszd. Idealismus“ etwa WW III, 540 bis 555. – Hier liegt natürlich die Wurzel einer sehr schwierigen Problematik: nämlich wie das Absolute adäquat (als eines) zugleich als letzter – urbildlicher! – Grund einer Vielheit von Subjekten gedacht werden könne. Zur Lösung dieser Frage bezog sich Schelling schließlich in seiner Spätphilosophie auf eine besondere Form der christlichen Trinitätsspekulation. Vgl. dazu v. Verf. „Spekulation . . .“ II. Teil, 3.–6. Kap.

<sup>83</sup> Vgl. dazu noch einmal Schellings Selbstzeugnis im Brief vom 3. 10. 1801 (Schulz, a. a. O. 138), wo er sich für die Originalität seiner eigenen und philosophischen Konzeption auf die „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ beruft; er mag hier bes. den 7. und 10. Brief vor Augen gehabt haben. Vgl. dazu auch Fichte im Brief vom 31. 5./7. 8. 1801 (Schulz, a. a. O. 236).

einerseits und der Sphäre der ‚Realität‘ im umfassendsten Sinn andererseits<sup>84</sup> – zusamt ihrem Bezug auf höchste Prinzipialität fand Schelling exemplarisch im Anfang der Ethik Spinozas ausgebildet. Dabei war, wie schon angedeutet, das eigentlich leitende Ideal von wissenschaftlicher Philosophie (oder philosophischer Wissenschaftlichkeit) für Schelling das Interesse an der formalen Einheitsbegründung der Philosophie und ihres Gegenstandes: beides zunächst in einer Reflexion jeweils für sich, dann aber schließlich in der Durchdringung von Philosophie und Gegenstand. Wie anderswo ausgeführt, stand diese systematische Interessenlinie schon ganz am Anfang von Schellings Philosophie. Es erscheint dann legitim, in gewissen Grenzen bei ihm von einer Reduktion inhaltlicher Problematik auf eine sozusagen von besonderen Inhalten – z. B. der Grundlegung und Durchführung einer Ethik – freiere Problematik des Vergleichs von Systemstrukturen (und zwar auf oberster Prinzipienebene) zu sprechen<sup>85</sup>.

Auf der anderen Seite stellt einen gewissen (relativen) Gegenpol zu dieser Entwicklung die Konzeption der intellektuellen Anschauung dar oder auch der wahren und eigentlichen spekulativen Erkenntnis, wie sich Schelling ausdrückt<sup>86</sup>. In dieser fallen zwar, wie gesagt, die Prinzipien der Philosophie und ihres Gegenstandes zusammen – das Absolute wird an ihm selbst unmittelbar adäquat erkannt (wenn auch von etwas, das ursprünglich sich dazu vermitteln muß) –, doch lag ja an diesem Punkt gerade auch die entscheidende Korrektur an der Konzeption Spinozas, insofern nämlich das wahre Wesen des Absoluten als ursprüngliche Subjektivität, d. h. als reine intellekturale Anschauung und darin sich vollziehende Selbstbestimmung, d. h. aber wiederum als Freiheit begriffen wird<sup>87</sup>. Konsequenterweise wird dann das wahre Wesen von endlicher Subjektivität, sofern sie sich – z. B. in der Philosophie, Kunst oder Religion – zum Absoluten hin zu vermitteln imstande ist, entsprechend auch als ursprünglich abgeleitete Selbstbestimmung oder Freiheit begriffen<sup>88</sup>.

Freiheit aber war in dieser Sichtweise immer schon gewissermaßen spekulativ verstanden, d. h. nicht primär im Bezug auf das endliche Subjekt gesehen, wie es für die praktische Vernunft Kants kennzeichnend war (und auch noch in gewisser Umformung für Fichtes Grundlage der Wissenschaftslehre von 1794); denn mochte auch in der Sicht Kants das endliche Subjekt einen Zug ursprünglicher Absolutheit in Gestalt der sittlichen Autonomie in sich tragen – der Gesamtrahmen des kantischen Kritizismus gab infolge seiner nicht zu Ende gebrachten mangelnden Prinzipieneinheit immer nur eine entweder irgendwie eingeschränkte Freiheit her: Das endliche Subjekt war eines absoluten Vollzugs immer nur in Einschränkung, nämlich schließlich unter dem Titel des (philosophischen) Glaubens fähig<sup>89</sup>. Oder aber, es blieb eine rein postulatorische

<sup>84</sup> Beide Begriffe werden in gewisser Weise mehrsinnig gebraucht, wenn auch nicht direkt äquivok.

<sup>85</sup> Vgl. v. Verf. „Die Struktur der Dialektik“, a. a. O. 81 f., 86–90.

<sup>86</sup> Schulz, a. a. O. 135, 137, 139.

<sup>87</sup> Vgl. WW I, 400, 438, 442; 306–308, 322, 366; 473; III, 376, 389, 525.

<sup>88</sup> Vgl. WW I, 438 f., 442, 436; III, 549, 560, 577, 633.

<sup>89</sup> Vgl. Kant, Kritik der prakt. Vernunft 227, 256 ff., 263. – Schelling wendet sich gegen die

Freiheit innerhalb des Unendlichen, hier jedoch wiederum unter der Einschränkung von dessen Hypothek<sup>90</sup>. Nun aber war es Schellings Anliegen, und zwar schon von sehr früh an<sup>91</sup>, das Absolute an ihm selbst in unbedingter Wahrheit zu erkennen; wenn dies aber nur entweder vollständig oder überhaupt nicht möglich war, und andererseits *ohne* eine Erkenntnis des Absoluten keine wahre Philosophie möglich erschien<sup>92</sup> – so mußte im Zuge einer solcherart geforderten vollständigen Erkenntnis des Absoluten dessen eigentlichstes Wesen an ihm selbst wenigstens unter einer ganz bestimmten Rücksicht von vornherein sich erfassen lassen. Nun aber, gegen Spinoza, ist der Begriff des Absoluten nur dann in Wahrheit erreicht, wenn seine negative Bestimmtheit, d. h. seine Bestimmtheit gegen Anderes oder von Anderem her: also seine Un-Abhängigkeit und Un-Bedingtheit, zu einer positiven Bestimmtheit transzendiert wird: Nicht-Bedingtsein von Anderem mußte begriffen werden als schlechthinniges Selbst-Bestimmen<sup>93</sup>.

Dieses spinozistische Muster aber wird nun durch die Einbeziehung platonischer bzw. neuplatonischer Kosmologie-Theoreme, insbesondere durch den Begriff der Weltseele, von Schelling selber wieder in Richtung einer Naturphilosophie interpretiert, die es erlaubt, zugleich mit einer philosophischen Theorie des gesamten sichtbaren Kosmos und seiner letzten Prinzipien eine Theorie des *Kosmos überhaupt*, also auch des rein intelligiblen zu verbinden<sup>94</sup>. Funktional würde Schellings Begriff der „Weltseele“ dann Spinozas Begriff der „natura naturans“ in ihrem aktualen Bezug jeweils auf ihre Wirkung entsprechen. Und wiederum wäre entsprechend die intellektuale Anschauung als Vollzug der Form des Absoluten schlechthin in Parallele zu setzen zur systematischen Funktion des Nous in seinem Verhältnis zum Einen bei Plotin. Da dieser Gesamtentwurf aber hier zu seiner Grundlage *dynamische* Prinzipien hat<sup>95</sup>, geschieht dies in der Weise, daß hinter, oder besser *über* diesen beiden Grundbereichen von Seiendem, also Intelligibilität und Materialität, eine prinzipiale Gemeinsamkeit von nicht-absolutem Seiendem überhaupt zutage tritt<sup>96</sup>, und sich sodann, noch hinter einer solchen ersten, in sich noch undifferenzierten Endlichkeit überhaupt oder abgeleiteten, sekundären Unendlichkeit, die wahre Un-

---

von ihm bei Fichte vermutete Abhängigkeit gerade in diesem Punkt; vgl. seine Kritik an der Konzeption der Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ (1800): Schulz, a. a. O. 135.

<sup>90</sup> Vgl. dazu v. Verf. „Philosoph. und theolog. Antinomik bei Kant und Thomas v. Aquin“, in: Kantstudien 61 (1970) 66–82, bes. 66–69, 79–82.

<sup>91</sup> Vgl. z. B. im schon erwähnten Brief von Hegel vom 4. 2. 1795 (Plitt I, 76): Das absolute Ich, von dem die Philosophie auszugehen hat, ist durch Freiheit gesetzt; dies ist Schellings grundsätzliche Korrektur an Spinoza schon im allerersten Ansatz des eigenen Philosophierens. Vgl. dazu auch „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (§ 8): WW I, 158 ff.

<sup>92</sup> Vgl. „Die Struktur der Dialektik“, a. a. O. 81, 83.

<sup>93</sup> Vgl. z. B. im „System des trszd. Idealismus“ den Übergang von der Grundlegung der theoretischen zu der der praktischen Philosophie: WW III, 524–539, 633.

<sup>94</sup> Vgl. z. B. im „System des trszd. Idealismus“ den Epochen-Entwurf. Dazu vgl. auch Jäh-nig, a. a. O. I, 98–109, 119–125, 145 ff.; Jäh-nig greift allerdings auch auf spätere Schriften Schellings aus; – ferner Jost, Weltseele, a. a. O. 73–78.

<sup>95</sup> Vgl. z. B. die „Darstellung meines Systems“, §§ 29, 33, 35–40.

<sup>96</sup> A. a. O. §§ 1–20.

endlichkeit des ewigen, ersten Urprinzips an sich selbst zeigt<sup>97</sup>. Damit aber zeigt sich schon sofort auf der anderen Seite der innere Zusammenhang zwischen der Konzeption einer Naturphilosophie nach dem Muster der älteren, d. h. (neu-)platonischen Emanationsspekulation und ihrer Seins- bzw. Prinzipienstufung, und einem entsprechend verstandenen Spinozismus, der dann nur die methodisch konsistentere Systematik der alten Betrachtungsweise auf einem höheren Niveau des Begriffs vom Absoluten darstellte<sup>98</sup>. Schelling ersetzte dann die absolute Substanz durch das absolute Bewußtsein oder Ich, das er bei Fichte vorfand. Die Hauptschwierigkeit auf diesem Wege war für ihn, zureichend die notwendige Einheit in der Differenz von endlichem und unendlichem Erkennen zu erklären<sup>99</sup>. Umgekehrt aber müßte sich in dieser Betrachtungsweise die Gegnerschaft Schellings gegen Fichtes Versuch, das „subjektive Subjekt-Objekt“ an die Stelle des Absoluten schlechthin zu setzen, erklären als Gegnerschaft zum Versuch, im Absoluten selbst (oder *als* dieses) – einmal in der Begrifflichkeit des neuplatonischen Modellsystems gesprochen – den *Nous* an die Stelle des (noch) undifferenzierten *Hen* zu setzen. Und weiter mußte er sich zutiefst mißverstanden sehen, wenn von einer solchen Philosophie her seinem eigenen System nur die untergeordnete Rolle der Ausarbeitung einer bloßen, inhaltlicher Erweiterung dienenden Antithese zugeschrieben wurde – also in der oben verwendeten Modell-Begrifflichkeit etwa die Ausarbeitung einer Philosophie der *Psyché* –, wo doch seine Absicht die war, beides zu leisten: eine systematische Antithese zu geben – das hatte zum Resultat die sog. Naturphilosophie –, und darauf

<sup>97</sup> A. a. O.

<sup>98</sup> Vgl. dazu für die Zeit der Freiheitsphilosophie auch v. Verf. „Spekulation . . .“, I. Teil, III. Kap, § 6, IV. Kap. – Daß Schelling selbst grundsätzlich für solche formalen Vergleichsmöglichkeiten bzw. für Strukturvergleiche einen Blick hatte, zeigen nicht nur seine Arbeiten aus dieser frühen Zeit, dafür spricht fast noch mehr, und explizit, sein Vorhaben einer Publikation unter dem Titel „Philosophische Parallelen“, die sich mit der Philosophie von Leibniz an bis auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie auseinandersetzen sollte (Fuhrmans I, 108); statt dessen erschien dann allerdings die Schrift „Von der Weltseele“ (vgl. den Brief vom 30. 10. 1797 an Niethammer, Fuhrmans, a. a. O. 113 f.). Auch wenn man dies Vorhaben nicht überschätzen will, so tritt damit doch nur das ausdrücklich in Erscheinung, was sich bei Schelling allenthalben beobachten läßt. Vgl. dazu auch noch M. Gueroult, *La philosophie de la liberté de Schelling*, in: *Studia philosophica* (1955) 146–161, bes. 152 ff. – Aufs Ganze gesehen läßt sich sagen, daß bei Nichtbeachtung dieses Wechselbezugs zwischen neuplatonischer und spinozistischer Systematik Schellings Konzeption aus dieser Zeit fast notwendig mißverstanden werden muß. Der ‚Spinozismus‘ für sich allein als erklärender Hintergrund der intellektualen Anschauung gerät dann in die Rolle eines Dogmatisationsfaktors, der einerseits die Theorie eben dieser Anschauung der kritischen Grundlegung, wie bei Kant und Fichte noch der Fall, beraubt, und andererseits gerade durch die Theorie eines gewissermaßen ‚transzendentalen Destillats‘: – Geist als die Explikation des Wesens der Natur und ihrer Differenzierungen – eine unkritische, und damit naturalistische Bewußtseinstheorie grundlegt. So G. Franco (*Matematismo e Spinozismo nel primo Schelling* [Quad. di storia della filos 3], Padua 1969), der denn auch konsequenterweise Schellings System kurz nach 1800 als „panlogistischen Pantheismus“ und weiter als „naturalistischen Monismus“ (a. a. O. 101f.) bezeichnet.

<sup>99</sup> Vgl. dazu bes. WW IV, 361–372: Aus den „Fernen Darstellungen aus dem System der Philosophie“ den § II: „Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind.“

fußend und sie vollendend eine umfassende Synthesis zu leisten – dies Unternehmen mündete dann schließlich in der sog. Identitätsphilosophie<sup>100</sup>. Schellings Anliegen läßt sich dann auch so formulieren: Spinozas Theorie der beiden Attribute konnte als Muster begriffen werden für den auf einer entwickelteren Stufe des philosophischen Bewußtseins bestehenden Gegensatz zwischen der Fichteschen Lehre insgesamt (wie Schelling sie verstand) und der eigenen, soweit sie Naturphilosophie ist; dabei erfolgte die Ausbildung eben dieser Naturphilosophie schon im Zuge einer Ergänzung oder Vervollständigung Fichtes. Das hinter dieser Thematik stehende System des Neuplatonismus Plotinscher Prägung konnte die noch unausdrückliche Ordnung des ‚Gegenüber‘ der (beiden) Attribute als von Gleichen und des ‚Über-‘ bzw. ‚Untereinander‘ als von Rangverschiedenen in der Ordnung zwischen Nous und Psyché zu größerer Ausdrücklichkeit vermitteln. Und genau im Zuge dieser Klärung, nämlich im Wechselvergleich von Neuplatonismus und Spinozismus relativierte für Schelling der Auf- und Ausbau seines eigenen Systems in der Gestalt einer speziellen Dialektik, wie soeben gesagt. – Dies alles aber wiederum war schon sehr früh das Motiv zu dem methodischen Postulat, daß in der Philosophie mit dem Absoluten *begonnen* werden müsse, und zwar so, daß von vornherein dies Absolute als ein in irgendeiner Weise sich-mitzuteilen-Fähiges zu entwerfen sei, ohne daß es dadurch aufhören dürfe, schlechthin Absolutes zu sein<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> So gesehen reduziert sich „die offenbar entscheidende Bedeutung Hegels“ für Schellings endgültige „Abkehr von Fichte“ (Düsing, a. a. O. 117), was die systematischen Zusammenhänge angeht, auf eine bloße Vermutung, zumal Düsing selbst an noch anderen entscheidenden Stellen seiner Beweisführung zu Vermutungen Zuflucht nehmen muß (z. B. a. a. O. 106 f., 107 f., 108, 111 f., 114, 118, 127). – Insgesamt läßt sich, wie schon angedeutet, bei Düsing die weiter hermeneutisch nicht reflektierte Tendenz feststellen, bestimmte Grundbegriffe, die für Schelling und Hegel bedeutsam sind, so z. B. ‚Identität‘, ‚Differenz‘, ‚Indifferenz‘, ‚Nicht-Identität‘, ‚Einheit‘, ‚Widerspruch‘, ‚absolute Anschauung‘, ‚Verstand‘, ‚Vernunft‘, u. a. und dann auch ‚Reflexion‘, ‚Abstraktion‘, ‚Spekulation‘, vorgängig in einem an Hegels Auffassung orientierten Verständnis zu nehmen und sie als derartige (ohne Bedeutungsmodifikation) mit dem Schelling-schen Kontext zu vergleichen. Vgl. z. B. Düsing, a. a. O. 110: ‚Spekulation‘ in Naturphilosophie und Identitätssystem; a. a. O. 112: Identität ohne Verschiedenheit (dagegen schon WW II, 361 f.: Im Gesetz der Identität verhalten sich Unendliches und Endliches zueinander ähnlich, wie im Urteil die Einheit der Copula zur Differenz von Subjekt und Prädikat, und 363 über die ‚Einheit des Bandes‘; II, 64 ff.; bes. III, 600); a. a. O. 115: impliziert die Proteutheese; 116: Reflexion und Spekulation bei Schelling ganz im Sinne Hegels gesehen; 117: der neue Spekulationsbegriff von Hegel übernommen (vgl. dazu aber im besonderen unten Anm. 125); a. a. O. 118; a. a. O. 120: was vorher bei Düsing nur Vermutung war, ist jetzt unversehens notwendig vorausgesetzt; ebenso a. a. O. 123, den Skeptizismus betreffend; a. a. O. 124, wo Schelling „den positiven Sinn des Widerspruchs“ im Sinne Hegels noch nicht zu akzeptieren in der Lage ist. – Vgl. auch noch oben Anm. 43.

<sup>101</sup> Dies kann man impliziert sehen in der Darstellung des Verhältnisses von absolutem Willen und der endlichen Freiheit des Menschen (= Willkür): z. B. I, 338 ff., 414 f., 440 f.; ferner vgl. etwa in der Schrift von der ‚Weltseele‘, II, 360 f., wo vom Verhältnis des Endlichen und Unendlichen in Identität, oder 363, wo im Anschluß an den Begriff des Bandes von der Einheit von Einheit und Vielheit gesprochen wird. – Ein solches Absolutes muß dann konsequenterweise als Identität von Anschauen und (setzendem) Handeln, also von ‚theoretischem‘ und ‚praktischem‘ Selbstbestimmen gedacht werden, wobei keines der beiden Momente oder Aspekte einen Primat vor dem Anderen haben dürfte (weder in der Selbst-, noch in der Fremdbestimmung).

M. a. W., in dem systematischen Kern seines Denkens tritt uns bei Schelling eine Figur zu philosophieren entgegen, die in ihrem formalen Gerüst erstaunliche Ähnlichkeit mit dem sog. ‚ontologischen Argument‘ aufweist. Man kann hier jedenfalls schon so viel sagen, daß für ihn das ganze Unternehmen der Philosophie – und was für sie im allgemeinen gilt, das gilt dann im besonderen für ihre Grundlegung – mit dem möglichst zureichend zu bestimmenden *Begriff* ihres absoluten Gegenstandes beginnt, wobei zunächst von jedem faktischen Realitätsbezug (unabhängig vom Bewußtsein) abgesehen wird; allerdings wird ein solcher möglicher Bezug für diesen Begriff auch nicht schlechthin ausgeschlossen. Dieser Begriff ist dann auf dem Wege der Selbstvermittlung des Philosophie-treibenden ‚Substrats‘, also der Vernunft, auf das absolute Prinzip in seiner *Gültigkeit an sich* (prinzipiell unabhängig vom philosophierenden Bewußtsein) hin vermittelnd zu verifizieren. – Anders gewendet heißt das, daß für Schelling die klassische Problematik aller Transzendentalphilosophie seinen Ansatz bestimmt: Nämlich die Frage nach der (methoden-)kritischen Vermittlung vom Gedanken zu seinem Gegenstand, von der Idealität des Bewußtseins und seiner immanenten Dynamik zur Transzendenz an-sich-gültiger Realität. Soll dieser Überschnitt aber *prinzipiell* gelingen, dann muß er schon im Absoluten selbst allgemeingültig – in der Wechselbezogenheit von Bewegung (der Immanenz) und Ruhe (des An sich) – seine ursprüngliche und nicht überholbare Lösung gefunden haben. Gerade dies aber muß dann schon von Beginn an bei der Bestimmung des Begriffs des Absoluten maßgebend sein. – Diese Figur, gleichgültig, welchen Weg man immer Schelling im Einzelnen zubilligen wird, scheint sein ganzes Philosophieren exemplarisch darzustellen<sup>102</sup>. Dabei wird allerdings in diesem Stadium seiner philosophischen Entwicklung das ontologische Argument, als Modellstruktur, letztlich nur unter einem eingeeengten Aspekt für Schelling bestimmend und fruchtbar. Es bestimmt den Ansatz seines

<sup>102</sup> Die gleiche Grundfigur findet sich auch noch in der Disposition der Spätphilosophie, und dort bezeichnenderweise thematisch mit dem ontologischen Gottesbeweis verknüpft; vgl. dazu auch v. Verf. „Spekulation . . .“ 300 ff. – Ferner hat W. Beierwaltes sehr zu Recht auf den genuin neuplatonischen Ursprung des sog. ‚ontologischen Arguments‘ innerhalb der Gottesbeweise hingewiesen: Philos. Rundschau 16 (1970) 141–152, bes. 146 f. Schelling spricht sich übrigens ungefähr im gleichen Sinn aus, WW IV, 364. – Sein gesamtes philosophisches Werk erscheint demnach fundamental von einem, freilich nur sehr ‚formal‘ zu fassenden, allgemeiner-platonischem Philosophie-Ideal, gerade im Grundansatz, bestimmt. – Natürlich liegt die Bedeutsamkeit eines solchen sachlichen Rückbezugs an der größeren oder geringeren Vermitteltheit des ursprünglichen platonischen ‚Motivs‘ auf das Niveau und die besondere Ausprägung der jeweils zeitgenössischen philosophischen Reflexion hin. In diesem Sinn können Spinoza und Fichte als direkter Vorgänger einer zeitgerechteren Adaptation des platonischen Motivs – neben Schellings unmittelbarem Platoninteresse – für Schelling angesehen werden. Nicht unwichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang auch noch der Hinweis von H. J. Krämer auf die innere, durch die systematische Verwandtschaft bedingte Nähe von neuplatonischer Tradition der Nus-Hen-Spekulation, dem Systemdenken Spinozas und der Spätphilosophie Schellings, der sich freilich gerade in dieser Thematik auf eigene frühere Positionen als Ausgangspunkt rückbeziehe, in: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964, S. 442, Anm. 241. – Zum Ganzen vgl. ferner noch v. Verf. „Spekulation . . .“, II, Teil, III.–V. Kap.



Philosophierens, insofern auch bei ihm vom adäquat erfaßten Begriff des umfassenden Prinzips, über die vermittelnde Stufe von dessen comprehensiver Explikation (als Begriff), auf die entfaltete Totalität von Prinzip und Resultat geschlossen wird. Philosophiehistorisch wurden vielleicht in der ersten Ausarbeitung, aber wohl sicher in der Durchführung dieser Konzeption, der Neuplatonismus eines Plotin und der Entwurf Spinozas in einer spezifisch verschränkten Wechselbeziehung zum eigentlich anregenden, auslösenden Moment. Durchgeführt wird dies Programm dann mit Hilfe einer transzendentalen Deduktion, d. h. mittels einer systematischen Ableitung der verschiedenen Teile und Momente des Gesamtsystems aus Prinzipien ihrer Möglichkeit, Notwendigkeit und der Wirklichkeit nach<sup>103</sup>. Schelling selbst hat später den Wirklichkeitsbegriff innerhalb des Identitätssystems als bloßen *Begriff* von Wirklichkeit kritisiert<sup>104</sup>. Aus dieser Eingegrenztheit gelangt Schelling erst in seiner Spätphilosophie heraus.

### III.

Gerade an diesem Punkt, der vielleicht für die gesamte systematische Entwicklung von Schellings Philosophie auf allen ihren Stufen so etwas wie einen zentralen ‚Kern‘, den Inbegriff seines systematischen Interesses wie auch die ‚innere‘ Form seines Philosophierens darstellt, hat seit je die Kritik angesetzt; am frühesten, zugleich am massivsten schon durch *Hegel*. Der berühmte Vorwurf, Schellings Absolutes sei die „Nacht, in der alle Kühe schwarz“ seien<sup>105</sup>, oder, es käme wie aus der Pistole geschossen in die philosophische Reflexion, ist seitdem ungezählte Male wiederholt worden. Vor dem Hintergrund des hier – wenn auch in fragmentarischer Kürze – Auseinandergelagerten läßt sich aber doch feststellen, daß wahrscheinlich weniger ein prinzipielles Ungenügen von der Sache her hier Schellings Denken kennzeichnet – es sei denn, man optiere von vornherein dafür, daß Schelling eben adäquat nur von Hegels Sicht aus verstanden werden könne; eher liegt hier eine grundsätzlich verschiedene Betrachtungsweise des Grundproblems oder ein ganz verschiedener Ansatz in der Bestimmung der fundamentalen Frage der Philosophie mit ihrer Methodik vor<sup>106</sup>. – Denn so einfachhin läßt sich der Vorwurf der Unvermitteltheit für Schellings

<sup>103</sup> Es handelt sich bei dieser Sichtweise um eine zusammenfassende oder raffende Perspektive, für die die verschiedenartigen, in einer Vielzahl von (z. T. erst aus dem Nachlaß von Schellings Sohn) veröffentlichten Schriften Teilaspekte eines Ganzen darstellen. Dieses Ganze – als System – möchte ich mit dem Ende der Frühkonzeptionen, also etwa 1798/99, beginnend und etwa mit den Schriften von 1804/06 endend ansetzen. Ein Ganzes liegt hier m. E. insofern vor, als gerade hier verschiedenartige Entwicklungsstufen als innerlich von der Sache her notwendig aufeinander bezogene Schritte einer Dialektik des Systems aufgefaßt werden können.

<sup>104</sup> Vgl. dazu etwa WW X, 93–125, bes. 97 f., 124 f. (Zur Gesch. d. neueren Philosophie).

<sup>105</sup> Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952 (Phil. Bibl. 114), 19.

<sup>106</sup> Unter der Rücksicht, die philosophiehistorischen Vereinseitigungen zu durchbrechen, die gerade in Bezug auf Schelling gewissermaßen schon Schule gemacht haben, ist der heutige philosophiehistorische und hermeneutische Pluralismus sicherlich ein Fortschritt.

Absolutes ja keineswegs halten; es ist nur gerade nicht in der Weise der Hegelschen Dialektik vermittelt<sup>107</sup>.

Das gilt auch für das absolute Wissen. – Der entscheidende Unterschied liegt hier in der verschiedenen Auffassung des begrifflichen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, genauer: zwischen philosophierendem Subjekt und dem Absoluten als solchen. Wir müssen in der Verfolgung dieses Themas das schon oben über die intellektuale Anschauung bzw. die Vernunftkenntnis (und ihre Leistungskraft) Gesagte noch etwas weiter ausführen und vertiefen. – Schelling hatte sich ja vom Fichteschen Begriff des Absoluten in seinem Brief vom 3. 10. 1801 distanziert. *Fichte* hatte vorher das Absolute bestimmt als prinzipiales „Sehen“, von dem ausgegangen werden müsse; auf keinen Fall aber dürfe von einem Sein<sup>108</sup> ausgegangen werden. Der „Grundpunkt“ ist dann gerade das Sich-selbst-erfassen des Wissens in einer aktuellen, ersten Evidenz. Sein ist demgegenüber „sich nicht durchdringendes Sehen“<sup>109</sup>. Auf dem Standpunkt nun, auf dem sich die höchste Synthesis auf allein zureichende Weise artikuliert, ist das Absolute (der Philosophie, denn allein darum ist es Fichte zunächst einmal zu tun) „immer ein Sehen“, wenn auch kein intentionales. Das Absolute an sich selbst jedoch hat wiederum zu seiner ersten „Äußerung“ eine „absolute, d. h. in Beziehung auf Mannigfaltigkeit, durchaus nur Eine“ Manifestation, nämlich „das absolute Wissen“. Dies ist gegen die des Spinozismus verdächtige Philosophie Schellings gerichtet. „Das Absolute selbst ist aber kein Sein, noch ist es ein Wissen, noch ist es Identität, oder Indifferenz beider: sondern es ist eben – das Absolute – und jedes zweite Wort ist von Übel“<sup>110</sup>. Ohne hier auf Fichtes Konzeption weiter einzugehen<sup>111</sup>, so läßt sich, jedenfalls in dieser abrupten Formulierung – wozu natürlich noch die Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ hinzugenommen werden muß<sup>112</sup> –, Hegels Deutung begreifen, hier liege tatsächlich ein im Vergleich zu Schellings Systementwurf noch unvermitteltes Konzept in Hinsicht auf den vollen Begriff des Absoluten vor<sup>113</sup>. Zwar hatte Fichte dem Anschein nach Schelling zugegeben, daß das Absolute nicht nur schlechthinnige

<sup>107</sup> Sehr wichtig erscheint hier gerade die Stufung der transzendentalen Prinzipien – als Epochen – unter subjekt- und objekttheoretischer Rücksicht sowie in der Synthesis beider, wie sie *zusammen* etwa das „System des transzendentalen Idealismus“ und die „Vorlesungen zur Philosophie der Kunst“ darstellen. Dies erstmalig klar herausgestellt zu haben, ist zweifellos ein Verdienst von W. Schulz (vgl. „Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“, Stuttgart 1955, 112–144).

<sup>108</sup> Vgl. den schon erwähnten Brief vom 31. 5./7. 8. 1801 an Schelling (Schulz a. a. O. 126). Dazu erläutert gut D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M. 1967.

<sup>109</sup> A. a. O. 127.

<sup>110</sup> Im Brief vom 15. 1. 1802 an Schelling (Schulz a. a. O. 153). – Vgl. dazu Schellings Distanzierung von einem „imaginären Spinozismus“ im Brief vom 25. 1. 1802 (Schulz a. a. O. 156).

<sup>111</sup> Vgl. dazu Schulz a. a. O. 14–28, 63–65, 96 ff., 118, 124 ff.; ders., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln, 1955; Henrich a. a. O. bes. 40–48.

<sup>112</sup> WW (hrsg. v. I. H. Fichte) II, 297–299 (Phil. Bibl. 226, Hamburg 1962, 132–136).

<sup>113</sup> Vgl. die Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801), Hamburg 1962 (Phil. Bibl. 62a).

Tätigkeit<sup>114</sup>, sondern ebenso sehr schlechthinnige Ruhe, und d. h. die Einheit von beiden sei<sup>115</sup>; aber trotzdem zeigte sich die Unvermitteltheit seines Begriffs vom Absoluten für Schelling und Hegel in der grundsätzlichen Undifferenziertheit dieses Begriffs<sup>116</sup>.

Aber Hegel deutet gegen Schluß seiner Differenzschrift, wenngleich noch versteckt, einen kritischen Standpunkt auch gegenüber Schelling an: Die reine Anschauung artikuliert sich in der Intensität des Erfassens des Absoluten in den Vollzug der Kunst, der Religion und der philosophischen Spekulation<sup>117</sup>. – Die Vernunft selbst aber begreift sich auf der höchsten Stufe der „spekulativen Reflexion“ als der *Zusammenfall* (aus Fülle): nicht mehr allein von Subjekt und Objekt, sondern von subjektiver transzendentaler und objektiver transzendentaler Anschauung (oder von Ich und Natur), in welchem sie zu ihrer absoluten Selbstanschauung gelangt über alle Gegensätze, die sie in eminenter Weise in sich begreift, hinaus<sup>118</sup>. Damit stellt sich Hegel noch einmal (ein letztes Mal) auf den Boden des von Schelling erarbeiteten Begriffs vom Absoluten.

Die eigene Auffassung des Absoluten legt Hegel am Ende der „Phänomenologie des Geistes“ teils begrifflich, teils metaphorisch auseinander. Hier genüge nur der eine zentrale Punkt, daß der „Geist“, in dem die gesamten übrigen Momente und Aspekte von Absolutheitscharakter in der Weise einer sie (als ein Ganzes) überbietenden Synthesis zusammengesehen werden, daß eben dieser Geist als das Zentrum seines Wesens die „Bewegung des Selbst“ hat, d. h. genauer: Er ist die reine Form der intelligiblen Bewegung, sofern diese gerade durch alle Phasen einer stufenweise aufgehobenen Selbstentfremdung hindurchgegangen und nun genau im Vollzug des absoluten, sie alle überbietenden Zueinander-selbst-Kommens gesehen wird<sup>119</sup>.

Nur kurz sei zum Schluß der soeben skizzierte Gegensatz zwischen Hegels und Schellings Auffassung noch einmal von der Seite Schellings her umrissen<sup>120</sup>: Die Vermittlung des reinen, absoluten Denkens, sofern dies sich noch nicht in unmittelbarer Einheit zum Absoluten, wie es an sich selbst ist, vollzieht, sich also noch im Modus einer letzten Differenz weiß, diese Vermittlung zum Ansich des Absoluten selbst ist repräsentativ für die Schellingsche Ausformung des Gedankenganges, der im sog. ontologischen Argument sein Muster hat<sup>121</sup>. Von

<sup>114</sup> Vgl. Schulz (Briefwechsel) a. a. O. 129. Fichte formuliert: Wenn Gott „das reine Sein“ ist, so ist er „durchaus Agilität, reine Durchsichtigkeit, Licht . . .“.

<sup>115</sup> Schelling definiert (Schulz a. a. O. 133), daß „absolute Tätigkeit = absolute Ruhe (= Sein)“ ist. – Vgl. dazu noch einmal Fichte (Schulz a. a. O. 153).

<sup>116</sup> Schelling an Fichte (Schulz a. a. O. 141).

<sup>117</sup> Vgl. dazu die Differenzschrift 93.

<sup>118</sup> A. a. O.

<sup>119</sup> Vgl. Phän. d. Geistes, a. a. O. 561. – Demgegenüber ist Schellings Absolutes „der Abgrund des Leeren“ für Hegel (a. a. O. 18).

<sup>120</sup> Mit Bezug auf die „Fernerer Darstellungen“ von 1802: WW IV, 361–371. Der Gedankengang wird hier etwas abgekürzt gebracht.

<sup>121</sup> Nochmals bemerkt sei, daß philosophiegeschichtlich der Ursprung dieses Philosophems im Neuplatonismus, genauer in der Philosophie Plotins zu suchen ist. Dies hat K. Kremer (Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin, Leiden 1966) gezeigt,

seinem Begriff her ist das Absolute notwendigerweise strenge Identität aller fundamentalen konstitutiven Strukturen oder Prinzipien<sup>122</sup>. Das reine Denken der Vernunft selbst auf dem Punkt ihrer höchsten Prinzipienreflexion hat eben diesen Begriff des Absoluten als notwendige und oberste Bedingung ihrer wesensnotwendigen Leistung (als Prinzip), nämlich Einheit zu fundieren, aus sich erstellt<sup>123</sup>. Nun aber ist im Absoluten, und nur in ihm, das Allgemeine (und damit alle Idealität) und das Besondere (und damit alle Realität) „schlechthin eins“, und zwar insofern jeweils die Funktion des einen der beiden Begriffe vom anderen mit wahrgenommen wird: Allgemein zu sein, ist sein Besonderes, und Besonderes zu sein, ist in ihm in absoluter Allgemeinheit dargestellt. Darin ist es also „keinem anderen Dinge weder gleich (durch Allgemeinbegriff) noch ungleich (durch das Besondere), es ist . . . nur sich selbst und schlechthin gleich“<sup>124</sup>. Eben diese Weise der bestimmten Identität aber ist seine „Form“. – Diese ist als solche freilich noch durch Momente eines dem Absoluten Äußeren (Allgemeinen oder Besonderen) bestimmt, wenn auch vermittelt qualifizierter Negation, d. h. durch Negation der Unvollkommenheiten im Begriff des Allgemeinen oder Besonderen. Dieser Form aber liegt das Wesen des Absoluten zugrunde als genau dasjenige, was schlechthin, unter jeder Rücksicht, unmittelbar in gar keinem Bezug mehr zu seinem Anderen steht (also hier: zu dem Denken der Vernunft in ihrem höchsten Punkt und seinen Strukturelementen)<sup>125</sup>. Damit ist das

---

und W. Beierwalters hat in seiner Besprechung mit vollem Recht auf diesen Punkt hingewiesen (vgl. oben Anm. 102). Es ist dabei wichtig zu sehen, daß mit der Form des Arguments bei Anselm v. Canterbury schon eine – in gewisser Weise verengende – Variante des ursprünglichen Gedankens vorliegt (a. a. O. 147), daß somit auch die Thomastische und Kantische Kritik nicht eigentlich den ursprünglichen Gedanken trifft; zur „Kritik der Kritik“ vgl. auch W. Cramer, *Die Gottesbeweise und ihre Kritik*, Frankfurt/M. 1967, 155–161, ferner 101–111. Das Aufregende an diesem Sachverhalt scheint aber nun die Möglichkeit zu sein, daß ein Theorem, das innerhalb seines neuplatonischen Rahmens zwar durchaus eine entscheidende Aussage über den Zentralbegriff des ganzen Systems, nämlich das Absolute, beinhaltet (vgl. Beierwaltes auch a. a. O.), jedoch im Problembewußtsein von Grundfragestellung und Methodik noch von einem gewissermaßen rein ‚objekttheoretischen‘ Verhältnis zum höchsten und umfassenden Gegenstand der Philosophie (also dem des Absoluten) geprägt war, – daß dies Theorem nun seine, innerhalb jenes alten Problemrahmens notwendigerweise partielle Stellung (im Systemganzen) verliert und gerade seine innere Problematik – nun frei von seinen inhaltlichen Einengungen – in einer höheren Stufe von Formalität und damit auch Allgemeinheit zu entfalten imstande ist: in einem wesentlichen Stück des Deutschen Idealismus als Thema der Vermittlung von Denken zu Sein.

<sup>122</sup> Vgl. a. a. O. 365, bes. aber 367.

<sup>123</sup> A. a. O. 363–366.

<sup>124</sup> A. a. O. 367.

<sup>125</sup> Düsing hat auf die Entwicklung in Schellings Begrifflichkeit zwischen 1797 und 1803 anhand der Verwendung von ‚Reflexion‘ und ‚Spekulation‘, bes. in den beiden Auflagen der „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ hingewiesen. Danach scheint Schelling spätestens etwa 1801, also ungefähr bis zur neuerlichen Bekanntschaft mit Hegel in Jena, vielleicht aber auch schon früher, etwa z. Z. der gemeinsamen Arbeit mit Hegel am Philosophischen Journal, also seit 1798, eine Wandlung in der Verwendung der Begriffe ‚Reflexion‘ und ‚Spekulation‘, wie gesagt, unter dem Einfluß Hegels durchgemacht zu haben (vgl. Hegelstudien a. a. O. 117–127). Vor 1798, also z. B. noch in der ersten Fassung der „Ideen zu einer Philosophie der Natur“, werden beide Termini gleichbedeutend gebraucht (a. a. O. 96–102; bei Schelling vgl. WW I, 172, 243, 465; II, 13 ff., 39, 70, 192, 211, 228). Der eigentlich allein interessierende Gegensatz- und

Absolute unbedingt, auf jeden Fall und mindestens (so könnte man Schelling hier paraphrasieren) auch für sich eben die Einheit von Form und Wesen<sup>126</sup>. Dies Wesen ist das schlechthinnige An-sich des Absoluten, gewissermaßen seine *Absolutheit* an ihr selbst, jenseits allen direkten Bezuges auf Anderes. – Dies in seinem inneren Bezug zu erkennen, macht nun genau das ‚Formale‘ der sog.

---

Komplementärbegriff dazu ist der der ‚intellektualen Anschauung‘. Schon 1800, im „System des transzendentalen Idealismus“ und weiter 1801, in der „Darstellung meines Systems“, sowie in allen folgenden Schriften, und hier besonders auffallend in der zweiten Fassung der „Ideen . . .“ von 1803, wird aber zwischen ‚Reflexion‘ und ‚Spekulation‘ so unterschieden, daß die Reflexion als eine zwar unumgängliche und notwendige, aber doch untergeordnete Erkenntnisweise dem Verstand zugeordnet, die Spekulation aber – darin liegt gegenüber dem anfänglichen Gebrauch dieses Begriffs eine Aufwertung – der Vernunft zugeordnet erscheint, welche über das dem Verstand hinaus Mögliche allein die zureichende Erkenntnis des Absoluten zu leisten vermag (Düsing a. a. O. 117 ff.; bei Schelling zum ‚Verstand‘ und seiner ‚Reflexion‘: vgl. WW IV, 114, 294, 299, 220, 244, 296, 299 f., 309; V, 267, 393, 414; VI, 24, 42 f., 172, 514, 517 ff., 523 f., 527, 546; zur Spekulation der Vernunft: IV, 115 (§ 2), 118 (§ 9), 259, 295, 300 f.; V, 272; VI, 18, 141, 150 ff., 495 ff., 486, 516, 524). Düsing versucht nun nachzuweisen, daß die auf die Kantische Konzeption zurückgreifende Unterscheidung beider Erkenntnisstufen und ihrer je entsprechenden Leistungsgründe bei Hegel schon zu einem früheren Zeitpunkt als bei Schelling vorhanden war (aus welchen Quellen und auf welchen Entwicklungswegen des Hegelschen Denkens auch immer), und folgert, daß ein ähnlicher Befund in der Begrifflichkeit Schellings *nach* dessen persönlichem und, wichtiger noch, philosophischem Verkehr mit Hegel ein sehr starkes Indiz für Hegels Originalität (und Priorität) in diesem Punkt sei. Schelling soll dann diese neue Möglichkeit „sogleich“ aufgegriffen und „ein erstes Identitätssystem“ entworfen haben (a. a. O. 127); damit erscheint die Tradition des ‚Proteusmodells‘, das so emsig die verschiedenen Einflüsse und die folgenden ‚Wendungen‘ in Schellings Denken zu entdecken bemüht war, modifiziert fortgesetzt. Hegel selbst hatte dies ja schon mit seinem Wort, Schellings Philosophie sei kein „in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes“ (Hegels Werke, Ausg. v. H. Glockner, 19. Bd., 649, 647 f.) initiiert.

Diese Auslegung, die immerhin indirekt eine wesentliche Leistung zu einer gediegeneren Fundamentierung der Philosophie Schellings für Hegel zu reklamieren scheint, ist allerdings nur möglich unter völligem Absehen von dem gesamten neuplatonischen Komplex und dessen gnoseologischen Implikationen, der zu der *ganzen Zeit* des sog. Hegeleinflusses ja ebenfalls, wie hier und anderswo (vgl. v. Verf. „Die Struktur der Dialektik in Fichtes und Schellings Frühschriften“, in: Arch. f. Gesch. d. Phil. 1970; Spekulation und Faktizität, a. a. O.) gezeigt, für Schelling von großer Bedeutung war; zur Kritik dieser Interpretationsweise vgl. außerdem oben Anm. 83a: Das Beweisverfahren Düsings in seiner Einsetzung Hegelscher Begrifflichkeit in den Schellingschen Begriffskontext scheint im übrigen nicht zu lasten dieser Arbeit und ihrer Methode retorquiert werden zu können, da gerade die ideengeschichtlichen Untersuchungen im Kontext von Schellings philosophischer Biographie hier den Maßstab setzen.

Hierzu sei ferner auch kurz folgendes ausgeführt: Schelling kennt in den Jahren vor 1797/98 eine doppelte Erkenntnisleistung des Geistes: eine untergeordnete, die gleicherweise Reflexion oder Spekulation genannt und gewöhnlich als Verstandeserkenntnis, manchmal aber auch als Vernunftkenntnis bezeichnet wird; eine übergeordnete, nämlich die der intellektualen Anschauung. – Zwischen 1798 und etwa 1803/04 geschieht eine Differenzierung und gleichzeitig Vertiefung des ursprünglichen Entwurfs. Dabei muß zwischen einer ziemlich klaren sich durchhaltenden Systematik in der Sache und einer zeitweise etwas schwankenden Terminologie unterschieden werden. – Im „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 steht für das, was später ‚Spekulation‘ heißen wird, gewöhnlich ‚Abstraktion‘; transzendente (z. B. III, 565 ff.) oder absolute (a. a. O. 524 ff.). – 1801, in der „Darstellung meines Systems“, ist Vernunft gleichbedeutend mit absoluter Vernunft (IV, 114 [§ 1]), die über dem Gegensatz von Subjekt-Objekt steht (a. a. O. 115). Die Vernunft ist das schlechthin Eine, sich selbst absolut

intellektuellen Anschauung aus<sup>127</sup>, d. h. die unmittelbare Einheit einer ersten Evidenz und Stringenz. Hier liegt das Zentrum aller Philosophie im Sinne Schellings<sup>128</sup>.

Man sieht also, im Vergleich mit der Fichteschen Konzeption von Philosophie mußte es geradezu Schellings Bestreben sein, eine Erweiterung in Richtung einer Systematik vorzunehmen bzw. sie zu verteidigen – wenigstens schien es im Lauf der beiderseitigen Polemik nicht anders möglich –, die dem Wechselbezug zwischen gnoseologischer und ontologischer Ordnung nicht nur von seiten des (diesem Verhältnis immanenten) gnoseologischen Prinzipienbodens gerecht zu werden bemüht war, sondern auch von seiten des (eben diesem Verhältnis immanenten) ontologischen Prinzipienbodens. In der Fichte-Schellingschen Terminologie war versucht worden, dies einerseits mit dem Begriffspaar ‚realistisch‘ – ‚idealistisch‘ oder zuvor schon mit den Begriffen ‚reell‘ – ‚ideell‘, andererseits dann bei fortschreitender Divergenz der beiden Philosophen mit dem Begriffspaar ‚transzendentalphilosophisch‘ – ‚naturphilosophisch‘ einzugrenzen. Aber das hinter dieser Divergenz sich eigentlich Anzeigende – von der Sicht Schellings aus<sup>129</sup> – war, wie schon gesagt, dies: die Gesamtkonzeption von Phi-

---

gleich, das den Grund seiner selbst allein in sich hat (a. a. O. 116 [§ 3]). Dies Eine ist als Identität höchstes Gesetz für alles Sein: der Vernunft, und alles dessen, was sie umfaßt (a. a. O. § 4). Im Gegensatz dazu verläuft die Reflexion in der Zeit (a. a. O. 115 [§ 1]); Wahrheit als ursprüngliche ist aber gerade ohne Bezug auf Zeit (a. a. O. 117 [§ 4]), die unbedingte Erkenntnis ist eben die Erkenntnis der absoluten Identität (a. a. O. 117 f. [§§ 4, 7]); eben dies ist Sache der Vernunft (a. a. O. 118 [§ 9]). Ähnlich steht im „Bruno“ ‚Verstandesunendlichkeit‘ der ‚Reflexion‘, deren ‚Schema‘ die ‚Linie‘ ist (IV, 294), der ‚Vernunftewigkeit‘ gegenüber (a. a. O. 259); vgl. dazu auch noch O. Becker, Die Grundlagen der Mathematik (Orb. Acad.), Freiburg/München<sup>2</sup> 1964, 387 (mit Bezug auf WW I, 320, Anm. 1). Der Reflexion des Verstandes geht allerdings der ‚Reflex‘ in den Dingen als ihr abbildlicher Bezug oder Teilnahme auf das Urbild voraus (a. a. O. 295 ff., 301, 302 f.). ‚Spekulation‘ bedeutet dann die Rückbewegung des Denkens zur adäquaten Erfassung des Unendlichen in seinem An-sich (vgl. a. a. O.; ferner auch V, 272). – Gleichwohl spricht Schelling zur gleichen Zeit von einem „urbildlichen“ (IV, 220) oder „göttlichen“ Verstand (a. a. O. 317); letzteres in einem Kontext, wo er selbst auf Jacobis Brunoreferat verweist (a. a. O. 310, Anm.). Verstand in diesem Sinn ist das Absolute, sofern es sich in das Endliche abbildet (a. a. O. 220, 317). – Im „System der gesamten Philosophie . . .“ von 1804 ist die Unterscheidung gefestigt: Vernunft ist das Vermögen der Affirmation des absoluten Absoluten (V, 141, 151, 153 ff., 168, 172, 173 [mit Bezug auf Bruno: IV, 290] u. ö., 203 ff.), demgegenüber erkennt es der Verstand nur relativ (a. a. O. 142, 518).

Als Hintergrund bietet sich daher dies an: Der Identität des schlechthin Einen als absolute Vernunft (absolutes Wesen) und der Hinwendung dieses Absoluten auf sein Anderes, das Endliche, als urbildlicher Verstand auf der Seite des Absoluten (der absoluten Form des Wesens) entspricht auf der Seite der Philosophie die Spekulation der (philosophierenden) Vernunft (oder die intellektuelle Anschauung) und die Reflexion (vorher: Spekulation) des (diskursiven) Verstandes. – Man sieht sich – dies sei hier noch einmal wiederholt – in die Nähe des neu-platonischen νοῦς-ψυχῆ-Konzepts in einer eigenen, den Stand eines nach-Fichteschen Idealismus widerspiegelnden, Modifikation versetzt.

<sup>126</sup> A. a. O. 368.

<sup>127</sup> A. a. O. 368–370. – Daß diese Erkenntnisart keinerlei Mystizismus besagt, dazu vgl. auch gerade a. a. O. 269 Anm. – Vgl. ferner Anm. 61 oben.

<sup>128</sup> A. a. O. 369 ff.

<sup>129</sup> Daß für Fichtes Denkentwicklung im Großen Ähnliches wie für Schelling gilt, wenn auch

losophie schon von ihrem allerersten Prinzip und der entsprechenden Reflexion an so zu disponieren, daß eben schon an dieser Anfangsstelle ein Gedankengang, eine Gedankenbewegung beginnen konnte, die zu ihrem eigentlichen Endziel allein ein trans-gnoseologisches (!) Absolutes haben konnte. Die systemimmanente Teleologie des Schellingschen Entwurfs zielte so gesehen schon zu diesem Zeitpunkt auf eine Gesamtstruktur, die den notwendigen Übergang vom Begriff zum an-sich-gültigen Intention $s$ gehalt (eben des Begriffs) zum Thema hatte. Anders gewendet kann man dann auch sagen, daß es diesem Gesamtentwurf schon je immer um die Bedingungen der Möglichkeiten eben dieses Übergangs ging.

Gegenüber der Hegelschen Intention war es in dieser Phase der Sache nach<sup>130</sup> Schellings Bestreben, gerade den gnoseologischen, oder besser noch: den logischen Aspekt des eben genannten Prinzipienbodens genügend herauszustellen, d. h. also gerade das ‚logische Moment‘ in der Struktur der sog. ‚ontologischen‘ Gesamtargumentation zu wahren. Hegel beschreibt – freilich in einer spekulativen Begrifflichkeit und auf einem von rein spekulativem Interesse bedingten Niveau –, aber er *beschreibt* die Selbstartikulation des Absoluten, bis hin zu dessen Selbsterfassung als absolutem Geist in seinem Begriff, d. h. bis zur Einheit der absoluten Intelligenz als reiner intelligibler Bewegung, durch die sowohl eben diese Bewegung sich ursprünglich erstellt als auch in der sich eben diese Bewegung als Einheit aller ihrer Momente in einer neuen absoluten Totalität selbst umgreift<sup>131</sup>. Das absolute Wissen aber ist innerhalb dieser spekulativen Phänomenologie genau das Moment, das innerhalb eines so begriffenen Absoluten immer noch als nicht zur Ruhe gekommene Bewegung bestehen bleibt: Das ursprüngliche ‚Wissen‘ konstituiert das Universum, die Welt mit ihrer Geschichte, und ebenso auch die Reflexion dieses Universums als Philosophie. – Schellings Konzeption der absoluten Erkenntnis arbeitet demgegenüber, wie man wohl gesehen hat, methodisch überhaupt nicht phänomenologisch, sondern diskursiv mit den Mitteln der traditionellen Logik, die sie allerdings auf eine Grenzbeziehung bestimmter Begriffe anzuwenden bemüht ist. – Gleich viel nun, ob und wie weit man diesen Schellingschen Versuch sachlich anzuerkennen bereit ist, dies dürfte somit klargeworden sein, daß der Schellingschen Konzeption, die hier in Frage stand, ein methodisches Modell zugrunde liegt, das am ehesten noch als ein in allen seinen Bestimmungsstücken wohlartikuliertes *Relationengefüge* beschrieben werden kann: In diesem Gefüge allerdings, in dem es wesentlich um den Bezug – zusammenfassend gesagt – zwischen Denken und Sein, zwischen diesem Bezug als gedachtem und seiendem geht: als höchste Einheit von Vollzug und Intentionalität, Einheit und Differenz selbst, oder auch wiederum: von Denken und Gegenstand des Denkens: in diesem ‚System‘

---

wiederum von einem charakteristisch verschiedenen Ausgangspunkt aus, haben Schulz und Henrich (vgl. oben Anm. 110) gezeigt.

<sup>130</sup> Eine explizite Auseinandersetzung erfolgte ja erst erheblich später.

<sup>131</sup> Vgl. dazu in der Phän. d. Geistes beispielsweise den letzten Abschnitt über das absolute Wissen (a. a. O. 549–564).

also ist dieser fundamentale *Bezug* als solcher nur implizit gegeben. Relationalität wird von Schelling im Zusammenhang der Grundlegung nicht ausdrücklich thematisiert<sup>132</sup>.

Ein letzter Gedanke sei noch gedeutet: Vielleicht liegt es gerade an dieser gewissermaßen ‚ontologischen‘ Mit-Qualifikation des Schellingschen Grundbegriffs und der darin mitgegebenen Denkunabhängigkeit desselben, daß sich daraus dann erstens eine gewisse Beliebigkeit auch des Denkansatzes überhaupt ergibt; denn wenn das entscheidende Moment der ganzen philosophischen Bemühung darin besteht, in der absoluten Erkenntnis – um die es ja letztlich allein der Philosophie zu tun ist (auch und gerade, insofern eben diese Erkenntnis die allein voll angemessene Erkenntnis der Welt ist) – gerade diese Erkenntnis mit allen ihren Implikationen als vom Absoluten selbst ursprünglich ermöglicht, bedingt und in ihm gegründet zu erkennen, dann gerät der Ausgangspunkt von der Seite des Denkens her notwendigerweise in eine ‚sekundäre‘ (zweitrangige) Position. D. h. genauer: Das Denken nimmt hier eine relativ sekundäre Position ein, insofern es überhaupt und in seinem höchsten Inbegriff, nämlich als Vernunft, am Vollzug des besagten Gefüges beteiligt ist. Genau in diesem Sinn möchte ich ja die grundlegende Figur des Schellingschen Denkens als ‚Relationalität‘ – im Sinn der Struktur des sog. ‚ontologischen Arguments‘ – deuten. Und das besagt dann weiter konsequenterweise die gleichermaßen unbedingte Notwendigkeit der beiden Terme, zwischen denen die Relation besteht bzw. geleistet wird. Daß für beide Terme gleiche Notwendigkeit zur Konstitution der Relation behauptet wird, dem widerspricht nicht, daß es – gerade zufolge besagter Relation – zwischen ihnen einen bestimmten, grundlegenden *Richtungssinn* gibt, vom einen Terminus zum anderen hin: nämlich genau im Sinn des Übergangs, von dem oben die Rede war. Dies Übergehen war aber gerade als die Aktuierung eben dieser Relation gefaßt worden. – Nun aber: Wenn das so ist, dann erscheint die Frage, an welchem besonderen systematischen Ort innerhalb des Terminus-Bereichs, der sich abgekürzt als ‚Denken‘, ‚Bewußtsein‘, Vernunftreflexion usw. umreißen ließ, denn nun der besondere Einstieg in die Bewegung dieses Übergangs zu tätigen ist, als weniger dringend und wichtig, ja als, wie gesagt, so ‚sekundär‘, daß sich vorstellen ließe, ein solcher Einstieg ließe sich unter verschiedenen Perspektiven, mit dem Blick auf je verschiedene systematische Sonder-Zusammenhänge, gewinnen<sup>133</sup>. M. a. W. dieser Ansatz gewinnt demnach gerade in seiner speziellen Bestimmtheit eine gewisse Variabilität.

Dies könnte dann zweitens auch die bekannte Mehrheit oder Mehrfachheit

<sup>132</sup> Vielmehr ist Relationalität bei Schelling explizit gegenüber dem Absoluten ein defizienter Modus bzw. eine Kategorie, die spezifisch die *Abhängigkeit* des Endlichen (in allen seinen Erscheinungsformen) vom Absoluten begrifflich zu fassen geeignet ist. – Von *diesem* Ansatz aus könnte es dann allerdings scheinen, daß Hegel mit seiner Konzeption der ‚Bewegung‘ des Begriffs als dessen Selbstbewegung (somit Bewegung und Begriff in höchster Potenz verstanden) vielleicht doch nur eine Metapher geschaffen (und diese systematisiert) hat, ähnlich wie etwa Leibniz bemüht war, das Wesen der prästabilisierten Harmonie schließlich doch nur mit dem Blick auf das Uhrgleichnis plausibel zu machen.

<sup>133</sup> Vgl. dazu WW, X 132 (Vorles. zur Gesch. d. neueren Philos.).



bzw. Mehrfältigkeit der Entwürfe Schellings zur Grundlegung der Philosophie innerlich, d. h. aus einer Struktur seiner Systematik erklären<sup>134</sup>. – Unter noch etwas anderer Rücksicht, nämlich von der Idee des Absoluten her, würde dies aber bedeuten: Einmal angenommen, das Absolute sei primär und ursprünglich am zutreffendsten durch die (eminente) Bestimmung des ‚Willens‘ als des letzten Grundes von Freiheit überhaupt zu charakterisieren, und nimmt man ferner eben diese Bestimmung auch mit Rücksicht auf das Absolute in dem Sinne ernst, daß damit die grundsätzliche und ursprüngliche Mehrheit (Vielheit) einer Selbstbestimmung des Absoluten in der ‚Richtung‘ auf ein Anderes (als es selbst) hin gemeint ist, so daß sich aus der Eigenbestimmung eben dieses Absoluten keinerlei grundsätzliche Notwendigkeit der Rangordnung – oder auch der Sachordnung – nach hinsichtlich des Vollzugs einer solchen Bestimmung ‚auf Anderes hin‘ ergibt, somit auch keinerlei sachfundierte Präzedenz des einen oder anderen Schrittes innerhalb eines solchen Vollzugs (auch schon innerhalb einer möglichen Motivationsordnung des Absoluten selbst) und somit keinerlei ‚Linearität‘ im Ablauf einer solchen Bestimmung: So hätte dies zur Folge, daß auch im Bereich der vom Absoluten gesetzten Wirkungen oder Resultierungen sich eine solche, die innere Entstehungsstrukturierung – ihrer Möglichkeit wie ihrer Wirklichkeit nach – abspiegelnde, gewissermaßen ‚lineare‘ und damit unauswechselbar einsinnige Aufbau-Perspektive nicht würde ablesen lassen. Und wenn man ferner noch mit Schelling annimmt, die Prinzipien der Philosophie in ihrem ersten, fundamentalen Reflexionsniveau sowie die ihnen allein adäquate Erkenntnisweise stünden in einem unmittelbaren, was ihre Wahrheitsvalenz angeht, eindeutigen Bezug auf gerade das Absolute, wie es soeben charakterisiert wurde: Wenn dies alles einmal angenommen wird, so folgt daraus wiederum, daß es auch für die adäquate Erfassung des Absoluten selbst und seiner Bezugsmöglichkeiten auf sein Anderes, eben diese Welt des Seienden, und für die Motivation von Ansätzen, dies Verhältnis systematisch auszuarbeiten, keinerlei ‚systematische Linearität‘ im Sinne seines streng einsinnigen, unter keinerlei Rücksicht der Sache nach auswechselbaren oder vertauschbaren Gang des philosophischen Gedankens geben muß. Vielmehr wird dann auch hier, gerade in der genauen sachangemessenen Systematisierung nochmals ein Moment des systematischen (!) Spielraum-Habens als mitwirksam deutlich<sup>135</sup>. In diesem Sinn könnte man dann Schellings Philosophie abschließend gegenüber derjenigen Hegels als eine Philosophie der ‚Freiheit‘ im besonderen Sinn bezeichnen. – Damit aber in diesem Zusammenhang nicht wiederum die bisher in der Schelling-Forschung wohl etwas zu leichtfertig angewandte Vokabel vom ‚Scheitern‘ bzw. als Reflex davon die von den ‚Umbrüchen‘ u. ä. innerhalb der philosophischen Entwick-

<sup>134</sup> Vgl. dazu nochmals die Äußerung aus den späteren Jahren (WW X, 132), der Anfang einer systematischen Deduktion der ursprünglichen Begriffe ließe sich leicht auf zehnerlei Arten konzipieren; was im übrigen sich speziell auf den Anfang der Hegelschen Logik bezieht.

<sup>135</sup> Dies gilt nicht nur für Schelling. Aus der jüngsten Vergangenheit vgl. zu diesem Gedanken, wenn auch von einem etwas anderen Ansatzpunkt aus, H. Wagner in: Philosophie und Reflexion, München 1959, wo genau das gleiche über die sachgerechte Artikulierung des absoluten Prädikats ausgesagt wird: a. a. O. § 16, bes. S. 136.

lung Schellings ihr Unwesen zu treiben beginnt, sei zum Schluß noch darauf verwiesen, daß dies Absolute, das hier abschließend in seinem eigenen ursprünglichen Wesen als Grund von schlechthinniger Freiheit bezeichnet wurde, und somit schon einen (auf dieser Stufe der Schellingschen systematischen Entwicklung) impliziten, erst später in seinen Strukturen und Konsequenzen noch ausdrücklich zu machenden, zu entfaltenden, Bezug auf den Ansatz der Freiheitsphilosophie zwischen 1809/1811 setzt<sup>136</sup>: daß eben dies eine und selbe Absolute ohne jeden inneren Widerspruch zugleich auch als Grund und Prinzip schlechthin der Ordnung eines Notwendigen, nämlich des Alls des Seienden gemäß seiner durch ursprünglich intellektive Apriorität – unter der Rücksicht ihrer Prinzipienbegriffe, also von Einheit, Differenziertheit, Bezüglichkeit (in engerem Sinn), Seiendheit, Unendlichkeit, Endlichkeit, Formalität, Materialität – bestimmten Gesetzmäßigkeit *und* von unbedingter Freiheit gedacht werden kann, sofern man nur im absoluten Grund dieser Ordnung – entsprechend dem *Zusammen* von Notwendigkeit und Freiheit sowohl innerhalb der endlichen als auch der unendlichen Sphäre des Seins – einerseits diese Notwendigkeit nicht als eine alles bestimmende ‚quasi-metaphysische Mechanik‘ und andererseits dann konsequenterweise Freiheit nicht als Willkür betrachtet. Beide Male hätte man das Verhältnis von Ursache zu Wirkung und von Grund zu Folge von einem einseitig dem Modell der intramundanen Wirkursächlichkeit als dem primären bestimmenden Vergleichsmoment verpflichteten Aspekt her interpretiert, unter völliger Vernachlässigung der Idee des ‚Sinnes‘ in einer der Prinzipienreflexion, wie sie hier in Frage steht, angemessenen Bedeutung<sup>137</sup>. Anders gesagt hätte man demnach in der spezifischen Charakterisierung des letzten Grundes innerhalb der theoretischen Philosophie eine ihrem Wesen nach nicht rein ‚statische‘ oder auf den Bereich jener Apriorität eingrenzbar Bestimmung anzusetzen, die schon von ihrem Begriff her einer inneren Koordinierung beider Ordnungen, der von Notwendigkeit und Freiheit also auf der Ebene letzter Prinzipialität, fähig sind. Eine solche Charakteristik aber, die in ihrer eigentlichen Explikation wohl notwendig auch die Bestimmung der Relationalität mitenthalten müßte, kann man bei Schelling in den Bestimmungen des

<sup>136</sup> Vgl. dazu v. Verf. „Spekulation . . .“, bes. den ganzen I. Teil (Kap. I.–IV.). Schelling selbst äußerte sich über die Idee der Freiheit als eine schon für das systematische Bedürfnis nach Vollständigkeit und allseitiger Ausarbeitung notwendige, aber auch seit langem im Sinn getragene Unternehmung im Vorwort zu den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von 1809; diese Weiterführung ist sowohl eine Ergänzung in inhaltlicher Sicht und erweitert damit einfachhin den Stoff, das Gedankenmaterial der Schellingschen Philosophie, als auch ist es, wie gesagt, die systematisch notwendige Konsequenz seiner bisherigen Philosophie (WW VII, 333–335).

<sup>137</sup> Es wäre also falsch, den seit der Kritik der Urteilskraft Kants eingeschränkten Gebrauch dieses Begriffs hier einzusetzen, so, als ob damit nur eine unter der Rücksicht der Gesamtsystematik von theoretischer und praktischer Philosophie regulative Bestimmung gesetzt wäre. Es ist vielmehr der Inbegriff dessen gemeint, womit sich absolute Freiheit zugleich als vernünftig schlechthin *und* als von ihrem Anderen schlechthin unabhängig dartut. Den äußersten Gegenpol würde hier Spinozas Denken abgeben.

Absoluten als Setzung, Affirmation, Willens- und Vernunftseinheit, ursprüngliches Handeln, Selbstbestimmen u. ä. gegeben sehen<sup>138</sup>. – In dieser Sichtweise würde sich dann sehr viel deutlicher als in den meisten Versuchen bisher die innere Geradlinigkeit der Entwicklung und Ausgestaltung des Schellingschen Philosophierens in seiner Sache abzeichnen<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> So vgl. z. B. auszugsweise WW I, 178, 216–218, 220 (II, 37, Anm.), I 414–416, 428, 440 f.; IV, 290, 306; V, 219–222; VI, 148 (155), 158, 162, 165–168, 173, 502, 504 f., 540.

<sup>139</sup> Zur grundsätzlichen Frage nach der Einheit der Form des Schellingschen Philosophierens in seinen verschiedenen Phasen vgl. v. Verf. „Zur Struktur der Dialektik . . .“ a. a. O. Anm. 85.