

# Absolute Identität

## Neuplatonische Implikationen in Schellings ‚Bruno‘

Von Werner BEIERWALTES (Münster)

*Joachim Ritter zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*

Schellings Gespräch ‚Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge‘, 1802 veröffentlicht, ist Ausdruck derjenigen Stufe von Schellings Denken, für die die Ausarbeitung der Frage nach der Identität, der Einheit und damit nach dem Absoluten zentral ist. Es entfaltet diese Frage in platonischer Form, der Sache nach ist es inspiriert durch Giordano Brunos Dialog ‚De la Causa, Principio e Uno‘ (1584).

Friedrich Heinrich Jacobi publizierte 1789 wesentliche Passagen dieses Textes in deutscher (paraphrasierender) Übersetzung, die Schelling teilweise sogar wörtlich in seinen Gedankengang aufnahm<sup>1</sup>.

Das Ziel der folgenden Überlegungen ist nicht eine vollständige oder alle Gedankenbewegungen reflektierende Interpretation von Schellings ‚Bruno‘, sie versuchen lediglich deutlich zu machen, daß Schelling gerade in der Hinwendung zu Giordano Bruno genuin neuplatonische Elemente indirekt in sein Denken aufgenommen hat. Bestimmte Philosopheme Plotins und des Cusanus nämlich sind für Brunos Begriff von Prinzip und Welt konstitutiv.

Schellings Philosophieren zeigt seit seiner zweiten Phase (ab 1801) in der Denkform und in manchen Konzepten eine besondere Affinität zum Neuplatonismus, vornehmlich zur Philosophie Plotins; diese Affinität wird von 1805 an auch durch eine direkte Kenntnis<sup>2</sup> von Plotintexten wenigstens teilweise gestützt. Bestimmend für diese Affinität ist etwa der Gedanke Schellings, daß das Absolute das Eine oder die Ur-Einheit sei, daß es die sich selbst affirmierende

<sup>1</sup> Über die Berührung der Texte Schellings mit Bruno siehe unten Anm. 49 ff.

<sup>2</sup> Hierzu W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt 1972) 100 ff. H. Holz hat seine These eines frühen Bezuges Schellings zum Neuplatonismus in einem Aufsatz ‚Die Beziehungen zwischen Schellings ‚Naturphilosophie‘ und dem Identitätssystem in den Jahren 1801/2‘, in Ph. Jb. 78 (1971) 260–293, gegenüber seiner Darstellung in ‚Spekulation und Faktizität‘ (Bonn 1970) (vgl. zur Intention dieses Buches meine Anmerkung in: *Platonismus und Idealismus*, 109 f.) noch bestärkt. Er nimmt an, daß sich Schelling, „etwas grob gegriffen“, schon im Jahre 1798 intensiver mit der Philosophie Plotins beschäftigt habe. Er führt dies auf konkret nicht nachweisbare Anregungen Novalis‘, Goethes, Platners und Löfflers zurück. Wenn Schelling Löffler, den Übersetzer und Kommentator von Souverains ‚Le Platonisme dévoilé‘ (Versuch über den Platonismus der Kirchenväter [Zülichau und Freystadt 1792]) 1796 in Leipzig traf, ist mitnichten sicher, ob ‚Neuplatonismus‘ ein Gesprächsthema gewesen war, wie Holz 267 und 269 nahelegt. – F. Berg hat in Würzburg nicht Vorlesungen „über Schellings ‚Identitätssystem‘“ gehalten, „die er aber als Philosophie Plotins ankündigte“ (so Holz 267, A. 35), sondern sein gegen Schelling gerichtetes Gespräch „Sextus“ publiziert, in dem er Schelling mit Plotin travestiert (hierzu *Platonismus und Idealismus* 100 ff.); auch hat Windischmann 1805 nicht einen „Aufsatz über die Zusammenhänge zwischen Schellings und Plotins Philosophie“ veröffentlicht (so Holz, *Spekulation und Faktizität* 59, A. 1, mit der Angabe „Jenaer

Identität von Denken und Sein sei, daß es den Kreis von Hervorgang und Rückkehr des Seienden konstituiere, daß die intellektuelle Anschauung eine innerhalb des Systems analoge Funktion habe wie die plotinische Ekstasis, daß die Natur als Produktivität des Geistes zu begreifen sei.

Diese und andere Aspekte innerhalb dieses Problemkreises habe ich in meinem Buch „Platonismus und Idealismus“ (Frankfurt 1972) in dem Abschnitt ‚Plotin im Deutschen Idealismus‘ ausführlicher zu begründen versucht; manches hieraus wird durch die jetzige Fragestellung<sup>3</sup>, freilich von anderem Kontext her, bestätigt und differenziert, manches neu entfaltet.

Wenn von einer *Affinität* des schellingschen Denkens zu neuplatonischen Philosophemen unterschiedlicher Provenienz die Rede ist, dann ist darin die sachliche und hermeneutische Differenz mitbedacht, die einen mehr oder weniger bewußt vollzogenen Rezeptionsvorgang immer bestimmt: der „Platonismus“ schellingscher Grundgedanken ist mit dem Sinn und der Funktion des ursprünglich platonischen oder plotinischen Gedankens nicht bruchlos zu vermitteln. Von anderen philosophischen Voraussetzungen her gewinnt nämlich ein „alter“ Gedanke neue Relevanz, differenziert oder ändert aber damit auch seine frühere Funktion. So wird *in* der Kontinuität gerade der Kontinuitätsbruch zum Hermeneuticum. Daraus ergibt sich speziell für die Verwendung des Begriffes ‚Platonismus‘, daß er in diesem Zusammenhang nicht im Sinne eines Systems inhaltlich festgelegter Sätze oder eines Bekenntnisses (etwa im Gegensatz zum Christentum) verstanden werden kann, sondern primär im Sinne einer Denkform genommen ist. Platonismus als Denkform intendiert jedoch keine Restriktion auf bloße Formalismen – dann wäre eine Erörterung dieser Frage von philosophischem Aspekt her überflüssig –, Denkform behält vielmehr Wesentliches von der gedachten Sache her bei sich. Die innere Gestalt eines Denkens, die an seiner Sprache sichtbar wird, repräsentiert zumindest der Intention nach die in der Reflexion zu vermittelnde Sache selbst, ist also nicht von ihr wie ‚außen‘ und ‚innen‘ abtrennbar. Rezeption, die auf Grund innerer Affinität von verschiedenen geschichtlichen Situationen des Denkens aus vollzogen wird, verfährt immer selektiv. Darin gründet die Umformung: Differenzierung des Rezipierten im Rezipierenden, zugleich dessen eigene Modifikation. Versuchte man,

---

Allg. Lit. Zeitg. Nr. 40 Sp. 314“), sondern ebd. Nr. 39, 15. Febr. 1805, Sp. 306–312; Nr. 40, 16. Febr. 1805, Sp. 313–317 eine Rezension von Bergs „Sextus“; dabei hat er sich jedoch nicht über wirkliche Zusammenhänge zwischen Schelling und Plotin geäußert. Dies tat er erst in seinen ‚Bemerkungen‘ zu den Schelling überlassenen ‚Stellen aus Plotinos‘ (Platonismus und Idealismus 203 ff.). – Seit 1793 war Schelling die Plotindarstellung Tiedemanns in dessen ‚Geist der spekulativen Philosophie‘ (Bd. 3) zugänglich; die 170 Seiten zu Plotins Philosophie enthalten Paraphrasen von Plotintexten, keine eigentlichen Übersetzungen oder „griechische Texte“. Holz, Die Beziehungen . . . 269 verdeckt diese Voraussetzungen einer Plotin-Rezeption durch Schelling. Eine Frühdatierung anhand der erwähnten Begegnungen mit Novalis etc. muß Hypothese bleiben, wenngleich ihre Richtigkeit wesentliche Züge des Identitätssystems zumindest von seiner geschichtlichen Bedingtheit her präziser verstehen ließe.

<sup>3</sup> Ein ergänzender Aufschluß über die Komplexität der Traditions-Elemente in Schellings Denken soll in anderem Zusammenhang die Impulse *Spinozas* thematisieren, die denen des ‚Platonismus‘ zu konfrontieren sind.

in der Reflexion auf Rezeptionsvorgänge „System“ mit „System“ zu konfrontieren und damit die jeweils verschiedenen geschichtlichen Voraussetzungen und Intentionen *als ganze* zu thematisieren, dann resultierte hieraus wohl notwendig eine stärkere Akzentuierung der *Differenz* im Gegensatz zu einem Versuch, der *primär* einen Vergleich von *Systemstellen* und *Denkformen* im Auge hat, wie ich es in „Platonismus und Idealismus“ von einigen Aspekten her unternommen habe. Sofern man weder eine sterile Erneuerung des einen „Systems“ in einem anderen erwartet, noch Grund hat zur Annahme, daß *sachliche* Affinitäten von Problemstellungen in unterschiedlichen geschichtlichen Situationen überhaupt zu negieren seien, halte ich die von mir erprobte Methode für philosophisch aufschlußreicher. Für den anderen genannten Interpretationsversuch, den Vergleich – der hier u. a. in Frage steht – des schellingschen mit dem plotinischen „System“ (wie auch immer dieser Begriff für Plotin zu fassen sei), ergäbe sich etwa, daß die schellingsche Konzeption von Einheit als organische Totalität mit dem plotinischen Einem als dem Prinzip von Allem nicht unvermittelt vergleichbar erschiene; von der *Systemstelle* und der *Denkform* her gedacht ist jedoch der schellingsche Begriff der absoluten Einheit oder Identität kompatibel mit dem plotinischen Begriff des Geistes zu denken, der seine eigene Einheit durch Reflexion *und* durch das Eine selbst *ist*, und so die Differenz affirmierend in sich als „aufgehobene“ hat. Irreführend wäre auch eine Kontrastierung eines sog. „ontologischen“ zu einem durch Subjektivität strukturierten „System“, weil dadurch, unbeschadet der Differenz des plotinischen Begriffs eines reflexiven, absoluten (d. h. zeitfreien) Seins und des schellingschen Begriffs strukturierender und konstruierender Subjektivität, suggeriert werden könnte, das Ganze des Seins im Sinne Plotins sei im Gegensatz zu Schellings organologischer Totalität „statisch“ oder „starr“, obgleich gerade Geist und Seele als die bewegenden Elemente im Seienden: hervorbringend (produktiv) *und* rückführend (das Ganze in eine in sich differenzierte Einheit fügend) verstanden werden müssen. Deutlich freilich zeigt sich der Kontrast zu Plotin in Schellings prononciert transzendentaler Begründung von Subjektivität und in deren Explikation in die oder als die Geschichte.

## I.

Der alle Bereiche von Schellings ‚Bruno‘ bestimmende Grundgedanke ist *Einheit der Gegensätze*. Den ontologischen Vollzug und den erkenntnistheoretischen Sinn dieser Einheit expliziert das Gespräch. Als Gegensätze, die das Seiende insgesamt konstituieren und das endliche Denken leiten, setzt Schelling die – von der philosophischen Tradition schon intensiv durchdachten<sup>4</sup> – Begriffe:

<sup>4</sup> Siehe hierzu meinen Artikel ‚Gegensatz‘ in: Hist. Wörterbuch d. Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Bd. III. Das besondere Interesse Schellings ist auch in seinen späteren Reflexionen auf die platonische (aus dem Philebos stammende, vgl. Schellings Hinweis, Bruno 242) Entgegensetzung und zugleich Einung von πέρας – ἄπειρον (Endlich-Unendlich; Grenze-Grenzelos) konzentriert.

Endlich – Unendlich; Grenze – Unbegrenzt; Besonderes – Allgemeines; Anschauen – Denken; Möglichkeit – Wirklichkeit; Tätigkeit – Ruhe; Vielheit – Einheit; Sein – Denken; Objekt – Subjekt, und als den höchsten, alle anderen Gegensätze umfassenden Gegensatz: Real – Ideal. Der Grund dafür, daß das Ganze des Seienden nicht als eine Ansammlung diffundierender Gegensätzlichkeiten, sondern als Organismus zu begreifen ist, liegt in dem „höchsten Prinzip“ selbst<sup>5</sup>, welches alle Gegensätze in sich vereint, aufgehoben in sich hält, sie aber auch in ihrer „Absonderung“ von ihm sie selbst sein läßt, zugleich jedoch als das bewegende Element in der Rückführung der Gegensätze in ihre ursprüngliche Einheit fungiert. Gedacht ist diese ursprüngliche Einheit als ein reflexiver Akt; sie steht als das „Erste, was allem vorangeht“<sup>6</sup>, nicht abstrakt gegen die Gegensätze (außerhalb ihrer selbst), noch ist sie all diese Gegensätze einfach additiv zusammengenommen; sie vollzieht vielmehr *denkend* das gegenseitige Sich-Durchdringen der Gegensätze zu einer absoluten, reinen Einheit, die nicht „durch Differenz getrübt ist“<sup>7</sup>. Sie ist Einheit, worin „die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist“<sup>8</sup>, ist die „Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen“<sup>9</sup>, die „absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes“<sup>10</sup>; in ihr sind die Gegensätze „auf absolute Weise verknüpft“<sup>11</sup> oder in ihrer Eigentümlichkeit „aufgehoben“<sup>12</sup>, d. h. sie sind in der absoluten Einheit nicht, was sie an sich für- und gegeneinander sind, sondern *sind* diese Einheit *selbst*. Absolute Einheit denkt Schelling als die „lautere Identität“<sup>13</sup>. Daraus wird deutlich, daß Identität nicht als die leere Tautologie eines formallogischen  $A = A$  zu verstehen ist, sondern als der alles Gegensätzliche und dies heißt alles Seiende denkende, in sich aufhebende oder absolutes Wissen seiende Grund, als Einheit, die sich reflexiv *vollzieht*, sich in der Reflexion sich selbst gleich setzt.

Die Vorstellung, in der absoluten Einheit oder Identität seien die Gegensätze auf absolute Weise „verknüpft“ oder „aufgehoben“, legt die Aussage nahe: Identität sei das „Eine *ohne* Gegensatz“<sup>14</sup>, oder das „Eine, das über allen Gegensatz erhoben“<sup>15</sup>, „über“ der Differenz ist<sup>16</sup> oder allen Gegensatz „unter sich“ hat<sup>17</sup>. Analog dem neuplatonischen Gedanken, daß das Eine Grund von Allem und zugleich Nichts von Allem, d. h. nichts „Bestimmtes“ sei, verfolgt Schelling die Paradoxie: die absolute Einheit sei Alles, die Totalität des Seienden, umfas-

<sup>5</sup> Bruno, in: F. W. J. von Schellings Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling (Stuttgart und Augsburg 1859), erste Abteilung Bd. IV 242. Abgekürzt: B. Die erste Abteilung der Werke ist im folgenden abgekürzt durch I, danach folgt Bandzahl und Seite.

<sup>6</sup> B 235.

<sup>7</sup> B 236.

<sup>8</sup> ebd.

<sup>9</sup> B 243.

<sup>10</sup> B 295. 298.

<sup>11</sup> B 244.

<sup>12</sup> B 239.

<sup>13</sup> B 323.

<sup>14</sup> B 265. 302. 321.

<sup>15</sup> B 310.

<sup>16</sup> B 237.

<sup>17</sup> B 302. Vgl. hierzu unten S. 253 ff. (Cusanus). Für die Tradition des *év* ist auf das von Proklos als Gegensatzloses, d. h. aus allem kategorial-Seienden Herausgenommenes konzipierte Eine zu verweisen, z. B. in Parm. 1076,35 ff. (Cousin); 1062,36 f. 1123,26–1124,28. 1127,20. 1203,40 f.

sender Grund und Aufhebung alles Gegensätzlichen, zugleich aber nichts von diesem Gegensätzlichen in der Weise, wie dieses in sich selbst gegensätzlich ist. Daß dieses Eine „ohne“ Gegensatz oder „über“ ihm sei, meint also wiederum, daß es den Gegensatz oder die Differenz nicht *als* Gegensatz oder Differenz in sich habe. Um die absolute Einheit als den seienden Ausschluß von Gegensätzen *als* solcher, oder von Differenz *als* Differenz zu kennzeichnen, die gerade *so* die Gegensätze als Nicht-Gegensätze enthält, nennt sie Schelling „absolute *Indifferenz*“<sup>18</sup>. Wenn also vorausgesetzt werden kann, daß Einheit als reflexive, dynamische Identität, und daher zugleich als Ungetrenntheit der Gegensätze zu verstehen ist, dann ergibt sich analog der Formel ‚Einheit der Einheit und des Gegensatzes‘ für das höchste Prinzip, daß es die *Indifferenz der Identität und der Differenz*<sup>19</sup> oder, wenn Identität Indifferenz ist, die Identität von Differenz und Indifferenz<sup>20</sup> heißen kann.

Daß Schelling die so verstandene Einheit, Identität oder Indifferenz mit dem „Absoluten“<sup>21</sup> gleichsetzt und daher die genannten Begriffe als „Prädikate“ des Absoluten versteht, macht den Grundzug seines Philosophierens überhaupt deutlich. Philosophie nämlich ist Reflexion des Absoluten, Transzendieren oder Reduzieren der Gegensätze aus dem abbildlichen Bereich in die sie begründende Einheit, Fortgehen in das „schlechthin Unendliche“, in die „absolute Identität“, in das „schlechthin Eine, das *ist*, und das, als absolut ideal absolut real [ist], weil außer ihm nur Nicht-Realität [ist], also zugleich höchster Indifferenzpunkt“<sup>22</sup>. Weil also Philosophie im Sinne Schellings „immer und durchaus im Absoluten ist“<sup>23</sup>, d. h. weil sie im Absoluten ihr Prinzip hat und daher dessen Explikation in allen Bereichen des Seienden versucht, ist sie trotz ihrer rein transzendentalen Anfänge und der immer noch durchgehaltenen transzendentalen Intentionen als die radikalisierte Wiederaufnahme des onto-theologischen Grundzugs der Metaphysik zu begreifen. Die schellingsche Differenzierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz des Absoluten gegenüber der metaphysischen (nichtidealistischen) Theologie ist allerdings von dieser These her noch eigens zu thematisieren.

Zunächst ist zu fragen, in welcher Weise und in welchem Maße das Seins- und

<sup>18</sup> B 268: die höchste Einheit, „welche die Indifferenz aller Dinge enthält, die in ihr begriffen sind.“ 322. 323 („absolute Indifferenz“). 328.

<sup>19</sup> Um Trennung *und* Einheit des Gegensätzlichen im Absoluten geltend zu machen, nennt es Hegel scharf: „die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm“ (in der Vergleichung des Schelling’schen Principis der Philosophie mit dem Fichte’schen, Differenzschrift 64, 13 ff. (ed. Buchner-Pöggeler).

<sup>20</sup> Vgl. auch Stuttgarter Privatvorlesungen, Werke I, VII 445.

<sup>21</sup> im „Bruno“ z. B. 243.

<sup>22</sup> Propädeutik der Philosophie (1804) I, VI 130.

<sup>23</sup> Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802), I, IV 388: „die Philosophie ist ganz und durchaus nur im Absoluten, und betrachtet alle Dinge nur wie sie im Absoluten sind.“ System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804) I, VI 176 f.: Philosophie ist Darstellung der Selbstaffirmation Gottes, des Einen als des Alls. Das höchste Geheimnis der Philosophie: wie Gott „selbst ist als die Eine *unendliche Substanz*“ (ebd. 198). Philosophie ist demnach prinzipiell Theo- und Henologie.

Denkprinzip ‚Einheit der Gegensätze‘ das Absolute zu konstituieren vermag. Hierzu ein Hinweis auf die wesentlichen Paradigmen.

### 1. Endlich – Unendlich

Das Endliche ist „notwendig immer ein Bestimmtes und als dieses Bestimmte bestimmt durch ein anderes Endliches, welches wiederum durch ein anderes, und so fort ins Unendliche“<sup>24</sup>. Endliches also ist gleichbedeutend mit Begrenztem, von Anderem Getrenntem, es ist in sich bestimmtes Etwas neben anderem in sich bestimmtem Etwas, Differenz. Endliches ist zwar *an sich* und *in sich* endlich, aber nicht *an sich* real, weil es vom Unendlichen als seinem Grund auch in seiner Endlichkeit durchgriffen bleibt, seine Realität also in der es gründenden Idealität beruht. Umgekehrt aber heißt dies, daß jedes Endliche seinen Grund nicht in sich selbst, „sondern notwendig außer sich“ hat<sup>25</sup>, also eine Wirklichkeit ist, deren Ermöglichung in einem anderen liegt. Wenn das Unendliche nach platonischer Terminologie, die Schelling in Reminiszenz an den Timaios und Philebos gebraucht und in seine Absicht umformt<sup>26</sup>, das „wahre Universum von einer unendlichen Fülle“ oder die „Idee“, der „ewige [absolut begreifende] Begriff“ als absolutes Ineinander aller möglichen Bestimmungen ist, dann ist das Endliche die „auseinandergezogene“<sup>27</sup> Einheit, das vielheitliche Abbild oder Gegenbild der Idee, das sich in grenzenlose Zeit ausdehnt. Zeit ist im Gegenzug zum „ewigen Begriff“ der Index der Differenz im Endlichen von Sein und Nichtsein, Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Absolute dagegen ist die Negation aller Endlichkeit, also auch die Aufhebung aller im Bereich des Endlichen herrschenden Gegensätze. In ihm ist das Endliche gegenüber dem Unendlichen indifferent, das Endliche ist in ihm als zeitlos Un-Endliches, oder das Einzelne ist nicht als Einzelnes in ihm, sondern als das Ganze selbst. Das Absolute oder die absolute Identität ist demnach die Einheit des Unendlichen und Endlichen *als das* Unendliche. „Dieses aus Endlichem und Unendlichem verschlungene Wesen [das Absolute als absolutes Wissen] aber ganz zu entwirren, ist nur dem möglich, welcher einsieht, daß und wie in allem alles enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist“<sup>28</sup>. Diese Indifferenz von Endlich und Unendlich, die wirkliche gegensatzlose Einheit alles mög-

<sup>24</sup> B 247.

<sup>25</sup> B 249.

<sup>26</sup> Zur Gegenüberstellung von wahren, ewigem Sein und zeithaftem Werden, Urbild und Abbild: Tim. 27 D 6 ff. – Schelling kannte den Timaios, zweifelte jedoch an dessen Authentizität (G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben*, Leipzig 1870, II 8 f.). Dazu Boedkh, vgl. dessen *Gesammelte Kleine Schriften III* (Leipzig 1866) 125 f.; 249. – Zur diskutierten philosophischen Problematik siehe Schelling B 242 f. 250. 263.

<sup>27</sup> B 283.

<sup>28</sup> B 291. Im Absoluten ist nichts durch Differenz „getrübt“. „Es ist hier nichts denn Durchsichtigkeit“, B 239. Vgl. Plot. V 8, 4, 4 ff., über den intelligiblen Bereich (zeitfreier νοῦς): διαφανῆ γὰρ πάντα ... πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα: ... φῶς γὰρ φωτὶ ... πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἰγλη.

lichen Gegensätzlichen hat eine sachliche Nähe zu Plotins Gedanken, daß in der zeitlosen Hypostasis  $\nu\omicron\gamma\varsigma$  „Alles in Allem“ sei, daß in der Klarheit oder reflexiven Durchlichtetheit des einzelnen Intelligiblen (Idee) im  $\nu\omicron\gamma\varsigma$  das Licht des Ganzen erscheine, oder das „Licht“, die Reflexion des Ganzen, das Einzelne zu einer dynamischen Identität füge<sup>29</sup>. Nicht minder ist der Gedanke Leibnizens präsent, daß jede einzelne Monade in sich das Ganze (All) der Monaden spiegele.

## 2. Möglichkeit – Wirklichkeit

Das Endliche, welches als das „auseinandergezogene“ Bild des Unendlichen auch die Wirklichkeit von der Möglichkeit getrennt hält, verweist darauf, daß auch dieser Gegensatz, wie der von Endlich und Unendlich, lediglich endlicher Begrifflichkeit entspringt und entspricht. Im „ewigen Begriff“ oder in der an sich unendlichen Einheit hat „jede Möglichkeit ihre Wirklichkeit, jede Wirklichkeit ihre Möglichkeit unmittelbar mit oder in sich“<sup>30</sup>. Jedes Einzelne im Bereich des Endlichen ist zwar das, was es *jetzt* sein kann, nicht aber, was es *jemals* sein könnte. Das Absolute dagegen ist alles, was sein kann und damit ist es auch „immer was es [selbst] sein kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines sein“<sup>31</sup>. Freilich wird diese Bestimmung des Absoluten als der Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit irritiert durch manche Äußerungen Schellings, die die Vorstellung eines „werdenden“, seine eigene Implikation explizierenden Gottes favorisieren, aber auch durch die Aussagen der Spätphilosophie, die den theogonischen Prozeß zu begründen versuchen. Die Konzeption von Geschichtlichkeit, in der oder als die sich der Gott expliziert, macht demnach die reine Identität des Identitätssystems zu einer prozessualen, auseinandergezogenen, sich im Verlauf der Geschichte des Bewußtseins erst findenden Identität.

## 3. Sein – Denken. Real – Ideal

Das Absolute ist absolutes *Erkennen* oder absolute *Reflexion*. Absolutes Erkennen aber „ist kein Denken im Gegensatz gegen ein Sein, es hält vielmehr Denken und Sein selbst schon vereinigt in sich und auf absolute Weise“<sup>32</sup>. Endliches Erkennen dagegen ist bestimmt durch die Differenz von Zu-Denkendem und Denkendem, eine Differenz, die nicht immer einholbar ist und, wenn sie

<sup>29</sup> Vgl. W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, 116 f.

<sup>30</sup> B 283. 246; im Absoluten: „absolute Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit“. 250: Dem Unendlichen als dem Wirklichen ist „unmittelbar seine Möglichkeit verbunden; alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben.“

<sup>31</sup> B 312. Propädeutik der Philosophie, I, VI 86: „Was aber nicht alles wirklich *ist*, was es sein kann, ist notwendig unvollkommen und endlich, so wie dagegen das, was alles *ist*, was es sein kann, vollkommen, unendlich und außer der Zeit ist; denn was vollkommen ist, kann nichts werden, eben weil es alles ist.“

<sup>32</sup> B 323. Das Absolute ist „absolutes Erkennen“: B 303.

durch Evidenz aufgehoben ist, ständig wieder aufbricht. Der Bezug des endlichen Denkens zum Sein ist deshalb wesentlich *Intention*, aufgrund der sogenannten „Subjekt-Objekt-Spaltung“<sup>33</sup> mehr ein Noch-Nicht als ein Jetzt-Schon, eher eine permanent sich wandelnde Möglichkeit denn vollendete Wirklichkeit. Diese für endliches Denken konstitutive Gegensätzlichkeit ist im unendlichen oder absoluten Erkennen aufgehoben, in ihm sind „das Sein wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz außer sich in dem anderen, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen [= Sein], das absolute Wesen das absolute Erkennen“<sup>34</sup>. Weil im Absoluten Sein und Denken gegeneinander indifferent sind, das Objekt dem Subjekt absolut gleich, das Absolute also das reine Subjekt-Objekt ist, ist die diesem Verhältnis adäquate Aussage: die Einheit von Denken und Sein, welche dieses absolute Eine ist, sei „über“ Denken und Sein<sup>35</sup> oder „höher“ als diese beiden, sofern man sie als Gegensätze faßt. Das Absolute ist also die übergegensätzliche, d. h. die Gegensätze vereinende, aufhebende Einheit von Denken und Sein. Diesen Sachverhalt hat Schelling auch als die „absolute Affirmation [des Absoluten] von sich selbst“ verstanden; dies ist die reflexive Identität von Affirmierendem (denkendem Subjekt) und Affirmiertem (gedachtem Sein, Objekt): Das ewige, weil absolute Ineins-Sein von Subjekt und Objekt erkennt sich selbst, oder: das absolute Denken ist das Selbsterkennen seiner eigenen Identität, Selbst-Reflexion der eigenen absoluten Indifferenz<sup>36</sup>.

Mit der Beschreibung der Einheit von Sein und Denken ist auch die Einheit des höchsten, alle anderen Gegensätze umfassenden Gegensatzes: des Realen und Idealen beschrieben. Real nämlich meint Endliches, Bestimmtes, Objekthaft-Seiendes, auf Anschauung Bezogenes. Ideal ist allgemeinstes Prädikat von Unendlichem, Unbegrenztem, Subjekthaftem, von Bewußtsein, ist durch Denken allein artikulierbar. Daß ein zulänglicher Begriff von Philosophie beides nicht trennt – „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus“<sup>37</sup> –, gründet in der Überzeugung, daß das Prinzip einer derartigen Philosophie die Einheit der beiden schlechterdings sei: „die höchste Einheit muß in die Einheit des Ideal- und Realgrundes gesetzt werden“<sup>38</sup>. Dies heißt also, das seiende und maßgebende Prinzip von Philosophie ist die absolute Einheit als Identität von Ideal und Real, Denken und Anschauung<sup>39</sup>, Denken und Sein, Endlich und Unendlich. Wenn auch das Ideale immer das absolute Prius gegenüber dem Realen ist, so mißverstände man doch Schellings Intention, sofern man die absolute Einheit „nur“ als eine ideale betrachtete. Gerade der Identitätsbegriff impliziert eine *Realität* des

<sup>33</sup> Zu der sog. Subjekt-Objekt-Spaltung und deren Aufhebung ist besonders das „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) zu vergleichen.

<sup>34</sup> B 203.

<sup>35</sup> B 302. 323.

<sup>36</sup> Hierzu W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* 71 f.

<sup>37</sup> *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, I, VII 356. B 321 ff.

<sup>38</sup> B 239.

<sup>39</sup> B 240.

Idealen; die Selbstreflexion des Ideal-Realen, des reinen Subjekt-Objektes, transformiert in zeitlosem Akt das Reale in eine *ideale* Realität. Die Selbstrepräsentation des (göttlichen) Absoluten kann also nur als eine ihr eigenes Denken *seiende* verstanden werden. Damit ist Anselms ontologisches Argument auf der Stufe des ‚Idealismus‘ verifiziert.

Schelling steht mit dem Gedanken der Identität von Sein und Denken im Absoluten – bewußt und unbewußt – in der Wirkungsgeschichte eines parmenideisch-neuplatonischen Grundsatzes. Der Gedanke des Parmenides, daß etwas nur gedacht werden könne, was auch sei, ist in der restringierten, in Betracht seiner Anwendung zugleich erweiterten Form: „Dasselbe ist Denken und Sein“<sup>40</sup> von Plotin aufgenommen worden. Dieser hat das parmenideische Philosophem als die akthafte (aktive) Synthesis der Hypostasis νοῦς gedacht, als den reflexiven Vollzug der ersten Vielheit oder Andersheit zu einer in sich differenzierten Einheit: der Geist nämlich denkt, indem er die Ideen (das Intelligible) denkt, sein eigenes Sein. Zusammen mit diesem parmenideischen Impuls ist auch die aristotelische Konzeption des sich selbst denkenden Gottes (νοήσεως νόησις)<sup>41</sup> als die Vollzugs-Form des Geistes wirksam geworden. Geist ist sich selbst reflektierendes Sein im Modus der Andersheit gegenüber dem Einen: relationale, dynamische Identität *in* der Differenz<sup>42</sup>. – Transzendental-philosophisch, von Fichte und Jacobi her, hat Schelling diesen Gedanken bereits in seiner Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) entfaltet; der Versuch, das endliche Erkennen absolut zu begründen, führt zum „absoluten Ich“ oder (im Kontext des Identitätssystems) zu einem transzendent *und* immanent gedachten Absoluten, in dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfällt. Damit ist eine bestimmte sachliche Nähe zur griechischen Metaphysik erreicht.

Schellings Philosophie der Identität reflektiert jedoch nicht nur auf ein Absolutes, welches die Indifferenz aller Gegensätze ist, sondern ebenso sehr auf ein transzendentales Vermögen im endlichen Erkennen, welches diese Indifferenz des Absoluten zu erfahren imstande ist: die oft diskriminierte und in ihrer philosophischen Intention mißverstandene „*intellektuelle Anschauung*“. Schon der Terminus intendiert Einheit von Gegensätzlichem; der gemeinte Akt soll ‚Anschauung‘ sein, weil im Schauen das Subjekt sich selbst „verliert“, sich „außer sich setzt“<sup>43</sup>, ‚intellektuell‘ aber, weil sich das Anschauen nicht wie bei einem sinnlichen Vorgang in das „Objekt“ veräußert, sondern sich in etwas aufgibt, „was gar nicht Objekt sein kann“, weil es als die reine Einheit von Objekt und Subjekt gedacht werden muß. Intellektuelle Anschauung meint daher primär

<sup>40</sup> Frgm. B 3 (Diels): τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Zu Plotins Interpretation: W. Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Frankfurt 1967) 25 f.

<sup>41</sup> Arist. Met. 1074 b 34 f. 1072 b 18 ff. Zum Problem bei Schelling: W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus 115 f. 149 ff.

<sup>42</sup> Hierzu: W. Beierwaltes, Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte, in: Arch. f. Begriffsgeschichte (1973).

<sup>43</sup> Der Terminus „Ekstase“ tritt bei Schelling an die Stelle von „intellektueller Anschauung“, meint aber denselben Sachverhalt: vgl. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft (1821) I, IX 229.

eine Vollendung der Erkenntnis, die unmittelbar, d. h. nicht-diskursiv, nicht-objektivierend verfährt. Nach dem auch hier gültigen Grundsatz griechischer Erkenntnis-Theorie, daß Ähnliches nur durch Ähnliches erkannt werden könne, fordert die Möglichkeit der Einsicht in das Absolute als Indifferenz oder lautere Identität der Gegensätze ein der absoluten Identität gleichgeartetes Vermögen der Erkenntnis. Dieses muß das Gegensätzliche „identifizieren“, d. h. es aufheben können. Es bedingt ein Transzendieren rein empirischer, endlicher Erkenntnis, das Aufgeben der für diese Art der Erkenntnis konstitutiven Subjekt-Objekt-Relation. Ziel dieser Denkbewegung ist der „Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind“<sup>44</sup>, also der Vollzug des absoluten Aktes selbst durch Aufgabe einer in sich fixierten endlichen Subjektivität. An diesem „Punkt“ „schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist“<sup>45</sup>. Intellektuelle Anschauung ist also, wie es Schelling im ‚Bruno‘ formuliert, „der Einschlagpunkt des Unendlichen in das Endliche“, aber ebenso sehr der Umschlagpunkt des Endlichen ins Unendliche, oder der Vollzug der Indifferenz von Endlich und Unendlich aus dem Bereich endlichen Wissens heraus, die Identifikation von Sein und Denken und damit Nach-Vollzug der Identität des Absoluten durch höchste philosophische Evidenz.

„Die Einheit des Denkens mit dem Sein ist nur in der Idee und in einer intellektuellen Anschauung absolut“<sup>46</sup>. Es erscheint als legitim, diesen Modus der entsubjektivierten Evidenz, in der freilich die Subjektivität ihr Höchstes leistet, mit der mystischen Ekstasis etwa im Sinne Plotins von ihrem „Systemort“ und ihrem Telos her in Analogie zu setzen<sup>47</sup>. Die Differenz allerdings, die vor allem in dem asketischen Element und dem anderen religiösen Kontext bei Plotin gründet, scheint ebenso gravierend.

<sup>44</sup> Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802), I, IV 361.

<sup>45</sup> Kritische Fragmente (1807) I, VII 248. Hierzu ist Plotin zu vergleichen; VI 7, 36, 19–21: ἡ θεὰ πλῆσασα φωτός τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο ὄραῖν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. VI 9, 10, 14 f. und 11, 4–6: τότε μὲν οὔτε ὄρα ὄυτε διακρίνει ὁ ὄραῖν οὐδὲ φαντάζεται δύο ... ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον.

<sup>46</sup> B 325. Fernere Darstellungen I, IV 362: die intellektuelle Anschauung ist „das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen ... den Begriff oder die Indifferenz in der Differenz zu sehen.“ Sie setzt Denken und Sein „absolut gleich“, als Erkenntnis ist sie „absolut eins“ mit dem Gegenstand der Erkenntnis (ebd. 368 f.).

<sup>47</sup> Hierzu ausführlicher W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus 92 f. 134 ff. 200. Hegel verweist (wie vor ihm Novalis) auf Affinität und Differenz von Schellings Begriff einer intellektuellen Anschauung zur „Entzückung des Denkens“, dem unmittelbaren Erkennen des Absoluten, wie es für die Neuplatoniker charakteristisch ist (Jubiläumsausgabe XIX 667).

## II.

Über die bisher nur angedeuteten Analogien von Schellings Philosophie der Identität zu Plotin hinaus sollen nun die gerade für den Dialog ‚Bruno‘ konkret verifizierbaren Bezüge zu neuplatonischem Denken deutlich gemacht werden.

Die Auszüge aus Brunos ‚De la Causa, Principio e Uno‘, die Jacobi als Beilage zu seinen Briefen über die Lehre des Spinoza veröffentlichte, sollten als die „Summa der Philosophie des hen kai pan“ verstanden werden; schwerlich, so meinte Jacobi, könne man „einen reineren und schöneren Umriss des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog“<sup>48</sup>. Der Pantheismus- und damit der Atheismus-Vorwurf Jacobis an Spinoza sollte durch Bruno noch intensiviert werden. Schelling jedoch hat diesen Vorwurf nicht als solchen angenommen, er hat vielmehr das in den Texten Brunos sich manifestierende Philosophieren als seinen eigenen Intentionen kongenial betrachtet. Eine Stelle aus Bruno, die Schelling in sein Gespräch wörtlich übernimmt<sup>49</sup>, steht für das Ziel von Schellings eigenem Denken ein; er nennt sie „das Symbolum der wahren Philosophie“<sup>50</sup>: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitendsten äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst.“ Die Auszüge Jacobis enthalten Aussagen Brunos über Prinzip und Ursache im universalen Sinne, über die Weltseele, die Materie („das materielle Prinzip als Potenz und als Subjekt betrachtet“) und schließlich über das Eine (aus dem 5. Dialog): daß das Universum Eins sei, daß es alles, was es sein kann, zugleich und auf einmal sei (Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit), daß in ihm das Größte sich nicht vom Kleinsten unterscheide, daß das Entgegengesetzte in ihm coincidiere, daß das Eine sich entfalte, und doch „lauter Mittelpunkt“, Eins in Allem sei, daß es als der höchste Verstand das Begriffene und das Begreifende zugleich

<sup>48</sup> F. H. Jacobi, Werke IV (Leipzig 1819) 1, 10. Die ‚Beilage‘ ist eher als eine dem Text nahekommende, seine Intention wiedergebende Paraphrase denn als eigentliche Übersetzung zu betrachten, ein „geistreicher Auszug“, wie Schelling B 310 sagt. Seine Kenntnis Brunos verdankt Jacobi wohl den Anregungen Hamanns, vgl. z. B. Hamann an Jacobi (16. 1. 1785), Briefwechsel Bd. V, hrsg. v. A. Henkel (Frankfurt/M. 1965) 327. Jacobi an J. G. Jacobi (5. 9. 1787, über Hamanns Coincidenz-Prinzip), Werke III (Leipzig 1816) 504. Hamanns Aneignung von Brunos Begriff ‚coincidentia oppositorum‘ ist auch Gegenstand des Briefwechsels mit Herder (29. 4. 1781, Briefwechsel IV (Wiesbaden 1959) 287; 18. 11. 1782, ebd. 462). Initiiert wurde die folgenreiche Bruno-Rezeption durch Goethe 1770 in einer Polemik gegen Bayles Bruno-Artikel (Ephemerides, Sophienausgabe Bd. 37, 82 f.). Vgl. hierzu L. Kühlenbeck, Giordano Brunos Einfluß auf Goethe und Schiller (Leipzig 1907).

<sup>49</sup> B 328; bei Jacobi 45; nach „äußersten Enden der Dinge“ hat Schelling allerdings den auf Cusanus verweisenden Satzteil „dem Maximum und Minimum“ ausgelassen. Abgesehen von diesem Zitat berühren sich Schelling und die Auszüge Jacobis nicht nur von analoger Problemstellung her, sondern vielfach auch in der sprachlichen Formulierung.

<sup>50</sup> B 332, Anmerkung. Auch Hegel zitiert diesen Satz – neben anderen Texten aus Jacobis Auszügen – in seiner Bruno-Darstellung (Jubiläumsausgabe XIX 233). Als Explikation der „Einheit der Entgegengesetzten“ (239) ist dies ein „großes Wort, die Entwicklung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Notwendigkeit von Bestimmungen ist.“

sei. Im Zusammenhang mit dem Begriff von Weltseele und der Materie wird zweimal der Name Plotin genannt.

Schon die bloße Aufzählung der in den Auszügen angesprochenen Problem-bereiche zeigt den sachlichen Zusammenhang mit zentralen Fragestellungen in Schellings ‚Bruno‘<sup>51</sup>: die Frage nach dem Einem oder der Einheit als der Aufhebung der Gegensätze, der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Sein und Denken. Gerade diese mit Bruno konvergierenden Fragen aber sind auch Grundfragen neuplatonischen Denkens. Bruno selbst sind sie durch Nicolaus von Kues (‚coincidentia oppositorum‘; ‚possest‘) und durch Plotin (‚unum‘) vermittelt worden. Damit der spezifische Sinn der Rezeption dieser Fragen durch Bruno einsichtig werden kann, sollen zunächst das *cusanische* Prinzip von der coincidentia oppositorum<sup>52</sup> und dessen neuplatonische Elemente skizziert werden.

Die Dimension unserer Erkenntnis ist – im Sinne des Cusanus – die Endlichkeit. In ihr begrenzt ein Seiendes das andere (finitum), ist kleiner oder größer als ein anderes, steht zu anderem im Gegensatz. Deshalb ist Erkennen, das sich auf diese Struktur einzustellen hat, primär Erkenntnis des Verhältnisses (proportio) der Seienden untereinander; durch sie wird die funktionale Stelle jedes Seienden im Ganzen des Seins einsichtig gemacht. Die Funktion oder die Abgrenztheit (diffinitio) eines Seienden zeigt sich als sein Wesen. – Die Erkenntnis der Proportionalität des endlich-Seienden steht jedoch im Lichte des Versuchs, das unendliche Sein (infinitas absoluta) selbst, dessen absolute Wahrheit und Einheit zu erkennen. Die Schwierigkeit, das Unendliche, also das nicht von anderem Begrenzte auch nur approximativ denken und sagen zu können, gründet darin, daß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen kein Verhältnis

<sup>51</sup> Ob Schelling außer den durch Jacobi publizierten Texten etwas von Bruno kannte, ist ungewiß. Zugänglich waren ihm die Darstellungen in J. Bruckers *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig 1744) IV 2, 12–62 (wo unter den Excerpten aus ‚De Minimo‘ und ‚De Immenso‘ u. a. Sätze zu lesen sind, die in engem sachlichem Bezug zu Schellings Thematik stehen: „In minimo, simplici, monade opposita omnia sunt idem, par et impar, multa et pauca, finita et infinita“ [44. Ebd. über Einheit von Ruhe und Bewegung]. „Deus est simplicissima essentia, in qua nulla compositio potest esse, vel diversitas intrinsec“ [48]. „Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actus . . . in simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas“ [ebd.]. „Deus est essentia simplicissima, ergo in eo idem est posse et esse . . .“ [51]. „[omnia] ab eodem principio manant, in eodem conservante perseverant, et ad eundem finem conspirant“ [52]) und in D. Tiedemanns *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg 1796) V 570–582, die freilich für Schellings philosophische Intention nicht maßgebend sein konnte. Daß die umfängliche, auf relativ großer Textkenntnis beruhende, des öfteren (739. 831 f. 854) auf den „Plotinismus“ Brunos verweisende Darstellung in J. G. Buhles *Geschichte der neueren Philosophie*, II 2, 703–856 (Göttingen 1801) auf Schellings Konzeption des ‚Bruno‘ Einfluß hatte, ist unwahrscheinlich (Druckbeginn des ‚Bruno‘, dem freilich Unterbrechungen folgten: Mitte 1801, vgl. Brief an A. W. Schlegel ohne Datum, Plitt I 346; ferner 357. 361. 373).

<sup>52</sup> Vgl. hierzu J. Ritter, *Docta ignorantia* (Leipzig 1927) 14 ff. 61 ff. P. Wilpert, *Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues*, in: *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, hrsg. von J. Koch (Leiden-Köln 1953) 39–55. W. Beierwaltes, *Deus oppositio oppositorum*, in: *Salzburger Jb. f. Phil.* 8 (1964) 175–185. Dem sachlichen Bezug von Cusanus‘ Coincidenz-Prinzip zur Dialektik Hegels ist J. Stallmach in einer adäquat differenzierenden Studie nachgegangen (*Scholastik* 39 [1964] 495–509).

denkbar ist, wie es zwischen allem endlich-Seienden untereinander besteht: *ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse*<sup>53</sup>. Im Bereich der Endlichkeit ist kein „schlechterdings Größtes“ (*maximum simpliciter*) zu finden; es ist also immer ein noch Größeres denkbar. Wenn dagegen Gott als ‚*infinitas absoluta*‘ das ist, im Vergleich zu dem Größeres nicht sein kann<sup>54</sup> – die cusanische Formulierung des ontologischen Arguments –, also das Größte schlechthin, dann ist dieses Größte nicht zu denken als die aus kontinuierlicher Steigerung gewonnene Spitze der Endlichkeit, sondern vielmehr als der dem Seienden gegenüber nicht in einem kategorialen Sinne gegensätzliche „Ganz Andere“. Als das schlechthin oder absolut Größte ist Gott alles, was er sein kann<sup>55</sup>, d. h. er ist reiner Akt, alle Möglichkeit *ist* Wirklichkeit in ihm; deshalb meint der Satz „[*maximum absolute est*] omne id quod esse potest“<sup>56</sup> ebensowohl: er ist alles, was sein kann. Wenn er aber das Größte ist, also das, außer dem nichts ist, ist er auch das Kleinste. Der Superlativ impliziert also, daß er Größtes und Kleinstes *zugleich* sei, oder daß in ihm analog zum Größten und Kleinsten alle Gegensätze zusammenfallen (*maximum minimo coincidere; . . . in sua simplicitate absoluta omnia complecti*)<sup>57</sup>. Gegensätzliches ist demnach in ihm nicht als solches, sondern es ist in ihm der Ursprung selbst, dessen Wesen Einigkeit und Einheit ist: *omnia in deo sunt deus*<sup>58</sup>. Daß er das absolut, d. h. unbegrenzbar Größte ist, impliziert, daß er alles und daß alles in ihm ist: absolute, unendliche in sich dialektische Einheit<sup>59</sup>, damit das Sein schlechthin, reines Reflektieren: *absolutus conceptus*<sup>60</sup>, *simplicissima et abstractissima intelligentia, ubi omnia sunt unum . . . A ipsum unum omnia; et per consequens quodlibet in ipso omnia*<sup>61</sup>. Gerade als absolute Einheit oder als das Eine schlechthin ist er *über* den Gegensätzen gegensatzlos deren dialektische Einheit, deren aufhebend-bewahrendes Ineinander: *supra omnia opposita per medium coincidentiae maximi et minimi videtur superexaltatum . . .*<sup>62</sup>.

Der Gedanke der *übergewaltigen* Einheit weist zurück auf Proklos, der das Eine frei von jeder Kategorialität, also auch als relationslos überseiend vorstellte<sup>63</sup>, aber auch vor auf Schelling, der die Paradoxie einer *übergewaltigen*

<sup>53</sup> de docta ignorantia I 3, ed. Hoffmann-Klibansky (Leipzig 1932) 8, 20.

<sup>54</sup> de doct. ign. I 2; 7, 4 f: *maximum, quo nihil maius esse potest*.

<sup>55</sup> Zu dieser Interpretation vgl. Wilpert, a.a.O. 47.

<sup>56</sup> Diese Interpretationsmöglichkeit wird gestützt durch de doct. ign. I 4; 11, 1: *maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt*. Auch 12, 31. – Durch diesen Aspekt unterscheidet sich das cusanische ‚*possesit*‘, bedingt durch den christlichen Schöpfungsbegriff, wesentlich von der aristotelischen Identifikation des sich selbst denkenden Gottes mit der reinen Wirklichkeit (*νοήσεως νόησις = πρώτη ἐνέργεια*).

<sup>57</sup> ebd. 10, 16. 11, 21.

<sup>58</sup> ebd. I 22; 45, 16.

<sup>59</sup> ebd. I 5; 13, 2: *unitas infinita, d. h. eine durch nichts beschränkte, eingegrenzte Unendlichkeit, außerhalb deren Nichts ist, weil sie als ‚*maximum absolutum*‘ Alles ist.*

<sup>60</sup> de possesset, ed. Faber Stapulensis I 179r.

<sup>61</sup> de doct. ign. I 10; 20, 7 ff.

<sup>62</sup> de principio, ed. Feigl-Vaupel-Wilpert (Padua 1960) n. 34, 15 f. 23 f.

<sup>63</sup> Vgl. Anm. 17.

lichen Einheit der Gegensätze wieder zur Grundformel seines Identitätsbegriffes gemacht hat. Das andere Element des Gedankens, die *Coincidenz* der Gegensätze, ist in theologischer Intention von Ps.-Dionysius Areopagita durchdacht worden: Gott ist als der begründende Vorentwurf des in sich gegensätzlichen Seienden all dieses Gegensätzliche „einsartig und vereint“; die plotinisch-parmenideischen (und dann auch cusanischen) Kategorien: Identität – Differenz, Bewegung – Ruhe, Groß – Klein, Grenze – Grenzloses, machen in ihm eine dialektische (trinitarische) Einheit aus, zugleich aber muß er „vor“ diesen Gegensätzen als solchen sein, wenn er der Eine sein soll<sup>64</sup>. Aber auch Plotin ist der Sache nach für diesen Gedanken maßgebend: er hat einen Begriff von Einheit entworfen – freilich nicht für das erste in sich relationslose Prinzip, das *ἔν*, gedacht –, der Gegensätzliches zu *Einem* reflexiven *Sein* zusammenfügt. Im Geist nämlich, dem ersten vielheitlich-Einen, ist alle *Möglichkeit Wirklichkeit*, weil es durch die Zeitlosigkeit kein *Vor* und *Nach* in ihm gibt; Alles ist immer und *zugleich*, *Bewegung* (des Denkens) ist *Ruhe* (Unwandelbarkeit) und umgekehrt ist die ‚Ruhe‘ des Geistes als dessen reflexive Bewegtheit vorzustellen, das *Einzelne* ist das *Ganze*, das Ganze aber ist durch das Einzelne und in ihm, das *Sein ist das Denken*, das *Viele* in ihm ist eine dynamische *Einheit*<sup>65</sup>. Diese durch Plotin vollzogene Umformung der Seins-Kategorien des platonischen ‚Sophistes‘ und des ‚Parmenides‘ in einen als Hypostasis gedachten absoluten, d. h. zeitfreien Geist, in dem das Unterschiedene und auch Gegensätzliche zu einer Identität *in* der Differenz gefügt ist, war die sachliche Voraussetzung dafür, daß Dionysius auch das Eine göttliche Prinzip als eine solche reflexive Einheit der Gegensätze denken konnte. Cusanus hat dieses philosophische Theologumenon zu einem zentralen Prinzip seiner Reflexion über Gott und das menschliche Denken erhoben.

Den schon in ‚De docta ignorantia‘ vom Begriff der ‚maximitas absoluta‘ her, im Zusammenhang mit der ‚coincidentia oppositorum‘ konzipierten Gedanken, in Gott sei alles *Mögliche*, d. h. alles, was sein kann, immer schon *wirklich*, hat Cusanus später in einem Begriffsnamen fixiert: Gott ist das Sein-Können, ‚possest‘ (‚absolutum posse‘ ist ‚absolutum esse‘), ‚possibilitas absoluta‘ als reines akthafes Sein<sup>66</sup>; sein Können ist mit seinem Sein, sein Sein mit seinem Können identisch. Außer im Dialog ‚Bruno‘ ist gerade diese Identifikation – freilich ohne konkrete Anknüpfung an Cusanus und auch verschieden von ihm in der Funktion einer Metaphysik des absoluten Willens – für Schellings ‚positive‘ Philosophie maßgebend geworden: Weil Gott das ist, was das Seiende selbst ist – „Herr des Seins“ –, ist er zugleich das absolut Sein-Könnende. Dies ist er jedoch nicht als eine noch nicht erfüllte passive Möglichkeit, sondern, im Sinne des schellingischen Begriffes, als höchste und reine Potenz, d. h. actus purissimus qua omni-

<sup>64</sup> Ps.-Dion. Areop. de div. nom. V 7; PG 3, 821 B: τὰ ἀλλήλοις ἐναντία μονοειδῶς καὶ ἡνωμένως (sc. ἐν τῷ πάντων αἰτίῳ). 10; 825 B: πέρασ πάντων καὶ ἀπειρίας καὶ πέρατος ὑπεροχικῶς τῶν ὡς ἀντικειμένων (sc. θεός). Vgl. W. Beierwaltes, Andersheit. Grundriß einer neuplatonischen Begriffsgeschichte, Arch. f. Begriffsgeschichte (1973).

<sup>65</sup> W. Beierwaltes, Plotin 25 ff. und Enn. VI 6, 3, 28 ff.

<sup>66</sup> z. B. de vis. dei c. 15. de possesset p. 175<sup>r</sup> der Terminus ‚possibilitas absoluta‘.

potentia. Das reine Sein-Könnende aber ist er durch seinen *Willen*; er ist, was er sein *will*. Darin „vollendet“ und bewährt sich sein Können. Daher sind in Gott Sein, Können und Wollen als Elemente des einen, höchst wirklichen Aktes zu begreifen, der mit dem Vollzug seines Wesens identisch ist<sup>67</sup>.

### III.

Das cusanische Prinzip ‚coincidentia oppositorum‘ sowie der Begriff ‚possest‘ als coincidentaler Gottesname sind konstitutive Elemente in dem Versuch des Giordano Bruno, die Welt und ihren schaffenden und erhaltenden Ursprung unter gewandelten physikalischen Voraussetzungen zu erklären. Wesentliche Aspekte des cusanischen Denkens waren Bruno aus den Texten selbst bekannt<sup>68</sup>; sein Verhältnis zu ihm war trotz grundsätzlicher Hochschätzung aufgrund unterschiedlicher Konzeptionen über kosmologische Prinzipien ambivalent<sup>69</sup>.

Das cusanische Coincidenz-Prinzip ist für Bruno sowohl Hermeneuticum des Seins des göttlichen Ursprungs, des Einen, aber auch – und darin unterscheidet er sich von Cusanus wesentlich – für die Struktur der Welt. Freilich sind durch Bruno nicht einfachhin Gott, das absolute Prinzip und die Welt unterschiedslos terminologisch identifiziert; die von Cusanus und von Plotin emphatisch gedachte Transzendenz Gottes oder des Einen (trotz seiner Immanenz) hebt Bruno allerdings insofern auf, als er nicht primär das Insichsein Gottes, sondern dessen omnipräsentes Wirken in der Welt, im Universum, in der Natur, seine totale Selbsthingabe an *alles* Endliche zu explizieren sucht. Im Zusammenhang dieses Versuchs bekommt der Begriff der Materie – gerade in ‚De la Causa‘ – eine gegenüber der Tradition (insbesondere gegen Aristoteles) neue Valenz: Materie ist nicht formlos, sondern selbst Fülle der Formen, und deshalb intelligibel; sie ist nicht pure Möglichkeit, sondern selbst produktive Mächtigkeit, also auch Anfangsgrund und Medium der Seinsentfaltung; Plotin – zumindest was dessen Begriff des Einen und der *intelligiblen* Materie betrifft – und Demokrit sollten vereinigt sein. Durch die Aufhebung des strengen aristotelischen Verhältnisses: ‚Wirklichkeit der Form – Materie als reine Möglichkeit, offen für Form‘ ist Materie aus der Verflüchtigung in ein „un-göttliches“ prope nihil zu dem weltimmanenten Bezugs- und Durchgangspunkt des Absoluten potenziert worden.

Brunos Rezeption des Coincidenz-Prinzips kommt dem ursprünglichen Gedanken des Cusanus an einer Stelle des dritten Dialogs von ‚De la Causa, Prin-

<sup>67</sup> Hierzu einläßlicher: Platonismus und Idealismus 76 ff.

<sup>68</sup> Zum Verhältnis Brunos zu Cusanus s. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cues (Bonn 1847). H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie (Hamburg 1850) V 595 ff. passim. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt 1966) 435 ff. (zentraler Divergenzpunkt: die Inkarnation als fundamentales Ärgernis).

<sup>69</sup> Verweise auf Cusanus, z. B. La cena de le ceneri, Opere Italiane, ed. Gentile (Bari 1925) I 69. De la causa 260. Oratio valedictoria (1588), Op. lat. I 1, 17: Huius ingenium, si presbyterialis amictus non imperturbasset, non Pythagorico par, sed Pythagorico longe superius agnoscerem, profiterer. De l'infinito, universo e mondi, Opere Italiane I 344 f (Kritik an der cusanischen Kosmologie).

cipio e Uno' am nächsten: „Das erste absolute Prinzip ist Erhabenheit und Größe; es ist solche Größe und Erhabenheit, daß es alles ist, was es sein kann. Es ist nicht groß (= erhaben) in dem Sinne (von solcher Größe), daß sie noch größer sein könnte, auch nicht, daß sie kleiner werden oder geteilt werden könnte, wie jede andere Größe, die nicht alles ist, was sie sein kann; vielmehr ist es die größte, die kleinste, unendliche, unteilbare Größe und von jeglichem Maß. Sie ist nicht das Größte, weil sie das Kleinste ist; sie ist nicht das Kleinste, weil sie zugleich das Größte ist; sie ist jenseits aller Gleichheit (über allen Vergleich hinaus), denn sie ist alles, was sie sein kann“<sup>70</sup>. Das Prinzip ist demnach alles Seiende einheitlich und ununterschieden (*unitamente e differentemente*)<sup>71</sup>, reine Einheit, in der alles in allem ist; was sonst gegensätzlich ist, ist in ihm ein und dasselbe, *senza differenza e distinzione*<sup>72</sup>. Das absolute Prinzip *ist* also der Zusammenfall der Gegensätze<sup>73</sup>. Weil in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit seiner selbst *und* alles Seienden identisch sind, weil es also sowohl alles ist, was sein kann, als auch alles ist, was *es* selbst sein kann, nennt es Bruno *possibilità assoluta*, absolute aktive Möglichkeit oder Mächtigkeit: *il possere essere è con lo essere in atto . . . Quello che è tutto che può essere, è uno, il quale nell' esser suo comprende ogni essere*<sup>74</sup>. So hat Bruno der Intention des Cusanus folgend ‚*coincidentia oppositorum*‘ und ‚*possest*‘ als Einheit begriffen. Er verläßt aber cusanisches Denken, indem er auch das Universum, also die Welt *und* ihr Prinzip *zusammen*, als Identität von Sein und Können faßt: das Universum ist alles, was es sein kann<sup>75</sup>; es ist dies durch sein in ihm als Ganzes und überall wirksames Prinzip. Daraus ergibt sich der bisweilen als „Monismus“ deklarierte Gedanke, daß alles Seiende der Substanz nach eins sei, *che il tutto, secondo la sustanza, è uno*<sup>76</sup>; das Eine ist auch Alles: *ἓν καὶ πᾶν*. Damit ist auch der bei Cusanus dem Gott vorbehaltene Wesenszug der Unendlichkeit (*infinitas absoluta*), den gerade die ‚*coincidentia oppositorum*‘ heraus hob, auf das Universum übertragen, wodurch die kosmologische Unendlichkeit metaphysisch gerecht-

<sup>70</sup> Bruno, *De la causa*, *Opere Italiane* I 220: il primo principio assoluto è grandezza e magnitudine; ed è tal magnitudine e grandezza, che è tutto quel che può essere. Non è grande di tal grandezza che possa essere maggiore, né che possa minore, né che possa dividersi, come ogni altra grandezza cho non è tutto quel che può essere; però è grandezza massima, minima, infinita, impartibile e d'ogni misura. Non è maggiore per esser minima; non è minima per esser quella medesima massima; è oltre ogni equalità, perchè è tutto quel che ella possa essere. – Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Stelle auf Cusanus zurückgeht, auch wenn dessen Name nicht genannt ist, vgl. de possest p. 175 v; de doct. ign. I 4 und 5.

<sup>71</sup> *De la causa* 219.

<sup>72</sup> ebd.

<sup>73</sup> Den *Terminus* ‚*coincidentia*‘ gebraucht Bruno des öfteren, z. B. *De la Causa* 222. *Eroiçi Furori* II 478. *Spaccio de la Bestia Trionfante*, II 24. Gleichbedeutend: ‚*concordano*‘, z. B. *De la Causa* 260; 262, oder ‚*convenire*‘, ebd. 263. Mit dem eher der cusanischen Konzeption zukommenden *Terminus* „*Coincidentenz*“ paraphrasiert Jacobi (43 f) den (von Bruno) Heraklit zugeschriebenen Gedanken: „*tutte le cose essere uno . . . e per tanto le contraddittorie enunciazioni son vere*“ (256).

<sup>74</sup> *De la Causa* 218 f. 223. *De l'infinito* I 272; 300.

<sup>75</sup> *De la Causa* 223.

<sup>76</sup> ebd.

fertigt werden sollte. Die Rezeption bestimmter cusanischer Ausdrucksformen steht bei Bruno im Dienste fundamental verschiedener Intentionen. Diese Verschiedenheit zeigt sich in der genannten „Übertragung“ etwa von ‚coincidentia oppositorum‘, ‚possest‘ und ‚infinitas absoluta‘ auf die Welt. Dadurch verliert auch die cusanische und essentiell christliche Differenzierung von innertrinitarischer Zeugung des Sohnes und veräußernder Erschaffung der Welt ihren Sinn: die *possibilita assoluta* ist alles, was ist und sein kann, sie konstituiert die Welt, ohne sich selber einen Überschuß an *possibilitas* vorzubehalten, macht sie also zu einem mit ihr selbst kongruenten Spiegelbild ihrer omni-potentia. Die Konsequenzen dieser henologischen und kosmologischen Grundsätze für Brunos – zu Cusanus konträre – Negation der Personalität Gottes und für seinen Affekt gegen die geschichtliche Inkarnation des Göttlichen sind als „Antwort“ interpretierbar, „die an die Formation des endenden Zeitalters griff“<sup>77</sup>: als Index einer Epochenschwelle.

#### IV.

Der Hinweis auf Coincidenz-Prinzip und ‚possest‘ des Cusanus, auf deren neuplatonische Implikate und deren Aufnahme und universalisierende Umformung durch Bruno sollte deutlich machen, in welchem Maße Schelling indirekt mit neuplatonischen Philosophemen konfrontiert war, wenn ihn Brunos Grundgedanken zur Intensivierung einer Philosophie der lauterer Identität oder der absoluten Indifferenz inspirierten. Der Gedanke einer aktiven Einheit von Gegensätzen ist für Schelling in dieser Phase seines Philosophierens jedoch kein absolutes Novum. Die Bruno-Rezeption trifft vielmehr auf eine Intention seines Denkens, die schon das „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) von Grund auf bestimmt und sich durch Bruno bestärken, erweitern und auf die Frage der Einheit des Absoluten hin konzentrieren läßt. Durch die transzendente Grundabsicht des „Systems des transzendentalen Idealismus“ ist es bedingt, daß Schelling die Einheit von Gegensätzlichem zunächst und primär am Phänomen des Bewußtseins, des Erkennens und der künstlerischen Produktion zu erweisen sucht. Erkennen ist im Sinne des „Systems“ als eine coincidentale Bewegung, als „Identifikation“ bestimmt: alles Reale soll auf das Ideale zurückgeführt werden. Diese Reduktion ist am Ende des Erkenntnisprozesses nicht eine Isolation des Realen vom Idealen, sondern eine Vereinigung der beiden. Das Ziel ist die Ergründung der absoluten Begründetheit des Bewußtseins selbst; diese nämlich ist der Identitätspunkt von Ideal und Real. Außer Real-Ideal sind als Grundgegensätze thematisiert: Objektiv – Subjektiv, Natur – Freiheit, Bewußt – Unbewußt. Auch diese Gegensätze sollen zur sie aufhebenden Identität geführt werden. Einzigartig zeigt sich die Einheit von Bewußt und Unbewußt in der *Kunst*. In ihr sollen bewußtlose und bewußte Tätigkeit im Produkt absolut eins sein<sup>78</sup>. Der Künstler nämlich hebt im Kunstprodukt den im

<sup>77</sup> H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit* 585.

<sup>78</sup> System, Werke I, III 614.

Menschen scheinbar unauflöslich vorhandenen Widerspruch in eine unendliche Harmonie auf<sup>79</sup>. Grund der prästabilierten Harmonie zwischen Bewußtem und Bewußtlosem aber ist das Absolute oder das Ur-Selbst<sup>80</sup>. Im Kunstwerk tritt also durch diese „identifizierende“ Tätigkeit des Künstlers das Absolute selbst in Erscheinung. Wenn im „System des transzendentalen Idealismus“ das Absolut-Identische zugleich das Nicht-Objektive, Nicht-Objektivierbare, also nicht Produkt oder Element einer Vorstellung ist, dann ist es adäquat zugänglich nur einer unmittelbaren, intellektuellen Anschauung; diese nämlich ist coincidentale Bewegung in höchstem Maße. Von daher wird verständlich, daß Kunst als die Präsentation des Unendlichen im Endlichen als die objektiv gewordene intellektuelle Anschauung verstanden werden kann, weil sie das, was vom genialen Künstler an Ineinssetzen selbst geleistet wird, zur Erscheinung bringt<sup>81</sup>. Daraus ergibt sich gerade von der Frage nach dem Bezug endlichen Bewußtseins zum Absolut-Identischen her notwendig die Höherschätzung der Kunst gegenüber der Philosophie. Kunst nämlich vermag zu leisten, worin Philosophie als der Versuch eines objektivierenden Begreifens zurückbleibt: das Absolut-Identische ungetrennt, d. h. als Einheit der Gegensätze Bewußt und Unbewußt, Endlich und Unendlich, Real und Ideal zugänglich zu machen. Die Kunst erfüllt oder vollendet damit die Intention der Philosophie, die Entzweiung einander entgegengesetzter Tätigkeiten im Endlichen, also in individueller Brechung aufzuheben. Die produktive Anschauung des Künstlers, seine Einbildungskraft, beschreibt die Einheit der Gegensätze gerade nicht nur reflexiv, wie es die höchste Möglichkeit von Philosophie ist, sondern stellt sie als faktische dar, indem sie das Unendliche ins Endliche einbildet. Kunst ist also über die Philosophie hinaus die einzige Möglichkeit, das Absolut-Identische oder die reine Identität objektiv werden zu lassen. Philosophie wird im „System des transzendentalen Idealismus“ deshalb zur *Voraussetzung* des Gelingens von transzendentaler oder intellektueller Anschauung in der Kunst herabgesetzt. So kann Kunst verstanden werden als das „einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie“<sup>82</sup> und ist konsequent „dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß“<sup>83</sup>. In dieser Identifikationsleistung der Kunst in bezug auf die Gegensätze Bewußt-Unbewußt, Subjekt-Objekt, Wissen-Handeln ist der universale und höchste Anspruch der Kunst deutlich gemacht. – Auch über das „System des transzendentalen Idealismus“ hinaus hat Schelling, etwa in den Vorlesungen zur „Philosophie der Kunst“ (1802) an dem Gedanken festgehalten, daß Kunst das Erscheinenlassen des Absoluten sei und daß sich darin ihre Wahrheitsfunktion zeige: Kunst als „Wiederholung“ des schellingschen Systems in der höchsten

---

<sup>79</sup> ebd. 617.

<sup>80</sup> 615.

<sup>81</sup> 625.

<sup>82</sup> 627.

<sup>83</sup> 628.

Potenz<sup>84</sup>, Ausfluß (Emanation) des Absoluten<sup>85</sup>. – Konträr zu dieser Apotheose steht Hegels These vom „Ende“ der Kunst. Kunst kann auf der „idealistischen“ Stufe des Bewußtseins nicht mehr die einzig adäquate Konkretion des Absoluten sein: „Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft“, sie ist nicht mehr „das höchste Bedürfnis des Geistes“<sup>86</sup>. Dies heißt aber auch, daß Kunst nicht Ende, sondern notwendiges, jedoch aufzuhebendes Moment innerhalb des Prozesses zum absoluten Geist hin ist, – zusammen mit der geoffenbarten Religion und der reinen spekulativen Philosophie. Kunst *geht* also *über* in Religion, Religion aber hebt sich auf in Philosophie und kann nur von ihr her verstanden werden (Enzyklopädie § 556 ff.). Vollendung des Prozesses (der Geschichte des Selbstbewußtseins) ist also einzig die Philosophie: „Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt“<sup>87</sup>. Das Absolute erscheint als Einheit der Gegensätze nicht in der Kunst, sondern in der absoluten Idee und ist diese: der sich selbst begreifende Begriff, der alle Gegensätze, die für sich als Momente erscheinen können, versöhnend in sich aufgehoben hat.

## V.

Mag Schelling den Gedanken der Einheit von Gegensätzen schon im „System des transzendentalen Idealismus“ für bestimmte Bereiche begründet haben, daß er die absolute Einheit als *das Eine* gedacht und deren Bezug zur Welt und zum endlichen Erkennen derart radikalisiert hat – allerdings ohne die Differenz durch vielheitliche Einheit absorbieren zu lassen –, ist offensichtlich durch Brunos Philosophie mitbedingt. Gerade durch Brunos Emphase des Einen als des Prinzips aber wird Schelling – in modifizierter Form – mit dem Grundphilosophem des Neuplatonismus konfrontiert. Die Intention, das absolute Prinzip als das Eine zu denken, hat bei Bruno nämlich sowohl konkrete als auch diffuse neuplatonische Ursprünge, die er insbesondere mit Pythagoras, Parmenides, Heraklit, Cusanus und der Kabbala verbindet. Aus diesem Zusammenhang soll lediglich der spezifisch neuplatonische (plotinische) Aspekt verdeutlicht werden<sup>88</sup>.

Plotin ist Bruno durch den lateinischen Text des Marsilio Ficino bekanntge-

<sup>84</sup> Werke I, V 363.

<sup>85</sup> ebd. 372. Zur Sache vgl. D. Jähnig, Schelling. Die Kunst in der Philosophie, 2 Bde (Pfuldingen 1966/69), bes. II 17 ff.

<sup>86</sup> Ästhetik, hgg. von F. Bassenge (Berlin 1965) 110.

<sup>87</sup> ebd.

<sup>88</sup> Eine genauere Analyse der Beziehungen G. Brunos zum Neuplatonismus soll in einer eigenen Arbeit vorgelegt werden. Sie wird sich besonders auf Brunos lateinische Schriften konzentrieren. Für den „großen Anfang, die Einheit zu denken“ und für den „Versuch, das Universum in seiner Entwicklung, im System seiner Bestimmung aufzufassen“, seine Einheit von Hervorgang und Rückkehr zu denken (Hegel XIX 244), ist die Anknüpfung an neuplatonisches Denken innerlich konsequent. Vgl. auch Hegels Verweise auf Proklos in seiner Bruno-Darstellung (XIX 229. 237. 238. 241. Alexandrinische Philosophie = Neuplatonismus : 227).

worden. Er zitiert ihn des öfteren wörtlich oder verdeckt<sup>89</sup>. Sachliche Berührungspunkte sind etwa die Frage nach der intelligiblen Schönheit, der Erkenntnis als einer aufsteigenden (transzendierenden), durch Eros geleiteten Bewegung, der Ermöglichung von Erkenntnis durch das uns immanente Eine, ferner die Frage nach den Ideen im göttlichen Denken, nach Begriff und Funktion der Weltseele, der Materie<sup>90</sup> und dem Einen als dem universalen Prinzip. Letzteres expliziert Bruno im 5. Dialog von ‚De la Causa‘. Das Eine setzt er – im Gegensatz zu Plotin, aber wie später Schelling – mit dem höchsten Intellekt identisch, so daß ihm „das Begriffene zugleich das Begreifende“<sup>91</sup>, also Sein gleich Denken ist, ein seit der christlichen Rezeption neuplatonischer Philosopheme sich durchhaltender Gedanke. Daher lassen sich wesentliche Aspekte dieses Textes, der in den Auszügen Jacobis auch Schelling bekannt war, durch Plotins Aussagen über das Eine und den Geist verifizieren. Sie sind aber auch als ein durch Plotin hindurch verstandener Parmenides interpretierbar<sup>92</sup>. Das Eine, das – wiederum im Gegensatz zu Plotin – vom „Universum“ nur terminologisch geschieden ist, der Sache nach aber seine Allmacht in der Welt oder als diese total entfaltet, ist „lauter Mittelpunkt“, d. h. sein Mittelpunkt ist überall, sein Umkreis nirgends<sup>93</sup>. Dies heißt: das Eine ist der in Allem wirkende Ursprung, so daß jedes Einzelne eine Einheit, aber zugleich auch *das* Eine von ihm, dem Einzelnen selbst, her spiegelbildlich ist. Das Eine ist der „Vater“; den Hervorgang (πρόοδος) vollzieht es als „Erzeugen“, als Entfaltung seiner Einheit ins Viele (in die „besonderen Substanzen“ nach Analogie der aus der Einheit entspringenden Zahlen<sup>94</sup>). Dennoch ist und bleibt es Eins und „unteilbar“. Es ist eine im „Hernieder-

<sup>89</sup> Hinweise hierzu bei F. Tocco, *Le opere Latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le Italiane*, Firenze 1889, und in der lediglich als Materialsammlung einigermaßen brauchbaren Dissertation von Julie Sarauw, *Der Einfluß Plotins auf G. Brunos Degli Eroiici Furori* (Jena 1916). Zu Ficinus: A. Jugegno, *Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino*, in: *Riv. crit. Stor. Filos.* 23 (1968) 149–70.

<sup>90</sup> *De la Causa* 183. 234 ff. 239.

<sup>91</sup> *De la Causa* 259: La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto; la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesimo lo che intende e lo che è inteso. Jacobi 46.

<sup>92</sup> *De la Causa* 223. Jacobi 40. Parmenideische Termini besonders am Anfang des 5. Dialogs (247): Einheit, Unbegrenztheit und Unveränderlichkeit des Universums (= das parmenideische ἐόν, in dem es auch keine Leerstelle gibt). *Sigillus Sigillorum* I 34, *Op. Lat.* II 2, 180: ens, potens et agens est unum: ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens.

<sup>93</sup> *De la Causa* 249 f: „sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente de quella.“ Jacobi 38. Bruno deutet den Satz aus dem „Buch der 24 Philosophen“: Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam, der die Dialektik von transzendtem Sein und immanentem Wirken Gottes deutlich machen sollte, rein immanentistisch (auch das ‚nusquam‘ ist ‚ubique‘). Vgl. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (Halle 1937) 49 ff. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 61 f. In ähnlicher Tendenz wie Bruno: Anton Günther, *Janusköpfe* (Wien 1834) 408: „Immer und ewig ist der Punkt in der Peripherie das Ende des Radius, und dieser das verlängerte Centrum, folglich Peripherie und Centrum wesentlich Eins oder Wesengleich.“

<sup>94</sup> *De la Causa* 256 f. Jacobi 42.

steigen“ „das Ganze umfassende“ Einheit<sup>95</sup>; „Quelle aller Erkenntnis“<sup>96</sup>, d. h. ermöglichender Grund des Wissens – Schelling nennt die höchste Einheit im „Bruno“<sup>97</sup> das „Prinzip des Wissens“ –, wir aber steigen zu ihm auf durch „Zusammenfassen des Mannigfaltigen“ zu einer „Einheit des Begriffs“, plotinisch gesagt: durch Befreiung des Denkens vom Vielheitlichen, durch „Abstraktion“ (ἀφαίρεσις ἀλλοτριου παντός, ἄφελε πάντα)<sup>98</sup>.

Indem Schelling im „Bruno“ die absolute Identität oder das übergegensätzliche Eine als den Zusammenfall der Gegensätze thematisiert, nimmt er von der Sache her wesentliche Aspekte des plotinischen und brunoschen Einen in einen insbesondere durch transzendentes Denken differenzierten Kontext auf; dieser verfolgt jedoch wiederum die metaphysische Grundfrage nach dem Einen Prinzip und kann so zumindest durch diese (nicht nur formal zu klassifizierende) Intention mit Plotin und Bruno konform erscheinen. Schellings Lösung dieser Frage unterscheidet sich – trotz der Selbst-Anknüpfung an Bruno – von diesem in wesentlichen Aspekten.

Eine immer wiederkehrende, gerade auch im „Bruno“ intensiv von Schelling gestellte Frage ist die, welches Verhältnis die absolute Einheit zur Vielheit oder das Unendliche zum real-Endlichen habe, wie Endliches überhaupt zur Existenz komme? Schelling beharrt auf der These, daß ein „Ableiten“ des Endlichen aus dem Unendlichen, ein kontinuierlicher Übergang vom Unendlichen zum Endlichen für eine „wahre Philosophie“ nicht denkbar sei<sup>99</sup>. Deshalb legt er in der Beschreibung des Bezugs der Identität zum „Universum“ den Nachdruck auf deren In-sich-bleiben. Der Versuch, die Bewegung der Identität nach „außen“, den Hervorgang also mit dem Innebleiben zu vermitteln, gerät dabei in die Aporie. Das Eine ist im „Bruno“ zwar der „ewige und unsichtbare Vater“ oder der „König und Vater aller Dinge“<sup>100</sup>, „tritt“ aber „selbst nie aus seiner Ewigkeit heraus“<sup>101</sup>; als ein so in sich bleibender begreift er „Unendliches und Endliches in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens“<sup>102</sup>. Die Einheit hat zwar, was in ihr „ununterscheidbar ist, unterscheidbar gemacht“<sup>103</sup>, also die

<sup>95</sup> ebd. 259: Cossì dunque, montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine; come, descendendosi alla produzione de le cose, si va esplicando la unità. ebd.: e giamai credemo esser gionti al primo ente e universal sustanza . . . Jacobi 43. 45.

<sup>96</sup> Jacobi 46.

<sup>97</sup> 253.

<sup>98</sup> Enn. V 3, 17, 38; I 2, 4, 6.

<sup>99</sup> Zu diesem Problem: Platonismus und Idealismus 118 ff.

<sup>100</sup> 252 (Reminiszenz an Plat. Tim 28 c ποιητῆς καὶ πατρὸς τοῦ παντός). 320 (hierzu [Plat.] ep. II 312 c: πάντων βασιλεὺς. Schelling zitiert den zweiten „Platonischen“ Brief z. B. I, VI 28). In den Bruno-Auszügen Jacobis [8] ist „Vater und Erzeuger“ als Aussage Plotins über den Modus des „allgemeinen Verstandes“ Weltseele, intelletto universale (De la Causa 179), eingeführt.

<sup>101</sup> 252.

<sup>102</sup> ebd.

<sup>103</sup> 280. Sachlich nahe ist Eckharts Dialektik von indistinctum und distinctum; das in sich Ununterschiedene (Eine) ist Grund der Unterscheidung und ist daher gerade durch sein Eins-Sein (indistinctio) vom Vielfältigen, In-sich-Gegensätzlichen unterschieden: sua indistinctioe distinctio (Expos. libri Sap. n. 154, LW 2; 490, 7 f. und n. 39; 360, 4 f.).

Welt der Erscheinung und damit das zeitlich auseinandergezogene Bild des Urbilds „gesetzt“, ohne daß jedoch für diesen als zeitlos intendierten Prozeß „einiger Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzugeben oder anzunehmen“ wäre<sup>104</sup>. Da also ein vermittelndes Ableiten oder ein *kontinuierlicher* Übergang vom Unendlichen zum Endlichen nicht denkbar ist, in dem das Absolute sich selbst aufgrund eigener Spontaneität entfaltetete, versucht Schelling die daraus sich ergebende Aporie durch die Metapher ‚Sprung‘, ‚Sich-Losreißen‘, ‚Abbruch‘, ‚Abfall‘<sup>105</sup>, oder – im ‚Bruno‘ – durch die Kategorie der ‚Trennung‘ oder ‚Absonderung‘<sup>106</sup> zu lösen. Derartige Benennung soll deutlich machen, daß der Grund zu dieser Bewegung nicht im Absoluten, sondern in der Freiheit des Sich-Absondernden selbst liegt. Die Motivation dieser Freiheit bleibt allerdings unaufgeklärt. Das Endliche ist demnach „*durch seinen eigenen Willen* ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfenen Gott“<sup>107</sup>. Eine derartige Pejorisation des Endlichen wäre für Giordano Bruno nicht denkbar gewesen, da der Hervorgang des Einen Universums aus dem Einen Prinzip zwar unendliche Vielheit, jedoch nicht im eigentlichen Sinne Differenz konstituiert.

‚Absonderung‘ des Endlichen aus dem Unendlichen verbietet für Schelling den Gedanken, daß das Absolute sich selbst, d. h. sein Wesen in das außer ihm Seiende (Universum, Welt, Endlichkeit) spontan entfalte und so unterschiedslos selbst zu Allem würde. Die Trennung betrifft demnach nicht das Wesen des Absoluten selbst, sie ist nur „gesetzt in Ansehung des von ihm für sich selbst Abgesonderten“<sup>108</sup>. Das Dasein des Endlichen beweist daher auch nicht, daß die absolute Identität wirklich aus sich herausgetreten wäre, es beweist lediglich, daß das Sein der Welt als Endlichkeit „immer schon“ im Modus des Unendlichen im Sein Gottes *ist*; radikal formuliert heißt dies, daß *alles, was ist*, die absolute Identität selbst ist<sup>109</sup>. Die Trennung stört oder „trübt“ nicht die Identität selbst,

<sup>104</sup> 282.

<sup>105</sup> Vergleich mit Plotin in: Platonismus und Idealismus 122 ff. Der Abbruch oder der „Übergang von Identität zu Differenz“ impliziert kein „Aufheben der Identität“ (Stuttgarter Privatvorlesungen I, VII 368).

<sup>106</sup> Bruno 257 f. 263 f. 279. 293. Wenn der Akt der Absonderung als das „Trübende der allgemeinen Einheit“ (264) bezeichnet wird, dann kann mit dieser Einheit nicht die absolute Einheit, „worin nichts unterscheidbar“, also gegensatzlos das Selbe ist, gemeint sein, sondern eine relative Einheit, in der das Besondere (Abgesonderte) zu einander in gegensätzlichem Bezug steht.

<sup>107</sup> Der Grund der *Möglichkeit* des Abfalls liegt in der Freiheit; der Grund der *Wirklichkeit* (des Abfalls) im Abgefallenen selbst: Philosophie und Religion, I, VI 40. Zur diesbezüglichen Kontroverse Schellings mit Eschenmayer vgl. ebd. 28 f.

<sup>108</sup> ebd. 285. Der Nachdruck, den Schelling hier auf die Freiheit des Sich-Absondernden als den Grund für die Existenz des Endlichen legt, steht in Diskrepanz zu dem Gedanken, die höchste Einheit sei „Vater aller Dinge“, noch mehr aber zu der in den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) geäußerten These, der Anfang der Schöpfung sei eine „Herablassung Gottes“ ins Reale, eine „Contraction“ in dieses. „Dieser Akt der Einschränkung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes“ (I, VI 249). Darin zeigt sich in Schellings Erklärungsversuchen der Existenz des Endlichen deutlich eine Tendenz zur „Schöpfung“. Vgl. insbesondere die hierauf bezüglichen Begriffe der Liebe und göttlichen ‚Ek-stasis‘ in den ‚Weltaltern‘.

<sup>109</sup> Darstellung meines Systems der Philosophie (1801) I, IV 16.

sondern konstituiert lediglich als Resultat eine *relative*, „auseinandergezogene“, aber dennoch in ihren Elementen auf sich selbst und auf das Absolute bezogene Einheit. Obgleich also der Satz gilt, die „höchste Einheit“ sei „der heilige Abgrund, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt“ – „Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles“<sup>110</sup> –, ist dieses Verhältnis doch nicht so zu begreifen, als habe sich das Absolute durch Hervorgang *selbst* differenziert, sei in einen ihm gegensätzlichen Bereich hervorgegangen. Auch das Selbsterkennen des Absoluten ist nicht als ein Sich-Teilen, ein sich in Subjekt und Objekt selbst Gegenständig- oder Gegensätzlich-Werden begreifbar<sup>111</sup>. Das Absolute hat also seine Absolutheit durch den Hervorgang des Endlichen nicht aufgegeben, ist nicht selbst zur Differenz *geworden*; es ist vielmehr trotz der „abgesonderten“, von der Identität „differenten“ Existenz des Endlichen, trotz der Welt als eines real gewordenen Gegenbildes seiner selbst, geblieben, was es ist: reine Identität, *Indifferenz*. Das Abgesonderte, das als Endliches in relativer Differenz zum Unendlichen steht, hat freilich den Grund *seiner* Einheit vom absolut Identischen selbst her, von dem es sich getrennt hat<sup>112</sup>. So ist das Absolute in allem präsent, jedoch nicht als es selbst, nicht als „ganzes“. Es ist der dem Endlichen immanente Grund der Rückkehr des Endlichen in das Eine<sup>113</sup>. Gerade die Entfaltung der Frage nach Absonderung und Rückkehr des Endlichen erweist den Verdacht eines groben Pantheismus, welcher Welt und Gott unmittelbar identisch setzte – gegenüber Schelling – als inadäquat.

Die Unantastbarkeit der absoluten Identität macht Schelling auch durch die Lichtmetapher deutlich. Der „einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht *und* es selbst ist“<sup>114</sup>, erscheint zwar in Differenz und Indifferenz, in Endliches und Unendliches getrennt, bleibt aber – trotz der Trennung des Endlichen oder trotz des Lichtes der ursprunghaften Einheit *im* Vielen – bestehen als der „absolute Einheitspunkt“ alles Getrennten. Real ist das Licht an ihm selbst „unzertrennlich“ von seiner Quelle und auch ohne Einfluß auf Seinsfülle und Seinsmodus seiner Quelle, „.... wie das Licht der Sonne entfließt, ohne eine Bewegung [Veränderung] derselben“<sup>115</sup>.

Die Schelling vorliegenden Auszüge aus Brunos Erörterung des Einheitsbegriffes hätten ihn, wäre er ihnen in allen Aspekten gefolgt, eher zur Konzeption eines kontinuierlichen Übergangs vom Einen zum Vielen oder gar zu einer Identifikation des als Prinzip gedachten Einen mit dem Einen, in sich vielheit-

<sup>110</sup> 258. 320. Zum Terminus „Abgrund“, *profondissimo abisso*: Causa 222. Jacobi 27. Ein anderer Vermittlungsweg dieser Begrifflichkeit mag von J. Boehme her kommen (vgl. z. B. *quaest. theosophicae*, 2. Fr., Werke XVIII 3 ff. *Viertzig Fragen von der Seelen*, Fr. 1, 108. 120. Werke IV 31. 34), für den Schelling sich schon relativ früh interessierte, vgl. den Systemaufriß in Schellings nachgelassenen Manuskripten (Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin, Nachlaß Schelling, K 4, 12).

<sup>111</sup> Philosophie und Religion, I, VI 31.

<sup>112</sup> 268.

<sup>113</sup> ebd. 320. 329: „Auflösung“ in das Eine.

<sup>114</sup> ebd. 328.

<sup>115</sup> Philosophie und Religion I, VI 32 (1804, in unmittelbarem sachlichem Kontext zu ‚Bruno‘, vgl. den ‚Vorbericht‘ und Schellings eigene Verweise auf das Gespräch).

lich unendlichen Universum führen können. Schelling hat jedoch am Leitfaden seines Begriffes „Absonderung“ die Welt gerade *nicht* mit dem Absoluten identifiziert, er hat sie auch *nicht* mit dem Sohne Gottes gleichgesetzt<sup>116</sup>. Dies wäre allerdings in der Konsequenz von Brunos Aufhebung der Differenz von innertrinitarischer Zeugung des Sohnes und veräußernder Schöpfung der Welt gelegen. Demgegenüber erscheint Schellings Insistieren auf dem Innebleiben oder Verharren der absoluten Einheit, der Wahrung ihrer Indifferenz angesichts der Endlichkeit, geradezu als eine intensivierende „Wiederholung“ des *plotinischen* Grundgedankens: das Eine ist *Ursprung* von Allem, *verharrt* aber als solcher gerade in sich. Nur als In-sich-Bleibendes (*μονή*)<sup>117</sup> nämlich vermag es Zentrum eines Kreises zu sein, in das sich alles Hervorgegangene wieder zurückwendet (*ἐπιστροφή*). Der Hervorgang (*πρόοδος*) des Einen kommt daher nicht einem „Verströmen oder Überfluß des Wesens“ gleich, wie Schelling<sup>118</sup> den Emanationsbegriff verstehen möchte, er ist kein eigentliches Herausgehen des Einen aus sich selbst: „entfaltet ist es *nicht* entfaltet“ (*ἔξειλιχθὲν οὐκ ἔξεληλιγμένον*); „es geht nicht über sich hinaus, sondern ist unveränderlich es selbst, weicht nicht ab von sich selbst“ (*τὸ δὲ οὐ παρεμβεβηκώς ἑαυτό, ἀλλ' ἀκλινὲς ὄν ἑαυτοῦ*)<sup>119</sup>; die „Quelle“ bleibt immer Quelle – „permanent“ Ursprung zu sein, ist ihre Definition –, auch wenn sie „sich“ verströmt. Analoges gilt für die Metaphern Same und Wurzel, mit denen Plotin die eingefaltete Mächtigkeit des Einen „vor“ dessen Hervorgang beschreibt, aber auch dessen bewahrende Kraft „nach“ dem Hervorgang kennzeichnen möchte. Dafür, daß alles Entsprungene, selbst der zeithafte Bereich, der durch einen „Fall“ entstand, auf das Eine hin zentriert bleibt, von ihm trotz seiner „Entfernung“ ungetrennt ist, steht – funktional analog wie bei Schelling – die Lichtmetapher ein: „Was muß man über jenes verharrende [Eine] denken? Daß aus ihm Licht strahlt, während es selbst verharret; wie der Glanz, der die Sonne gleichsam umläuft, aus ihr ständig gezeugt, sie selbst aber verharret“<sup>120</sup>. Oder: „Beispiel ist die Sonne, die wie der Mittelpunkt ist zu ihrem Licht, das von ihr ausgeht, aber auf sie hin gebunden bleibt; überall nämlich ist es mit ihr und ist nicht abgeschnitten, und wolltest du es nach einer Seite hin abschneiden, das Licht ist zur Sonne hin“<sup>121</sup>. Licht soll die para-

<sup>116</sup> B 327 (innertrinitarisch). Der Zusammenhang von Sohn und *Welt* ist erst in den ‚Weltaltern‘ thematisiert.

<sup>117</sup> Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Neoplatonica*, in: *Phil. Rundschau* 16 (1969) 132.

<sup>118</sup> *Wesen der menschlichen Freiheit* I, VII 355.

<sup>119</sup> *Enn.* VI 8, 18, 18, VI 8, 9, 32 f. Erstgenannte Stelle findet sich in den Schelling bekannten Plotin-Übersetzungen Windischmanns: Durch die Linien aus dem Zentrum des Kreises (*ἐν*) „erscheint allerwärts das absolute Sein, gleichsam entwickelt und doch auch nicht entwickelt“ (= Text 7 in *Platonismus und Idealismus* 214).

<sup>120</sup> V 1, 6, 27–30: πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περιλάμπριν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰετὶ γεννώμενον μένοντος.

<sup>121</sup> I 7, 1, 23–28: Δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ ἐπιστρέφειν πάντα, ὡσπερ κύκλον πρὸς Κέντρον ἀψ' οὐ πάσαι γραμμαί. Καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος ὡσπερ κέντρον ὄν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρητημένον πρὸς αὐτόν πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέμνεται κἀν ἀποτεμεῖν ἐθέλησης ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἡλίον ἔστι τὸ φῶς.

doxale Einheit von Hervorgang und Verharren deutlich machen. Die absolute Priorität des Einen Ursprungs, des Zentrums, der Licht-Quelle gegenüber dem Entsprungenen, den Radien und der Peripherie (was dem „Erleuchteten“ gleichkommt) macht auch die Aussage möglich: das Eine ist überall, aber doch nirgends ganz es selbst, es ist Alles und doch Nichts von Allem und so das Über-Seiende schlechthin<sup>122</sup>.

Dem Einen Schellings, Plotins und Brunos kommt in analoger Weise zu, daß es schwer aussagbar oder unbegreifbar ist<sup>123</sup>. Die Sprache nämlich, die das Eine zu sagen versucht, ist „von den Abbildern hergenommen“, ist durch ihre Differenz-Struktur, in der Subjekt und Prädikat auseinandergehalten werden, für den Ausdruck der Indifferenz inadäquat. Indifferenz der Gegensätze oder das in sich relations- und gegensatzlose *év* fordern geradezu die der Einheit kongeniale intellektuelle Anschauung oder die mystische Ekstasis als ein zwar durch diskursives Denken vorbereitetes, selbst aber über ihm stehendes Medium der Evidenz<sup>124</sup>. Intellektuelle Anschauung und mystische Ekstasis sind jedoch kein irrationaler Akt eines sich selbst täuschenden Gefühls, sondern der Endpunkt des Versuches, die „Unbegreiflichkeit“ der absoluten Einheit erkennbar zu machen und damit sich der Situation des Endlichen gegenüber dem Absoluten zu vergewissern. In Schellings Entwürfen zu den ‚Weltaltern‘ findet sich der Satz: „Diese Unbegreiflichkeit Gottes beruht nicht darauf, daß er ein abstruses Wesen ist . . . Auch ist ein Unterschied zu machen zwischen Begreifen und Erkennen. Denn unbegreiflich ist, was nicht in einem Begriff umschrieben, eingeschlossen werden kann; aber eben was die lauterste Wirklichkeit (*actus purissimus*) ist auch in sich das am vollkommensten Erkennbare, weil es gleichsam der lauterste Stoff des Erkennens ist“<sup>125</sup>.

Ogleich sich in wesentlichen Sach-Aspekten und in charakteristischen Formen des Ausdrucks Affinitäten zwischen Schelling und Bruno gezeigt haben, läßt sich doch nicht sagen, daß Schelling die metaphysische oder gar kosmologische Intention Brunos erfüllt oder weitergeführt habe, vielmehr scheint er das theologisch-Ketzerische im Denken des „philosophischen Märtyrers“<sup>126</sup> gerade durch solche Elemente zurückgedrängt zu haben, die ihn an das neuplatonische Philosophieren binden. Dies gilt sowohl für die ‚*coincidentia oppositorum*‘, weil er sie ausschließlich als Struktur des Absoluten und nicht auch des unendlich-endlichen Universums denkt, als auch für den Bezug von Identität (Absolutem) und Welt, weil Identität nicht total in Differenz übergeht, und damit auch für den Bezug von Unendlichem und Endlichem, weil das Unendliche als Indifferenz alles Gegensätzlichen sich selbst gegen die Welt bewahrt, selbst wenn es *nicht ohne* die Welt ist und diese nicht ohne das Absolut-Unendliche sein kann.

<sup>122</sup> Hierin konvergiert Plotin mit dem Sinn des Satzes ‚*Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*‘, vgl. Anm. 93.

<sup>123</sup> Schelling, B 302. Bruno, *Causa* 176. 222. Jacobi 27. Plotin V 3, 13, 1. VI 9, 10, 19.

<sup>124</sup> Für Bruno z. B. *Eroici Furori* II, 359 ff.

<sup>125</sup> Die Weltalter, hrsg. von M. Schröter (München 1946) 220.

<sup>126</sup> J. G. Hamann, Brief an J. G. Steudel, 4. Mai 1788 (ed. Roth VII 414).