

# Die Dialektik in der Spätphilosophie Schellings

## - Problem und Wesen der Dialektik -

Von Ryosuke OHASHI (Kyoto)

Im Gegensatz zu den regen Forschungen zur Spätphilosophie Schellings überhaupt wird die „Dialektik“ in dieser bisher nur wenig untersucht.<sup>1</sup> Der Grund dafür liegt vielleicht in dem Tatbestand, daß zwar die Identitäts- bzw. Frühphilosophie Schellings durch eine Dialektik charakterisiert ist, diese Dialektik aber allmählich ins Schwanken geriet und in der mittleren Philosophie ausdrücklich als methodisches Prinzip ausgeschlossen wird. Man könnte deshalb meinen, von der Dialektik des späteren Schelling könne völlig abgesehen werden, „da mit der Vollendung seines identitätsphilosophischen Systems die entscheidenden Beiträge nicht mehr von Schelling geleistet werden, sondern von Hegel stammen“.<sup>2</sup>

Im Gegensatz zu dieser Ansicht interessiert uns gerade die „Dialektik“ in der Spätphilosophie Schellings, da Problem und Wesen der Dialektik dort radikal gezeigt werden. So haben wir zwei Aufgaben vor uns: Die erste ist, den Wandel der Auffassung der Dialektik bei Schelling möglichst knapp aufzuzeigen; die zweite ist, anhand der genannten Darstellung einige Probleme der Dialektik überhaupt sichtbar zu machen.

---

<sup>1</sup> R. Hablützel, *Dialektik und Einbildungskraft* (1954), z. B. sieht in Schelling die Konsequenzen der transzendentalen Wendung Kants, er sieht aber nicht den späteren Schelling. W. Schulz, der zur Forschung der Spätphilosophie Schellings einen entscheidenden Beitrag geleistet hat, versteht die ganze Philosophie Schellings aus dem dialektischen Begriff „Vermittlung“. Doch er sieht davon ab, daß die Struktur der Vermittlung anders wird, wenn die Selbstvermittlung der Vernunft zur „vermittelten Selbstvermittlung“ wird, wie er sich in seinem Buch: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) oft ausdrückt. Auch der Aufsatz von H. Holz, *Die Struktur der Dialektik in der Frühschriften von Fichte und Schelling*, in: *Archiv f. Gesch. der Phil.* 52 (1970) 71–90, behandelt nur die Dialektik in der Frühphilosophie Schellings. Er setzt sich innerhalb dieses Rahmens mit der Untersuchung von W. Hartkopf mit Recht auseinander (vgl. Anm 2).

Die Bedeutung der Dialektik in der Spätphilosophie Schellings wird interessanterweise von der Frankfurter Schule beachtet, deren sozialphilosophisch orientierter Standpunkt zunächst einen extremen Kontrast zur anscheinend spekulativ-theosophischen Philosophie Schellings zeigt. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: *Theorie und Praxis* (1963) 108–161, will eine positive Bedeutung der Dialektik Schellings – als Annäherung zum Materialismus – in der Spätphilosophie feststellen.

<sup>2</sup> W. Hartkopf, *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie* (1975) 203.

## I. Der Wandel der Auffassung der Dialektik bei Schelling

### 1. Der Sturz der Dialektik

Wir folgen zuerst kurz dem Wandel der Schellingschen Auffassung der Dialektik, soweit er ausdrücklich wird. Die Früh- und Identitätsphilosophie Schellings ist bekannterweise durch eine Dialektik geprägt, was vom deutschen Idealismus im Ganzen gilt. Die von Kant einst als die „Logik des Scheins“ bezeichnete Dialektik (vgl. Kant, K. r. V., A 293, B 349) wandelt sich hier zur Logik der Wahrheit. Dieser Sprung wurde dadurch möglich, daß die Kantische Trennung von Anschauung und Verstand aufgehoben wurde, indem die Mitte bzw. Wurzel der beiden Vermögen, die transzendente Einbildungskraft, als „Geist“ aufgeht. Um die spätere Darstellung vorwegzunehmen die Dialektik ist im deutschen Idealismus und somit beim früheren Schelling das Produkt des „intuitiven Verstandes“, der als Geist denkt, indem er anschaut.

Diese Dialektik blieb aber bei Schelling nicht lange das Prinzip des Systementwurfs. Der ausdrückliche Umsturz der Dialektik geschieht schon in der mittleren Philosophie, in den „Weltaltern“ (1811–1815), mit denen das Hauptwerk Schellings aufgebaut werden sollte, das aber trotz mehrmaliger Versuche scheiterte. Dieses Scheitern muß eben in eins mit dem Schwanken der Dialektik verstanden werden.

Der Titel „Weltalter“ meint die Geschichte der „Entwicklung des Urwesens“ (Nachlaßband, 10), wie sie schon in der Freiheitsabhandlung von 1809 konzipiert wurde. Diese Geschichte, das System der Zeiten, hat drei Bestandteile: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Frage ist, wie man zum Anfang dieser Zeiten aufsteigen kann, um ihre Entstehung zu erklären. Vom Standpunkt der kritischen Philosophie her, wo die Anschauung nur die sinnliche ist und das Denken die Grenze dieser Sinnlichkeit, somit die „Zeit“ als deren Form nicht übersteigt, würde dieses Problem zu einer Antinomie führen, wie Kant sie als die erste Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“ zeigt.

Der frühere Schelling hatte diese Antinomie vorläufig überwunden, indem er den ausschauenden Verstand in der und als die Dialektik vollbringt. Der Schelling der „Weltalter“ sagt aber: „Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefe Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre?“ (VIII, 200) Dieses „überweltliche Princip“ wird nicht mehr Dialektik, sondern das Prinzip des Lichtes genannt. Nach Schelling liegt im Menschen neben diesem Prinzip ein anderes, dunkles Prinzip, und es geschieht notwendig ein Verkehr von beiden. Schelling sagt, daß „dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, . . . diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen, ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild . . . ist“ (VIII, 201).

Die Dialektik ist das „Nachbild“ dessen, was sonst bisher durch die „Dialektik“ zu erreichen war; sie ist das Nachbild der Bewegung des geistigen Wesens, welche jetzt zum Geheimnis des Philosophen wird. Dieses Geheimnis ist das der späteren „positiven“ Philosophie. Denn die genannte „Unterredungskunst“ soll eben zur „Wirklichkeit“ als dem „Daß“ führen, welches als Thema der positiven Philosophie über den Bereich der dialektischen Vernunft hinaus liegt. So sagt Schelling: „eben das Daseyn und die Notwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist“ (VIII, 202). Das Aufsteigen zum bzw. die Erinnerung an den innersten Anfang der Welt wird nicht durch die Dialektik geleistet. Der Philosoph bedarf eines anderen Zugangs, den Schelling die „Ekstase“ nennt: „Er bedarf ihrer (d. h. der Ekstase), um . . . gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden.“ (VIII, 203)

Die Bezeichnung der Dialektik als „begeisterungslos“ verrät einen gewaltigen Wandel der Auffassung bei Schelling. Denn in der Freiheitsabhandlung, die nur einige Jahre vor den „Weltaltern“ entstand, wird die Dialektik noch die „Begeisterung“ (VII, 415) genannt. Dort gilt sie Schelling noch als die Tätigkeit des Geistes.

Die Frage ist, woher dieser Unterschied kommt, da doch den beiden Werken derselbe Grundgedanke, die Entwicklung des ungründigen Urwesens, zugrundeliegt. Betrachten wir die Rolle der Dialektik in der Freiheitsabhandlung näher, so ergibt sich, daß schon dort das Schwanken der Dialektik angelegt ist. Die Dialektik ist dort „der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende Verstand“ (VII, 415). Sie ist deshalb die „Begeisterung“, weil sie als Verstand das sondert und organisiert, was im Menschen potenziell liegt, und es zum organischen „Geist“ gestaltet. Schelling glaubt hier, daß sie „jenes . . . da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntnis auf ewig bringen wird“ (VII, 414). Die Dialektik war dort das Prinzip des „Systems“, das in der Vergangenheit „dagewesen“, in der Gegenwart aber „entflohen“ und vergessen ist; sie ist der intuitive, göttliche Verstand. „In dem göttlichen Verstande ist ein System.“ (VII, 399) Aber, so Schelling weiter: „Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben“ (VII, 399). Das System wird hier der höheren Einheit, dem Leben, untergeordnet, das auch Gott heißt.

Schelling wagt noch nicht, zu sagen, daß das durch den dialektischen, göttlichen Verstand gestaltete „System“ bloß ein Nachbild im Bewußtsein ist und daß diesem System dasjenige „Leben“ fehlt, das jenes System zum Lebendigen macht. Indessen gelingt es Schelling nicht, dieses Leben ins System als Werk des dialektischen „Verstandes“ einzufügen, da es im Grunde „verstandeslos“ ist (VII, 360). Diese Schwierigkeit des Systementwurfs ist eben die, welche nicht nur die Freiheitsabhandlung, sondern auch die danach folgenden Entwürfe ständig belastet. Man sieht, daß die Dialektik als das Prinzip des Systems auch in der Freiheitsabhandlung nicht das letzte Prinzip sein konnte, da sie zur höheren Einheit des Lebens aufzusteigen unfähig war. Sie muß in Wahrheit als „Propädeutik“ zum wahren System und nicht als zu diesem System selbst

gehörig betrachtet werden, wie Schelling zwölf Jahre später in einem der Erlanger Vorträge ausdrücklich sagt (IX, 214).

Zur Bearbeitung unseres Themas müssen wir in Hinsicht auf diesen „Umsturz“ der Dialektik zwei Punkte weiter betrachten. Der erste ist, daß jener Sturz wesentlich zusammenhängt mit der neuen Stufe des Schellingschen Denkwegs, dem Aufgehen des „Ungrundes“; dieser muß eigens in Hinsicht auf die Dialektik betrachtet werden. Der zweite ist, daß die Dialektik zwar formell aus ihrer Stelle des Prinzips herabgesetzt wurde, aber die Entwicklung des Urwesens durch dessen innere Potenzen doch „dialektische“ Strukturen hat und die sogenannte Potenzlehre in der Spätphilosophie ohne eine Dialektik unmöglich ist. Sinn und Bedeutung der Dialektik des späteren Schellings erschöpfen sich also nicht im oben äußerlich dargestellten „Umsturz“, sondern sie müssen gerade erst erläutert werden.

## 2. Der Urgrund und die Dialektik

Eine endgültige Gestaltung der Dialektik beim frühen Schelling findet sich in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ von 1796/1797, wo anstelle des bisherigen Begriffs vom absoluten Ich der Begriff „Geist“ tritt. Mit diesem Begriff, der zugleich zum Grundwort des deutschen Idealismus geworden ist, will Schelling nun den wahren Sinn der „transzendentalen Einbildungskraft“ von Kant ausdrücken, sofern sie als Synthesis von Anschauung und Denken das Objekt konstituiert; „so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsere Philosophen so lange gequält hat – ich meine die Dinge an sich – . . . wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden“ (I, 357). Dieser Begriff Geist macht die von Kant als unerfahrbar bezeichneten Dinge an sich wieder zum Gegenstand der Erfahrung, wobei diese Erfahrung dadurch gemacht wird, „daß der Geist, indem er *überhaupt* Objecte anschaut, nur *sich selbst* anschaut“ (I, 366).

Daß der Geist sich anschaut heißt, daß er sich ins Anschauende und Angeschauete trennt; er sieht sich als beschränkt. Der Geist stellt sein eigenes, unendliches Wesen durch sich als das Endliche dar, indem er sich als ein Endliches bewußt wird. Dieses Bewußtsein soll letztlich das des Unendlichen *selbst* sein. Darum sagt Schelling: „Das Ziel aller dieser Handlung ist das Selbstbewußtsein.“ (I, 382) Die Dimension, als welche die Dialektik besteht, ist dieses Selbstbewußtsein.

Schelling will hierdurch die Geschichte überhaupt als „Geschichte des Selbstbewußtseins“ konstituieren. Dieser Gedanke ist übrigens als ein Vorläufer der Hegelschen Dialektik des „Weltgeistes“ zu betrachten. Das Selbstbewußtsein ist Ziel und Bedingung der Handlung des Geistes, der sich selbst anschaut und faßt. Er *will* sich selbst. D. h.: „Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das *Wollen*“ (I, 401). Der Dialektik überhaupt als Handlung des Geistes liegt dieses Wollen zugrunde. Die Dimension der Dialektik, das Selbstbewußtsein, ist in ihrem Grunde ein „Wille“. Die Dialektik des Geistes konnte eben deswegen

zum Prinzip des „Systems“ werden, weil sie im Grunde als Wille, der sich will, autonom, somit „systematisch“ ist.

Bei Schelling wird nun problematisch, ob dieser Wille bis zum letzten systematisch sein, d. h. ob er sich selbst letztlich begründen kann. Denn wenn der Geist sich selbst erreicht, besteht nicht mehr das Streben zu sich selbst; dies deutet an, daß sein Anfang nicht als Wille gedacht werden kann.

Schon innerhalb der Identitätsphilosophie, die sich noch auf die Dialektik des Geistes stützt, sagt Schelling, daß „der höchste Zustand des Geistes in Bezug auf das Absolute ein so viel möglich bewußtloses Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unschuld sein“ muß (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, V, 278). Der Ursprung des Willens, in welchem der Geist in seinem Brüten bewußtlos bleibt, wäre nicht mehr als Wille zu bezeichnen; er müßte von der Dialektik des willentlichen Geistes her als grundlos und somit „Ungrund“ bezeichnet werden. Sofern der Ungrund noch als absolute Indifferenz des Subjektiven (Idealen) und des Objektiven (Realen), also vom Geist als dem Bezirk des Willens her, vorgestellt wird, wäre die Philosophie eine „Identitätsphilosophie“, wie Schelling sie 1801 konzipiert hatte. Aber wenn der Ungrund *als solcher* aufgeht und der Wille für den Entwurf eines wahren Systems als Scheingrund entlarvt wird, wie Schelling in der Freiheitsabhandlung ausführt, kann der Geist als Wille nicht mehr als der absolute Grund gelten, auf den das System aufgebaut wird. Der „Wille“ ist zwar dort noch der Name für das „Sein“: Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn . . .“ (VII, 350) Schelling braucht jedoch das Wort Seyn sowohl in der Früh- wie auch in der Spätphilosophie im untergeordneten Sinne; über ihm steht die höhere Einheit von Seyn und Nichtseyn, welche Einheit bald das absolute Ich (I, 91), das Absolute (IV, 251), der Herr des Seyns (XI, 564) oder der Gott (VIII, 278) genannt wird. Das Seyn ist für Schelling immer endlich. Wenn der Wille als Geist das Sein bedeutet, dann gilt: „Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz ist.“ (VII, 408) Dieser Ungrund gehört also nicht mehr dem Bezirk des Willens an. Die Dialektik des Geistes, die erst in der Dimension des Willens möglich ist, erreicht ihn prinzipiell nicht. Hinter dem Sturz der Dialektik in den Jahren nach der Freiheitsabhandlung steht das Problem des Verhältnisses von Wille und Ungrund.

Die Dialektik bewegt sich nicht mehr im autonomen Bereich; d. h. die Vernunft kann nicht mehr den Anspruch auf die Absolutheit erheben. Der spätere Schelling meint, die Vernunft sei keiner wirklichen Erkenntnis fähig; was sie erkennt, sei nicht das wirklich Seiende, sondern nur das potenzielle Wesen. Die Vernunftwissenschaft, mit der Schelling die bisherige Metaphysik bezeichnet, ist darum die „negative Philosophie“. So spricht Schelling vom „Umsturz der Vernunft“ (XIII, 152). Dem Sturz der Dialektik liegt der Umsturz der Vernunft zugrunde.

### 3. Dialektik in der „negativen Philosophie“

Damit kommen wir zum inhaltlichen Problem der Dialektik des späteren Schelling. Sie ist nicht mehr das konstitutive Prinzip des Systems, sondern einem höheren Prinzip untergeordnet. Das letztere ist die „intellektuale Anschauung“, die allerdings unterschieden werden muß von dem Begriff der intellektuellen Anschauung in der Frühphilosophie. Die Bestimmung der letzteren zeigt sich im folgenden Satz, der vorher teilweise zitiert wurde: „Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das *Wollen*. Im *absoluten Wollen* aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine *intellektuale Anschauung*.“ (I, 401) Die intellektuale Anschauung war Anfang und Ende oder der letzte und höchste Zustand des „Willens“. In der Spätphilosophie aber, z. B. in einem der Erlanger Vorträge: „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“ (1821), bedeutet die intellektuale Anschauung nicht mehr das Sich-innewerden bzw. Selbstanschauen des Geistes, sondern dies, „daß im Anschauen das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist“ (IX, 229). Außer sich heißt hier: außer dem Wollen. Die intellektuale Anschauung ist hier das Lassen des Wollens überhaupt und als solche wird sie die „Ekstase“ genannt (ebd.).

Die Dialektik als die Selbstentfaltung des absoluten „Willens“ wird der Ekstase als dem „Lassen des Willens“ untergeordnet. Sie muß „ekstatisch“ werden. Mit anderen Worten: die Dialektik muß sich selbst aufgeben, um das, was sie begreiflich machen will, zu erreichen. Dies ist die innere Folge des Umsturzes der Dialektik.

Das Eigenartige der späteren Philosophie Schellings ist aber, daß dieser Umsturz nur der Sturz aus der bisherigen Stelle als dem Prinzip des Systems, nicht aber die gänzliche Verwerfung ist. So wird die sogenannte „negative“ Philosophie, unter der Schelling die „Vernunftwissenschaft“ versteht, an die sogenannte „positive“ Philosophie angeschlossen und sie erhält in der letzteren ihre Berechtigung. Nach der Rede vom Umsturz der Vernunft wird gesagt: „In der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft.“ (XIII, 153)

Was heißt dies aber für die Dialektik selbst? Sie, die ihrer Natur nach bisher den Absolutheitsanspruch erhob, muß unvermeidlich einen Strukturwandel erfahren. Zur Erklärung dieser Wandlung muß hier die „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie“, vor allem deren 14. bis 21. Vorlesung, herangezogen werden. Wir sehen in ihnen den Übergang der negativen Philosophie zur positiven. Das Geheimnis des Übergangs liegt in einem Strukturwandel der Dialektik.

Die negative Philosophie hat zu ihrem Gegenstand die „Ideenwelt“ als das Wesentliche, an dem die Dinge der werdenden Welt teilnehmen, bzw. aus dem als den Potenzen die genannten Dinge hervorgehen. Für Schelling war die Abkunft der Welt aus dem absoluten Wesen von Anfang an das Anliegen, das wie ein roter Faden seinen ganzen Denkweg durchzieht. Der Bezug der Dinge auf das Absolute ist nun der „vermittelte“ Bezug, d. h. es muß ein „Mittelglied“ (XI. 413) zwischen der werdenden Welt und dem Ewigen geben. Dieses Mittel-

glied ist die „Seele“, deren Vorbild Schelling in der Platonischen „Weltseele“ findet. Die Seele ist das „Letzte im Denken“ und vermittelt als „Mitte“ (XI, 415) allem das In-Gott-seyn, während sie selbst sich dieser Vermittlung „entzieht“.

Die Seele, die „instar Dei“ genannt wird, ist zwar ein schwer zugänglicher Begriff und wird noch eigens zu interpretieren sein. Dem Gedankengang von Schelling nach kann die Seele, die an sich „*potentia pura*“ ist, in ihrer Reinheit einerseits den Gott berühren und andererseits allem das Sein in Gott vermitteln. Sie ist aber nicht selbst Gott. Darin liegt der Grund, daß sie, indem sie dem Gott gegenüber die Potenz bleibt, zugleich von diesem Gott unabhängig wird, d. h. der Grund nicht „was“ Gott, sondern „wie“ Gott zu seyn. Wird das Wie-Gott-Sein verwirklicht, so wird sie nicht mehr bloß als die Seele bleiben, sondern sie wird zum „Geist“ (XI, 419) und als das von jeder potenziellen Materie Freie ist sie das „reine Daß“ (XI, 420).

Der Gedankengang zeigt, wie die außer dem Denken liegende Wirklichkeit dem Denken dialektisch vermittelt wird. Die Seele, die diese Vermittlung leistet, geht, indem sie zum „Geist“ wird, „außer sich“; denn der Geist ist „*rein aus sich selbst*“. Vom Denken her gesehen heißt dies, daß das Denken ekstatisch wird. Mit der Darstellung des „Geistes“ im obigen Sinne also „ändert sich auch der Charakter der Wissenschaft“ (XI, 421), die bisher als negative Wissenschaft sich nur im Wesen als dem Bereich des Denkens bewegte. Die Wissenschaft beschäftigt sich jetzt mit dem Positiven, mit dem „Daß“. So ist sie die „positive“ Wissenschaft, deren Prinzip die Ekstase des Denkens ist und nicht die Dialektik. Dieser Gang ist zugleich der Gang der Ideenwelt zur Wirklichkeit.

Der „Geist“ im neuen Sinne ist so das ekstatisch gewordene Denken. In ihm als dem „inneren Grund alles freien Willens“ (XI, 462), und als dem vermittelnden „Mittleren“ (XI, 489) zwischen Gott und Welt, liegt das Geheimnis der Verwandlung der Vernunftwissenschaft, und somit der Dialektik. Versteht man unter der Dialektik die sich und Anderes vermittelnd-begründende systematische Bewegung des Absoluten, so ist die Dialektik des späteren Schelling als Potenzenlehre nicht mehr eine sich in sich abschließende, absolute Bewegung, sondern das ek-statische Hinführen des endlichen Denkens zur Welt des Daß als dem Positiven. Da die Vernunftwissenschaft aber der Reihe nach die „erste Wissenschaft“ (XI, 365) ist, ist auch die Dialektik, wenn auch in ihrer verwandelten Bedeutung, nicht etwa belanglos. Die verwandelte Dialektik ist in ihrer inneren Struktur zu erläutern.

## II. Struktur der verwandelten Dialektik

### 1. Der vermittelnde Ungrund

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß der Angelpunkt der Verwandlung der Dialektik der „Ungrund“ ist, mit dessen Aufgang die Dialektik ihren willentlichen und autonomen Charakter aufgibt. Die damit verbundene erste strukturelle Verwandlung ist die der „Vermittlung“, die bisher die Erzeugungstätigkeit der Vernunft selbst war. Die Vernunft tritt durch ihr „Wollen“ aus ihrer ewigen Ruhe heraus, macht sich zum Gegenstand und entwickelt sich durch diesen Widerspruch in sich hindurch, bis sie zum Selbstbewußtsein gelangt. Die „Vermittlung“, durch die der Systementwurf vollzogen werden soll, ist so die Tätigkeit der Vernunft als Wollen. Jetzt aber sieht die Vernunft unter sich den Ungrund, der sich dem Wollen entzieht. Wenn sie in ihrer Endlichkeit entlarvt wird, den Ungrund ahnt und ihn nicht durch sich vermitteln kann, dann kann der Sinn der Vermittlung nicht der gleiche bleiben wie bisher.

Eine Definition der „Vermittlung“ findet sich, soweit der Verfasser weiß, bei Schelling nicht. Beachtet man aber, daß die die Vermittlung vollziehende „Dialektik des Geistes“ durch den Schelling vom 1796/1797 gestaltet wurde und, wie schon erwähnt, diese Dialektik ein Vorläufer der Hegelschen Dialektik war, so darf hier Hegel, insofern er die Dialektik des Geistes in vollkommener Gestalt vollzieht, berücksichtigt werden, um die Dialektik des späteren Schelling in ihrer veränderten Struktur deutlicher zu machen.<sup>3</sup>

In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ wird gesagt, die Vermittlung sei „nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität, oder . . . das *einfache Werden*“ (Theorie-Werkausgabe, Bd. III, 25).

Wir interpretieren zuerst das erste Wort: Sichselbstgleichheit. Diese ist die Identität, aber nicht bloß die Identität, sondern die „sich bewegende“. Sie bewegt sich zu sich selbst, d. h. sie kommt vom Anderssein zurück. Sie „reflektiert“ in sich. Die Vermittlung als solche „Reflexion in sich“ ist das *Werden* zu sich selbst. Es enthält kein fremdes Element in sich; so ist sie das „einfache Werden“ zu sich.

Die weitere Interpretation zur Bestimmung der Vermittlung sei für später vorbehalten. Wir müssen jetzt bedenken, was das „Sich“ des Vermittelnden heißt, zu dem sich dieses bewegt. Früher war es die Vernunft selbst, die als „Mitte“ in der Vermittlung die Entgegengesetzten miteinander verband, um sie

<sup>3</sup> H. Fuhrmans bezeichnet die Dialektik Schellings als die „reale Dialektik“ und unterscheidet sie von der Hegels als der Dialektik der „Idee“ (Schellings Philosophie der Weltalter, 292–296). Das „Reale“ aber und das „Ideale“ sind bei Schelling wie bei Hegel im „Geist“ als dem Real-Idealen vereinigt. Somit ist die Unterscheidung der „realen“ und „idealen“ Dialektik problematisch oder mindestens keine entscheidende Unterscheidung. Beide sollen als die Dialektik des „Geistes“ in ihrer Selbigkeit gesehen werden.

zu „sich“ kommen zu lassen. In ihrer Abgeschlossenheit war die Vernunft „absolut“. Beim späteren Schelling aber zeigt sich die Vernunft als endlich. Wie ist dann das „Sich“ als die Mitte der Vermittlung im neuen Sinne zu denken?

Die Mitte in der verwandelten Vermittlungsstruktur ist die „Seele“ im neuen Sinne, die als „Mittelglied“ zwischen Gott und Welt beides vermittelt, ihrerseits aber sich dieser Vermittlung „entzieht“.

Daß sich die Mitte als das „Sich“ des Vermittelnden dieser Vermittlung „entzieht“, heißt daß die Vermittlungsbewegung nicht mehr die in sich abgeschlossene Bewegung ist, sondern in sich Ungründiges enthält, das diese absolute Abgeschlossenheit aufbricht; das Ungründige kann vom dialektischen Denken her nicht begründet werden. Die „Seele“ ist gerade als das Denken zu verstehen, das ekstatisch in diesen Ungrund hineinsteht. Sie ist darum „das Letzte im Denken“, weil sie potenziell das Denken übersteigt. Weil die selbst ungründig gewordene Vernunft eben die „Vermittlung“ leistet, so ist das „Sich“ des Vermittelnden dieser Ungrund selbst.<sup>4</sup>

Die Frage ist, wie dieser vermittelnde Ungrund inmitten der Vermittlungsbewegung wirkt.

## 2. Negation

Wir betrachten zunächst weiter die Bestimmung der Vermittlung, die im eben zitierten Satz als die „reine Negativität“ bezeichnet wurde. Die Vermittlung ist die Bewegung, in der jedes Glied der zu Vermittelnden nicht an sich bestehen kann und sofern „negiert“ wird. Die Negation muß, soweit sie die Vermittlungsbewegung selbst *ist*, auch in ihrer verwandelten Struktur vorhanden sein.

Die Negation als die Tätigkeit der bisherigen, absoluten Vernunft will alles Endliche in sich aufheben. Sie wird im Grunde von dem Charakter des Willens bzw. Wollens geprägt. Der Wille ist immer der sich bejahende, positive Wille, weil er dem Wesen nach immer sich will. Die Tätigkeit der Negation des Willens erreicht nicht den Willen selbst. Die Negation ist nicht „radikal“ im wörtlichen Sinne, d. h. sie berührt nicht die Wurzel des Verneinenden selbst. Der Wille folgt der eigenen Natur und hat nicht die Freiheit, diese Natur als solche zu verneinen. Der Wille als sich frei Bewegendes ist im Grunde nicht frei. Die Freiheit, wie sie Schelling von Anfang an thematisch suchte, wird auf diesem Standpunkt nicht verwirklicht.

In der Freiheitsabhandlung geht nun der „Ungrund“ auf und die Absolutheit des Willens wird gebrochen. In den „Weltaltern“ wird die „Einheit brechende Gewalt“ (VIII, 220) als „ursprüngliche Verneinung“ (VIII, 221)

<sup>4</sup> J. v. der Meulen hat unter dem Titel: Hegel. Die gebrochene Mitte (1958) die Geschlossenheit des Hegelschen Systems in Frage gestellt, indem er die Gebrochenheit der vermittelnden Mitte herausstellt. Was diese gebrochene Mitte sei, wird allerdings in seiner eher formalen Untersuchung nicht zureichend untersucht, während es dieser Untersuchung gerade um diese „Mitte“ geht.

als Anfang der Weltalter gedacht. Dieser Gedanke ist ein Schritt zur Spätphilosophie von Schelling, somit zu einem neuen Begriff der Vermittlung. Die Seele als vermittelnde Mitte ist, indem sie ekstatisch in den Ungrund hineinsteht, in erster Linie die Ekstase in die ursprüngliche Verneinung. Der vermittelnde Ungrund zeigt sich in dieser und als diese Negation.

Negation bedeutet nun nicht mehr eine gegenständliche Negation des sich bejahenden, positiven Willens, sondern die Negation dieses Willens selbst. Sie zeigt sich somit als des Denkens Ekstase. *Das zu Negierende liegt nicht im Gegenständlichen, sondern im Negierenden selbst.* Diese ursprüngliche Negation wird eben im „Geist“ als der verwirklichten Seele realisiert. Als solche ursprüngliche Freiheit ist er zwar nicht „was“ Gott, aber „wie“ Gott.

Durch diese Tätigkeit der ekstatischen Verneinung wird dem Denken ermöglicht, das Wirkliche schlechthin zu fassen. Denn sie ist der Anfang der Welt bzw. „der erste Übergang von Nichts in Etwas“ (VIII, 225). Jetzt ergibt sich, daß das „Sich“ des Vermittelnden, die ungründige „Mitte“ der dialektischen Vermittlung, die ursprünglich freie, negative Tätigkeit des Vermittelnden selbst ist.

### 3. Das Moment und der Moment

Die obige Interpretation veranlaßt weitere Überlegung zum Wesen der dialektischen Vermittlung, in der nach der Hegelschen Formulierung „das Moment des fürsichseienden Ich“ sich entwickelt. Das bloße Ich ist dasjenige Subjekt, das dem Objekt gegenübersteht. Wenn das Ich sich dieses Gegensatzes als in sich selbst Gesetzten bewußt wird, ist solches Ich schon im Element des „fürsichseienden“. Die Vermittlung ist deswegen „das Moment“ dieses Fürsichseins, weil sie die Bewegung ist, in der der Gegensatz von Objektivem und Subjektivem in die Einheit des Geistes, somit des Ich, erhoben wird.

Das Wort „Moment“ kommt eigentlich von momentum und movere (Kraft der Bewegung); es ist die Kraft, die, wie bei einem Hebel, dem Gewicht und der Entfernung trotz verschiedener Beschaffenheit gleichermaßen zugehört. Die „Kraft“ als die Vermittlungsbewegung gehörte bisher zur absoluten Vernunft selbst, die als dieses Moment und durch dieses sich zum Absoluten erhebt. Aber die Vernunft wird jetzt endlich; sie wird sich ihrer Kraftlosigkeit bewußt. Wohin geht dann das Moment als Kraft, die einst der Vernunft gehörte? Verschwindet diese Kraft einfach, indem die Vernunft „umstürzt“?

Aber wie die „Negation“, so muß auch das „Moment“ nicht mehr in der Dimension des fürsichseienden Ich, sondern in der Dimension gesehen werden, wo dieses Ich ekstatisch das Ungründige erfährt. Sieht man genauer, wie der Ungrund als ursprüngliche Verneinung aufgeht, so zeigt sich, daß dieses Geschehnis gerade die Entscheidung des göttlichen Wesens ins Wirkliche ist. Es ist insofern „momentan“; es selbst ist dieser Moment. „Das“ Moment verwandelt sich zum „der“ Moment.

Im Licht der dialektischen Vermittlung beim späteren Schelling zeigt sich

dieses Geschehnis als „der“ Moment, in welchem das Denken als „das“ Moment in die Weise der „Seele“ tritt. In dieser Seinsweise wird das Denken ekstatisch und als diese ursprüngliche Verneinung kann das Denken das Daß „außer“ dem Denken erfahren. In diesem „der Moment“ wird die Welt des Daß geöffnet, so daß „die Zeit in jedem Augenblick ganze Zeit, d. h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (Weltalter, Nachlaßband, 80) ist. „Denn noch jeden Augenblick wird der göttliche Sohn geboren, durch den die Ewigkeit in Zeit aufgeschlossen und ausgesprochen wird.“ (Ebd. 78)

Der Unterschied der Begriffe „das Moment“ und „der Moment“ ist von Heidegger herausgestellt worden. Er sagt im Hinblick auf die Dialektik Hegels: „Der Moment hängt ab von ‚das Moment‘, da das in der Bewegung des Denkens den Ausschlag gibt und dieser Ausschlag selbst der Augenblick ist.“ (Heraklit, Seminar mit E. Fink, WS. 1966/1967/1970 182f.) Da es sich hier aber nicht um die Hegelsche, sondern um die Schellingsche Dialektik in dessen Spätphilosophie handelt, müssen wir den Sinn von „das Moment“ und „der Moment“ entsprechend verstehen. Für die Dialektik Schellings im verwandelten Sinne ist „der Moment“ der Ort, wo erst die ganze Bewegung von „das Moment“ stattfindet. Der Vorrang liegt bei „der Moment“.

Schelling spricht sonst nicht thematisch vom „Augenblick“ und dessen Verhältnis zur Dialektik. Auf den Sachverhalt als solchen gibt er aber Hinweise. Er erwähnt z. B. oft die Dialektik Platons, um gerade in diesem größten Dialektiker die Rechtfertigung für die Begrenzung der Dialektik zu finden. In Bezug auf seine „positive“ Philosophie als Wissenschaft des „Daß“ sagt Schelling, daß Platon „die ganze Reihe seiner übrigen Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller . . . wird Platon geschichtlich, und bricht, freilich nur gewaltsam, ins Positive durch“ (XIII. 100). So können wir einen kleinen Umweg machen und im platonischen Gedanken denselben Sachverhalt antreffen, um die bisherige Erörterung deutlicher zu machen.

Im Dialog „Sophistes“ handelt es sich um die Frage, wer Sophist sei. Der Dialog behandelt das Problem einerseits des Nichtseienden (to mé on) als des Ortes, in den die Sophisten entfliehen, und andererseits des Seienden (to on), mit dem sich der Philosoph beschäftigt. Jener, der Sophist, sei „wegen der Dunkelheit des Ortes“ (Soph. 254 A 5/6) des Nichtseienden schwer zu erkennen, während der Philosoph „andererseits wegen der Helligkeit der Gegend“ (254 A 9) des Seienden keineswegs leicht zu erblicken ist.

Dialektik bei Platon heißt vor allem dies: das Seiende als solches sowie sein Verhältnis zum Nichtseienden zu begreifen. Das Verhältnis von beiden, die Änderung von Sein zu Nichtsein bzw. von Nichtsein zu Sein, ist so der Angelpunkt. In der Dialektik handelt es sich also vor allem darum, die genannte „Änderung“ zu klären. Im Dialog „Parmenides“ wird eben diese Änderung aufgenommen. Die Änderung als solche geschieht nämlich „in keiner Zeit“; denn soweit etwas in der Zeit ist, ist es entweder beweglich oder stillstehend, und insofern etwas sich bewegt, steht es nicht still; damit es von der Bewegung zum Stillstand „übergeht“, braucht es einen in der Zeit „unbegreiflichen“ („atopon“, d. h. unörtlichen) Ort, der „Augenblick“ heißt (Parm. 156 D 1). Dies soll von der

Änderung überhaupt gelten. Die Dialektik von Sein und Nichtsein besteht also in diesem Augenblick, „dem“ Moment, wie bei Schelling. Sie besteht dann, wenn das Denken, das bisher innerzeitlich Etwas entweder als ruhend oder als sich bewegend begriff und von der steifen Unterscheidung überhaupt verhaftet blieb, nun in den Ort des „Augenblicks“ ekstatisch hinausgeht. Von der Dialektik her gesehen, heißt dies, daß sie einen durch sie nicht begreifbaren Ort in sich birgt. Dieser Ort ist als der „Ungrund“ im Schellingschen Sinne zu verstehen.

Die verwandelte Struktur der Dialektik beim späten Schelling zeigte sich in der Ungründigkeit der „Mitte“ der Vermittlung, welche das Vermittelnde selbst ist. Diese ungründige Mitte ist als die Tätigkeit der ursprünglichen Negation gedacht. Das Denken „vermittelt“, indem es durch die Negation ekstatisch wird. Es begreift so das Sein außerhalb seiner. Daß dieses Begreifen noch von den traditionellen Grundbegriffen wie „System“ oder „Wille“ bedingt ist und insofern wieder scheitern mußte, hat der Verfasser ausführlicher darzustellen versucht.<sup>5</sup> Eben dieses Scheitern läßt die verborgene Problematik der Dialektik besser erblicken.

---

<sup>5</sup> Vgl. Verf., Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger (1975), vor allem den III. Teil dieser Untersuchung.

Zu den *Zitaten*: Schellings Werke wurden nach der von K. F. A. Schelling veranstalteten Originalausgabe (Stuttgart 1856 ff.) zitiert. Dazu wurde der „Nachlaßband“ des Münchner Jubiläumsdrucks, hrsg. von M. Schröter, benutzt. Die Band- und Seitenzahl für den Text Hegels wurde aus der Theorie-Werkausgabe (1970) zitiert.