

# Das Eine und das Viele

Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie

Von Erich E. Geißler, Heppenheim/Bergstraße

## Gliederung

- I. Problemaufriß
  1. Die Aporie im Identitätssatz
  2. Der neue Ansatz des Identitätsproblems bei Schelling
  3. Methodische Bemerkungen
- II. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Kategorien des Verstandes
  1. Erscheinung und Wesenheit
  2. Der Begriff
  3. Denken und Sein
- III. Das Verhältnis der Verstandes- zur Vernunftkenntnis
  1. Der absolute Gegensatz und die Grenze der Verstandeserkenntnis
  2. Der absolute Gegensatz und die absolute Identität
  3. Das endliche und das unendliche Erkennen
  4. Die Schwierigkeiten des unendlichen Erkennens
- IV. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Gesetzen der Vernunft
  1. Die ‚quantitative Differenz‘ in der Identität der Totalität
  2. Die Ideen als Intentionen der Totalität
  3. Die Ideen und die Begriffe
  4. Die Einheit von real und ideal und die Revision des endlichen Erkennens
  5. Konsequenzen
- V. Abgrenzungen
  1. Zur Methode
  2. Historische Würdigung
  3. Kritische Vorbehalte

## I. Problemaufriß

1. Die Logik denkt das principium identitatis und den Satz des zu vermeidenden Widerspruchs als selbst der Sache nach identisch und nur der Intention nach voneinander unterscheidbar, indem der affirmativen die negative Wendung als eine gedankliche Umformung entgegengestellt wird. Diese definitiv behauptete eigene Identität der beiden Formen des Identitätssatzes wird aber sofort einer starken Belastung ausgesetzt, sobald die beiden Gesetzeseiten ontologisch

relevant werden. Denn dann taucht unmittelbar das Problem der ‚ontologischen Differenz‘ auf, die Seiendes vom Sein, Partizipierendes vom tragenden Grund abhebt. Ist doch, von dieser genannten Differenz her denkend, das principium contradictionis, das eben auf diese Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden hinweist, nicht mehr ohne weiteres mit der affirmativen Wendung in eine ihnen selbst zukommende Identität zu nehmen, weil ja der Identitätssatz zunächst einmal die ontologische Differenz als eine ontologische aufheben und damit auch den Widerspruch durchstreichen will, umgekehrt die contradictio der Identität den Seinsgrund nimmt. Teilhabe, participatio, will Einheit und Verschiedenheit zugleich nachweisen; jede Analogie bezeichnet Gleichheit in gleichzeitiger Ungleichheit. Wie kann beides zusammen bestehen?

Wenn der Satz  $A=A$  nicht Tautologie sein soll, muß er mehr sagen als die gedankliche Verdoppelung des jeweiligen Objektes, das heißt, er muß eine ontologische Relevanz besitzen. Dann spricht er aber die reale Einheit (nicht nur die Gleichheit) zweier geschiedener Dinge aus. Das eine ist verschieden vom anderen, und doch werden beide durch die copula ‚ist‘ in eine Identität gebracht. Nun wird immer wieder darauf hingewiesen, daß der dabei sich zeigende Widerspruch nur ein scheinbarer sei, weil Einheit und Verschiedenheit ja auf jeweils verschiedene Verhältnisse bezogen werden müssen. Das ist ohne Zweifel richtig, sofern wir uns im Bereich endlicher Wesenheiten bewegen, etwa den verschiedenen Exemplaren einer Gattung. Hier läßt sich ohne jede immanente Schwierigkeit Identität und Verschiedenheit zugleich aussagen, weil die unterschiedliche Intention beider Aussagen ganz offensichtlich ist. Es bleibt nur m. E. meist unbeachtet, daß sich die Modalität dieser *zwischen-gelagerten* Identität und Differenz nicht auf den Gesamtbereich des Identitätssatzes ausdehnen läßt. Denn die Separation zwischen *genus proximum* und *differentia specifica* gleich Identität und Differenz versagt, wenn wir uns das grundsätzliche Verhältnis von Sein und Seiendem vorstellen; können wir doch hierbei offensichtlich nicht mehr Identität auf dieses und Differenz auf jenes beziehen: Jetzt gelten beide, Identität *und* Differenz, für *ein und dasselbe* Verhältnis. Das Seiende, und zwar in allen seinen spezifischen Differenzierungen, ist nur, sofern es am Sein partizipiert: das Sein des Seienden ist dem Sein identisch. Und dennoch ist das gleiche Sein des Seienden vom Sein als solchem absolut verschieden. Also: Solange die Identität zwischen den seienden Dingen gesucht wird, kommt sie dem Widerspruchssatz nicht ins Gehege; sobald jedoch Grund und Folge, Sein und Seiendes miteinander verknüpft werden sollen, bereitet die *jetzt zugleich* und auf *dasselbe* bezogene Einheit von Identität und Differenz dem logischen Denken zunächst einmal eine Schwierigkeit nach der Art einer Antinomie<sup>1</sup>.

Damit diese Aporie nicht das Identitätsgesetz selbst in innere Widersprüche verwickelt, wird es zunächst einmal notwendig sein, eine Modalitätsanalyse der Realität anzusetzen, auf die sich die beiden

<sup>1</sup> Die Denkvariante, die zwischen dem Sein des Seienden und dem Sein als solchem unterscheiden möchte, schiebt das Problem nur um eine Stufe hinaus, löst es aber nicht, weil zwischen beiden Positionen ebenso eine Vermittlung nachgewiesen werden muß wie im ersten Fall. Blicke ansonst doch nur ein radikaler Dualismus übrig.

Formen des Identitätssatzes jeweils beziehen. Es wäre also zu fragen, ob die Identität eine Seinsweise der ursprünglichen Realität ausspricht und Differenz nur in einer dann näher zu bestimmenden Ableitung, auf einer anderen Ebene, also nur analog ausgesagt werden kann, oder ob umgekehrt der Gegensatz grundlegend ist und die Identität nur als gedankliche Überhöhung existiert.

Aber auch diese Untersuchung der jeweilig verschiedenen Seinsweise der beiden Positionen wird die Problematik des Identitätssatzes nicht ohne weiteres beseitigen können, weil diese einen letzten Grund darin hat, daß die Verbindung beider per analogiam, von welcher Seite aus sie auch gedacht werden mag, keine bloße *connexio sine fundamento in re* sein darf — weil dies für ein Analogon zu wenig wäre und außerdem die *connexio* selbst, auch wenn ihr Inhalt *sine fundamento in re* gedacht würde, doch als realer Akt nicht selbst wiederum ohne sachlichen Grund begriffen werden könnte —, andererseits das *fundamentum in re* ja genau das wieder unterstreicht und betont, was überbrückt werden sollte, sei es die dann fundierte Realität der Differenz in der allein für real gehaltenen Identität oder die reale Identität der nur auf Vielheit bezogenen Wirklichkeit. Anders formuliert: Der Identitätssatz, und das bedeutet wiederum: unser erstes Denkgesetz, ist entgegen der behaupteten eigenen Identität zunächst einmal durch eine Widersprüchlichkeit belastet, die sich vor allem immer dann zeigt, wenn sich unser Denken auf absolute Positionen bezieht, Einheit und Verschiedenheit, Fülle und Differenz, das Eine und das Viele, Gott und Welt in ihrer Verbundenheit und Unterscheidung begreifen möchte. Denn eigentlich müßte die Identität alles Viele in eine Einheit bringen, die univok auszusagen wäre. Dann ließe sich aber die Vielheit allein noch als Tautologie begreifen, und der Monismus bliebe unvermeidbar. Wird dagegen die Vielheit zur Wirklichkeit erklärt, dann bleibt anscheinend nur noch der Nominalismus gerechtfertigt, und alle Einheiten von Begriffen, Regeln, Normen verblassen zu einem *ex conventione tantum*.

Augenscheinlich läßt sich Identität, sobald diese als ein Zug im Sein gedacht wird und von daher eine erkenntnistheoretische Begründung erhalten soll, nicht ohne erhebliche Widersprüche denken. Entweder erscheint sie als inhaltslose, leere Abstraktion (*post res*), oder sie nimmt der Vielheit, den individuellen Ausprägungen jede eigene Realität.

2. Diese Schwierigkeit kann durch die Spekulation der Identitätsphilosophie ein gutes Stück erhellet werden. Wir wollen das skizzierte Problem an den Identitätsspekulationen Schellings zu fassen suchen, die dieser vor allem in den beiden Schriften, der „Darstellung meines

Systems“ und dem Dialog „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“, niedergelegt hat.

Schelling erkennt, besonders von den Darstellungen Fichtes angetrieben, daß in der ontologischen Fassung des Identitätssatzes dieser innere Widerspruch unausweichlich scheint und das Identitätsproblem (von dem Teilhabe und Analogie abhängen) deshalb nach einem neuen Ansatz verlangt.

Dies ist die grundsätzliche Abgrenzung Schellings gegenüber den bisherigen Darstellungen: daß die Identität, sobald sie als Zug des Seins begriffen wird, sich mit Notwendigkeit selbst den Widerspruch schafft, daher immer nur unter erheblichen Einschränkungen Identität genannt werden und deshalb nicht als die Totalität des Einen begriffen werden darf<sup>2</sup>. Zwischen der Identität des Seins und der Differenz des Seienden kann keine *zwischen* ihnen waltende und von der Einheit des Seins ausgehende Identität gedacht werden, weil diese den Gegensatz nicht eliminieren und folglich nicht als Totalität auftreten kann. Auf der ontologischen Basis bleibt die Differenz unaufhebbar. Die Problematik kann nach Schelling nur dadurch eine Lösung erfahren, daß die Identität der Totalität nicht aus dem Sein hergenommen wird, sondern umgekehrt die mit der ontologischen Differenz belastete Identität des Seins selbst nur als Zug einer anderen, höheren, vorausliegenden Identität begriffen wird<sup>3</sup>, die als Totalität indifferent ist, weil sie sich von nichts anderem abzuheben hat, aber in sich nicht ununterscheidbare Einerleiheit, sondern Fülle darstellt<sup>4</sup>; deshalb die Differenz nicht durchzustreichen braucht, vielmehr diese als ihr zureichender Grund erst ermöglicht, da sie unbeschadet ihrer Einheit als Vielheit erscheinen kann. Was im Satz ‚Inter res et intellectum adaequatio est‘ schon vorlag, nämlich die Verbindung beider Seiten durch die Intelligibilität des Seins deshalb, weil es ein göttlicher Verstand vorgedacht hat, was sich bei Descartes als Vermittlung der beiden völlig getrennten Substanzen im Rückgriff auf den nexus im Absoluten abzeichnete oder was bei Kant als Einheit von empirischem Subjekt und empirischem Objekt im transzendentalen Subjekt auftrat, wird jetzt systematisch ausgebaut: Zwischen Sein und Seiendem, zwischen Denken und Sein, real und ideal, Subjekt und Objekt kann es keine letzte Vermittlung geben, die aus einer der beiden Positionen abzuleiten wäre. Denn derartige Zwischeneinheiten sind nur in der Weise der Abstraktion möglich und bleiben eben deshalb notwendig immer mit Differenz behaftet. Folglich sind die genannten Aufspaltungen, auf

<sup>2</sup> III/131 ff.

<sup>3</sup> „Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität“ III/17.

<sup>4</sup> „Die absolute Identität ist absolute Totalität“ III/21.

ihrer Ebene betrachtet, absolute Gegensätze. Diese für sich genommen absoluten Gegensätze sind jedoch selbst keineswegs letzte Bestimmungen, sondern gehen ihrerseits in die Identität einer Totalität ein<sup>5</sup>. Deshalb kann Schelling sagen, daß es gerade der bei der Anwendung des Identitätssatzes auf das Sein auftretende absolute Gegensatz ist, der uns zwingt, jenem über die Abstraktionen vorläufiger Einheiten hinaus zu folgen in eine Identität, die nicht mehr als Abstraktionsgebilde begriffen werden darf, sondern Totalität ist<sup>6</sup>; die, auf ihre Einheit bezogen, Identität ist; die Indifferenz besitzt, weil sie sich von nichts anderem mehr abzuheben braucht und dennoch die Differenz nicht als Tautologie erklären muß, weil sie als Totalität die Vielheit in der Weise der Intention auf ihre Fülle in sich birgt.

Nun wird natürlich eine entscheidende Frage die sein, ob sich diese so vorgestellte absolute Identität der Totalität noch vom Pantheismus abzuheben vermag, oder ob nicht im bisher Gesagten bereits die Folgerung enthalten ist, daß Vielheit Emanation des Einen sei. Wir müssen Schelling zunächst einmal vorgeben, daß er Pantheismus wie Panentheismus streng abzuwehren sucht. Ihm ist die Vielheit der seienden Dinge nicht die in die Welt entäußerte Fülle des Einen, sondern immer nur dessen *Erscheinung*, nie dessen Realität<sup>7</sup>. Das Eine ist nicht die Summe der seienden Dinge, die Summe aller Erscheinungen keine auch nur teilweise Emanation des Einen. Streng wird zwischen dem Grund der Vielheit in der Fülle und der Realität der Vielheit in der Erscheinung des Einen getrennt<sup>8</sup>. Aber diese Differenz geht nicht der Einheit voraus, sondern die vorgängige Einheit ermöglicht erst die Differenz. Deshalb wird auch das vom Vielen abgehobene Eine für das Viele zu keinem ganz anderen, sondern die Vielheit bleibt als Erscheinung der Fülle der Totalität immer Abbild der absoluten Identität. Die nirgends von außen, als Entgegensetzung zur Identität, sondern immer nur als ihre Folge mögliche Differenz entsteht lediglich dadurch, daß im einzelnen Seienden nur je ein Zug der Totalität erscheint (*coarctatio*) und unsere nicht unmittelbar auf die Totalität ausgerichtete Verstandeserkenntnis diese einzelnen Ausprägungen nicht leicht als Erscheinungen der Fülle des Einen begreift, sondern in der Regel für sich beläßt.

<sup>5</sup> Cf. III/194.

<sup>6</sup> Cf. III/122 134 f.

<sup>7</sup> Als Beleg: Cf. Abschnitt IV/1 dieser Studie; einschränkend V/3.

<sup>8</sup> „Jedes Endliche als solches hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern notwendig außer sich; es ist also eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt . . . Dies ist aber in Ansehung des Absoluten durchaus undenkbar“: III/145. Ebenso III/144: „Eine Endlichkeit aber, die ihrem Wesen nach unendlich ist, kann nie auf keine Weise aufhören endlich zu sein.“

Um noch einmal Differenz und Identität in diesem ihrem letzten Verhältnis innerhalb der Totalität zum Sprechen zu bringen, ist im folgenden besonders auf die Betonung der Verhältnisseiten zu achten: Insofern das Einzelne als Erscheinung einen Zug der *Totalität* repräsentiert, steht es der Totalität nicht entgegen, sondern ist mit ihr identisch; insofern aber die Einzelheit nur *einen Zug* der Totalität repräsentiert und sich außerdem noch als Erscheinung der Fülle von der Fülle selbst abhebt, differenziert sich das Einzelne vom Einigen in doppelter Weise. Anders formuliert: Solange unsere Erkenntnis sich nur des urteilenden und daher notwendigerweise differenzierenden Verstandes bedient, findet sie — und zwar der Sache nach berechtigt — die Welt als eine Vielheit vor<sup>9</sup>. Nun ist aber die differenzierende Verstandeserkenntnis keineswegs die einzige Erkenntnisweise des Menschen. Über den Verstand hinaus geht die nicht unter dem Apriori der Differenz stehende Vernunft, die sich vor allem dadurch ausweist, daß sie nicht erst nachträglich zur Synthese bringen muß, was der Verstand vorher differenzierte, weil sie *vor* aller Differenz in der Einheit der Identität verwurzelt ist. Ihre Erkenntnisweise ist folglich nicht auf eine erst nachträglich zu erschließende Einheit bezogen, sondern nimmt die Einheit als Apriori voraus<sup>10</sup>.

Nun ist aber, philosophiegeschichtlich betrachtet, das Verhältnis der Verstandes- zur Vernunftkenntnis dadurch problematisch geworden, daß der Verstand sich nicht mehr als das zwar methodisch, aber nicht sachlich erste Begriff, vielmehr die auf das primum in se bezogene Vernunft unter sich einordnete und deren schließendes Verfahren als eine dem differenzierenden Urteil *nachgeordnete* Synthese begriff. Eben dadurch wurde aber von vornherein Differenz als letzter Bezugspunkt gesetzt, und die Einheit aller Dinge konnte nur als Schlußfolgerung, als Forderung, als Postulat beibehalten werden<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> III/117 ff.; cf. auch 152.

<sup>10</sup> Cf. III/122: „... daß die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen“; oder III/160: „Wie die absolute Einheit des Gegensatzes und der Einheit das Ewige ist, so das, wo die Einheit und der Gegensatz ... unterschieden werden, das Entstandene ist“; cf. 197.

<sup>11</sup> Schellings Kritik an dieser Erkenntnishaltung, bes. III/222, so: „Auf diesem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen“; und weiter: „Vom relativen Wissen aus wird also das Unreale in die Ethik, die Spekulation aber in Ansehung desselben an die Pflicht verwiesen. Hier erscheint die Einheit des Denkens mit dem Sein erst kategorisch und absolut, aber, weil die absolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich ist, nicht absolut gesetzt, sondern absolut gefordert.“ — Dieser Einwand Schellings richtete sich vor allem gegen die Kantische Vernunftkritik. Denn dort wird ja die ins Auge fallende Vielheit als tragende, eigentliche Realität bestimmt, während die Einheit der erscheinenden Vielheit zur postulatorischen Idee verblaßt, die lediglich aufgrund unserer Vernunft als Prinzip unserer Weltauffassung erschlossen werden kann. (Allerdings wäre gerade von Schellings Spekulation her der

Ein gut Teil der Widersprüche zwischen Einheit und Vielheit entstand und entsteht folglich dadurch, daß das Identitätsproblem jeweils auf inadäquaten Erkenntnisstufen angesetzt worden ist und dabei entweder fälschlicherweise durch den unkritisch überspannten differenzierenden Verstand die Vernunft als Mittel zur nachträglichen Synthese absorbiert wurde oder, was in den monistischen und pantheistischen Richtungen vorliegt, die Vernunfteinheit die zwar nachgeordnete, aber doch sachberechtigte Differenz durchstrich<sup>12</sup>. Wie, so muß die hier ansetzende erkenntnistheoretische Frage lauten, hebt die synthetische Kraft der Vernunft die Differenz der Verstandeslogik auf, ohne sie durchzustreichen?<sup>13</sup> — Schellings Identitätsspekulation soll zeigen, wie eine Immanenz der Transzendenz faßbar gegeben sein könnte, die das Einerlei des Monismus vermeidet, den Pantheismus abwehrt und dennoch die Identität der Totalität wahrt.

3. Dieser vorangestellte Problemaufriß hat die Ergebnisse der kommenden Überlegungen bereits in gewisser Weise antizipiert. Dies sollte aber keine Voreiligkeit sein. Vielmehr liegt die Begründung dieser Vorwegnahme in eben dem Grundsatz, der im nachfolgenden noch genauer zu untersuchen sein wird, dem nämlich, daß das Einzelne sich nur dann richtig erkennen und begreifen läßt, wenn das Ganze schon immer mit gewußt wird.

Die summarische Vorwegnahme verfolgte aber auch noch einen gewissen selbstkritischen Zweck. In den folgenden Überlegungen werden die ersten Denkgesetze nicht nur berührt; es wird in gewisser Weise über sie hinausgegangen. Denn die Distinktion zwischen der Verstandes- und der Vernunftkenntnis und die Untersuchung ihres jeweiligen Verhältnisses zum Identitätssatz wird immer auch die behauptete Evidenz des ersten Denkgesetzes kritisch befragen müssen. Ob sich ein solcher Denkprozeß überhaupt hinreichend begründen läßt, sei jetzt dahingestellt. Hingewiesen werden muß aber auf die Schwierigkeit, die bei jeder Erkenntniskritik wiederkehrt: Die Grenzziehung selbst ist immer bereits die erste Verletzung der eben vorgenommenen Begrenzung. Denn wie anders könnte die Grenze einer Sache erfahren werden als durch ein Hinausgehen über die Sache als solche? In unserem Falle heißt diese Schwierigkeit, die nicht übersehen werden darf: Auf welche Weise kann sich eine kritische Untersuchung des Identitätssatzes von der Gefahr fernhalten, daß sie das Begründete wiederum zum Grund des Grundes macht und dadurch in eine *petitio principii* verfällt?

Kantischen Kritik zugute zu halten, daß doch vielleicht nur dann und so lange der Vorwurf des Empirismus gegen sie aufrechterhalten werden kann, solange die Tragkraft und Reichweite der demonstrativen Erkenntnisweise überbewertet wird. Denn wird der mit Gegensätzen arbeitende Verstand auf den Bereich der erscheinenden Vielheit verwiesen, von dem sich die ganz anders geartete Vernunftkenntnis grundsätzlich abhebt, dann erscheint die Kantische Abgrenzung, wonach die Idee, der demonstrativen Erkenntnis unzugänglich, allein aus dem innersten Wesen der Vernunft geschlossen werden kann, durchaus der auch von Schelling immer wieder betonten Unterscheidung zwischen dem ‚endlichen‘ und ‚unendlichen‘ Erkennen gleich. Wobei nur eben die hier nicht weiter zu klärende Frage stehenbleibt, ob die Texte der Kritik eine solche Interpretation erlauben.)

<sup>12</sup> Cf. III/195 ff.

<sup>13</sup> Cf. III/139 ff.

## II. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Kategorien des Verstandes

1. Gleich aller Wesensphilosophie hat auch Schelling einen doppelten Ansatz, von dem her er die erscheinende Vielheit als eine Art von Realität und nicht als letztes Gegebenes erkennt. Einmal ist ihm das die Variabilität der Erscheinungen, der Umstand, daß die Exemplare einer Gattung sich ähneln und zugleich unterscheiden, weshalb der volle Ausdruck der Wesenheit nicht dem Einzelding als Einzelnem zukomme, sondern dieses die Wesenheit immer nur in Annäherung zum Ausdruck bringe. Die individuelle Konkretion habe folglich nur an der Realität der Wesenheit teil; real — jetzt nicht im Hinblick auf die Individuation, sondern im Hinblick auf die Wesenheit verstanden — ist das Einzelne nur in der Weise der *participatio* <sup>14</sup>.

Der zweite zwischen Erscheinung und Wesenheit differenzierende Ansatz Schellings geht von der erkenntnistheoretischen Reflexion aus, die Erkennen als eine Verbindung von Anschauen und Denken bestimmt, wobei die Affektion in der Anschauung den Erkenntnisprozeß anheben läßt, aber immer nur Einzelnes neben Einzelnes und folglich die Differenz unendlich setzt <sup>15</sup>, während die einheitstiftende Funktion des Denkens die Vielheit der Erscheinungen in eine begriffliche Indifferenz nimmt und dadurch erst Erkennen ermöglicht <sup>16</sup>. Das Verworrene, Undeutliche, Unangemessene der angeschauten Vielheit wird erst durch den auf die unendliche Reihe aller möglichen Konkretionen einer Gattung bezogenen Begriff aufgelöst <sup>17</sup>, das Besondere folglich vom Allgemeinen her bestimmt. Deshalb setzt die Erkenntnis des Einzelnen immer ein vorgängiges Wissen um eine größere Einheit voraus, von der her und auf die hin erkannt wird.

2. Nun ist aber dieses für den Erkenntnisprozeß notwendige vorgängige Wissen nicht unmittelbar und auf einmal auf eine letzte Totalität bezogen, sondern zunächst auf die nur partiellen Einheiten der Begriffe, die zwar unendlich sind, da sie eine jeweils quantitativ unendliche Variationsbreite möglicher individueller Ausprägungen unter sich begreifen, aber selbst doch hinsichtlich der von ihnen bezeichneten begrenzten Wesenheiten endlich bleiben. Begriffe bezeichnen immer nur „relative Einheiten“ <sup>18</sup>, sie haben nur „quantitative Indiffe-

<sup>14</sup> Cf. III/2: „Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich.“ Dem die höhere Realität der Wesenheit bezweifelnden nominalistischen Einwand kann an dieser Stelle noch nicht begegnet werden. Der Verstand kann die Realität seiner begrifflichen Wesenheiten selbst nicht sichern; cf. Abschnitt III/3 dieser Studie.

<sup>15</sup> Cf. III/183.

<sup>16</sup> Cf. III/187 f.

<sup>17</sup> ‚Verworren‘ bleibt für Schelling schließlich das endliche Erkennen insgesamt. Dazu cf. S. 76 ff. dieser Studie und III/115.

<sup>18</sup> III/159.

renz“<sup>19</sup>; setzen sie doch die von ihnen begriffenen Wesenheiten ins Unendliche als endlich.

3. Bezieht man die relativen Einheiten der Begriffe nun selbst wiederum aufeinander und bringt sie in die größeren Einheiten umfassenderer Begriffe, dann breitet sich mit der sinkenden Zahl der verbleibenden Entgegensetzungen die Indifferenz der begrifflichen Einheit immer mehr aus, bis sie schließlich zu einer letzten möglichen Einheit, der des Seins, gelangt. Nun ist diese letzte Einheit des Seins zwar die umfassendste, die durch den abstrahierenden Verstand vorgestellt werden kann, doch selbst auch nur relative Einheit; sie ist die ausgedehnteste quantitative Indifferenz, aber noch nicht die Indifferenz der Totalität<sup>20</sup>.

Die letzte mögliche quantitative Indifferenz entstand ja durch den mit Abstrichen und Eingrenzungen arbeitenden diskursiven Verstand. Sie ist folglich nur Begriffseinheit, weil sie sich das durch die Reduktion des anschaulich Gegebenen Abstrahierte entgegensetzt und folglich immer nur Ausdruck der Möglichkeit gegenüber der Wirklichkeit der einzelnen Konkretionen sein kann. Je größer daher die Einheit der quantitativen Indifferenz wird, desto mehr schwindet in ihr der Charakter der Wirklichkeit, desto größer wird gleichzeitig der von der Begriffseinheit abstrahierte Gegensatz. Der auf die Identität des Seins angelegte Begriff entwickelt sich folglich nicht als eine ontisch-reale Indifferenz des Seins, sondern als begriffliche Indifferenz im Denken, als eine, wie man ihn auch bezeichnen könnte, negative Identität. Die Konsequenz der abstrahierenden Verstandeslogik führt folglich auf der Suche nach letzten Einheiten zu letzten Entgegensetzungen; denn die begriffliche Identität bleibt ja nicht nur im absoluten Gegensatz zur ontischen Differenz der Vielheit, die letzte Verstandeseinheit steht zugleich unter dem absoluten Gegensatz von Denken und Sein, von ideal und real, von Subjekt und Objekt<sup>21</sup>.

### III. Das Verhältnis von Verstandes- und Vernunft- erkenntnis

1. Der Weg des abstrahierenden Verstandes geht von unten, das heißt vom anschaulichbaren Einzelding, nach oben, das heißt zur begriff-

<sup>19</sup> III/191. Der Begriff des Begriffs schwankt bei Schelling. Einerseits ist er Erkenntnisapriori (III/137), andererseits aber auch Abstraktionsgebilde (III/190, 195 f.).

<sup>20</sup> Cf. bes. III/194 ff.

<sup>21</sup> Wobei allerdings zu beachten wäre, daß dieser so konzipierte Seinsbegriff schon unter den Folgen der cartesianischen Spaltung steht; schlägt er sich doch völlig auf die Seite der *res extensa* und meint nicht die umfassende Seinsidee, die bei Schelling unter dem Terminus ‚Identität der Totalität‘ auftritt.

lichen Einheit. Der Verstand verfährt in der Weise, daß er zugleich mit der Eingrenzung der *differentia specifica* die Kategorien von der Substanz abhebt. Die Abstraktion isoliert also die Substanz von der Vielheit, damit aber zugleich auch von der Fülle. Deshalb tendiert die Substanz für die Verstandeserkenntnis zur Einerleiheit des Verstandeseines, zum *ens generalissimum*<sup>22</sup>. Das *genus supremum* bezieht sich wohl auf die *omnitudo realitatis*, erreicht sie aber nur in der unendlichen Entgegensetzung von Sein und Denken.

Nun läuft aber dieser Umstand, daß die Abstraktionen je weiter je leerer werden, der Bestimmung suchenden Grundtendenz des Verstandes selbst zuwider. Dieser wird deshalb in der Regel, sobald er sich dem absoluten Gegensatz nähert, einen vorläufigen, noch inhaltlich fixierbaren Aspekt, entweder die Materie oder den Intellekt, die Realität oder die Idealität festhalten und zur inhaltlichen Bestimmung der letzten Einheit zu machen suchen<sup>23</sup>.

Was ist dabei geschehen? Der Verstand hat in diesem Fall die Radikalität des Gegensatzes, die ihn auf seine eigene Grenze verweisen mußte, nicht durchgehalten, sondern hat den Gegensatz zu einem beziehungsweisen erniedrigt<sup>24</sup>, der die Entgegensetzung immer von einer der beiden Seiten des Gegensatzes her überbrücken möchte. Entweder erscheint dabei die Materie als eine Funktion der Idee oder umgekehrt die Idee als eine Funktion der Materie. Dies deshalb, weil der Verstand das schließende Verfahren der Vernunft in seinen Dienst stellt und dessen Einheitswillen benutzt hat, um einen nur als Teil sachlich gerechtfertigten Aspekt zur Universalität zu erheben. „Der unseligste Mißgriff also ist es“, sagt ‚Bruno‘ in deutlicher Anlehnung an Überlegungen des Cusaners, „diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten“<sup>25</sup>. Durch ein solches *sophisma fictae universalitatis* entstehen die sich gegenseitig bekämpfenden und ausschließenden Positionen verschiedener philosophischer Weltanschauungen.

Folgen wir der Konsequenz der identitätsphilosophischen Spekulation, dann ist derartiger Pluralismus aber keineswegs unausweichlich; entstand er doch aus einer Überheblichkeit der differenzierenden Verstandeslogik, die nicht erkannt hat, daß auf der Grundlage ihrer Differenz immer nur eine vorläufige Identität zu gewinnen ist, und folglich inadäquate Denkmittel auf die Sache der Identität verwendet. Derartige Fehlansätze müssen zwangsläufig zu Widersprüchen, Antinomien, Fehlschlüssen, pluralistischen Tendenzen führen.

<sup>22</sup> III/190: „Die Unendlichkeit des Begriffs also ist eine bloße Unendlichkeit der Reflexion.“

<sup>23</sup> Cf. „Die vier Richtungen der Philosophie“ III/204 ff.

<sup>24</sup> III/133.

<sup>25</sup> III/196.

2. Indes: der Verstand *muß* nicht in diese Verfehlung einer fiktiven Universalität verfallen. Vielmehr wird er gerade dann, wenn er den Gegensätzen bis in ihre letzten Konsequenzen kritisch nachgeht und sich mit keiner vorschnellen Auflösung begnügt, eben durch den sich einstellenden absoluten Gegensatz weitergetrieben in eine Identität, die nicht mehr zwischen den Gegensätzen, sondern ihnen vorausliegt und die als absolute Einheit erst die Möglichkeit der Differenz begründet <sup>26</sup>.

Aber: diese Überhöhung des absoluten Gegensatzes durch die Identität der Totalität darf auf keinen Fall als eine lineare Fortsetzung des bisherigen Denkweges begriffen werden. Sie kann vielmehr nur in der Weise einer Umkehr geschehen <sup>27</sup>. Um Notwendigkeit und Inhalt dieser Umkehr deutlich zeigen zu können, muß die Betrachtung noch einmal auf das Ganze der Verstandeserkenntnis zurückgreifen: Der absolute Gegensatz ist der Grenzpunkt der Verstandeserkenntnis, deshalb, weil er sein Verfahren des Urteilens von der Differenz her bezieht, die er deshalb auch auf keine Weise in eine letzte Einheit überspringen kann. Diesen Weg des differenzierenden Erkennens nennt Schelling den Weg des „endlichen Erkennens“ <sup>28</sup>.

Nun kann unser Erkenntnisprozeß zwar nicht anders als mit Urteil, Abstraktion, Differenz anfangen; für sich belassen ist diese Erkenntnisart jedoch das „Entgegengesetzteste der vollkommenen Erkenntnis“ <sup>29</sup>, weil sie die Einheit von der Vielheit und nicht das Viele vom Einen her sieht, weil sie das Ewige unter endlichen Vorzeichen faßt und nicht umgekehrt das Endliche vom Ewigen her versteht. Für das endliche Erkennen bleiben deshalb die Positionen vertauscht, so, „daß also die Negation hier zur Position, die Position dagegen zur Negation wird“ <sup>30</sup>.

Aber eben diese Radikalität des Gegensatzes, die unausweichlich die letzte Begriffseinheit in absolute Differenz zum Sein bringt, bahnt eine Umkehr an. Denn der urteilende Verstand selbst, sofern er nur den Gegensatz wirklich bis zum Ende durchhält, fordert jetzt eine Betrachtungsweise, die nicht mehr von dem für uns zuerst Gegebenen ausgeht, sondern mit den Augen des primum in se zu schauen beginnt. Deshalb kann Schelling sagen, daß es gerade der absolute Gegensatz ist, der zur absoluten Identität führe: „Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein.“ <sup>31</sup>

<sup>26</sup> Cf. III/131 135 155 191.

<sup>27</sup> Cf. III/129 f.

<sup>28</sup> III/216.

<sup>29</sup> III/215.

<sup>30</sup> III/140.

<sup>31</sup> III/135.

3. Was dem endlichen Erkennen als erstes entgegentritt, ist ein Verstandeserstes, ein erstes für mich. Dieser Erkenntnishaltung ist das Ewige ein Verstandesletztes, ein letztes für mich<sup>32</sup>. Wenn nun am Rande des endlichen Erkennens, durch den absoluten Gegensatz getrieben, das Erkennen sich gleichsam umbiegt und das Ewige nicht mehr von der erscheinenden Vielheit, sondern sich und die Welt vom Ewigen aus zu schauen sucht, dann tritt jene Umkehr ein, die mit einem Schlag die gesamten Ergebnisse des endlichen Erkennens auf den Kopf stellt, weil sie aus der Isolation des Für-mich hinaustritt in die unendliche Erkenntnisweise des An-sich. Jetzt wird aus dem verstandesmäßig letzten ein wesensmäßig erstes, und zwar — und deshalb ist der Identitätsphilosophie dieser Umschlag so bedeutsam — erstes nicht mehr in der Weise der Abstraktion, sondern unter der Form der Totalität. Jetzt ist die Einheit nicht mehr leeres Einerlei, quoddam fictum einer nur gedanklichen Überhöhung, sondern leuchtet unmittelbar als der Urgrund auf, von dem her und durch den nur sein kann, was ist, sowohl was als Seiendes erscheint, als auch was als Begriff dieses Seiende in Einheiten bringt. Deshalb kann nach der immer wieder betonten Meinung Schellings das unendliche Erkennen die Identität nicht mehr als eine nur vom Sein oder vom Denken ausgehende Einheit begreifen, sondern muß Sein und Denken als zwei Seinsweisen der Totalität in eine Identität nehmen<sup>33</sup>.

Das unendliche Erkennen unterscheidet sich folglich dadurch vom endlichen, daß es in das ens generalissimum alles das wieder hineinnimmt, was auf dem langen Wege der Abstraktion abgestrichen und ausgeklammert worden ist: Das ens generalissimum weitet sich zur omnitudo realitatis aus. Die Umkehr aus dem endlichen in das unendliche Erkennen springt folglich vom Inhaltslosesten zum Inhaltsreichsten, aus der Leere in die Fülle, von der die Vielheit ausklammernden Einheit zur die Vielheit in sich bergenden Totalität<sup>34</sup>.

4. Für die auf Verstandeslogik basierende Erkenntnistheorie bleibt diese Umkehr natürlich immer eine zwiespältige Grenzposition. Denn

<sup>32</sup> Cf. III/140 f. 183 ff.

<sup>33</sup> Cf. 191 ff., bes. 219.

<sup>34</sup> Auf der Voraussetzung dieser Umkehr wird auch überhaupt erst der ontologische Gottesbeweis tragfähig und diskutabel. Denn vom Begriff auf das Sein zu schließen, muß natürlich so lange der kritischen Philosophie als ein reiner Gedankenrick erscheinen, solange Sein und Denken im endlichen Erkennen separiert bleiben: der Begriff als negative Identität verstanden, schließt das Sein aus. So wie der Beweis in diesem Bereich fehl am Platze ist, so muß aber auch bemerkt werden, daß seine Kritik der Problemlage durchweg unangemessen ist, weil sie zumeist vor der Wasserscheide argumentiert. (Der kritischen Philosophie, die noch nicht zufrieden ist, weil hier durch Spekulation über die Fülle deren Objektivität auch dann noch ungesichert bleibt, wenn zwischen Verstand und Vernunft unterschieden worden ist, wird — cf. nächster Absatz — via negationis zu begegnen sein.)

wohl ist es der Verstand selbst, der dieses Hinausgehen fordert<sup>35</sup>. Er kann es aber nicht mehr in der von ihm selbst geforderten Weise sichern, weil man das nicht mehr durch differenzierende Urteile beweisen kann, was sich differenzierenden Urteilen entzieht. In der Problemgeschichte ist deshalb diese Umkehr immer unter den Vorzeichen einer (erkenntnistheoretischen) Unsicherheit und Ungesicherheit aufgetreten: sei es als logischer Sprung (Pascal), als Postulat (Kant), als Ungewißheit und Wagnis (Wust), positiv gesehen: als Wertfühlen und Schmecken (*sapere*), als Glaube.

Gegen jede zu weit getriebene Kritik dieser Erkenntnishaltungen, die dem auf (womöglich noch mathematisch orientierter) Sicherung bedachten Verstand zu unfundiert erscheinen mögen, betont die Identitätsphilosophie: die wesensmäßig nachgeordnete Abstraktion darf nicht zum Grund und der Grund der Einheit nicht zur erst zu folgernden Synthese gemacht werden. „Diese Identität aber ist nicht das Produzierte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur produziert, weil sie ist.“<sup>36</sup>

Diese Verkehrung, „der unseligste Mißgriff . . . diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten“<sup>37</sup>, ist aber nicht nur verständlich, sie erscheint geradezu unvermeidlich. Denn das unendliche Erkennen steht unter der Kalamität, seine Aussagen immer nur in Annäherung zum Gemeinten begrifflich fixieren zu können, da unsere Begriffe vom Verstande, also vom endlichen Erkennen hergenommen und deshalb von vornherein mit Differenz belastet, folglich für das Identitätsproblem unangemessen sind<sup>38</sup>. Sie können deshalb die absolute Identität nur unter Differenzierungen fassen, weil sie weglassen müssen, wo sie dazutun sollten, eingrenzen, wo ausgeweitet werden müßte. Sie setzen Ruhe von Bewegung, Sein vom Denken ab, während sie, auf die Identität der Totalität angewandt, nicht die Differenz, sondern die Einheit beider herausstellen sollten<sup>39</sup>. Deshalb ist das unendliche Erkennen genötigt, den Gegensatz als Bestimmung der Einheit zu betrachten; was sich begrifflich

<sup>35</sup> Cf. Kant KdrV A 314: „... daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weitergehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste seien.“

<sup>36</sup> III/18.

<sup>37</sup> III/196.

<sup>38</sup> Cf. III/198 201.

<sup>39</sup> Man wird darauf hinweisen müssen, daß die thomistischen *modi* der *via negationis* und der *via eminentiae* den gleichen Sinn haben: unsere Begriffe werden inadäquat, sobald sie sich dem Absoluten nähern. *Via eminentiae* wird versucht, die Differenz zu übersteigen, *via negationis* den naiven Realismus abzuwehren, der den Analogiecharakter (*quin inter eos maior dissimilitudo notanda sit*) übersieht.

zwar nicht fassen und fixieren läßt, aber wenigstens in der Weise der Umschreibung gedacht werden muß.

#### IV. Das Problem von Einheit und Vielheit unter den Gesetzen der Vernunft

1. Die absolute Identität ist, nach den bisherigen Überlegungen, die Identität der Identität, nämlich die Identität der im Verstande sich entgegensetzenden Weisen der Identität und der Differenz. Sie ist daher die Einheit von Denken und Sein, von ideal und real, von Subjekt und Objekt. Sie ist die Fülle der Totalität. Sie ist absolute Indifferenz, weil von nichts anderem mehr abhebbar.

Dem ersten Eindruck nach scheint damit Schelling deutlich auf eine pantheistische Variante festgelegt. Nun ist aber ‚Pantheismus‘ ein Wort, bei dem man selbst erst einmal nachsehen muß, von welcher Position aus es gebraucht wird. Denn der vom Widerspruchssatz regierten Verstandeserkenntnis wird absolute Indifferenz immer Pantheismus bedeuten. Die um die Problematik unserer Sprache und ihrer Begriffe wissende Vernunftkenntnis wird da etwas vorsichtiger sein und den im endlichen Erkennen schlechthin gültigen Widerspruchssatz nicht ohne weiteres auf den Bereich des unendlichen Erkennens übertragen. Im Bereich des unendlichen Erkennens muß absolute Indifferenz keineswegs notwendig Pantheismus bedeuten, wie Schellings weiterführender Gedankengang zeigt:

Totalität ist, weil die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein, ebenso ursprünglich Erkennen wie Sein. Weil sie aber absolute Identität ist, muß ihr Erkennen immer auf ihre eigene Fülle bezogen bleiben. Deshalb ist „die absolute Identität . . . nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst“<sup>40</sup>.

Dieser Vorgang der in der Identität waltenden Selbstanschauung ist wiederum der Grund einer Differenz (quantitativer, nicht qualitativer Art) innerhalb der absoluten Indifferenz, denn die „absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen“<sup>41</sup>. Dabei ist immer zu beachten: Was bei dieser Selbstanschauung als Objekt erscheint, zerstört die absolute Indifferenz nicht, weil nichts erscheinen kann, was nicht dem Einen schon immer angehört: „Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich (in Bezug auf die absolute Identität) statt.“<sup>42</sup> Aber das erscheinende Objekt differenziert sich als *Erscheinung* vom Sein des Einen, weil sich die absolute Identität nicht in der Erschei-

<sup>40</sup> III/18.

<sup>41</sup> III/19.

<sup>42</sup> Ibid.

nung noch einmal als volle Realität setzen kann. Diese nachgeordnete, nicht qualitative, sondern nur „quantitative Differenz“<sup>43</sup> ist demnach dadurch charakterisiert, daß in ihrer Erscheinung nicht die Realität des Einen wiederholt wird, noch die Fülle sich in die erscheinende Vielheit ergießt, sondern die Realität der Erscheinung von der Realität des Einen ausgeht, in ihr gründet<sup>44</sup>. Die Vielheit der Welt ist folglich nichts der Totalität und ihrer Identität Entgegengesetztes, aber ebensowenig ‚Dasselbe‘ im Sinne unserer vom Widerspruchssatz regierten Sprache. Nur wenn das endliche Erkennen die Vielheit für sich behält, steht diese im Gegensatz zur letzten Einheit; nur wenn der Verstand absolute Indifferenz als Einerleiheit interpretiert, ist zwischen dem Einen und dem Vielen keine Differenz. Immer wieder macht sich hierbei die Schwierigkeit unseres inadäquaten Begriffsmaterials bemerkbar, das die in der Identität aufgehobene, aber durch die Selbstan-schauung des Einen differenzierte Einheit nicht ihrer jeweiligen Modalität nach klar fixieren kann. In der Identität der Totalität herrscht nicht der Gegensatz zwischen Differenz und Indifferenz, wie ihn der Verstand notwendig setzt, sondern die Identität von Differenz und Indifferenz. Zugleich bleibt aber die dennoch reale Differenz der Riegel, der den Pantheismus abwehrt.

2. Im erkennenden Auf-sich-selbst-bezogen-Sein des Einen liegt also begründet, daß die einzelnen Aspekte der Totalität sich in der Erscheinung als für sich existierende Einzelheiten ausprägen. Jedes Einzelne repräsentiert in der Weise der Erscheinung eine Idee der Totalität. Denn die jeweilige Intention des Absoluten auf einen Zug seiner Totalität ist die Idee. Sie ist das urbildliche An-sich der Erscheinungen: real, insofern sie Teil der absoluten Realität ist; ideal, insofern sie nur eine Intention der Totalität darstellt und sich deshalb nicht als eine eigene Realität von der absoluten Realität abheben kann; die Identität von real und ideal, weil sie der ursprünglichen Identität von quantitativer Differenz und absoluter Indifferenz zugehört<sup>45</sup>.

Die Ideen sind nicht die Erscheinungen selbst, sie treten nicht aus der Identität der Totalität heraus. Sie sind das im Ewigen bleibende Urbild, demgegenüber die erscheinenden Dinge nur Abbildcharakter besitzen. Diese Vielheit ist also nicht real in der Weise eines *ens a se*, sondern nur die abhängige Erscheinung der quantitativen Differenz.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Damit wäre auch der Pantheismus abgewehrt; denn nach dieser Erklärungsweise handelt es sich bei der Vielheit der Welt ja auch um keine partielle Emanation.

<sup>45</sup> III/139: „Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält.“

Aber als Erscheinung des Absoluten nun auch wieder nicht leerer, unbedeutender Schein, sondern von der absoluten Realität ausgehend und auf eben diese absolute Realität hin bezogen. Sie ist für sich real, insofern hinter ihr der tragende Grund des Einen gesehen wird. Sie ist für sich nichts, insofern sie in Gegensatz zur absoluten Realität gesetzt wird<sup>46</sup>. Nur solange unser primär auf die Differenz bezogenes Verstandesdenken die Vielheit für sich nimmt und sie nicht mehr durch das unendliche Erkennen auf ihr ideelles An-sich zurückführt, erscheint die so für sich belassene Vielheit als eine Realität an sich<sup>47</sup>.

3. Die Idee bedeutet folglich für das unendliche Erkennen das, was für das endliche Erkennen der Begriff ist<sup>48</sup>. Aber während die Abstraktionseinheit des Begriffs sich die quantitative Unendlichkeit der individuellen Konkretionen gleichzeitig als qualitative Differenz unendlich entgegengesetzte, geht die Realität der erscheinenden Vielheit gerade von der Idee aus; ja man kann — unter vorsichtigem Abwägen der bei identitätsphilosophischen Spekulationen immer auftretenden Bedeutungsnuancen der Begriffe — sagen, daß die Realität der gegebenen Vielheit einer Gattung der Realität der dazugehörigen Idee identisch ist.

Deshalb ist nur das Weggehen vom Einzelding zum Begriff im endlichen Erkennen ein eigentliches Weggehen, das Weggehen zur Idee im unendlichen Erkennen aber ein Dabeibleiben im Sinne des Mitnehmens. Während der Begriff die Einzelheiten nur unter Abstrichen fassen kann und deshalb desto leerer wird, je mehr er unter sich greift, behält die Idee das Einzelwesen in seiner Ganzheit, weil die Ideen nicht durch Abstraktionen aus den Einzeldingen gewonnen werden, sondern vielmehr die einzelnen Erscheinungen Abstraktionen (coarctationes) der Idee sind und folglich den Einzeldingen nichts — auch nichts von dem, was sie als dieses Individuelle auszeichnet — eigen sein kann, das nicht schon immer in der Idee wäre. Nur für das begriffliche, endliche Erkennen gerät das Individuelle als solches an den Rand des Nichts; für das unendliche Erkennen gehört die Realität der Individualität zur Realität der Idee selbst. Ist doch die Idee den individuellen Konkretionen in einer ganz eigenen Weise identisch,

<sup>46</sup> III/147: „Hinwiederum sind auch die existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge im Absoluten doch auf keine andere Weise als auch die nicht existierenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Existenz aber ist Schein.“

<sup>47</sup> III/139: „... alles aber, was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal ist. Offenbar aber ist, daß dies in unserem Erkennen nicht der Fall sei, da vielmehr in demselben das, was ideal ist, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was real, oder das Ding, als Wirklichkeit erscheint.“

<sup>48</sup> Cf. III/138 f.

nämlich nicht als bloße Möglichkeit der quantitativ unendlichen Streubreite wie der Begriff, sondern als vorausgehende, gründende Wirklichkeit der von daher erst möglichen realen Vielheit.

4. Fassen wir zusammen: Im Sinne der Identitätsphilosophie ist die Vielheit eine für unser diskursives Denken in ein zeitliches Nacheinander auseinandergezogene Erscheinung der ewigen Einheit. Die begriffliche Einheit als gedankliche Überhöhung der erschauten Vielheit ist der zwar methodisch notwendig erste, aber eben auch nur der methodisch erste Schritt des Erkenntnisprozesses. Der erfahrene absolute Gegensatz drängt über ihn hinaus in jene Umkehr, die die höchste Einheit zum Prinzip des Wissens macht und nicht umgekehrt das abgeleitete Verstandeswissen als Prinzip letzter Einheit stehen läßt<sup>49</sup>. Die für uns bestehende zeitliche Priorität des endlichen Erkennens darf zu keiner wesensmäßigen gemacht werden. Denn wenn diese Umkehr aus dem zeitlich Früheren zum wesensmäßig Nachgeordneten nicht geschieht, dann wird allerdings die so für sich belassene Vielheit zur alleinigen Wirklichkeit und der Pluralismus unvermeidbar. Die Revision des endlichen durch das unendliche Erkennen zeigt sich, von daher besehen, als bedeutsamster Punkt jeder Erkenntniskritik.

Diese kritische Revision (nicht der Vernunft, sondern durch die Vernunft) wird zuerst nachweisen, daß die Trennung von real und ideal — wobei das Reale der Anschauung, das Ideale dem Denken zugeordnet wird — nicht mehr an sich gesetzt werden darf. Denn sowohl hinter der angeschauten Realität des Einzeldings als auch hinter der gedachten, idealen Einheit des Begriffs steht immer schon die Identität von Realität und Idealität in der Idee. Folglich ist die Aufspaltung von Anschauung und Denken, real und ideal wohl für den diskursiven Verstand ein notwendiges Verfahren, das jedoch vom unendlichen Erkennen begrenzt und überhöht und, falls es für sich bestehen bleibt, als eine ungerechtfertigte Abspaltung der quantitativen Differenz vom Einen und eine dadurch bewirkte fälschliche Erhebung zur qualitativen Differenz erkannt wird. Für die Vernunft gibt es keine reine Materie an sich, die einem reinen Intellekt an sich gegenüberstände, sondern beide, Materie und Intellekt, erscheinen nur dem differenzierenden Verstand als Gegensätze. Sie sind keine primären Seinsmodi, sondern selbst immer schon sekundäre Abstraktionen<sup>50</sup>.

5. Es liegt folglich in der Konsequenz der Identitätsphilosophie, die Begriffe Materie, Intellekt, Anschauung und den Begriff des Begriffes

<sup>49</sup> Cf. III/187 f.

<sup>50</sup> Cf. III/155 f. 197 f.

selbst zu revidieren. Genauer formuliert: ‚Materie‘, ‚Intellekt‘ usw. haben einen der unterschiedenen Erkenntnisweise angemessenen verschiedenen Stellenwert. Einmal sind es Begriffe, der strengen Definition dieses Wortes nach: urteilend, differenzierend, dem diskursiven Verstand zugehörig. Dann aber können diese Bezeichnungen auch über die so festgelegte Begriffsgrenze hinaussteigen und per analogiam (via eminentiae, via negationis) dem differenzierenden Charakter des Begriffs gerade entgegengesetzte Aussagen machen, die durch Verstandeslogik einfach zu kritisieren ein selbst unkritisches Verfahren wäre.

Das unendliche Erkennen begrenzt das endliche Erkennen ja insofern, als es ihm nachweist, daß von Materie im Sinne reiner Stofflichkeit oder von einem von jeder Materie isolierten Intellekt, folglich von einer nur auf Materie bezogenen Anschauung und von einem nur auf den Intellekt bezogenen Begriff nur im begrenzten Bereich des Verstandes, das heißt, nur in der nachgeordneten Abstraktion des Für-uns und nicht des An-sich gesprochen werden darf. Deshalb ist den Spekulationen der Identitätsphilosophie zufolge die nach Descartes auftretende Frage, wie zwischen den gänzlich getrennten Bereichen der res extensa und der res cogitans eine Verbindung aus den Positionen selbst hergestellt werden könne, schon in ihrem Ansatz falsch gestellt. Braucht doch diese Verbindung nicht erst nachträglich geleistet zu werden, sobald der durch den absoluten Gegensatz über sich hinausgetriebene Verstand seine Differenzierungen selbst als nachträgliche erkennt hat <sup>51</sup>.

Wenn nun aber — um auch dies noch einmal zu wiederholen — die Differenz der Erscheinungen bis in die quantitative Differenz der Ideen zurückverfolgt wird, dann muß beachtet werden, daß sich diese Differenz nur als Intention begreifen läßt. Eine Idee existiert nur als Intention der Totalität. Dies ist ja der Grund, weshalb das unendliche Erkennen keine Differenz an sich denken kann, sondern immer nur als Modalität der Identität.

Diese Überlegung zwingt zu der zweiten: daß es zwischen den idealen Wesenheiten — da sie an sich keine Differenz sind — keine kausale Vermittlung zu geben braucht, weil ein Kausalnexus nur zwischen Differenziertem zu denken ist <sup>52</sup>. Erst wenn der Verstand die Wesenheiten abstrahiert und damit sondert, muß er — falls er sich der notwendigen Umkehr nicht unterzieht — einen zwischengelagerten Wirkungszusammenhang erklärlich zu machen suchen. Er besorgt dies mit Hilfe des Kausalverhältnisses (als *äußeres*, mechanisches Prinzip; wovon die allgemeine Kausalität im Sinne des Grund-Folge-, Urbild-Abbildverhältnisses wohl zu unterscheiden ist). Kausalität in

<sup>51</sup> Cf. III/201 ff.

<sup>52</sup> Cf. Leibnizens Monade.

der Weise des diskursiven Verstandes betrachtet, unterliegt aber dem immer wieder herausgestellten Nachteil, daß sie ursprüngliche Differenz ansetzen und deshalb das Ursache-Wirkungsverhältnis nur so auflösen kann, daß sie die Ursache in ein *äußeres* Verhältnis zur Wirkung setzt<sup>53</sup>. Dabei wird aber das die Einzelheit Bedingende von den individuellen Konkretionen gänzlich abgehoben und zu einem ganz anderen gemacht. Die Individualität verblaßt entweder zu einem Nichts — oder sie wird zur Wirklichkeit an sich, was beides gleich falsch ist. Die Einheit wird getrennt und in verschiedene Welten verbannt<sup>54</sup>: „Auf diese Weise wurde die innere Einheit . . . aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixierter Verschiedenheiten zersplittert“<sup>55</sup>, für deren Verhältnis nur noch ein mechanisches Erklärungsprinzip übrigbleibt, das „die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur“<sup>56</sup> setzt. Dies alles, weil — wie Schelling immer wieder sagt — die Verschiedenartigkeit des Verstandes und der Vernunft nicht mehr erkannt, deshalb auch die Bedeutung des absoluten Gegensatzes (im Verstande) als Konstruktionsprinzip der Identität (in der Umkehr zum unendlichen Erkennen) nicht mehr gesehen worden ist und folglich die Begriffsabstraktionen den Blick (der Vernunft) auf die vorgängige absolute Identität der Totalität verstellten.

## V. Abgrenzungen

1. Die vorliegende Studie verfolgte nicht die Absicht, Schellings Identitätsphilosophie vollständig systematisiert und immanent kritisiert wiederzugeben. Sie will vielmehr ein systematisches Problem (Das Eine und das Viele) mit den Mitteln philosophiegeschichtlicher Interpretation, an der Konzeption Schellings nämlich, betrachten. Dabei bleiben natürlich — Tendenzen abwägend, Folgerungen ziehend — Akzentverschiebungen, die einer bewertenden Auslese gleichkommen, unvermeidlich. Das ist zwar gerechtfertigt. Gehört es doch keineswegs nur zur Aufgabe des Interpreten, seinen Denker als solchen, in seinen Nuancen und Entwicklungen, verständlich zu machen. Die Interpretation einzelner Partien eines Systems auf Problemgeschichte (oder besser: systematische Problemanalysen) hin ist ein ebenso notwendiges und deshalb legitimes Verfahren. Jedoch dürfen dabei die von den historischen Fakten gezogenen Grenzen derartig verfahrenender Problemexegese nicht unerwähnt bleiben. Dies sei abschließend getan.

2. Schelling hat seine Identitätsphilosophie zwischen 1800 und 1802 konzipiert und in der 1801 erschienenen „Darstellung meines Systems“ und in dem im Winter 1801—02 verfaßten Dialog „Bruno“ vorgetragen. Der Untertitel des Dialogs gibt das Motiv seiner Identitätsspekulation an: „Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“; der Titel einen deutlichen Hinweis auf ideengeschichtliche Verbindungslinien. Allerdings sollte die Nähe zu Brunos ‚Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen‘ (vgl. die lange Anmerkung „Seite 310“, III/226) nicht zu eng

<sup>53</sup> III/198.

<sup>54</sup> III/210 f.

<sup>55</sup> III/211.

<sup>56</sup> III/202.

gesehen und zu schnell rein kritisch bewertet werden. Denn vielleicht hat jener nur die Bedeutung eines — nicht immer glücklichen — Mittlers, der uns auf eine bessere Konzeption der Identitätsfrage verweist: den Koinzidenzgedanken des Cusaners (vgl. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, II/351 f., 4. Aufl.).

Die „Darstellung meines Systems“ war die wohl schon als dritte Phase eines dialektischen Dreischritts zu verstehende Synthese zweier vorausgegangenen Phasen: einmal der Natur-, dann der Transzendentalphilosophie Schellings. Der Dialog stellt diese neuere Position in eine teilweise problem-geschichtliche Diskussion, wobei vor allem mit dem Identitätsgedanken Fichtes ein Disput geführt wird, der auf den Vorwurf Schellings hinausläuft, daß in der Wissenschaftslehre der Gegensatz nicht durchgehalten, sondern zu einem beziehungsweisen erniedrigt worden sei.

3. Ideengeschichtliche Verbindungslinien zu Bruno, Spinoza, Fichte bringen, das darf nicht übersehen werden, recht oft Varianten in Schellings Aussagen, die sich wohl nur durch ein rektifizierendes Wohlwollen vom Pantheismus abheben lassen. Als Frage — die wir jetzt allerdings auf sich beruhen lassen müssen — bliebe nur, ob es sich dabei um ausdrückliche Intentionen Schellings oder nur um unnuancierte Darstellungen handelt, die vielleicht sogar objektiv, das heißt in diesem Falle sprachbedingt sein mögen.

Gravierender als diese eine Unstimmigkeit scheint mir ein anderer Mangel der Schellingschen Identitätsspekulation zu sein: ihr zufolge ist nur ein *incommodum*, jedoch kein *malum* möglich. Ihr fehlt, was Hegel in deutlicher Kritik Schellings die ‚Macht des Negativen‘ genannt hat. Eben dieses Problem wird der späte Schelling zum Mittelpunkt seiner Spekulation machen; der ihm dabei verbleibende Weg liegt in der Konsequenz des dargestellten Systems: Identitätsspekulation *und* mysterium iniquitatis drängen geradezu zwangsläufig zum theogonischen Aspekt der ‚Weltalter‘, zur Konzeption eines ‚leidenden Gottes‘, aus der die mannigfachen Erlösungsmythologien des vergangenen Jahrhunderts hervorgegangen sind (u. a. Schopenhauer, Mainländer, Ed. v. Hartmann, Drews).