Formen neuplatonischen Einheitsdenkens in Schellings früher und mittlerer Philosophie

Autor(en): **Perkams, Matthias**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **61 (2014)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761044

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MATTHIAS PERKAMS

Formen neuplatonischen Einheitsdenkens in Schellings früher und mittlerer Philosophie

I. EINLEITUNG

Das Verhältnis des antiken Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus hat sich inzwischen als ein historisch und systematisch interessantes Beziehungsgeflecht herausgestellt. Für Schelling haben unlängst Werner Beierwaltes und Thomas Leinkauf deutlich gezeigt, wie er in seinem Spätwerk neuplatonische Ideen rezipierte.[1] Das betraf nicht nur Plotin, sondern eine ganze Reihe mehr oder weniger neuplatonischer Denkansätze, die insbesondere unter dem Einfluss von Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino lebendig blieben, weiterentwickelt wurden und zur weitreichenden Architektur von Schellings Weltalterlehre und späteren Entwicklungen beitrugen.[2]

Weniger klar ist hingegen der neuplatonische Einfluss auf den frühen Schelling, obwohl auch hier schon lange wichtige Einflüsse vermutet werden. Doch kann etwa der Versuch von Harald Holz, die Problemkonstellation von Schellings Denken zwischen 1797 und 1801 auf ein Zusammenfügen spinozistischer mit platonisch-plotinischen Momenten zurückzuführen,[3] heute im Ganzen als widerlegt gelten. Holz' Hypothese, Schelling habe schon früh Plotin-Kenntnisse besessen,[4] konnte durch die gründliche Untersuchung von Schellings Platon-Bild durch Michael Franz nicht klar bestätigt werden. Allerdings kann Franz zeigen, dass ein Traditionsstrom platonischen Denkens, der manche Berührungspunkte mit den von Schmidt-Biggemann aufgeführten Autoren aufweist, bis zu Schellings Tübinger Lehrern reicht, so dass man mit sachlichen Einflüssen des Neuplatonismus durchaus rechnen muss.[5] Derartige Kenntnisse, die Schelling

[1] LEINKAUF, Th.: *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant* (= Münsteraner Philosophische Studien 5). Münster: Verlag 1998, 6; BEIERWALTES, W.: *Platonismus und Idealismus* (= Philosophische Abhandlungen 40). 2. Auflage. Frankfurt: Klostermann 2004, 109 mit Anm.

[2] SCHMIDT-BIGGEMANN, W.: *Schellings Weltalter in der Tradition abendländischer Spiritualität. Einleitung zur Edition der Weltalter-Fragmente*, in: SCHELLING, F.W.J.: *Weltalter-Fragmente*. Hrsg. von K. Grotsch (= Schellingiana 13.1). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog 2002, 1–78.

[3] HOLZ, H.: *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiburg: Verlag Karl Alber 1977, 65–108.

[4] HOLZ: *Die Idee der Philosophie*, 73–86.

[5] Die interessanten Ausführungen von FRANZ, Michael: *Schellings Tübinger Platon-Studien* (= Neue Studien zur Philosophie 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 9–152

möglicherweise auch durch weitere Lektüren ergänzte und vertiefte (z.B. von Giordano Bruno, nach dem er bekanntlich einen ganzen Dialog benannte),[6] können zu den Parallelen mit neuplatonischen Denkmustern geführt haben, die auch in der neueren Forschung zur Identitätsphilosophie bemerkt wurden.[7] Der genaue Umfang dieser Kenntnisse und seine Quellen sind jedoch nach wie vor unklar. In Anbetracht dieser schwierigen Situation hat sich Werner Beierwaltes darauf beschränkt, auf der einen Seite den direkten Einfluss Plotins auf Schelling zu eruieren – u.a. durch Herausgabe von Teilen der ca. 1805 von C.J.H. Windischmann Schelling mitgeteilten Plotin-Auszüge – und auf der anderen Seite systematisch eine Parallelität von Interessen beider Autoren zu konstatieren.[8]

Da sich für den jungen Schelling vor 1805 eine Analyse der Benutzung neuplatonischer Quellen aufgrund fehlender Bezüge kaum durchführen lässt, möchte ich dessen Neuplatonismus-Rezeption hier als philosophische Frage nach inhaltlichen Gemeinsamkeiten mit und Unterschieden zum Neuplatonismus angehen. Das scheint mir auch deswegen angemessen, weil die Frage nach Schellings Neuplatonismus-Rezeption letztlich zu einem besseren Verständnis von dessen Philosophie und der in ihr diskutierten sachlichen Probleme beitragen soll. Als Dreh- und Angelpunkt der Interessen, die Schelling mit den Neuplatonikern teilte, können dabei die Annahme von etwas ursprünglich Einem sowie die Frage nach dessen Vermittlung mit der Zweiheit bzw. Vielheit recht klar identifiziert werden. Die Einheit, durch die etwas erst ein Seiendes wird, steht bei Plotin und Schelling in engem Bezug zu etwas Einem an sich als dem überseienden Anfangspunkt der Wirklichkeit, wie z.B. Jens Halfwassen für den Begriff der Freiheit aufgewiesen hat.[9] Nicht weniger wichtig ist für beide die Frage, wie aus einer solchen Einheit eine Zweiheit, und damit die Wirklichkeit bestimmter, begrenzter Dinge, entstehen kann.[10]

enthalten leider keine zusammenfassende Einschätzung möglicher Plotin-Kenntnisse Schellings, machen es aber durchaus plausibel, dass er bereits vom Studium her einige Kenntnisse des Neuplatonismus besaß.

6 DURNER, Manfred in: *Akademie-Ausgabe* (von nun an: *AA*) I 10, 29.

7 RANG, Bernhard: *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie* (= Philosophische Abhandlungen 78). Frankfurt: Klostermann 2000, 68 Anm. 1, 86.

8 BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, 110–144. 210–215.

9 Die Bedeutung dieser Parallele wird schön herausgearbeitet von HALFWASSEN, J.: *Freiheit und Transzendenz bei Schelling und Plotin*, in: MOJSISCH, B./SUMMERELL, O.F. (Hgg.): *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*. München: Verlag 2003, 175–193; DERS.: *Freiheit als Transzendenz. Zur Freiheit des Absoluten bei Schelling und Plotin*, in: NARBONNE, J.-M./RECKERMANN, A. (Hgg.): *Pensées de l'‚Un' dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au Prof. W. Beierwaltes*. Paris: Les Presses de l'Université Laval 2004, 459–481.

10 Ausgelöst wurde diese Frage vielleicht durch die Kritik Eschenmayers an Schellings Identitätsphilosophie im Jahre 1801: TILLIETTE, X.: *Schelling. Biographie*. o.O. (Paris): Cal-

Ich möchte daher im Folgenden untersuchen, wie Schelling das Verhältnis einer ungeteilten Einheit zur aus ihr folgenden Zweiheit zu einzelnen Momenten seines frühen und mittleren Denkens genauer bestimmt hat, welche Parallelen zum Neuplatonismus sich dabei finden lassen und wie diese erklärbar sind. Um das vor dem Hintergrund von Schellings eigenem Problemkontext tun zu können, beginne ich mit einigen genaueren Bemerkungen zur Einheitslehre bei Plotin und Schelling, die ich durch weitere Überlegungen zu den veränderten Kontexten des Einheitsdenkens in der Neuzeit zu vertiefen suche. Dann untersuche ich anhand von Schellings Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* aus dem Jahre 1797 und ihres Zusatzes von 1803 exemplarisch, wie Schelling hier auf geistphilosophische Paradigmata zurückgreift, die strukturell neuplatonische Modelle widerspiegeln. Gerade die Gegenüberstellung der naturphilosophischen Einleitung und ihres identitätsphilosophischen Zusatzes kann hierbei deutlich machen, welchen Veränderungen Schellings Bezüge zum Neuplatonismus während seiner Entwicklung unterlagen. Dieser Frage werde ich dann anhand der 1809 erschienenen Freiheitsschrift noch etwas weiter nachgehen, bevor ich zu einigen abschließenden Überlegungen komme.

II. Geist und Natur: Einheit von Gegensätzen als Thema Plotins und Schellings

Von den zahlreichen neuplatonischen Erörterungen des Zusammenhangs von ursprünglicher Einheit und differenzierter Zweiheit ist – auch rezeptionsgeschichtlich – die Diskussion im Rahmen von Plotins Geistphilosophie in *Enneade* V 3 am bedeutendsten.[11] Plotin setzt sich hier mit Sextos Empirikos' These auseinander, Selbsterkenntnis sei unmöglich, weil hier bestenfalls ein Teil eines Selbst einen anderen erkennen könne. Plotins Antwort läuft darauf hinaus, dass im Akt des Denkens das sich selbst Denkende mit dem Gedachten in der ursprünglichen Ganzheit des Denkaktes vereint ist, so dass sowohl eine vollständige Einheit als auch eine analysierbare Vielheit von Erkenntnisakt, Erkennendem und Erkanntem bestehen bleibe.[12] Diese Ansicht kann philosophisch aus zwei Richtungen

mann-Lévy 1999, 134f. (160f. der deutschen Übersetzung von S. SCHAPER, Stuttgart 2004); DURNER, Manfred, in: *AA* I 10, 27.

11 Einen knappen und sehr instruktiven Überblick über Plotins Werk bietet TORNAU, Ch., in: *Plotin. Ausgewählte Schriften, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Ch. T.* Stuttgart: Reclam 2001, 7–46; vgl. außerdem RIST, J.M.: *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Univ. Press 1967; HALFWASSEN, J.: *Plotin und der Neuplatonismus*. München: 2004.

12 Diese Ansicht Plotins hat sich in den letzten Jahren zu einem Schwerpunkt der Plotin-Forschung entwickelt. Hilfreich ist nach wie vor die Kommentierung von BEIERWALTES, W.: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*. Frankfurt: Klostermann 1991. Zu weiteren Literaturangaben s. PER-

hinterfragt werden: Die eine ist, ob ein Akt, in dem zwei Momente unterscheidbar sind, tatsächlich im strengen Sinne einer sein kann, und die zweite, ob ein Akt, der schlechthin einer ist, Raum für die Unterscheidung zweier Momente lassen kann. Demgegenüber ist der Clou von Plotins Argument, dass ein gemeinsames Bestehen von absoluter Einheit und von Vielheit dadurch denkbar ist, dass die beiden Pole der Selbsterkenntnis in einem Akt vereint sind, so dass Einheit letztlich als Dreiheit gedacht wird. Damit wird gegenüber der Einheit von Denkendem und Gedachtem im 12. Buch von Aristoteles' *Metaphysik*[13] die ursprüngliche Einheit des Erkenntnisakts hervorgehoben und damit eine Dreier- an die Stelle der dort zu findenden Zweierstruktur gesetzt. Einer der hiermit gegebenen Vorteile ist, von hier aus zu einer unendlichen Vielheit weiterzuschreiten, da jeder der drei Pole der Triade wiederum als Dreiheit gedacht werden kann.[14] Die Möglichkeit, auf diese Weise absolute Einheit als Dreiheit bzw. Vielheit zu denken, macht dieses Denkmodell so attraktiv, dass es in der Philosophiegeschichte immer wieder – z.B. bei Augustinus, bei Avicenna, bei Eriugena und bei Cusanus – als zentraler Bestandteil verschiedener Konzeptionen rezipiert wurde.

Plotin selbst entwickelt dieses Modell ursprünglich, um die Einheit und Vielheit im Geist zu erklären, d.h. eine Einheit, die gleichwohl in sich eine gewisse Vielheit zulässt, aber nicht in dem Maße eines ist wie das Eine bzw. Gute selbst, in dem gar keine Strukturen mehr aufweisbar sind. Obwohl der Geist also nicht ganz so einheitlich ist wie das Eine, ist er doch eine Struktur, in der die Einheit deutlich größer ist als in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, in der es eine räumlich individuelle Trennung gibt. Die im ewigen Erkenntnisakt des Geistes versammelten Ideen, deren Menge sich dadurch ergibt, dass die Elemente der ursprünglichen Dreiheit sich wieder auffalten, sind hingegen auf das Engste miteinander verknüpft. Der Geist wird so zum archetypischen, ewigen und in sich geschlossenen System des Wissens und ist von der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die sein Abbild ist, grundsätzlich verschieden. Zugleich ermöglicht aber die in ihm ruhende Einheit aller Ideen wahre Erkenntnis auch für das abbildhafte Erkennen des menschlichen Verstandes.

KAMS, Matthias: *Selbstbewusstsein in der Spätantike. Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' De anima* (= Quellen und Studien zur Philosophie 85). Berlin: De Gruyter 2008, 305–313. Zwei wichtige neue Publikationen sind EMILSSON, Eyjólffur K.: *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press 2008; KÜHN, W.: *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi* (= Histoire des doctrines de l'antiquité classique 37). Paris: Librairie Philosophique Vrin 2009.

13 *Metaphysik* XII 7, 1072b 18–20.

14 Zur Struktur des Geistes bei Plotin s. TORNAU, Christian: *Wissenschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin* (Enn. IV 9, 5 und VI 2, 20), in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 1 (1998) 87–111; EMILSSON: Plotinus on Intellect, 202–205.

Im Gegensatz zu dieser rein auf den Geist bezogenen Analyse nähert sich Schelling der Einheit des Verschiedenen in seinen frühen Schriften immer wieder, wenn auch in variierender Weise,[15] vom Gegensatz zwischen dem Geist bzw. der Freiheit einerseits und der Natur bzw. der Materie andererseits. Er begreift diesen Gegensatz in einer Form, die direkt von seinen wichtigsten philosophischen Gewährsleuten bestimmt ist, aber immer wieder neu gefasst wird. Grundsätzlich ist die Problemstellung seiner Naturphilosophie von Kant, besonders von dessen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturphilosophie,* abhängig.[16] Das Problemfeld von Natur und Geist wird jedoch von Schelling anhand von Positionen neu formuliert, die beides jeweils als eine Erklärung der gesamten, sowohl geistigen als auch natürlichen, Wirklichkeit in jeweils unterschiedlicher Weise verstehen, aber genau hierin nach Schellings Ansicht einseitig bleiben.[17] Schellings Interesse an solchen universal-erklärenden Positionen ergibt sich, wie in der Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* schön deutlich wird, aus dem Ziel, die Opposition zwischen dem handelnd-aktiven Geist einerseits und dem nach Kausalgesetzen strukturierten Ding an sich andererseits, der in der kantischen Philosophie offengeblieben war, durch die Annahme einer ursprünglichen Einheit beider von vornherein zu überbrücken.

In dieser Einleitung vertritt Schelling explizit die These, dies könne nur geschehen, indem man die gesamte Wirklichkeit als ursprünglich geistig konstituiert versteht. Als die beiden einander entgegenstehenden Versuche, dies zu leisten, präsentiert Schelling den Ansatz Spinozas, der die ganze Wirklichkeit aus dem Sein, d.h. dem göttlichen Geist, und denjenigen von Leibniz, der sie aus dem individuellen Geist (mithilfe des Konzepts einer prästabilierten Harmonie) erkläre.[18] In veränderter Form wird dieser Gegensatz in der Identitätsphilosophie vorgetragen: In der Einleitung zur *Darstellung meines Systems* von 1801 stellt Schelling den „Realismus" Spinozas dem „Idealismus" Fichtes gegenüber.[19] Die Erwähnung Spinozas in beiden Texten – „welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach,

[15] Zur grundsätzlichen Einheit von Schellings Problemstellungen s. z.B. WETZ, Franz Josef: *Friedrich W.J. Schelling zur Einführung*. Hamburg: Junius 1996, 7; EHRHARDT, Walter: *Zum Stand der Schelling-Forschung*, in: SANDKÜHLER (Hg.): *F.W.J. Schelling*, 40–49, hier 40.

[16] Trefflich ist die Einführung von JACOBS, Wilhelm G., in: SCHELLING, F.W.J.: *Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, herausgegeben und eingeleitet von W.G. J.* Stuttgart: 1988, 1–12. Zur Einleitung zu den zwei Jahre älteren Ideen zur Naturphilosophie vgl. die Anmerkungen der Akademieausgabe, z.B. *AA* I 5 zu 61, 19.

[17] Vgl. JACOBS, Wilhelm G.: *Schelling im Deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen*, in: SANDKÜHLER, H.J. (Hg.): *F.W.J. Schelling*. Weimar: Metzler 1998, 66–81, bes. 67–73.

[18] SCHELLING, F.W.J.: *Schriften von 1794–1798*. Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag 1859/57 (von nun an: *SW 1794–1798*), 359–363 = *AA* I 5, 89–93.

[19] *AA* I 10, 111.

durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube"[20] – weist auf Schellings spezifisches Verständnis der sachlichen Probleme hin: Im Gegensatz zu Fichte, der die gesamte Wirklichkeit ursprünglich aus dem Ich ableitet, geht es Schelling darum, unter Anerkennung der ursprünglichen Differenz von Subjekt und Objekt die von Spinoza vorgenommene Deutung der gesamten Wirklichkeit als eine Einheit wieder zu erreichen, die unter den Voraussetzungen von Kants Transzendentalphilosophie fraglich geworden war. Wo Spinoza diese Einheit in erster Linie „Gott" genannt hatte, bevorzugte Schelling deswegen die Rede von einer Art Natur, der *natura naturans*, innerhalb derer er anhand „der intellektuellen Anschauung einerseits und der nothwendigen Natur des Absoluten andererseits" die ursprüngliche Einheit von Reellem und Ideellem aufweisen möchte.[21]

Schellings Programm ist also über die Jahre hinweg von zwei Punkten getragen: der Voraussetzung eines vorderhand unüberbrückbaren Gegensatzes von Natur und Geist bzw. Sein und Denken, und der Überzeugung, dass dieser Gegensatz durch eine allumfassende Gesamtdeutung der Wirklichkeit, die als von einer ursprünglichen Einheit ausgehend gedacht wird, überwunden werden kann. „Der Identitätsgedanke bestimmte so Schellings Denken von seinen ersten Anfängen an".[22]

III. Die Entstehung der Dualität von Gegensätzen als philosophisches Thema

Zum Zwecke eines Vergleichs mit dem antiken Neuplatonismus lohnt es sich, die historischen Voraussetzungen, die diese Debatte ermöglicht haben, noch etwas genauer zu betrachten. Denn die scharfe Gegenüberstellung von Natur und Geist bzw. Freiheit als unvermittelten Gegensätzen, die für Schelling so prägend ist, hat Wurzeln, die noch älter sind als Kant. Als erster hat wohl der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus (ca. 1265–1308), dessen Lehre die Schulphilosophie der folgenden Jahrhunderte stark beeinflusste, Natur auf der einen und die Freiheit bzw. den Willen auf der anderen Seite als nicht mehr vermittelbare Gegensätze voneinander geschieden,[23] während Thomas von Aquin den Willen noch als natür-

[20] *AA* I 10, 115, 11f.

[21] Fernere Darstellungen meines Systems: SCHELLING, F.W.J.: *Schriften von 1801–1804* (von nun an: *SW 1801–1804*). Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag 1859/60, 268f., Zitat 269. Diese Zusammenhänge und die Besonderheiten von Schellings Spinoza-Interpretation werden übersichtlich dargestellt von JACOBS: *Schelling im Deutschen Idealismus*, 69–79.

[22] DURNER, Manfred, in: *AA* I 10, 27.

[23] DUNS SCOTUS, Johannes: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis in librum IX*, q. 15. Ad quaestionem (B. Ioannis Duns Scoti Opera philosophica IV. St. Bonaventure, N.Y. 1997, p. 677–681); vgl. auch Reportatio Parisiensis examinata d. 38, nr. 37, in: DUNS SCOTUS, Johannes: *Reportatio Parisiensis examinata. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz.* Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von J.R. Söder (= Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 4). Freiburg: Herder 2005, 50–53.

liches Vermögen ansah.[24] Diese Unterscheidung erhielt dadurch besondere Brisanz, dass Scotus sie vor dem Hintergrund einer Theorie entwickelte, die unüberbrückbare Grunddifferenzen im gesamten Sein als solche akzeptierte und bejahte. Dies erreichte er durch seine Theorie der sogenannten disjunktiven Transzendentalien (*passiones entis disiunctae*), die nicht mehr auf eine übergeordnete Einheit zurückführbar sind (Beispiele sind: „notwendig – kontingent" oder „endlich – unendlich"):

> „Die disjunktiven Transzendentalien kommen dem Seienden gemäß dessen Indifferenz zu [...], sofern sie etwas umschreiben, das dem Seienden allgemein innewohnt, zum Beispiel dass es entweder notwendig oder möglich ist, wenngleich nicht eines von Beidem [dem Seienden als Ganzem innewohnt]. [...] Der Sinngehalt des Transzendentalen beinhaltet nicht, dass es von allem ausgesagt wird. [...] So wird ein Begriff transzendental genannt, weil er keinen übergeordneten Begriff hat, den er bestimmt".[25]

Die damit gegebene Annahme einander ausschließender, nicht mehr unter einen Oberbegriff fallender Gegensätze auf der Ebene des Seins selbst bedeutete das Obsolet-Werden eines klassischen neuplatonischen Denkmittels, nämlich der Analogielehre, die besonders in der mittelalterlichen Form *analogia entis* bekannt ist. Da in diesem Denkmodell nur eine graduelle Verschiedenheit der unterschiedlichen Seinsweisen wie ewiges und zeitliches, unveränderliches und veränderliches oder notwendiges und kontingentes Sein vorausgesetzt wurde, wurden in ihr keine absoluten Gegensätze angenommen, die nicht irgendwie ontologisch und erkenntnistheoretisch vermittelbar wären.[26] Indem Scotus aber genau solche Gegensätze als scharf getrennte Grundkonstituentien des Seins ansetzte, stellte er die Folgezeit vor die Aufgabe, durch eine denkerische Überwindung solcher absoluten Gegensätze sowohl die Einheit der seienden Wirklichkeit als auch die Möglichkeit von Erkenntnis sicherzustellen. Sie kann wohl als eines der Grundprobleme der neuzeitlichen Philosophie gelten, das immer wieder in verschiedener Form neu behandelt wurde.

Die von Schelling so hoch geschätzte Philosophie Spinozas kann als einer der eindrucksvollsten und konsequentesten Ansätze gelten, dieses Pro-

[24] *Summa theologiae* I-II q. 10 a. 1.

[25] Passiones disiunctae conveniunt enti secundum indifferentiam suam [...], in quantum circumloquuntur aliquid quod consequitur ens, ut necesse esse vel possibile, licet non alterum. [...] Non est de ratione transcendentis quod dicatur de omnibus. [...] Sic dicitur aliquis conceptus transcendens, quia non habet supervenientem conceptum quem determinat. Johannes DUNS SCOTUS: *Lectura* d. 8 p. 1 q. 3 nr. 109f., in: DUNS SCOTUS, Johannes: *Die Univozität des Seienden*, 172–175, Übersetzung leicht geändert.

[26] Duns Scotus' Kritik an der Analogielehre ist neuerdings verschiedentlich dargestellt worden, aber meist ohne Hinweis auf deren neuplatonischen Hintergrund: HOFFMANN, T., in: DUNS SCOTUS, Johannes: *Die Univozität des Seienden*, XII–XXVIII; HONNEFELDER, L.: *Duns Scotus*. München: Verlag 2005, 59–63.

blem zu lösen. Hatte Descartes den Hiat von denkendem Ich und seinen zweifelhaften Ideen noch gelöst, indem er auf die Güte eines allmächtigen Gottes vertraute,[27] ging Spinoza den entscheidenden Schritt weiter, die gesamte Natur bzw. Gott als eine notwendig zusammenhängende Einheit zu verstehen. Descartes' Gegensatz von ausgedehntem und denkendem Ding, eine wichtige Zwischenstufe auf dem Weg von Duns Scotus zu Spinoza und Schelling, wurde als eine modale Unterscheidung innerhalb des einen göttlichen Seins verstanden. Gerade einige Formulierungen des 5. Buches von Spinozas Ethik[28] können den im Neuplatonismus Geschulten zu der These einladen, Spinoza habe in gewisser Weise das plotinische Modell eines einheitlichen, aus vielen Ideen bestehenden Geistes auf die gesamte Wirklichkeit übertragen, deren einzelne Elemente sich letztlich wie Ideen in Gottes Geist zueinander verhielten.

Eine solche Sichtweise, so holzschnittartig sie historisch sein mag, kann helfen, die Rolle des neuplatonischen Einheitsdenkens für Schelling besser zu verstehen: Denn er greift sachlich auf neuplatonische Einheitsmodelle zurück, um die letzte Einheit der Wirklichkeit von ihrem Ursprung her zu gewährleisten. Gegenüber Plotin, wo sich das Ineinsfallen von Einheit und Vielheit ausschließlich auf den Geist bezog, der sich in der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit abbildet, geht es in Schellings nachscotischer Fragestellung darum, Geist und Natur als zwei miteinander unvereinbare Sphären der Wirklichkeit zu einer Einheit verbinden. Die Herausforderungen an das Einheitsmodell sind damit zwischen Plotin und Schelling deutlich gestiegen. Nun gilt es näher zu schauen, wie Schelling zu den eingangs erwähnten Zeitpunkten mit diesem Problem umging.

IV. Berührungen mit dem Neuplatonismus in der Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur*

Die Einleitung zu den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* besteht, wie schon erwähnt, in der zweiten Auflage von 1803 aus zwei Teilen, dem eigentlichen Text, der im Wesentlichen schon der Ausgabe von 1797 voransteht, und einem Zusatz.[29] Das Verhältnis beider Teile bestimmt Schelling zu Beginn des Zusatzes so, dass die „Einleitung" sich polemisch gegen den „empirischen Realismus" und einen in der Kantischen Schule vertretenen Idealismus richte, der das kantische „Ding an sich" in ganz analoger Weise zu empirischen Gegenständen auffasse. Dagegen solle der nun folgende Zusatz „mehr auf positive Weise die Idee der Philosophie an sich, und die der Naturphilosophie insbesondere, als der Einen nothwendigen

[27] Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Stuttgart: Reclam 1991, V, 174f.

[28] Vgl. insbesondere Propositio 1 sowie Propositio 27–29.

[29] Es handelt sich um einen von mehreren Zusätzen der zweiten Auflage; vgl. Durner, Manfred, in: *AA* I 5, 6f.

Seite des Ganzen dieser Wissenschaft" darlegen.[30] Diese von Schelling behauptete Einheit von Einleitung und Zusatz ist jedoch sachlich umstritten,[31] weswegen sich eine getrennte Behandlung beider anbietet.

In der Einleitung geht Schelling von der Frage aus, was Philosophie sei. Ihren Anfangspunkt legt er dabei in die Beobachtung des Menschen, sich selbst von der ihn umgebenden Natur abgetrennt zu haben, was zu einer „Spekulation" bzw., in der zweiten Auflage, „Reflexion"[32] mit dem Ziel führe, wiederum aus eigener Freiheit heraus diese Zweiheit zu überwinden. Diese Spekulation bzw. Reflexion, die den Beginn des philosophischen Nachdenkens kennzeichne, dürfe noch nicht als die Philosophie an sich verstanden werden, sondern sei nur deren Mittel, um die ursprünglich unbewusst vorhandene Einheit von Geist und Natur auf bessere Weise, nämlich als Tat der eigenen Freiheit, wiederzugewinnen.[33] Konkret werde dies dadurch zu erreichen gesucht, dass man außerhalb von sich selbst Ursachen für die eigenen Vorstellungen annehme, so dass diese nur als Wirkungen von etwas außerhalb des eigenen Selbst Liegenden begriffen würden.[34]

Eine solche Wirkung erklärt Schelling jedoch sogleich für unmöglich, weil das erkennende Ich eben kein Ding sei und folglich nur selbst wirke, nicht aber einer Wirkung von außen unterliegen könne. Von hier aus müsse das Verhältnis der umgebenden Natur zum Geist zum fundamentalen philosophischen Problem werden. Aus diesem Grunde seien Positionen, die eine kausale Wirkung äußerer Gegenstände auf das Subjekt annähmen, im eigentlichen Sinne gar keine Philosophie, weil sie die philosophische Grundfrage gar nicht wahrnähmen, wie das Subjekt überhaupt Vorstellungen von seiner Umwelt erfahren könne.[35] Diese Grundfrage lasse sich letzten Endes nur dadurch beantworten, dass eine Theorie gefunden werde, in der das Ich sowohl sich selbst als auch die äußere Welt hervorbringe.[36]

Diese Position weist einige Parallelen zum antiken Neuplatonismus auf: Diese beginnen mit der Annahme, dass das Subjekt aus der natürlichen

[30] *SW* 1794–1798, 381f. Vgl. die Einleitung zu Band 5 der Akademie-Ausgabe, der nur die erste Auflage der Schrift von 1797 kritisch ediert. Der Zusatz und die zweite Auflage werden daher, weil der entsprechende Band der Akademie-Ausgabe noch nicht erschienen ist, nach den von Schellings Sohn veröffentlichten "Schelling-Werken" (*SW* 1794–1798) zitiert, die erste Auflage nach Band 5 der *Akademie-Ausgabe* (*AA*).

[31] TILLIETTE: *Schelling*, 53 (dt. S. 57). Vgl. aber die vorhergehende Anmerkung.

[32] Einen neuplatonischen Einfluss auf diese Änderung vermutet mit nachvollziehbaren Gründen HOLZ: *Idee der Philosophie*, 114–117 Anm. 127.

[33] *AA* I 5, 70–72 = *SW 1794–1798*, 336–338.

[34] *AA* I 5, 72f. = *SW 1794–1798*, 338–340.

[35] *AA* I 5, 73–75 = *SW 1794–1798*, 340–342; vgl. auch die Polemik *AA* I 5, 86 = *SW 1794–1798*, 355.

[36] *AA* I 5, 106f. = *SW 1794–1798*, 379f.

Kausalsphäre soweit hinausgehoben ist, dass es von ihr, also von außen, keine Einflüsse mehr erleiden kann. Das trifft sich sachlich mit dem Bemühen der Neuplatoniker, die Aktivität der Seele gegenüber der ontologisch niedriger stehenden materiellen Welt aufrechtzuerhalten.[37] Allerdings stellt sich diese Frage für Schelling von einem ganz unterschiedlichen Ausgangspunkt aus. Ihm geht es in der Naturphilosophie um das Verhältnis des Menschen zum kantischen Ding an sich: Denn dass das Ich von einem Ding an sich beeinflusst wird,[38] scheint unter kantischen Voraussetzungen dann absurd, wenn dieser Einfluss selbst kausal sein soll, da nach Kants Kategorien die Kausalität vom Subjekt selbst den vorgestellten Dingen auferlegt werden soll. In Schellings Naturphilosophie gewinnt dieses kantische Problem dadurch besondere Brisanz, dass die Gesetzmäßigkeit (von Schelling meist „Succession" genannt), die wir der natürlichen Kausalität zuschreiben, als etwas erscheint, das lediglich der Geist in die Naturprozesse hineinlegt, so dass es in der Natur selbst gar nicht vorhanden zu sein scheint.[39]

Von hierher gelangt Schelling zu der Annahme, dass ein tatsächliches Verhältnis von Mensch und Natur eine ursprüngliche Identität beider voraussetzt, die er im Geist ansiedelt. Insofern diese Analyse der *conditio humana* den Kernpunkt der Einleitung ausmacht, lässt sich für diese mit einigem Recht eine sachliche Übereinstimmung mit neuplatonischem Denken behaupten. Allerdings hätten die Neuplatoniker dieses Problem kaum wie Schelling als Verhältnis des endlichen Geistes zur Natur verstanden. Eine vergleichbare Frage hätten sie höchstens für die Seele als das Erkenntnisprinzip des leib-seelisch verfassten Menschen stellen können, nicht für den überseelischen, ewigen Geist. Für die Seele stellte sie sich zudem nicht in vergleichbarer Schärfe, weil diese während ihrer Existenz in der körperlich verfassten Natur auch selbst als ein Teil von dieser verstanden wurde. Aus diesem Grund dürfte Schellings Aussage, es sei völlig unmöglich und daher müßig, den Gegensatz zwischen Natur und Geist durch die Annahme von Zwischenstufen zu überbrücken,[40] den Neuplatonikern nicht eingeleuchtet haben. Letztlich wurde aber auch von ihnen die sinnliche Erfahrung von Platons Anamnesis-Lehre her gedeutet: Durch ihre Beziehung

37 Für die Neuplatoniker hat H.J. BLUMENTHAL dies klar dargelegt: *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Nijhoff 1971, 14–19; DERS.: *Neoplatonic Elements in the De anima Commentaries*, in: SORABJI, R. (Hg.): *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. London: Duckworth 1990, 305–324, hier 308f.

38 Das Ding an sich wird erwähnt *AA* I 5, 72, 2; 88, 4–6. 17f. Die erste Stelle wurde für die zweite Auflage leicht geändert: vgl. *SW 1794–1798*, 338 mit Anm. 1. Nach *SW 1794–1798*, 344 trägt die zweite Auflage den Ausdruck auch im Vergleich zu *AA* I 5, 77, 15 nach. In einer Anmerkung zur 2. Auflage erwähnt Schelling ausdrücklich, „daß die Idee der Dinge an sich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Ueberlieferung allen Sinn verloren hatte" (*SW 1794–1798* 357 Anm. 1).

39 *AA* I 5, 84–86; *SW 1794–1798*, 353–355.

40 *AA* I 5, 105, 16–31 = *SW 1794–1798*, 377f.

zum Geist ist die Seele verbunden mit den in den Naturgegenständen abgebildeten Ideen und kann diese daher erkennen.[41]

Eine solche Beziehung sucht Schelling interessanterweise ebenfalls zu erreichen. Im letzten Drittel der Einleitung deutet er nämlich Leibniz' prästabilierte Harmonie als die Annahme, „daß in den Dingen außer euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist", da nur unter dieser Vorstellung eine Einheit von Realem und Idealem denkbar scheine.[42] Diese Konzeption setze aber wiederum „eine Stufenfolge des Lebens in der Natur" voraus, wobei das „allgemeine Leben der Natur in den mannichfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmähligen Annäherungen zur Freyheit sich offenbaret".[43] Schelling betont das Alter dieser Tradition und erwähnt als seine eigenen Gewährsleute Platon mit seiner Idee der Weltseele sowie die Idee einer Pflanzenseele bei Leibniz, wobei er eine Rechtfertigung in Kants naturphilosophischem Kerngedanken der Selbstorganisation der Materie findet.[44] Er selbst sieht in der Annahme, dass diese Belebtheit der Materie letztlich geistig strukturiert ist, den entscheidenden Ansatzpunkt für die Überwindung des Gegensatzes von Geist und Natur,[45] den er am Ende der Einleitung auf die bekannte Formel bringt: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein".[46]

Schellings Erklärung seiner Idee von einer Identität von Natur und Geist weist demnach merkliche Parallelen zu einem neuplatonischen Weltbild mit der dafür typischen Seinshierarchie auf. Nun lässt sich entwicklungsgeschichtlich zeigen, dass Schelling an dieser Stelle tatsächlich, wie er sagt, Elemente der Leibniz'schen Monadenlehre mit seiner Deutung der Weltseelenvorstellung aus dem *Timaios* verband,[47] also nicht direkt auf neuplatonische Quellen zurückgriff. Trotzdem ist die gedankliche Nähe zum Neuplatonismus deutlich zu greifen. Diese ist historisch vermutlich dadurch zu erklären, dass bereits Schellings *Timaios*-Deutung von der neuplatonischen Geistlehre beeinflusst war,[48] von der andererseits auch Leib-

41 Zum Beispiel PLOTIN: *Enneade* V 3, 3–4 (BEIERWALTES: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, 21–25).

42 *AA* I 5, 99, 7f. = *SW 1794–1798*, 370.

43 *AA* I 5, 99, 14f.; 100, 15–17 = *SW 1794–1798*, 370f.

44 *AA* I 5, 99, 16–21 = *SW 1794–1798*, 370f. Zur kantischen Herkunft der Idee s. DURNER, Manfred, in: *AA* I 5, 33f.

45 *AA* I 5, 100, 2–6 = *SW 1794–1798*, 371.

46 *AA* I 5, 107, 20f. = *SW 1794–1798*, 380. Zur Interpretation s. TILLIETTE: *Schelling*, 51f. (dt. S. 55f.).

47 Das wird im Detail ausgeführt von FRANZ, Michael: *Schellings Tübinger Platon-Studien* (= Neue Studien zur Philosophie 11). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 253–262, wobei gerade S. 259f. die Entstehung unseres Grundgedankens zeigt.

48 Dies wird erstaunlicherweise von FRANZ, Michael: *Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge*, in: SANDKÜHLER (Hrsg.): *F.W.J. Schelling*, 50–65, v.a. 60–64; DERS.: *Schellings Tübinger Platon-Studien*, nicht explizit diskutiert, obwohl er die

niz' Idee eines Zusammenhangs der Monaden, bei dem jede von ihnen auf ihre Weise das Gesamte repräsentiert,[49] inspiriert war. Derartige Verbindungen dürften genügen, um die hier zutage tretende systematische Nähe zum Neuplatonismus zu erklären.

Wichtiger noch als die Frage nach neuplatonischen „Quellen" ist aber die sachliche Nähe: Schelling stellt bewusst und in Abgrenzung von seinen direkten Vorlagen heraus, dass die ursprüngliche Einheit von Natur und Geist selbst wieder im Geist angesetzt werden muss, um den zwar erforderlichen, aber in sich noch leeren Begriff einer prästabilierten Harmonie gedanklich durchdringen zu können. Damit schreibt er dem „Geist" die Systemstelle zu, die in der zwei Jahre älteren Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* noch das absolute Ich eingenommen hatte.[50] Auf diese Weise gewinnt er in der Naturphilosophie die Möglichkeit, die Einheit der erkennenden und erkannten Wirklichkeit in ihrer gleichzeitigen Mannigfaltigkeit mit Überlegungen zu beschreiben, wie sie schon die Neuplatoniker zur Dynamik des Geistes angewandt haben, indem er zugleich mit der ursprünglichen Einheit des Geistes auch seine gestufte Präsenz in der übrigen Wirklichkeit zum Thema macht. Das am Ende der Einleitung ausgesprochene Programm, eine „Naturlehre des Geistes" des Geistes zu entwerfen, weist somit von vornherein auch Beziehungen zur neuplatonischen Analogielehre auf,[51] die auch in Schellings folgenden Entwicklungen ein Denken von dynamischen Entwicklungen ermöglichen.

V. Die neuplatonische Lösung des Problems im Zusatz zur Einleitung

Dies zeigt sich auch in dem bereits erwähnten Zusatz zur Einleitung, der der Epoche der sogenannten Identitätsphilosophie angehört, die von 1801 bis 1806 das Denken Schellings charakterisierte.[52] Deren Kern stellt die Darstellung des Absoluten als solchen als indifferente Identität dar, die in dem Zusatz besonders prägnant dargelegt wird.[53]

Von diesem Einheitsbegriff, den er zuvor in mehreren Schriften entfaltet hatte, geht Schelling in unserem Zusatz aus, wenn er betont, dass das „absolut Reale" das „absolut Ideale" sei. Nur hierin sieht er – im Anschluss an die Erläuterungen in der Einleitung selbst – die Möglichkeit von

zentrale Rolle des Geistes für Schellings Interpretation betont. Die Betonung der Freiheit des Geistes von αἴσθησις sowie der Gesetzmäßigkeit des κόσμος νοητός könnten durchaus in eine solche Richtung weisen.

49 Zum Beispiel in § 60f. der Monadologie, auf die Schelling wohl auch in der *Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur* (*AA* I 4, 114) anspielt.

50 *AA* I 2, 173f.

51 Vgl. dazu SANDKÜHLER, Hans Jörg: *F.W.J. Schelling – ein Werk im Werden. Zur Einführung*, in: DERS. (Hg.): *F.W.J. Schelling*, 1–39, hier 12f.

52 TILLIETTE: *Schelling*, 143 (dt. S. 172).

53 DURNER, Manfred, in: *AA* I 10, 27.

Philosophie gegeben, die ja auf eine Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit von Natur und Geist bzw. von Realem und Idealem hinauslaufen soll, nachdem die Trennung beider zunächst einmal in der Reflexion aufgefallen war. Schelling begründet diese Einheit, die er nicht mehr für wissenschaftlich erweisbar, sondern für eine Art apriorisches Fundament von Wissenschaft hält, indem er dem Gegner eine Art performativen Selbstwiderspruch unterstellt: Wenn dieser die Philosophie leugne, betreibe er selbst welche. Wenn er aber eine empirische Wissenschaft als Philosophie verstehe, erreiche er den Begriff einer absoluten Wissenschaft nicht – und verfehle, so ist der Gedankengang vielleicht zu verstehen, dabei genau den Begriff von Philosophie, den er implizit voraussetze.[54]

Um sein Argumentationsziel weiter zu verdeutlichen, fährt Schelling dann mit einer Beschreibung des absoluten Wissens fort:

> „Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjektive und Objektive nicht als entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist. [...] Es sollte bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee [...] angedeutet werden, dass beide als Entgegengesetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen. Das Absolute ist [...] notwendig reine Identität [...]: aber es gehört eben auch zur Idee derselben, dass diese [...] Identität als diese, und ohne dass sie in dem einen oder in dem anderen aufhöre, es zu sein, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sei".[55]

Dieser Gedankengang stimmt inhaltlich sehr eng mit Plotins Idee der Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielheit im Geist zusammen, die dieser, wie oben ausgeführt, in *Enneade* V 3 darlegt. Indem Schelling in der Identität des absoluten Wissens eine vollständige Einheit von dessen Subjekt und Objekt gegeben sieht, bildet er die oben geschilderte Struktur Plotins genau ab. Das wird durch eine genauere Analyse dieser Triade bestätigt: Schelling unterscheidet in ihr, um die Differenzierung von Objekt und Subjekt zu vertiefen, einen Stoff bzw. ein Wesen und eine Form. Auf diese Weise kann er im absoluten Wissen zwischen Natur als Stoff und dem Geist als Form, bzw. Natur und „ideeller Welt" bzw. Natur schlechthin (*natura naturans*) und „Natur als besonderer" (*natura naturata*), unterscheiden.[56] Anders ausgedrückt, kann er in der Einheit des Denkakts einen inhaltlichen und einen formalen Aspekt unterscheiden, also objektive Natur und subjektiven Geist, die aber im Denken eines sind. Ebenso wie Plotin lässt Schelling in diesem Denkakt „die Dinge an sich [...], also die Ideen in dem absoluten Erkenntnisakt [...] selbst wieder Eine Idee" sein.[57]

54 *SW 1794–1798*, 382–384.
55 *SW 1794–1798*, 385f.
56 *SW 1794–1798*, 390f.
57 *SW 1794–1798*, 389.

Der in diesem Zitat anklingende Tätigkeitscharakter des absoluten Aktes ist eine weitere Parallele zu Plotin: Denn als „ewiger Erkenntnisakt" ist „das Absolute [...] ein Produciren" des Wesens bzw. Stoffes aus der Form und der Form aus dem Wesen.[58] Anders gesagt, macht das Absolute, dadurch dass es erkennt, das erkennende Subjekt immer wieder zum Objekt, wobei dieses aber wiederum zum Subjekt wird. Die Einheit der Indifferenz ist also nicht statisch, sondern dynamisch, indem der eine Akt ganz darin besteht, dass sich seine zwei Pole in der Wechselwirkung ihrer Selbsterkenntnis beständig selbst hervorbringen. Dieses gegenseitige Produzieren führt dazu, dass in der „Allheit" des Absoluten stets drei Aspekte vorhanden sind, die jeweils „eine Besonderheit" aufweisen, „z.B. daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf". Die absolute Identität bringt also in sich dauerhaft drei Aspekte hervor, die Schelling am liebsten „Potenzen" nennt, aber mit den „Ideen oder Monaden" bei Platon bzw. Leibniz und sogar mit den kantischen „Dingen an sich" identifiziert.[59] Da diese sich selbst wieder Einheiten in einer dreiheitlichen Dynamik sind, ergibt sich letztlich die Möglichkeit, eine unendliche Menge solcher Ideen als allgemeine Einheit zu setzen, die sich wiederum „durch einzelne wirkliche Dinge" symbolisieren.[60] Die Einheit des noetischen Bereichs geht damit in ihrer Dynamik letztlich über in die sinnliche Wirklichkeit und bestimmt auch diese.

Diese Ausweitung der ursprünglichen Einheit in Dreiheit in einen ganzen Ideenhimmel kommt nicht überraschend, wenn man Schellings Triadik von Plotin her interpretiert: Auch für diesen stellt der triadisch strukturierte Geist in der Aktivität des Denkens ein Kommerzium miteinander identischer und doch verschiedener Ideen dar, ohne dass das seiner Einheit widerspricht. Wenn Schelling auch in der Terminologie teils eigene Wege geht, weist sein Denkmodell der Einheit und Vielheit im Denken sachlich gegenüber Plotin praktisch keine neuen Aspekte auf, wenn man von der Anwendung durch das Verhältnis von Natur und Geist absieht, die sich aus der naturphilosophischen Fragestellung ergibt.[61]

Diese Feststellung, die hier nur anhand des Zusatzes erörtert werden kann, hat einige Konsequenzen, wirft aber auch neue Fragen auf. Die erste von ihnen ist die Quellenfrage: Noch weniger als bei der in der Einleitung beobachteten Stufenordnung des Seins scheint es möglich, dass Schelling ohne Kenntnis einer recht detaillierten Vorlage die plotinische Dreierstruktur der Selbsterkenntnis bis in ihre Feinstruktur hinein, z.B. auf den

[58] *SW 1794–1798*, 386.

[59] *SW 1794–1798*, 388.

[60] *SW 1794–1798*, 388f.

[61] Diese Wirkung ist genauer ausgeführt in der *Ferneren Darstellung meines Systems*, *SW 1801–1804*, 308–319.

Begriff des Erkenntnisakts und seiner ursprünglichen Einheit, neu erdacht hat. Man muss daher die Benutzung des 5. Kapitels der *Enneade* V 3 sowie vermutlich weiterer Texte zur neuplatonischen Noetik vermuten oder zumindest an eine sachlich äußerst treffende Adaption dieser Texte denken. Die von Manfred Durner in der Akademie-Ausgabe genannten Quellen der Identitätsphilosophie (Spinoza, Leibniz, Giordano Bruno, Eschenmayer)[62] scheinen eine solche Darstellung aber nicht zu erhalten. Die Frage nach dem Ursprung von Schellings Kenntnissen der plotinischen Triadik muss daher an dieser Stelle offenbleiben und kann sicherlich ohne eine historisch exakte Rekonstruktion der gedanklichen Entwicklung Schellings von 1801 bis 1803 nicht geleistet werden.

Zu den sachlichen Konsequenzen dieser Plotin-Rezeption scheinen mir aber einige Aussagen möglich. Verwirrend an Schellings Identitätsphilosophie hat vor allem die Tatsache gewirkt, dass innerhalb dieser Identität kaum ein realer Unterschied mehr denkbar zu sein scheint, weswegen, nach dem berühmten Diktum Hegels, „alle Katzen grau" sein sollen. Dieser Vorwurf scheint nun der aufgewiesenen Dynamik der Schelling'schen Triadik, die durchaus die Möglichkeit hat, das Entstehen von Unterschieden aus der ewigen und doch prozessualen Denkbewegung zu erklären, nicht ganz gerecht zu werden. Trotzdem merkt man, dass hier auf ein Modell rekurriert wird, das einen ewigen Denkakt und keine sich dynamisch entwickelnde, sinnlich wahrnehmbare Natur beschreiben soll. Deren Wirklichkeit scheint von der Ewigkeitsperspektive der plotinischen Triadik nicht wirklich erfasst zu werden.

Man könnte sich an dieser Stelle freilich fragen, wie stark der sachliche Unterschied der Identitätskonzeption zu dem Stufenmodell, das uns in der ursprünglichen Einleitung begegnete, tatsächlich ist. Für die begriffliche Wandlungsfähigkeit des neuplatonischen Denkens ist es grundsätzlich kein Problem, die dynamische Entfaltung der absoluten Identität im Zusatz als die innere Struktur der dort erwähnten Stufung zu sehen und beides in der Tat als zwei Beschreibungen eines Sachverhalts zu sehen. Dies gilt umso mehr, als etwa die von Jacobi mitgeteilten Auszüge aus Giordano Bruno in der Tat den Intellekt als einen Aspekt der Weltseele begreifen,[63] während im spätantiken Neuplatonismus die beiden Hypostasen Geist und Seele sorgfältig getrennt geblieben waren. Derartige Gedankengänge, die ich hier nicht genau prüfen kann, könnten jedenfalls dazu beitragen zu erklären, warum Schelling eine sachliche Einheit zwischen seiner Natur- und Identitätsphilosophie annahm und wieso er wenige Probleme hatte,

[62] *AA* I 10, 28f.

[63] Auszug aus VON NOLA, Jordan Bruno: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, in: JACOBI, Friedrich Heinrich: *Werke 1, 1. Schriften zum Spinozastreit*. Hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske. Hamburg: Frommann-Holzboog 1998, 188, 16f.

aus der Identitätsphilosophie heraus die Naturphilosophie zu erklären. Die platonischen Denkvoraussetzungen könnten hier möglicherweise helfen, Schellings Denken auch systematisch besser zu verstehen.

VI. Der Ungrund der Freiheitsschrift als Parallele zum neuplatonischen Einen

Zeigt der frühe Ansatz Schellings somit eine auffällige Nähe zur neuplatonischen Geistlehre in ihrer Einheit und Dynamik, so radikalisiert sich Schellings Fragestellung in seinen späteren Werken, was bereits in der *Freiheitsschrift* zu einer ganz neuen Konzeption führt. Aber auch hier lassen sich, wie jetzt zu zeigen ist, Parallelen zum Neuplatonismus erkennen.

Der Grund für den Neuansatz der Formulierung des ersten Prinzips in dieser Schrift liegt in Schellings Begriff der Freiheit, der sich in bezeichnender Weise von neuplatonischen Ansätzen unterscheidet. Denn Schelling beabsichtigt, den „reale[n] und lebendige[n] Begriff" von Freiheit zu untersuchen, nämlich „daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist".[64] Durch diese Aussage grenzt er sich offen ab von der traditionellen idealistischen Freiheitsbestimmung, die Freiheit – in Schellings Worten – lediglich „formell" als Tätigkeit oder Leben und in diesem Sinne als das wahrhaft Wirkliche bestimme.[65] Aber sein Begriffsverständnis, wie es in den folgenden Abschnitten dargestellt wird, unterscheidet sich auch von den vorneuzeitlichen Freiheitskonzepten, die die Neuplatoniker teilten und wesentlich prägten.

Schelling legt großen Wert auf einen „wirklichen" oder „positiven" Begriff des Bösen, das grundsätzlich genauso real sein muss wie das Gute. Zur Begründung dieser Annahme führt er an, dass ansonsten weder der Begriff des Bösen noch der der Freiheit „real" sei.[66] Es ist interessant, dass Schelling diesen Begriff des Bösen hier ausdrücklich gegen neuplatonische Vorstellungen verteidigt, insbesondere gegen Plotin, der, Schellings nur eingeschränkten Kenntnissen zufolge, das Böse durch eine langsam größer werdende Entfernung zum Guten erklärt habe.[67] Auch seine Bemerkung, ein solches Böses lasse sich nicht durch den Abfall eines gut geschaffenen Urwesens zum Bösen erklären, ohne Gott damit zu belasten, zielt auf eine neuplatonisch beeinflusste Position, nämlich die des Augustinus, der aber an dieser Stelle nicht direkt zitiert wird.[68] Damit wird der Neuplatonismus zur Zielscheibe einer Hauptlinie von Schellings Kritik an vorherigen Denkern, nämlich der Linie, die ein angemessenes Ernstnehmen der Realität

[64] *Freiheitsschrift*, OA 422.
[65] *Freiheitsschrift*, OA 420.
[66] *Freiheitsschrift*, OA 422f., 442f.
[67] *Freiheitsschrift*, OA 426.
[68] *Freiheitsschrift*, OA 425.

des Bösen bei diesen vermisst. Dagegen ist der Neuplatonismus weniger von der zweiten Hauptlinie der Kritik betroffen, die darauf hinausläuft, dass alle, die ein positiv besetztes Böses angenommen hatten, gezwungen gewesen seien, dessen Ursache in Gott zu verankern.[69]

Diese doppelte Frontstellung Schellings – einerseits muss jede Abschwächung der Realität des Bösen vermieden werden, andererseits jede sittliche Belastung des ersten Prinzips – bedingt seine Neudeutung von Gott bzw. vom Ursprung aller Dinge. Dessen Grundlage wird in nuce in dem bemerkenswerten Satz zusammengefasst, eine Auflösung der genannten Schwierigkeiten sei nur durch die Annahme zu erreichen, „daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht *Er selbst* ist".[70] Schelling erläutert dies, indem er Ansätze aus seiner Naturphilosophie zwar aufgreift,[71] aber in einer mystisch klingenden Sprache neu formuliert, in der von einem „Ungrund" die Rede ist, der bezeichnet wird als „die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären" oder als „Wille, in dem kein Verstand ist".[72]

Diese vermutlich auf Jakob Böhme und Schellings Gesprächspartner Franz von Baader zurückgehenden Formulierungen sollen ausdrücken, dass der Ursprung selbst völlig unbestimmt und nichts anderes ist als ein unbewusst und nicht hintergehbares Streben, etwas zu werden; in diesem Sinne vergleicht Schelling ihn mit der Materie aus Platons *Timaios*.[73] Die Entstehung von Realität aus diesem Ungrund geschieht nun so, dass sich aus ihm heraus Gott als ein Prinzip bildet, das aus Liebe heraus antritt, das Chaos des Ungrundes zu ordnen. Auf diese Weise wird der Ungrund aber nicht aufgelöst, sondern er bleibt als Gott widerstreitendes Prinzip zunächst mit dem ordnenden Gott zusammen bestehen und leistet Widerstand gegen dessen Macht. Aus diesem Grund gelingt die von Gott angestrebte Ordnung des Chaos, das weiterhin einen Teil seiner selbst ausmacht, nur schrittweise. Während die fortdauernde Präsenz des Ungrundes aber mit Gott lediglich unabtrennbar verbunden bleibt, wird sie im Menschen als Gegenprinzip zum Einfluss Gottes wirksam, da der Ungrund von der im Menschen vorfindlichen Geistnatur tatsächlich real verschieden ist. Im Menschen findet sich daher die Möglichkeit, sich in zwei Richtungen hin zu entwickeln, in eine gute und eine böse. Im Bösen ist damit eine Seite des Ursprungs weiter in der Welt wirksam und gerade durch diese Ursprünglichkeit real und positiv. Da sie aber nicht mit Gott als dem ordnenden Prinzip identisch ist, wirkt sie insofern negativ, weswegen

69 Z.B. *Freiheitsschrift*, OA 423.
70 *Freiheitsschrift*, OA 432.
71 *Freiheitsschrift*, OA 429–431.
72 *Freiheitsschrift*, OA 431f.
73 *Freiheitsschrift*, OA 433.

Schelling sie – wiederum im Gefolge Franz von Baaders – mit einer Krankheit vergleichen kann.[74]

Worin liegt nun in diesen Überlegungen eine Parallelität zum Neuplatonismus, den Schelling ja zumindest in seiner Definition des Bösen ausdrücklich ablehnt? Grundsätzlich erinnern die Überlegungen der *Freiheitsschrift* weniger an die neuplatonische Lehre vom Geist als an die Erklärung des noch ursprünglicheren Prinzips, des Einen. Zumindest hinsichtlich seiner absoluten Unbestimmtheit und Ursprünglichkeit lässt dieses sich durchaus mit Schellings Ungrund vergleichen. Zu beachten ist dabei, dass im späten Neuplatonismus – zum Beispiel bei Proklos – die Materie als das stärkste Gegenprinzip zum Geist direkt vom Einen abgeleitet, also selbst nicht mehr, wie bei Plotin, als Endergebnis eines langen Emanationsprozesses gesehen wurde. Hierin lässt sich durchaus eine Parallelität zu Schellings Lehre vom ersten Prinzip in der Freiheitsschrift feststellen: Als Quelle des höchsten Prinzips der Ordnung und als solche des höchsten Prinzips der Unordnung bestimmt das Eine die Wirklichkeit nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen. In der absoluten Unbestimmtheit und doppelten Wirkung des Einen berühren sich hier antikes und neuzeitliches Denken.

Allerdings bietet diese Lehre Schellings vom ersten Prinzip bedeutende Neuansätze: Denn auch in der späteren neuplatonischen Konzeption wird das Böse letztlich wieder eingegrenzt, insofern es faktisch nur als Mangel an ursprünglich als guten emanierten Dingen hervortritt, der sich insbesondere in der freien Wahl rationaler Wesen äußert. Eine gleichwertige Wirkung beider Größen wird gerade nicht angenommen. Das hängt u.a. damit zusammen, dass für die Neuplatoniker die Materie trotz ihrer direkten Abkünftigkeit in ihrer Negativität von der Fülle des Einen verschieden ist. Allerdings lässt sich eine Annäherung eines obersten und eines untersten Nichts der Wirklichkeit bei dem letzten Leiter der Athener Schule, Damaskios, vermuten, dessen differenzierte Prinzipienlehre erst neuerdings die Aufmerksamkeit der Forschung zu finden beginnt.[75] Dagegen kann man aus neuplatonischer Perspektive die von Schelling angenommene Geschichtlichkeit der Entwicklung der verschiedenen Stufen der Emanation, die für Schelling gerade in der an die Freiheitsschrift anschliessenden Weltalter-Philosophie wichtig wurde, ausschließlich als Unterschied verbuchen. Gerade die Geschichtlichkeit der Entwicklung des Ursprungs führte damit immer stärker dazu, dass die in der Identitätsphilosophie noch begrenzte Dynamisierung des Ersten zunehmend in den Mittelpunkt trat, womit die Differenz zur klassisch-neuplatonischen Metaphysik eher größer wurde.

74 *Freiheitsschrift*, OA 367f. mit Anm. 13.

75 Vgl. CÜRSGEN, Dirk: *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, 317–319.

VII. Fazit

Bereits beim frühen Schelling weist das Nachdenken über ein Prinzip, in dem die grundsätzlichen Gegensätze der Wirklichkeit ursprünglich vereint sind, inhaltliche Berührungen mit der neuplatonischen Metaphysik auf. Die Entwicklung Schellings lässt ihn dabei zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Aspekte des neuplatonischen Denkens in den Vordergrund rücken: Die frühe Naturphilosophie weist Bezüge zum Stufenbau der *analogia entis* auf. Die für diese grundlegende fundamentale Einheit wird in der Identitätsphilosophie mit Hilfe der plotinischen Geistlehre, mit deren Inhalten Schelling vertraut gewesen sein muss, neu gedeutet. Dagegen weist die Freiheitsschrift mit ihrem Konzept des Ungrunds stärkere Bezüge zur Beschreibung des Einen auf, und zwar interessanterweise am ehesten zu derjenigen des späten Neuplatonismus, den Schelling wohl zu keiner Zeit direkt rezipiert hat. Auch hier bleibt die Quellenfrage problematisch.

Auf inhaltlicher Ebene verdeutlicht Schellings Neuplatonismus-Rezeption jedenfalls, wie sehr die Philosophie über die Jahrhunderte hinweg immer wieder bemüht war, das Verhältnis des Menschen zur Welt von einer letzten Einheit her zu deuten, die in gewisser Weise in der gesamten Wirklichkeit präsent ist. Auch wenn man diese, wie in der Neuzeit, durch fundamentale Gegensätze wie zwischen Geist und Natur oder gut und böse geprägt sieht, bleibt Philosophie das Bemühen um Einheit, das den Menschen mit der Wirklichkeit versöhnen will. Ebenso wie die Rezeption des Aristoteles in der modernen analytischen Philosophie weist Schellings Bezug zum Neuplatonismus daher darauf hin, dass der Unterschied von antikem und modernem Denken weniger fundamental ist, als manchmal behauptet wird. Eher lässt die Auseinandersetzung mit der unabschließbaren Diversität innerhalb des Seienden noch klarer heraustreten, das jedes Philosophieren die Welt von einem Denken her deutet, das schon durch seine Allgemeinheit über eine einseitige Subjektivität hinausweist.

Zusammenfassung
Bereits beim frühen Schelling weist das Nachdenken über ein Prinzip, in dem die grundsätzlichen Gegensätze der Wirklichkeit ursprünglich vereint sind, inhaltliche Berührungen mit der neuplatonischen Metaphysik auf. Während die frühe Naturphilosophie jedoch vorwiegend Bezüge zum Stufenbau der analogia entis aufweist, die in der Identitätsphilosophie mit Hilfe der plotinischen Geistlehre neu gedeutet werden, zeigt die Freiheitsschrift mit ihrem Konzept des Ungrunds stärkere Berührungspunkte zur Beschreibung des Einen, und zwar interessanterweise am ehesten zu derjenigen des späten Neuplatonismus, den Schelling wohl zu keiner Zeit direkt rezipiert hat. Auch hier bleibt die Quellenfrage problematisch.

Abstract
Already in Schelling's early works, his reflexions about a unifying basic principle of the contrary aspects of reality shows some points of contact with Neoplatonic metaphysics. In first line, some similarities to the gradation according to an analogia entis can be found. These traits occur in a new form, which depends upon the Plotinian concept of nous, within Schelling's Identitätsphilosophie. His Freiheitsschrift reminds the reader of the Neoplatonic metaphysics of the One, which has, as far as we know, never been studied directly by Schelling. Thus, the question concerning his Neoplatonic sources remains problematical.