

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	14 (1954)
Artikel:	Das Identitätssystem
Autor:	Plessner, Helmuth
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883376

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Identitätssystem

Von Helmuth Plessner

Schellings glückliche Zeit kulminiert in einer Philosophie des vollkommenen Ausgleichs. Die Spannungen zwischen Mensch und Gott, Erde und Himmel, die in verschiedenen Aspekten unter den Gegen-sätzen von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Sollen und Sein zu begrifflicher Behandlung kommen, fügen sich im Bilde des Identitäts-gedankens in eine sich selbst tragende und aus sich selbst verständliche Wohlordnung, die um ihrer Einheit willen in Vieles gespalten, um ihrer Vielheit willen Einheit ist. Eine mit Gott einige, nicht nur mit ihm eine Welt, ein Kosmos nicht nur der Harmonie in allen seinen Teilen, sondern in Harmonie mit sich selbst, ein Kosmos als Harmonie, kennt allein die relative Macht des Negativen, kompensiert durch das ihm zugehörige Positive, nicht das radikal Böse, nicht den echten Zufall, nicht die Sinnlosigkeit. In solcher Welt findet ein mit sich zerfallenes Geschlecht von Extremisten kein Zuhause mehr. Unter den Erfahrun-gen der Niedertracht und Brüchigkeit des Menschen, die uns das 20. Jahrhundert gebracht hat, sind uns die Augen für den Schelling nach 1806 aufgegangen, während es scheint, als könnten wir für die so viel glanzvolleren Stadien seiner Entwicklung, die er bis dahin durchlaufen, heute nur noch Bewunderung haben, aber mit ihnen nichts Rechtes mehr anfangen.

Über diesen Teil seines Weges, von dem er dann abbog, um ihn Hegel, wie man lange Zeit glaubte, zu überlassen, hatte offenbar die Geschichte ihr Urteil gesprochen. Schelling schien die Aufgabe der Vermittlung und des Übergangs zugefallen, an den Positionen der Ich-philosophie Fichtes die Asymmetrie im Verhältnis zur Natur entdeckt zu haben und in rasch vollzogener Konsequenz zum Gedanken der Identitätsphilosophie des Idealrealismus vorgedrungen zu sein. In der Vorerinnerung zur Darstellung seines Systems von 1801 sagt er es selbst: „Ich habe das, was ich Natur- und Transzentalphilosophie

nannte, immer als entgegengesetzte Pole des Philosophierens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befindet sich ich im *Indifferenzpunkt*, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her konstruiert hat.“ In Hegels Schrift aus dem gleichen Jahr „über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ sieht es so aus, als stünden die Jugendfreunde aus dem Tübinger Stift in gemeinsamer Front, doch kündigt sich in ihr schon die Einsicht an, es müsse über die Fassung der Identität bei Schelling hinausgegangen und sie zu dem entfaltet und vollendet werden, was sich in ihrem Prinzip wie in einer Knospe verberge. Die Vorrede zur Phaenomenologie des Geistes von 1807 führt den Bruch zwischen beiden herbei. In seiner Erwiderung schreibt Schelling: „Das, worin wir selbst wirklich verschiedener Überzeugung oder Ansicht sein mögen, würde sich zwischen uns ohne Aussöhnung kurz und klar ausfindig machen und entscheiden lassen, denn versöhnen lässt sich freilich alles, Eines ausgenommen. So bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in dem Du den *Begriff* der Anschauung opponierst“. Mit der Durchbildung der Identitätsphilosophie zum dialektischen Panlogismus versucht Hegel den Schritt über Schelling hinaus, mit dem seine im bildhaften Denken und bloßer schematischer Konstruktion befangene, ihrer selbst erst ansichtig, noch nicht durchsichtig gewordene Philosophie der Natur und der Kunst zum Selbstverständnis gebracht und eben dadurch aus sich aufgehoben sein sollte.

War sie es wirklich? Der Gang der Dinge schien Hegel Recht zu geben, Schelling durch ihn in direkter Anknüpfung überholt zu sein. Bis in die 40er Jahre von der Felsenmelodie seiner Dialektik übertönt, verblaßte Schellings Ruhm. Zu spät an Hegels Stelle als sein Gegner berufen, vermochte er weder die Alten noch das Junge Deutschland mehr zu überzeugen. Dieser christliche Theismus wollte nicht mehr zünden, weder bei Marx und Lassalle noch bei Kierkegaard. Unselig verknüpft mit der restaurativen Politik schien er, der einmal der Wortführer der Romantik gewesen war, dazu verurteilt zu sein, Exponent auch ihrer Spätphasen zu bleiben, der sich die Gesellschaft unter dem rasch wachsenden Druck der industriellen Revolution sehr bald entfremdete. Sein Frühwerk hatte sich geschichtlich erfüllt, die fast fünfzig Jahre währenden Mühen aber um das, was er die positive Philosophie, den philosophischen Empirismus nannte, sollten nur einem verhältnismäßig kleinen Kreis noch etwas bedeuten. Einem christlichen Denker leistete der

Geist bürgerlicher Emanzipation — und in ihr kamen die vorwärtsdrängenden Kräfte zum Ausdruck — Widerstand. Das Gefälle zur Säkularisierung christlicher Frömmigkeit protestantischer Prägung war schon zu stark geworden. Schopenhauers irrationale und dem Naturalismus zugleich verwandte Willensmetaphysik paßte besser in die Abschieds- und Aufbruchsstimmung dieser Wendezeit.

Daß Schelling dem späteren 19. Jahrhundert kaum mehr als ein Name war, nicht nur der biologischen Entwicklungslehre, die sich gern auf Goethe und Lamarck berief, aber die romantische Naturwissenschaft perhorreszierte, liegt an der in seinem Werk immer stärker gewordenen Verschmelzung von Spekulation und christlicher Theologie. Und wenn wir heute dazu neigen, das allzulang festgehaltene Vorurteil von seiner Zwischen- und Mittlerstellung in der Entwicklung von Fichte zu Hegel zu überprüfen und den Werken seit 1806 ihr volles Gewicht zu geben, dann hat das sein Gutes und ist als Korrektur Hegelscher Linientreue zu begrüßen, aber die Verführung ist groß, auch die davor liegende Produktion vom Ende her zu sehen. Man sollte in dieser Sache aber vorsichtig sein. Wird schon das Verständnis der Intentionen seiner späteren Jahre nur bedingt aus einer christlichen Existenzphilosophie im modernen Sinne Gewinn ziehen, um wieviel weniger das Verständnis seiner Entwicklung, die im Identitätssystem kulminiert. Wer hält schon in seinem Leben durch, was er sich in seiner Jugend davon vorgestellt hat? Den Plan eines Gegenstücks zu Spinozas Ethik freilich verwirklicht er skizzenhaft in der „Darstellung“. Aber was danach kommt, gewinnt er aus immer wieder erneuter Überprüfung der Tragfähigkeit seiner gedanklichen Mittel gegenüber der Erfahrung in Natur, Kunst und Religion. Um ihre Bewältigung als Erfahrung geht es ihm allerdings von Anfang an, an dieser Aufgabe hält er sein Leben lang fest und nur die Lösungsversuche verschieben sich je nach der Auffassung von den Grenzen zwischen dem, was möglich, wirklich und notwendig heißen darf. Es wird nicht unsere Sache sein können, die geschichtliche Eigenart des Identitätssystems zu analysieren, was gerade in der Absicht, es abzuheben von dem, was Hegel daraus gemacht hat, reizvoll wäre. Wir wollen vielmehr einige Schwierigkeiten zur Sprache bringen, die unserem Verständnis dieses Systems im Wege stehen und daher für eine Beurteilung auch seiner geschichtlichen Stellung nicht übersehen werden dürfen. Dazu müssen wir die Architektur des Ganzen ins Auge fassen.

Zusammengehalten ist es von dem Prinzip der Identität vom Sein des Seienden und dem Erkennen, wobei daran erinnert werden muß,

daß in erster Annäherung Sein die Unabhängigkeit, ja Gleichgültigkeit gegen sein Erkanntwerden, Erkennen die Richtung auf das Seiende bedeutet. Aus dieser Getrenntheit beider Dimensionen in erster Annäherung ergibt sich der Dogmatismus des puren Seins als der Substanz, die durch sich ist und begriffen wird, in zweiter Annäherung der Kritizismus, der diese Aussage von dem aussagenden Subjekt, für das es sich als solches zu erkennen gibt, abhängen läßt. Vereinfacht auf einen Gegensatz gebracht, heißt das: es stehen sich zwei Prinzipien gegenüber, deren Monismen einander ausschließen. In radikaler Ausbildung dort bei Spinoza, hier bei Fichte, stellt das Sein die Möglichkeit des Erkennens, das Ich die Realität der Natur in Frage. Nur wenn das All=Eine selbst als Erkennen gefaßt und damit die Substanz zum Substanz=Subjekt erweitert, dem Sein die Sehe, um den Fichteschen Ausdruck zu gebrauchen, ursprünglich zugesprochen wird, kommen wir aus dem hoffnungslosen Wettstreit heraus. Nur als Erkennen selbst ist Sein möglich, das aus seinem Wesen folgt. Da ein Außer ihm, von dem es erkannt werden könnte, in keiner Hinsicht mehr Spielraum hat, muß dieses dem Sein einwohnende Erkennen sich mit ihm der Sphäre und dem Gehalt nach decken und daher mit ihm nicht nur zusammenfallen, sondern identisch sein. Insofern ist das alleine Sein Selbsterkennen oder Vernunft. Als Sicherkennen ist es Subjekt = Objekt. Der naive Realismus und der in kritischer Haltung nicht weniger naive Idealismus müssen zu den radikalen Gegenpositionen, in denen vom Sein her die Möglichkeit des Erkennens, vom Subjekt her die Möglichkeit des Seins verloren gehen, gesteigert werden, damit die Unausweichlichkeit einer dritten Position, und zwar der absoluten Identität beider Gegenpositionen, zwingend wird.

Diese Identität des Subjekt=Objekt ist nicht mehr die des Fichteschen Ich und insofern nicht mehr idealistisch, sondern hat den Bankkreis von Subjektivität und Objektivität durchbrochen. Es ist nicht mehr primär Setzung und sekundär Gesetzsein, nicht mehr fundierende Konstitution und fundiertes Konstitutivum, sondern Beides in Einem: gegründetes Gründen, getragene Aktion, doch gegründet und getragen durch Sich. Die Identität des absoluten Prinzips ist ein Verhältnis zu sich. Absolute Einheit und Sichselbstgleichheit drücken jede für sich die Eine Identität des Absoluten aus, welche Verdoppelung Schelling daher mit „Identität der Identität“ bezeichnet. In der Naturphilosophie hatte er das Gegenstück zum subjektiven Idealismus Fichtes, in dem die Natur zum bloßen Material der Pflichterfüllung — man muß schon sagen: fatal seherisch

—depraviert worden war, geliefert und sie als objektiven Idealismus unter der Formel: alles ist Ich in der Gegenrichtung zur Formel des ersten: Ich ist alles entwickelt, nach einem Umkehrungsverfahren, das dem Fichteschen nur in konträrer Ergänzung zur Seite trat, den Boden seiner Philosophie selbst aber nicht verließ. Nun stößt er im Identitätsystem zum absoluten Idealismus, dem Idealrealismus vor, dessen Prinzip das Ich nicht mehr sein kann, sich vielmehr zum Ich = Es vertieft. Die Fichtesche Wissenschaftslehre suchte die Bedingungen der Möglichkeit des Zusichkommens des Ich und fand auf diesem Wege den Grund für die Konstitution einer Welt. Schellings Naturphilosophie geht den Gegenweg zu den Bedingungen der Möglichkeit der Natur und findet dabei den Grund für die Konstitution eines Ich. Dort wie hier bezieht aber das ganze Verfahren aus Kants Gedanken der Konstitution des Objekts durch das Subjekt und seine Erkenntnisbedingungen das Prinzip der durchgängigen Korrelation beider Pole der Erkenntnis.

An diesem Prinzip hält Schelling auch jetzt fest, macht es nur, da Erkennen und Sein schlechthin zusammenfallen sollen, zum Weltprinzip. Hatte er schon mit seiner Naturphilosophie versucht, das einseitige Übergewicht des Subjekts innerhalb der idealistischen Konzeption auszugleichen, was in den Augen vieler seiner naturphilosophischen Mitstreiter eine Halbheit war, so kam nun mit der Aufhebung des Primats der Subjektivität die endgültige Korrektur der Asymmetrie. Die Wiedereinsetzung des parmenideischen Prinzips der Selbigekeit von Denken und Sein durfte jedoch nicht in die alte Ratlosigkeit führen, was solcher hermetisch in sich verkapselten Wahrheit die erscheinende Welt zu bedeuten habe. Bei Parmenides ist sie nicht legitime Erscheinung, sondern illegitimer Schein, hervorgerufen durch das menschliche Unvermögen, Ja und Nein konsequent auseinanderzuhalten, und verführt von der Neigung, im Nichtsein eine Art von Sein zu sehen. Um diesen Akosmos abzuwehren, nicht wieder in die Zweihheit einer Wahrheit ohne Welt, einer Welt ohne Wahrheit zu geraten, bedarf es auf dem Grunde des Subjekt-Objektcharakters des Seins des Seienden, d. h. seiner Erscheinbarkeit, nur des Prinzips der Abstufung oder der Entwicklung. In gradueller Differenzierung abgestuften Selbsterkennens beharrt die in jeder ihrer Phasen wie im Ganzen vollendete Vernunft. Sie, die absolute Identität „ist actu, so wie sie nur potentia ist“. Der Unterschied von Potentialität und Aktualität ist nur ein Kennzeichen des phänomenon bene fundatum, des erscheinenden Weltprozesses und gehört ihm allein an, nicht ein solcher des Verhältnisses der Identität zum Prozeß,

des Wesens zur Erscheinung, als wäre das Wesen der Keim und die sich entwickelnde Erscheinung sein entfaltetes und ausgereiftes Produkt. „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Denn Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist.“

In jeder Erscheinung manifestiert sich, stellt sich dar, vertritt sich auf dem Grunde seiner wesenhaften Vertretbarkeit das Absolute. Im Verhältnis zu ihm als Basis ist eine bestimmte Erscheinung ein Modus der absoluten Identität, nicht mehr, aber auch nicht weniger als sie, eine nach dem Prinzip der Differenzierung graduell getönte Art und Weise ihrer selbst. Da sie für sich genommen pure Indifferenz ist, muß für jeden differenten Modus, soll er ihr nicht widersprechen, ein Ausgleich sein. Dieser Ausgleich erfolgt durch die Reihe aller Gradabstufungen hindurch oder als Welt. Den jeweiligen Einheitsgrad des Subjektiven und Objektiven mit dem Worte „Potenz“ (in Analogie zum mathematischen Begriff) bezeichnet, heißt das, die Dinge bilden eine Potenzenreihe auf der Basis der Identität. Innerhalb der Reihe kommt keiner ein völlig selbständiges Dasein zu, und wie jede auf alle anderen angewiesen bleibt, sind sie alle absolut gleichzeitig, ergänzen sich mithin zur totalen Indifferenz ± 0 und sind unter der Form von ihnen allen die absolute Identität. Der unglücklich gewählte Begriff der quantitativen Differenz zur Bezeichnung des in jeder Erscheinung verschiedenen Übergewichts, mit welchem in dem Grundverhältnis Subjekt = Objekt bald die eine, bald die andere Seite vorherrscht, bald den reellen und bald den idellen Charakter der Potenzreihe bestimmt, darf natürlich nicht dahin verstanden werden, als gäbe er die Grundlage für eine Messung ab. Er ist vielmehr ein analogisch-symbolischer Ausdruck für das Gegenverhältnis der Polarität, deren Variabilität nicht das Verhältnis selbst, wohl aber die Nachdrücklichkeit und Gewichtigkeit des einen oder anderen Pols für die Konstitution der jeweiligen Erscheinung festlegen will.

Das Symbolon der wahren Philosophie, ihre Hypotypose, um Kants Ausdruck zu gebrauchen, ist das Schema „zweier gerader Linien von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung, begriffen als gleiche Hälften in einer geraden, deren Mittelpunkt die Indifferenz darstellt. Wird die letztere durch die Gleichung $A=A$, die quantitative Differenz durch $A=B$ ($A=\text{Subjektives}$, $B=\text{Objektives}$), das Übergewicht mit $+$ bezeichnet, so haben wir folgendes Schema, welches Schelling für die Grundformel seines ganzen Systems erklärt:

$$\begin{array}{c} + \\ A = B \end{array} \quad \begin{array}{c} + \\ A = B \end{array}$$

$$A = A$$

Diese Linie vergleicht sich dem Magneten, der in der Mitte den Indifferenzpunkt, an den Enden entgegengesetzte Polarität zeigt. Jeder Teil der magnetischen Linie ist wie der Magnet mit denselben Eigenschaften der Indifferenz und Polarität, jeder Punkt kann Indifferenzpunkt sein, so daß an diesem Schema das System sich deutlich darstellt „wie das letztere nie aus dem Indifferenzpunkt herauskommt.“ (K. Fischer, Gesch. der neueren Philosophie VII, 558, 2. Aufl. 1899). Mit ihm ist die Form des Seins der absoluten Identität dargestellt, im ganzen aller Potenzen wie im einzelnen jeder Potenz für sich, in denen Natur und Geist in der Kette ihrer Produktion sich die Waage halten.

Schellings Welt ist eine Welt des Einander, in der die Gegensätze das Füreinander gewährleisten, ein Kosmos, der einem Jeden seine Stelle zuweist, eine gerichtete Metamorphose im Sinne wachsender Befreiung und Steigerung der Subjektivität, zweckmäßig ohne Zweck, sich selbst genug, doch offen und kulminierend im Kunstwerk der in der Welt sich erkennenden Wahrheit, der in der Weltproduktion sich darstellenden Schönheit, eine Evolution von der Materie als dem primum existens bis zum Werk des Genies, eine erwachende Poesie. Aus dem Bewußtlosen sich erhebend entfaltet sich die Potenzenkette der anorganischen und organischen Natur, der der Mensch verhaftet bleibt, obwohl er sie in seinem Selbstbewußtsein durchbricht, bis in seinen genialen Schöpfungen die Identität des Bewußtlosen und des Bewußtseins, der Natur und des Geistes zur Darstellung kommt. So ist der Mensch der Ort, an welchem das Universum zu dem wird, was es ist, das Ganze sich repräsentiert, die Identität der Identität sich als solche ausdrückt. „Unsere Behauptung“, so heißt es in der Erläuterung des § 30 seiner „Darstellung“, „ist aufs deutlichste ausgedrückt die, daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität, also nichts als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des einzelnen das Übergewicht auf die eine oder andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs *an sich*, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität, — das, was schlechthin und in allem ist, — durch den Gegensatz

von Subjektivität und Objektivität gar nicht affiziert wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengesetzten Potenzen ursprünglich sich gegeneinander aufheben, die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität ist nicht das Produzierte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur produziert, weil sie *ist*. Sie ist schon in allem, was ist. Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, die sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Übergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Sie erscheint nur dem, welcher sich selbst von der Totalität abgesondert hat und inwiefern er sich absondert, als ein Produziertes; dem, welcher nicht aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, ist sie *das erste Sein* und das Sein, das nie produziert worden ist, sondern ist, so wie nur überhaupt etwas ist, dergestalt, daß auch das einzelne Sein nur innerhalb derselben möglich, außerhalb derselben, auch wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgesondert, nichts ist. Wie es aber möglich sei, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dies ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir viel mehr beweisen, daß eine solche Absonderung nicht an sich möglich und vom Standpunkt der Vernunft aus falsch ist, ja (wie sich wohl einsehen läßt) die Quelle aller Irrtümer sei.“

Wenn man zur Vereinfachung dessen, was in diesen Sätzen steht, den grimmig-fröhlichen Ausspruch zitieren wollte, der liebe Gott sähe alle Dinge auf einem Haufen, so käme man allerdings in Teufels Küche und hätte Schelling gröblich mißverstanden. Im Zentralpunkt und für ihn gilt lautere Selbstbejahung. Für sein All ist Nichts. In ununterscheidbarer Helle trifft die Sicht sich selbst, sind Sehe und Licht eins. Wodurch aber kommt es zu Farben, warum kommt es zur Trübung, an der die gebrochenen Unterschiede hervortreten? Da eine Emanation der Identität nach Schelling, wie wir gehört haben, unmöglich ist, sie nicht aus sich heraustreten und die Mannigfaltigkeit des

einzelnen begründen kann, vielmehr als Einheit in der Mannigfaltigkeit mit ihr identisch ist, so müssen im Hinblick darauf, daß die absolute Identität in der Form der quantitativen Indifferenz, der reinen Gleichgewichtigkeit des Subjektiven und Objektiven, die Welt aber als quantitative Differenzen ist, diese *in* der Indifferenz und nicht *aus* ihr begriffen werden. Ableitung ist unmöglich, denn es herrscht keine Hierarchie. Sie, die Indifferenz muß nicht etwas werden, was sie nicht von sich aus bereits ist. Wir haben gehört, daß die Identität „*actu* ist, so wie sie nur *potentia* ist“. Dynamis und Energeia fallen in ihr zusammen. Wie drückt sich das für die Indifferenz aus, in der sie manifest ist? Wirklich oder *actu* ist die Indifferenz allein insofern, als sie im Indifferenzieren, d. h. im Ausgleichen der Differenzen besteht, die also, wenn auch gleich ursprünglich mit der Einheit, ihr als Mannigfaltigkeit vorgeordnet sein müssen, will das Indifferenzieren spielen. Als aufzuhebender Kontrapart ist die Differenz die notwendige Voraussetzung der Indifferenz, nach Schellings Wort ihr Grund. Setzen wir die quantitative Differenz mit dem Wesen der Natur gleich, so ist Natur der Grund des Seins der Identität, im Absoluten Grund seiner Offenbarkeit, jedenfalls *actu*. Ob auch *potentia*, ist nicht gesagt, womit denn auch die anfängliche Frage: warum ist Vieles und nicht nur das Eine, oder mehr schlecht als recht formuliert: warum hat Gott die Welt geschaffen? zwar nicht beantwortet, aber doch in ein neues Licht gerückt ist. Natur als absolute Identität verstanden, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet wird, heißt dem bewußtlosen Leben und der niederen Potenz die tragende Funktion im Verhältnis zur höheren des Geistes zuerkennen, die idealistische Rechtfertigung der Natur endgültig verlassen und die spinozistische Formel Deus sive natura als umkehrbare Gleichung aufgeben. Was Pantheismus schien, zeigt sich als Panentheismus. Der absolute Idealismus setzt in seinem Kulminationspunkt die Differenz des Faktischen als Grund seiner selbst. Ein spekulativer Empirismus, ein Positivismus der Weltoffenbarung mit einer Trennung nicht nur des Daß vom Was, sondern seiner Vorrang kündigt sich an, wie ihn die Freiheitsschrift von 1806 dann zu entwickeln beginnt.

Bevor ich die Darstellung des Systems beende und mich mit der Frage unseres gegenwärtigen Verhältnisses zu ihm befasse, muß allerdings noch ein wesentlicher Zug erwähnt werden, von dem nur flüchtig bisher die Rede war. Schellings Philosophie ist in einem Maße der Erscheinung in ihrer Anschaulichkeit verpflichtet, wie es jedenfalls in der

Geschichte des nachmittelalterlichen Denkens bis auf ihn selten zu finden ist. Anschauung will sie sein und vermitteln, den Begriff zu ihr hinführen, so daß die Vernunft in der Sache am einzelnen Ding wie am ganzen Gefüge plastisch gestalthaft hervortritt. In dieser Auffassung vom spekulativen Lebensnerv alles wirklichen Erkennens weiß er sich mit Goethe, aber auch mit dem Kant der Kritik der Urteils-kraft einig, wobei nicht vergessen werden sollte, daß die Philosophie Kants Vernunftkritik die Abgrenzung der Erscheinung gegen das Übermaß rationalistischen Anspruchs und die Erkenntnis der Eigenart aller Anschaulichkeit verdankt. Mythos, Natur, Kunst, die Themen seines Lebens von Jugend an, konfrontieren auf je verschiedene Weise zwar, die Manifestation des Wesens in der Erscheinung. In ihr stellt sich das Absolute dar, gleichsam, ausdrückhaft, analogisch-symbolisch. So das Endliche im Unendlichen zu begreifen, bedarf es der spezifisch philosophischen Kunst produktiver Anschauung, die mit dem intellectus archetypus nicht verwechselt werden sollte. In der Kritik der Urteils-kraft heißt es: „Alle Hypotypose (Darstellung, subjectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder *schematisch*, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung apriori gegeben wird, oder *symbolisch*, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteils-kraft, demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, das ist mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflektion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt“ (K. U. Ausg. Kehrbach S. 228/29).

Wie sein ganzes Indifferenzsystem der Weltvernunft im Bilde magnetischer Bipolarität entworfen ist, so jedoch, daß die symbolische Hypotypose die Gestaltung des Ganzen bis in alle seine Teile beherrscht — und das war von den Anfängen der Naturphilosophie an bei ihm immer so —, kehrt das Thema der produktiven Anschauung bei der Erörterung der *Ideen* wieder. Wir wissen, jede Potenz im Stufengang der Weltentwicklung stellt die Identität auf eine bestimmte Art und Weise dar. Diese Darstellungsarten sind die Ideen im Sinne Platos, Arten der Vernunft in der Welt und gegründet in, wenn auch nicht ableitbar aus der Idee des Selbsterkenntnischarakters der Identität —, insofern mit den Potenzen identisch. Ihnen, den Ideen, ist es noch nicht gegeben, den Weg zur Realität zu finden. Dazu bedürfen sie wiederum eines *Symbols*, wollen sie das Denken, eines *Ideals*,

wollen sie das Handeln bestimmen, in denen nunmehr die Idee vertreten und dargestellt wird. Jede Idee ist zugleich konkret und allgemein, weder bloßer subjektiver Begriff noch objektiv wie ein Ding, sondern je spezifizierte Identität von Ding und Begriff, besondere Urgestalt im Kontinuum, die dieses selbst nicht zersplittert, da sie es in seiner Gänze wiederum nur repräsentiert. Die Aufgabe der Philosophie der Natur und der Kunst, die Logik mit eingeschlossen, besteht darin, die Ideen begreiflich und anschaulich zu machen und an dem für sie bezeichnenden Urbild = Abbildverhältnis zu den ihnen zugehörigen Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Universums symbolisch zu begreifen, in genau der Zweideutigkeit, die diesem Worte zukommt, gleichnishaft *und* direkt. Die Abständigkeit des einzelnen Dinges soll nicht vertuscht und verklärt, sondern eingehalten werden. Seiner Abgefallenheit als pures Faktum, das freilich das Identitätsdenken in die Krise treibt und schließlich sprengt, trägt das Moment der bloßen Ähnlichkeit des Abbilds mit dem Urbild, der Analogiecharakter des symbolischen Denkens bereits Rechnung.

Für die produktiv-intellektuelle Anschauung, dem spezifischen Organ der Philosophie, gilt — und das zeigen die hier erwähnten Schwierigkeiten, über welche Hegel im Element des Begriffs sich von vornherein hinwegsetzt — daß sie sich nur als aesthetische Anschauung objektivieren kann. Was läge näher als die Vermutung, das Kunstsysteem der Philosophie sei die ihr entsprechende Objektivation. Aber dieser Versuch widersteht Schelling: „*Das Kunstwerk* nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich sich schon getrennt hat.“ Kants Auffassung vom Genie, das wie die Natur wirkt, bleibt ihm maßgebend. Der Denker kann nichts verkörpern, seiner Intuition und Diskursivität ist durch die produktive Anschauung der Vernunft, in der er sich bewegt, das Glück der sinnlichen Realisierung versagt.

Schellings Verdienst, die Kritik der Urteilskraft zum Leitfaden seines Hinausgehens über Fichte gemacht zu haben, ist immer gewürdigt worden. Umso bereitwilliger, als seine Philosophie der Natur, mit der er den ersten entscheidenden Schritt tat, sich nicht nur von Fichte her legitimiert. Anknüpfend an die „Analytik der Grundsätze“ und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, will auch sie den Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Physik, freilich nicht nur zur Physik der anorganischen Welt. Die Welt des Lebendigen rückt bei ihr in den Mittelpunkt, der damals bereits gewachsenen

Bedeutung biologischen Wissens entsprechend, bereichert aber die Physik nicht nur um ein neues Gebiet der Erfahrung, sondern sprengt zugleich ihren Begriff, gestaltet ihn um und unterstellt die gesamte Natur der Jurisdiktion des Organismusgedankens. Daß dabei die Naturphilosophie an, wenn auch inzwischen überholten, Tatsachen und Theorien der Mechanik, des Magnetismus, Galvanismus, der Chemie und Biologie anschließt, gereicht ihr freilich zur Ehre, obwohl es ihre Lektüre heute erschwert. Bedenken erregt von jeher nur ihr Leitgedanke, „es gebe kein wahres System, das nicht zugleich ein organisches Ganzes wäre“. Berechtigt denn die aus Kant geschöpfte Gewißheit von der Natur als dem sichtbaren Organismus unseres Verstandes zu einer spekulativen Bemeisterung der gesamten Erfahrung? Wie ist die Offenheit der Empirie noch zu sichern, wenn der formale Apriorismus im Sinne Kants verlassen und zu einem materialen Apriorismus erweitert wird? Wo läuft die Grenze zwischen Apriori und Aposteriori, zwischen Möglich und Wirklich? Da aber die Naturphilosophie erklärtermaßen die Vorstufe zur Identitätsphilosophie bildet, geriet und gerät diese wiederum in den Verdacht, eine auch schon von daher zweifelhafte Konstruktion eines Weltgebäudes zu sein, das selbst zur damaligen Erfahrung in einem nur hypothetischen und symbolischen Verhältnis stand. Die allzu durchsichtige Art, in der das Polaritätsprinzip an den Erscheinungen des Mechanismus, Magnetismus, Galvanismus, Chemismus und der organischen Welt durchvariirt wird, verliert vollends für den Naturwissenschaftler jede Überzeugungskraft, wenn es auch noch das Schema für die Gegensätze des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven hergeben soll, da aus der indifferenten Nacht des Absoluten nichts an den Tag kommen kann, was nicht zuvor in sie hineingezaubert worden ist. Weshalb es dann heißt, Schellings Polaritäts-, Differenz- und Indifferenzkonstruktionen seien müßige Spielerei, entbehrten jeder echten Erkenntniskraft und seien so viel wert wie die von Molière's Arzt vorgebrachte Erklärung des Schlafs aus der *vis dormitiva*.

Man darf die Naturphilosophie nicht für eine Hypothese halten, die im Wege experimenteller Forschung nachgeprüft werden kann — ein Mißverständnis, dem Schelling durch viele Äußerungen Vorschub leistet, da seine Art, Natur zu analysieren, der Goetheschen verwandt ist, die im Gebiet der Farbenlehre das Experiment in jedem Falle demonstrativ gebraucht hat. Nur dann, wenn man diesen Fehler vermeidet und sie als den hypothetischen Entwurf einer Kategorienlehre

der erscheinenden Natur ansieht, melden sich diejenigen Schwierigkeiten, deren Lösung die Identitätslehre bringen soll. Mit ihnen muß man rechnen und dabei von dem Gedanken der Erkenntnis ausgehen, der Schelling's Naturerfahrung leitet. Er deckt sich weder mit dem Kantischen noch mit dem heute maßgebenden Begriff, darf aber, wenn man einmal zum Zweck der Orientierung mit grobem Kontrast arbeitet und Galilei als den Begründer des modernen Verfahrens, Aristoteles als dem Klassiker des überholten Verfahrens der Naturwissenschaft gegenüberstellt, nicht ohne Einschränkung dem Letzteren zugerechnet werden. Zwischen diesen Extremen stellt die Goethe—Schellingsche Naturerkenntnis eine merkwürdige Übergangsform dar, für welche alles darauf ankommt, die Erscheinung als Manifestation eines totalen Zusammenhangs zu begreifen, gegebenenfalls auch unter Einsatz experimenteller und messender, quantifizierender Methoden, doch nie zum Zweck ihrer Manipulierbarkeit und Beherrschung, vielmehr allein zum Zweck ihres anschauenden Verständnisses. „Die Erscheinungen selbst sind die Lehre“ heißt also nicht die bloß methodische Einschränkung, den Zusammenhang empfindungsmäßiger Daten in ihrem gleichzeitigen oder aufeinander folgenden Auftreten nach Regeln, die für Gesetze gelten können, operabel zu machen, sondern zielt auf ein Verständnis, das sich an der Anschauung der Erscheinung selbst sättigt und in ihr zur Ruhe kommen will.

Ein derart verstehendes Erkennen gibt es und es spielt im vertrauten Umgang zwischen den Menschen und ihrer Umwelt die Hauptrolle. Erst wenn dieser vertraute Zusammenhang nicht mehr funktioniert, müssen Wege der Erklärung beschritten werden. An solchen nicht seltenen Ersatzmethoden für unmöglich gewordenes Verstehen zeigt sich das allmähliche Auseinandertreten von Anschauung und Begreifen, die nun beide einen aufschlußreichen Wandel durchmachen bzw. gewisse ihrer Komponenten schärfer hervortreten lassen. Das Anschauen konzentriert sich und verarmt zugleich zu Beobachtung und Wahrnehmung, das Begreifen steigert sich zur Theorie. Die unmittelbare Umgänglichkeit weicht und macht einer mittelbar gezwungenen und erzwungenen, mehr oder weniger berechnenden Art der Beeinflussung Platz, die auf Beherrschung hinausläuft. Womit im ganzen nur gezeigt werden soll, daß Anschauung, Begriff und Praxis ihre Tönung und ihr Gewicht wechselweise voneinander empfangen. Sympathetisches Verständnis bedingt eine andere Art der Beherrschung und eine andere Art der Anschauung als theoretischer Einblick in das

Objekt, auch wenn er und die ihm koordinierte Weise von Einflußnahme sich den Umgangsformen sympathetischen Verständnisses nie ganz entziehen. Der begreifenden Theorie erwachsen bisher verdeckt gebliebene Möglichkeiten praktischen Wirkens, nur bekommt die Sache zugleich ein anderes Gesicht, das Blickfeld weitet sich, planende Methode tritt an die Stelle instinktiver oder traditioneller Sicherheit und kann ihr gefährlich werden. Ein guter Botaniker ist noch lange kein guter Gärtner und wird ihn nie überflüssig machen, aber seine Ge pflogenheiten auf die Dauer revolutionieren.

In der Entwicklung der Naturwissenschaft hat sich dieser Wandel der Erkenntnisrichtung vom verstehenden zum erklärenden Begreifen vielfach unbemerkt durchgesetzt. Das Programm der Mathematisierung bedeutete für die Forschungspraxis einen entschiedenen Einschnitt. Doch wurde, solange als zu seiner Rechtfertigung der Satz dienen konnte, das Buch der Natur sei in mathematischen Zeichen geschrieben, die Erkenntnistheorie davon zunächst nicht berührt. Auch Aristoteles hätte versucht, im Buch der Natur zu lesen, nur den Text mißverstanden. Daß dieser Text gegeben sei und zwar so, wie es Galileis Programm aussprach, stand auch für die Antiaristoteliker fest. Gott hat der Natur die Maße gegeben, in deren Zahlenverhältnissen Proportion, Harmonie, Weisheit und Schönheit niedergelegt sind. Nach dem Maß seiner Vollkommenheit gearbeitet, zeigt die Schöpfung in Statik und Dynamik jene Vernünftigkeit, die zugleich zwingend und befreiend ist, da in ihrem Licht sich alles von selbst versteht. An den Schriftzügen Gottes entlangfahrend, begreift der Mensch die gesetzliche Ordnung auf mathematische Weise dank seiner Ebenbildlichkeit zum göttlichen Geiste. Was nicht etwa heißen soll, daß in der Praxis der mathematisch gerichteten planmäßig experimentierenden Naturforschung des 17. und 18. Jahrhunderts nicht schon jene weitgehende Unabhängigkeit von Dingen der Theologie bestanden hätte, die dann langsam erst die Emanzipation von ihr auch in der Theorie der Erkenntnis reifen ließ. Nur zur Rechtfertigung des eigenen Tuns nach Anlage und Durchführung griff man auf die theologisch-ontologische Deckung zurück und sah sich dann in der Qualität des Schülers, der nachspricht, was Gott, der Lehrer und Schriftsteller, ihm vorgesprochen hat. Die ganze Metaphysik des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts mit ihrer Fixierung an Mathematik und Theologie läßt sich aus keinem anderen Gesichtspunkt als diesem begreifen und ist in ihrem wissenschaftlichen Gesichtskreis überdies von dem Vorwiegen mechanisch-physikalischer

und astronomischer Entdeckungen bestimmt, denen Chemie, Physiologie und Biologie erst mit erheblicher Verspätung Gleichwertiges an die Seite zu stellen vermochten.

Mit der zunehmenden Schwächung und schließlich Preisgabe des theologisch-ontologischen Selbstverständnisses der Vernunft zugunsten ihrer vollendeten Autonomie im kritischen Werk Kants kommt das Neue in der Praxis der exakten Wissenschaft auch theoretisch zum Durchbruch. Der Forscher soll sich nicht mehr als Schüler verstehen, der Vorgesagtes nachspricht und an den göttlichen Schriftzügen in der Natur gehorsam entlangfährt, sondern als der bestallte Richter, der die Natur wie Zeugen behandelt und sie nötigt, auf seine Fragen zu antworten. Zur Ermittelung des wahren Tatbestandes gehört die Freiheit, sich ein Bild von der Sache zu machen, ihn zu antizipieren, die Führung nicht den Dingen, sondern der Versuchsanordnung anzutrauen und die Begriffe so zu handhaben, daß sie durch Erscheinungen bestätigt oder widerlegt werden. An Gesetzmäßigkeit der Natur festzuhalten, gebietet nicht ihr göttlicher Ursprung, sondern das moralische Interesse, in dessen Dienst auch der Forscher steht, der Pionier im Kampf um die Mündigkeit des Menschen schlechthin. Er und nicht sie, nicht sie allein entscheiden über den Charakter der Gesetzmäßigkeit und über das, was im gegebenen Fall als Gesetz zu gelten hat und was nicht. Der Rigorismus des exakten Verfahrens, Garantie des echten Erkenntnisserfolges im stetigen Fortschritt, Garantie auch der echten Zusammenarbeit der Forscher, entspricht allein der Ethik des über sich selbst bestimmenden Menschen, die es ihm verbietet, Gott als einem, wenn auch liebevollen Diktator zu gehorchen und seine Worte in der Natur nachzubeten. Darum Einschränkung der Erkenntnis auf die Regeln meßbarer Nachprüfbarkeit, darum Empirie als Respektierung des Zufälligen im Rahmen der Notwendigkeit, darum Abhebung der Erscheinung vom Ding an sich und wiederum Abhebung der für sich blinden Anschauung vom für sich leeren Begriff. Einem in der Anschauung selbst geborgenen Verständnis, Verständnis der Theoria im griechischen Sinne, war damit die Möglichkeit genommen.

Physik und Chemie konnten sich eher mit dieser Auffassung befrieden als eine Biologie, die zu Schellings Zeit kaum eine Möglichkeit sah, von deren Methoden zu lernen, vielmehr gerade im Begriffe stand, als vergleichende und historische Morphologie unter der Entwicklungsidee eine Wissenschaft sui generis zu werden. Exakte Erklärung bedeutet den Entwurf eines Zusammenhangs, der meßbare

Eingriffe im Sinne einer Voraussage erlaubt. Auf diese Art in eine geplante Aktion, das Experiment, eingebaut, verliert die Erklärung den Charakter der *contemplatio*. Das Operieren mit Modellen steht nur im Dienste des Verfügbarmachens und hat — denken wir etwa an Bohrs Atommodell und seine Korrekturen — einen bloß heuristischen, keinen definitiven Aussagewert mehr. Das Verständnis will nicht wie früher in einer Sicht zur Ruhe kommen, sondern die Sache in eine beherrschbare Konstellation von Bedingungen auflösen, wobei die mehr oder weniger anschauungsgebundenen Wortbedeutungen eliminiert und durch mathematische Symbole ersetzt werden. Es wäre ungenau und altmodisch, zu sagen, die Theorie hätte sich in den Dienst der Praxis gestellt, was, von außen gesehen, für das Verhältnis der Forschung zu Technik und Industrie oft zutrifft. Richtig muß es heißen, daß die Theorie selbst ein Stück Praxis geworden ist, wodurch die Anwendung der Theorie in der Praxis sich von selbst ergibt. Unser Naturverständnis ist Technik in *statu nascendi*, *adaequata* und darum höchster Bewunderung würdige Antwort auf eine Welt, deren Ordnung keinen Ausdruckswert mehr besitzt, weil sie durch keinen Sinn mehr zusammengehalten wird. Wir verstehen uns auf Natur, aber sie verstehen wir nicht mehr.

Die Verkuppelung von Abstraktion mit Aktion bei gleichzeitig schwindender Geborgenheit bestimmen unser zunehmendes Mißverhältnis zu dem, was noch immer Welt heißt, aber den Anspruch dieses Wortes nicht mehr erfüllt. Ein im späten 19. Jahrhundert sich erst schüchtern vorwagendes Bewußtsein von der vollendeten Zufälligkeit alles Seienden wird durch keine Idee von Entwicklung und Fortschritt mehr aufgefangen und findet auch nicht mehr einen Halt, eine Mitte an der eigenen Subjektivität. Unter dem Druck der industriellen Revolution hat der Entfremdungsprozeß, dem Menschen und Dinge seit langem ausgesetzt sind, eine Situation der extremen Verlorenheit geschaffen, die an der Existenzphilosophie und dialektischen Theologie von heute abzulesen ist. Um die Wende zum 19. Jahrhundert dagegen waren das theologische Interesse an und in der Philosophie noch viel zu stark und die Emanzipation der Naturwissenschaft von der Philosophie noch viel zu schwach ausgeprägt, die Gewißheit von der Weltgemäßheit des Menschen, der Menschlichkeit der Welt noch zu groß, als daß nicht die Philosophie im Namen des sinnvollen Kosmos und im Zeichen des Lebens der Entfremdung der Natur durch die Naturwissenschaft Einhalt hätte gebieten müssen.

Dieser Konflikt zwischen Lebensverständnis und exakter Erklärung ist aber durch den Fortschritt der Wissenschaft vom Organischen keineswegs obsolet geworden, sondern hat im Gegenteil an Dringlichkeit und Schärfe nur gewonnen. Wenn es in den „Wahlverwandtschaften“ heißt: „Mit den Bäumen, die um uns blühen, . . . mit jeder Staude, an der wir vorbeigehen, mit jedem Grashalm, über den wir hinwandeln, haben wir ein wahres Verhältnis, sie sind unsere echten Kompatrioten“, dann drückt sich darin nicht nur ein franziskanisches Gefühl aus, sondern eine bis heute ungehobene Erkenntnis.

Schelling hat sich an ihr versucht. Sollte er uns auch kein Führer zu ihr mehr sein, dann gewiß ein Mahner, den Kompatriotismus mit der Welt gerade da, wo sie keine mehr ist, ernst zu nehmen und ihm seine Wahrheit im Elemente des Gedankens zu erobern.

DISKUSSION

HEINZ HEIMSOETH:

Was Herr Szilasi ausführte, war gewiß zutreffend auf den Anfang Schellings. Aber es scheint mir, daß für diejenigen, welche den Vorgang nicht so genau kennen, vielleicht nicht deutlich wurde, wie stark doch hier, im ersten Einsatz beim „Ich“, Schelling schon abgesprungen ist von der Transzentalphilosophie, sei sie nun von der Art Kants oder Fichtes oder auch Husserls, von der Herr Szilasi ja auch schon sprach. In Schellings Einsatz handelt es sich ja im Grunde nicht mehr allein darum, daß ein endliches Ich sich auf seine Bewußtseinsbedingungen besinnt, in „intellektueller Anschauung“, wie sie Fichte versteht oder Husserl vollzieht. Was bei Fichte absolutes Ich heißt, ist ja nicht das Absolute, nicht die Gottheit, sondern die Ichheit in jedem Ich. Bei Schellings Ich-Ausgang aber wird sogleich übergesprungen auf ein Über-endliches. Wenn es da heißt: empirisches Ich und reines Ich, so klingt das Kantisch. In Wahrheit aber steckt darin gleich schon das Gegenüber von menschlich-endlichem Ich und einem spekulativ vorausgesetzten oder mit einer Anschauung von der Art spinozistischer Intuitio intellektuell erfahrenem unendlichen, göttlichen Ichsein. — Es ist noch gefragt worden, wo wir Sachgehalte Schellings heute nachvollziehen könnten. Dazu ist ein wichtiger Gedanke im Vortrag Szilasi angeklungen: da wo er von Rezeptivität und Spontaneität mit Rückbeziehung auf Aristoteles sprach. Von der Ich-Erfahrung des Rezeptiven und Spontanen aus lassen sich Verhaltungsweisen untermenschlichen Lebens fassen, — entsprechend etwa dem von Heidegger geäußerten Gedanken, die Daseinsanalyse, beim Menschen einsetzend, müsse in entsprechender Modifizierung auch für tierisches Leben Klärung geben. Dafür ist auch ein eigener Ansatz eben bei Schelling gegeben.

FRIEDRICH SAUER:

Es ist für uns Heutige leicht, die Ablehnung zu begreifen, die Schellings Naturphilosophie zu seiner Zeit von seiten der erstarkenden exakten Naturwissenschaft erfuhr. Und soweit die heutige Naturphilosophie von dem Ziel einer induktiven Metaphysik auf spezialwissenschaftlicher Grundlage beherrscht wird, kann sie für das Anliegen Schellings schwerlich viel Verständnis aufbringen. Da dieses Anliegen aber ein echt philosophisches war, d.h. die Frage nach den Prinzipien betraf, nimmt es andererseits aber doch nicht wunder, daß die philosophisch unvoreingenommene naturwissenschaftliche Forschung heute auf grundbegriffliche Probleme, bzw. letztliche ontologische

Strukturen gestoßen ist, die auch Schellings Problemfassungen meinten. Ja man kann sagen: gewisse Ideen, welche mehr und mehr konstitutive Bedeutung für die Ontologie im naturwissenschaftlichen Bereich gewinnen, finden sich schon bei Schelling.

Ich möchte nun nicht auf biologische Dinge zu sprechen kommen, sondern mich nur auf den rein physikalischen Wissensbereich beziehen. Und ich möchte hier nur drei wichtige Punkte anführen.

Es war vorhin von Schellings Stellung zu Keplers Theorie der Planetenbewegung die Rede. Schelling hat die Newtonsche Gravitationstheorie abgelehnt, bzw. gering geachtet, weil er die Forderung nach einer Ganzheitsschau des Universums unter allen Umständen und in allen Einzelheiten für unabdingbar notwendig hielt. Recht betrachtet hat die kosmische Physik seit dem Aufkommen der Relativitätstheorie genau diese Schellingsche Forderung zu der ihren gemacht. Nach ihrem Weltbegriff ist jedes „Raum-Zeit-Materie“-Ereignis wesenhaft auf die Ganzheit der Welt bezogen. Und diesem modernen physikalischen Feldbegriff stehen in der letzten Entwicklung der Ontologie des Mathematischen, vor allem bei Alfred N. Whitehead, Ideen an der Seite, welche selbst den Zahlbegriff unter den organismischen Gesichtspunkt der letztlichen Einheit alles Seienden rücken.

Ein zweiter Aspekt, den ich hier nennen möchte, eröffnet sich aus der berühmten Akademierede Schellings, die der Philosoph wenige Tage nach Goethes Tod hielt: Schelling faßt in großartiger Diktion die Reihe der großen Entdeckungen des Experimentalphysikers Michael Faraday zur Elektrizitätslehre nicht nur zusammen; er zieht vielmehr daraus in grandioser Prophetie die Schlußfolgerung, daß die Zeit nicht fern sei, in der nicht mehr die Mechanik, sondern die Elektrizitätslehre die eigentliche physikalische Grundwissenschaft sein werde. Dieser damals „phantastische“ Gedanke hat heute in der theoretischen Physik eine geradezu zentrale Bedeutung erlangt, nachdem ihn Wilhelm Wien in seiner berühmten Abhandlung „Über die Möglichkeit einer elektromagnetischen Begründung der Mechanik“, die 1900 erschienen ist, zum Programm erhoben und der physikalischen Wissenschaft zum Bewußtsein gebracht hat.

Ich nenne einen dritten Gesichtspunkt und füge hinzu, daß kein Geringerer als Hermann Weyl, der überragende Mathematiker und mathematische Physiker, für diesen Gesichtspunkt bestimmt ein unvoreingenommener Zeuge ist. Hermann Weyl hat in seiner „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft“ in Oldenbourgs Handbuch der Philosophie (1927) mit Recht darauf hingewiesen, daß die moderne Agenstheorie der Materie in Schellings „Erstem Entwurf der Naturphilosophie“ von 1799 gedanklich weitgehend vorgebildet ist.

THEODOR BALLAUFF:

Herr Prof. Plessner hat seinen Vortrag mit einem Gedanken geschlossen, den ich doch noch einmal hervorheben und daran eine Frage anknüpfen möchte: Der Gedanke, daß in Schellings Naturphilosophie eine Einsicht gewonnen ist, die unüberholbar geblieben sein dürfte und die sich damit zugleich als legitime

Aufgabe neben die der Wissenschaft stellt, sofern die Aufgabe der Wissenschaft das Erklären ist. Hier wurde ja wohl, wenn ich recht verstanden habe. von Herrn Prof. Plessner gesagt, daß Schelling dagegen das Lebendige als solches zu sehen, nicht zu erklären sucht: er sieht es als Phänomen im Ganzen bzw. des Ganzen. Nun möchte ich die Frage daran anknüpfen, ob wir nicht auch heute in dieser Situation stehen, daß, unbeschadet der Berechtigung der erklärenden Wissenschaft, doch dieses Schellingsche Vorhaben bzw. diese Schellingsche Einsicht nach wie vor ihre Berechtigung behalten hat und wiederum an sie angeknüpft werden kann und soll.

Das ist also meine Frage, ob wir nicht an dieser Stelle vielleicht einen Punkt haben, wo wir in der Geschichte der Biologie einen Abbruch in der Entwicklung des 19. Jahrhunderts vor uns sehen. Das 19. Jahrhundert hat die Schellingsche Naturphilosophie und auch die seiner Zeitgenossen nicht nur nicht recht gewürdigt, sondern einfach liegengelassen und abgebrochen. Sollte es nicht möglich sein, hier einen selbständigen Weg weiter zu beschreiten, ohne deshalb die Wissenschaft zu „überwinden“ oder beiseiteräumen zu wollen?

EUGEN HEUSS:

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob Schelling uns Gegenwärtigen mehr als nur ein Mahner, nämlich ein Führer sein könnte. Gestatten Sie, daß ich in diesem Zusammenhang kurz einiges erwähne. Ich würde bejahen, daß Schelling uns in unserem Erkennen und Deuten von Natur ein Mahner sein kann und sein muß, und zwar deshalb, weil er uns gegenüber dem naturwissenschaftlich-erklärenden Denken die Möglichkeit einer ganz andern Betrachtungsweise eindringlich darlegt: derjenigen, die er die „reine objektive Darstellung der Erscheinung selbst“ genannt hat und als „Aussprechen“ der Idee oder der absoluten Einheit im Medium der Anschauung verstanden wissen wollte. Aber es bleibt doch zu fragen, ob nicht der Anspruch seiner Betrachtungsweise auf alleinige und ausschließliche Geltung — ein Anspruch, den er mit der Abwertung des naturwissenschaftlichen Erklärungsprinzips auf ein rein „formelles“ verband — seinerseits eine Einseitigkeit schwerwiegender Art in sich schließt. Dazu sei kurz an Schellings kosmologisches Denken (im „Bruno“) angeknüpft. Gewiß ist die Art, wie hier die Sphärengeometrie der drei Keplerschen Gesetze zum Ausdruck und Sinnbild der vollkommensten organischen Welteinheit umgedeutet wird, ein großartiges Zeugnis von der Kraft seiner ganzheitlichen Betrachtungsweise. Aber er blieb hier stehen und verwarf den Schritt der Naturwissenschaften von Kepler zu Newtons erklärender Denkweise (in einem Entwurf zu den „Weltaltern“) als schweren Irrtum. Statt also auf die Verträglichkeit von Einsicht und Kausalität — einer eigentlichen coincidentia oppositorum — zu sinnen, verdrängte er diese durch jene und schuf damit die Voraussetzung für die Ausschließlichkeit eines Denkens, wie es in Hegels „Betrachtungsweise des Begriffs“ Form annahm. Uns Gegenwärtigen liegt aber m. E. der Gedanke der Vereinbarkeit der beiden Denkweisen näher als der Ausschluß der einen durch die andere.

GERBRAND DEKKER:

Prof. Szilasi hat diese Aufgabe so vollständig gelöst, daß eigentlich keine Aussprache notwendig ist. Wenn ich eine Frage stellen möchte, dann ist es diese, und das ist eine Ausbreitung seines Themas, nämlich nicht nur, wie hat Schelling angefangen, wie ist seine Philosophie ursprünglich entstanden, sondern auch, was bedeutet sie prospektiv für seine spätere Philosophie. Ich habe den Eindruck, daß Schelling diese Anfänge nie ganz verlassen hat. Es sind, wie eine Knospe, die sich zur Blume entwickelt hat und die wir dann kennen als Frucht in seiner positiven Philosophie; aber auch in der Zwischenzeit ist das nie verloren gegangen. Wenn Sie vielleicht einige Worte darüber sagen würden, dann wäre mir das sehr lieb, Herr Professor.

FRITZ MEDICUS:

Eine späte Äußerung Schellings besagt, die Physik habe bis ins letzte rechnend die Materie zu behandeln; aber sie sollte nicht vergessen, daß das, womit sie zu tun hat, sich nicht in Berechnungen darstellen läßt. Ein nach meinem Dafürhalten treffendes Wort. Das war's, was ich sagen wollte. Und vielleicht kann ich etwas, das mir gerade einfällt, noch hinzusetzen. Als Alexander von Humboldt seinen „Kosmos“ herausgab, ist er (ziemlich am Anfang des umfangreichen Werkes) auf die Naturphilosophie zurückgekommen. Es war eine Zeit, in der sich die Naturwissenschaftler nicht mehr um sie annahmen; sie war außer Kurs. Aber da verteidigt sie Humboldt: sie sei gut, die empirischen Forscher vor der Überschätzung dessen zu bewahren, was sie in ihrer Forschung herausbringen.

WILHELM SZILASI:

Ich möchte zuerst auf die Frage von Herrn Dekker eingehen. Die Kürze der Zeit hinderte mich daran, das im Titel meines Vortrages Genannte weiter auszuführen. Ich wollte auch vermeiden, den folgenden Vorträgen über die spätere Entwicklung Schellings vorzugreifen. Meine Absicht war also, anzuzeigen, daß die metaphysischen Positionen, die in den Werken zwischen 1794 und 1800 herausgearbeitet wurden, für das ganze Werk Schellings grundlegend sind. Man kann wohl sein eigentliches Anliegen am kürzesten so charakterisieren: Die Folgerung, die Kantische Kritik hätte die Metaphysik beseitigt, akzeptiert er nicht, im Gegenteil, mit Hilfe und auf dem Boden der transzendentalen Philosophie verfolgt er die große Idee, eine Metaphysik zu gewinnen, die der Kritik stand hält. Er geht so streng vor, daß er an den Themen der geschichtlichen Metaphysik: die Frage nach dem Wesen Gottes, dem Wesen des Kosmos bzw. der Natur und dem Wesen der Seele bzw. der Freiheit festhält. In seinen ungeheueren Anstrengungen wächst, wenn ich so sagen darf, die neue metaphysische Theologie, Kosmologie, Psychologie. Diese sind die durchgehenden Probleme, in welchen Verwicklungen und in welcher

umgreifenden Fülle auch sonst die Fragen behandelt werden. Ich darf vielleicht auf das erste philosophische Werk, auf die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ hinweisen. In diesen Ausführungen sieht Schelling als die wichtigste Leistung Kants den Nachweis, daß Dogmatismus und Idealismus beide gleichursprüngliche und gleichberechtigte Möglichkeiten der Philosophie sind — nur diese beiden. Nun kann ich auch nur wieder titelmäßig sagen: Schellings Bestreben ist, diese beiden Äste der geschichtlichen Metaphysik von der Wurzel aus auf dem Boden der Transzentalphilosophie zu vereinen. Die Metaphysik, die ihm vorschwebt, ist thematisch der dogmatischen angeglichen, ist aber in einem auch ständig kritisch-fragende Metaphysik. Die Einheit soll die geschichtliche Metaphysik ebensowohl begründen wie bewahren. Es ist ein waghalsiges Unternehmen und damit ist auch verbunden, daß er so viele Schwierigkeiten und so viele Zweideutigkeiten mit in Kauf nehmen muß. Wenn man das Ganze übersieht, liegt eine ungeheure Leistung gerade darin, daß das Prinzip der Kritik nicht aufgegeben wird. Das, worin er die Kantischen Grenzen übersteigt, ist die positive Ausführung einer inhaltlich „lehrmäßigen“ Metaphysik. Worin er Kant treu bleibt, ist der große Gesichtspunkt des ganzen deutschen Idealismus: im reinen Ich die Möglichkeit zu entdecken, in Auseinandersetzung mit der empirischen Welt alle Fragen der Metaphysik und letztlich des Denkens des Seins im Realisieren seiner selbst zur Präsenz zu bringen.

Die zweite Frage, die Herr Heimsoeth gestellt hat, betrifft den Abstand Schellings von Kant in der Erweiterung des Begriffes der Transzentalphilosophie. Ich habe auf die drei Richtungen hingewiesen, in welchen Schelling das transzendentale Prinzip weitertreibt, und zwar, wie ich meine, in konsequenter Befolgung der Richtungen, die in dem Kantischen Ansatz liegen. Ich darf vielleicht wieder nur eine titelmäßige Anzeige gebrauchen. Die drei neu eroberten Bereiche der transzentalen Metaphysik: der der undinglichen und gleicherweise unbedingten Seinszusammenhänge, der Seinszusammenhänge, sofern sie von der Subjekt-Objekt-Spaltung, von der Orientierung nach Rezeptivität-Spontaneität unberührt sind, und drittens das durch die Beseitigung aller Hindernisse, die im Wege stehen, des empirischen Bewußtseins, des Selbstbewußtseins, der Vernunft, sogar des empirischen Seins zu Gunsten des Geschehens freigelegtes, nunmehr hindernisloses Vorwärts-schreiten der Fragen aus ihnen selbst — daß diese drei Schritte ihre gemeinsame Rechtfertigung aus der Ontologie der Freiheit beziehen. Die letzte Begründung der Transzentalphilosophie für Schelling ist die Freiheit. Sie ist die letzte ontologische Begründung für jede Möglichkeit des Seins, für das Sein Gottes, Sein der Welt, Sein des Menschen, des Wissens, Denkens, der Vernunft; sie ist überhaupt der Mittelbegriff, das Medium, von woher alle Unterschiede überhaupt sichtbar werden. Dadurch ist das reine Ich die Künftigkeit selbst, die Offenheit, in dem Sinne, wie Prof. Jaspers darüber sprach. Die Freiheit ist die begründende Mitte, so des notwendigen Seins, wie es in den Naturgesetzen zum Ausdruck kommt, wie des Seins Gottes, das keine Gesetze kennt. Diese durchgehende Begründung der Ontologie aus der Freiheit charakterisiert ebenfalls die Großartigkeit seines Anliegens, das das ganze Werk bestimmt.

HELMUTH PLESSNER:

Zur Erläuterung meines Wortes: Schelling als Mahner, darf ich an die Warnung von Prof. Medicus anknüpfen, über den heute schon in weiten Bereichen der lebendigen Natur arbeitenden Methoden der rechnenden Naturwissenschaft nicht die Sphäre der Erscheinung zu vergessen, deren Struktur Probleme stellt, die mit ihnen nicht zu bewältigen sind, auch nicht mit solchen der Physiologie und Psychologie. Erscheinungsstrukturen und Erscheinungsgesetze hatte Goethe in seinem Kampf gegen Newtons Prinzipien der Optik im Auge, Zusammenhänge, die viel später, etwa bei Stumpf, Hering und in der Phänomenologie erst wieder gesehen wurden. Offenbar gibt es Korrelationen zwischen der erscheinenden Natur und dem Menschen, Sinnbildlichkeiten, besser noch: Bildsinnverhältnisse, für deren Erkenntnis manche These Schellings bedeutsam sein kann. Auf sie führt uns das Studium der für Organismen verschiedenen Typs spezifischen Umwelten durch die Biologie. Sie arbeitet Korrelationen zwischen lebendigen Systemen und den ihnen „entsprechenden“ Welten heraus. Solche Korrelationen bestehen auch für den Menschen und beherrschen seine phänomenale Welt. Das Grün als erscheinendes Grün, die Skala der Farben, Formen und Aggregate bis hin zu den großen Ordnungen der Daseinsräume, die uns als Landschaften umschließen, wollen nicht nur mit den Methoden exakt-mathematischer Analyse begriffen werden. Sie bilden Themen für sinnverstehendes Begreifen. Vielleicht wird Herr Jaspers nicht so weit gehen wollen — Zwischenruf von Herrn Jaspers: „Einverstanden“ —, aber ich glaube, in Schellings kosmischer Konzeption steckt sehr wesentlich dieses Motiv. An solche Gestaltsinngesetze der erscheinenden Natur mahnt uns seine Philosophie, die wir darum nicht aus Gründen ihrer Zeitgebundenheit und ihrer Ontologie für erledigt halten dürfen. Wie weit am Leitfaden menschlichen Welt-Umweltverhältnisses die auf den Menschen als Organismus spezifisch relativen Erscheinungsweisen oder Darbietungs- bzw. Begegnungsordnungen der Natur begrifflich gefaßt werden können, ist heute noch eine offene Frage. Aber sie ist eine echte Frage, die uns Schelling stellt. Ich hoffe, damit auch den Herren Ballauff, Heuss und Sauer geantwortet zu haben. Nur auf ein Bedenken Herrn Wenzls möchte ich noch kurz eingehen. Meine Formulierung, die messende Naturwissenschaft sei keine contemplatio und kein Naturverständnis, sondern unbeschadet ihrer erklärenden Kraft im Grunde Technik in statu nascendi, Theorie nicht nur für die Praxis der Naturbeherrschung, sondern selbst schon Praxis des Verfügbarmachens der Phänomene, soll weder ihre echte Erkenntnisabsicht noch auch den vielfach echten philosophischen Impetus im Naturforscher erkennen. Wer wollte ihn den großen Männern in der Kette von Galilei bis Planck und Einstein absprechen? Aber die Beurteilung der von ihnen verfolgten Methode muß von der philosophischen Interpretation, die sie ihr oft haben angedeihen lassen, sorgfältig getrennt werden.