

Damir Barbarić

Schellings Platon-Interpretation
in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*

Wie sich doch die Sprache der
Wahrheit in allen Zeiten so gleich ist!

W.F.J. Schelling¹

Bekanntlich stellt die „reinrationale Philosophie“ Schellings einen der strittigsten Punkte seines ganzen Philosophierens dar. Sein Sohn Karl Friedrich August hat bei der Herausgabe von *Schellings Werken* alle nach seiner Meinung dazu gehörigen Texte bzw. Vorlesungen unter dem gemeinsamen Titel *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* erscheinen lassen, und zwar *nach* der Veröffentlichung der *Philosophie der Mythologie*. Diese Vorlesungssammlung sollte also – neben einer „historisch-kritischen“ – die Funktion einer zweiten, „philosophischen“ Einleitung in die Philosophie der Mythologie haben. Dadurch wurde – trotz der Vorbemerkung des Herausgebers, wo diese Texte ausdrücklich als „das Jüngste, was Schelling geschrieben“ bezeichnet worden sind – der Anschein hervorgebracht, dass es sich dabei wirklich um eine verhältnismäßig frühe Konzeption handelt, die auch historisch bei Schelling selbst die Rolle einer durch die endlich fertiggestellte Philosophie der Mythologie gewissermaßen überwundenen und gleichsam schon verlassenen einführenden Vorbereitung hatte.

Dieses Bild aber ist höchst trügerisch. So hat besonders Horst Fuhrmans mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass eine solche Stellung innerhalb des Ganzen des philosophischen Werks Schellings nicht befriedigen kann. Der betreffende Text ist kaum nur eine Einleitung zur Philosophie der Mythologie: – in ihm befinden sich vielmehr die spätesten Versuche Schellings, am Ende seines Schaffens seine Ansichten über die von ihm so benannte „negative“ Philosophie in eine endgültige Gestalt zu bringen. Fuhrmans selbst konnte zwar diesen Versuch nicht als einen gelungenen billigen,² fand aber in ihm einen „philosophisch

¹F.W.J. Schelling: „*Timaeus*.“ (1794), hrsg. von H. Buchner (Schellingiana, Bd. 4). Stuttgart-Bad Canstatt 1994, S. 25.

²Vgl. F.W.J. Schelling: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, I, hrsg. und komm. von H. Fuhrmans, Torino 1972, S. 37: „Wie eigentlich diese negative Philosophie aussehen, welches ihre Form näherhin und ihr Verhältnis zur positiven Philosophie sein sollte, darüber war von Schelling nie eigentlich bis dahin Deutliches gesagt worden.“ Auch S. 58: „[...] da die „negative“

sicherlich interessantere[n] Teil“³ der letzten Philosophie Schellings und schlug wiederholt vor, den Text außerhalb des von Schellings Sohn hergestellten Zusammenhangs zu lesen und ihn „als ein ganz Eigenes“⁴ zu betrachten.

In der Forschung gilt die „reirationale Philosophie“ Schellings auch sonst allgemein als ein nicht zureichend durchdachtes und kaum der Klarheit nach befriedigendes „Konglomerat“.⁵ Andererseits kann aber über die große Bedeutung, die Schelling selbst eben diesem Teil seiner Philosophie und den eigenen auch gegen Ende des Lebens nie ermüdenden Bemühungen, eben damit einmal ins Klare zu kommen, beigemessen hat, kaum ein Zweifel bestehen, besonders heute, wenn wir seinem unaufhörlichen Ringen mit diesem Problem im unlängst veröffentlichten Tagebuch Schellings aus dem Jahr 1848 glücklicherweise folgen können.⁶ In der späten Berliner *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* äußert sich Schelling selbst darüber folgendermaßen: „[...] hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt und soweit als es jetzt und mir möglich ist, aufgebaut zu haben.“⁷ Und nur eineinhalb Jahre vor dem Tod gesteht er in seiner Nachlassverfügung, dass dieser Teil „leider bis heute unvollendet“ sei.⁸

Warum hat aber Schelling so hartnäckig bis zum Ende auf der nach Möglichkeit vollständigsten Ausarbeitung der *negativen* Philosophie bestanden? Außer aller Frage steht ja, dass ihm grade die *positive* Philosophie sein Eigenstes bedeutete und dass er stets grade darin seinen epochemachenden philosophischen Beitrag sah.

Doch scheint sich schon Schellings Sohn bei der Beantwortung dieser Frage in wahrer Richtung zu bewegen, wenn er in der einführenden Anmerkung seiner Herausgabe behauptet, dass seinem Vater die reine Vernunftwissenschaft, nachdem er die positive Philosophie

Philosophie eben doch nicht zur Vollendung gekommen ist.“ Fuhrmans vertrat im Wesentlichen die identische Meinung schon im Buch *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin 1940, Vgl. bes. S. 311.

³Ebda., S. 61. Vgl. auch die Äußerung H. Fuhrmans: „Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie“. In: *Kant-Studien* 48 (1956-57), S. 304.: „Dieser Torso, der erst von Schellings Sohn zu einem Ganzen gefügt worden ist, ist hoch problematisch, und die Erhellung wird eine vielleicht nicht lösbare, mühsame Aufgabe sein.“

⁴Ebda., S. 58, Anm. Auch S. 48, Anm.

⁵So D. Korsch: *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*. München 1980, S. 256. Den betreffenden Text sieht auch X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*. Paris 1970, S. 261, als einen sich im „ziemlich chaotischen Zustand“ befindenden.

⁶F.W.J. Schelling: *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, hrsg. von H. J. Sandkühler. Hamburg 1990.

⁷SW XIII 90.

⁸H. Fuhrmans: „Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlass“. In: *Kant-Studien* 51 (1959-60), S. 16.

ausgearbeitet hat, deshalb so stark am Herzen lag, weil sie „ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Werth als Voraussetzung jener zweiten Philosophie zu erhalten bestimmt war.“⁹ Tatsächlich scheint es, dass Schelling im Alter bestrebt war, den *allzu radikalen Bruch* zwischen der von ihm als bloß logische und nur rationale deklarierten Philosophie und jener von ihm erst angebrachten „geschichtlichen“ und „einzig lebendigen“, der einzigen wirklich „christlichen“, milder zu machen und das Ganze dieser ersten Philosophie im wesentlichen als einen notwendigen und unumgehbaren Teil des gesamten Philosophierens beizubehalten. Dadurch wollte er auch unter anderem sein eigenes philosophischen Schlussergebnis als eine Vollendung der gesamten abendländischen Tradition zeigen und – worauf Fuhrmans wiederholt hinweist – die reduktive Rezeption seiner späteren Philosophie im Sinne einer angeblich bloß einseitig polemischen Auseinandersetzung mit Hegel untergraben. Dadurch will er auch, zum zweiten, die *Vorherrschaft der Idee des Systems* in der Philosophie endgültig bestätigen, welche Vorherrschaft durch seine rücksichtslose Kritik am Apriorismus und damit in Zusammenhang durch die ausdrückliche radikale Wende zur geschichtlichen Wirklichkeit und zum sogen. Empirismus vielfach fragwürdig zu werden begann.¹⁰

Schelling hält sich dabei mit größten Anspruch innerhalb des weitesten philosophiegeschichtlichen Horizonts auf und stilisiert sein eigenes Bemühen als eines der Wiederanknüpfung an den uralten Anfang der wissenschaftlichen Philosophie schlechthin: „denn da, wo noch so viel zu tun übrig ist, wäre es Verschwendung von Zeit und Arbeit, was durch einen großen Vorgänger für die Wissenschaft gewonnen ist, nicht einfach von ihm anzunehmen.“¹¹ Durch eben diesen seinen Versuch sollte „dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik [...] völlig und für immer abgenommen“, wie auch „dadurch die Möglichkeit gegeben“ werden, „wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten.“¹² Den eigenen Versuch betrachtet Schelling, wie es anderswo formuliert wird, als ein Unternehmen, „die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße

⁹SW XI. VI.

¹⁰Vgl. Ch. Wild: „Die Selbstkritik des Apriorismus in der Philosophie Schellings“. In: H. M. Baumgartner (Hrsg.): *Schelling*. Freiburg/München 1975, S. 133.

¹¹F.W.J. Schelling: *Das Tagebuch 1848*, a. a. O., S. 205. Vgl. SW XI 409: „Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann.“

¹²SW XI 334.

Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Prinzip der Wissenschaft ist.“¹³ Mit unübersehbarer Emphase wendet sich nun Schelling den Originaltexten von Platon und Aristoteles zu, weigert sich auch nicht, rein philologische Erwägungen anzustellen und versucht sich daran, den echten, obwohl zunächst und zumeist verborgenen und bisher in der Regel unverstandenen Sinn ihrer Äußerungen zu ermitteln. Einen Ausdruck von Brandis übernehmend, nennt er Platon und Aristoteles die „Leitsterne“, denen zu folgen er in dieser ganzen Untersuchung die Absicht hat.¹⁴

Diese anspruchsvolle aneignende Interpretation von Platon und Aristoteles, durch die Schelling sich selbst zugleich von ihren Grundgedanken teilweise zu abgrenzen versucht und die also den Kern der ganzen *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und d. h. der gesamten negativen Philosophie Schellings ausmacht, ist bisher von den Forschern beinahe umgangen worden, so dass z. B. eine emphatische Behauptung, dass die Aristotelesrezeption Schellings zu den „meist unbeachteten Tatsachen der Philosophiegeschichte“ gehöre,¹⁵ kaum als eine Übertreibung anzusehen ist. Vielmehr wurde die Gültigkeit dieser Feststellung auch auf die *Platonrezeption* Schellings erweitert,¹⁶ und zwar von einem höchst kompetenten Autor, der als bisher einziger Schellings Interpretation beider antiken Philosophen einer eingehenden und gründlichen Überprüfung unterzogen hat.

Hier ist unsere Aufgabe, den Charakter und die Eigentümlichkeiten der Platondeutung Schellings darzustellen, ihre philosophische Triftigkeit zu beurteilen, wie auch den ihr vorausgesetzten allgemeinen philosophischen Horizont und seine eventuellen Grenzen genauer zu bestimmen. Dabei werden selbstverständlich die Ergebnisse der grade erwähnten verdienstvollen Untersuchung von Albert Franz nicht nur positiv übernommen, sondern auch teilweise weiter entwickelt und wo nötig modifiziert. Trotz der Richtigkeit der methodischen Vorbemerkung von Franz, dass nämlich Schelling „nicht aus philosophiegeschichtlichem Interesse, sondern im Blick auf die Sache, auf den Anfang der Philosophie als ontologischer Prinzipienwissenschaft, zurück auf Platon und Aristoteles greift“,¹⁷ sind wir heute dazu verpflichtet, die philosophiegeschichtliche Valenz seiner Interpretation zu untersuchen. Natürlich nicht umwillen einer bloßen Verfolgung angeblicher philologischer oder auch

¹³SW XI 369.

¹⁴SW XI 401.

¹⁵F. Inciarte: „Das Problem der Außenwelt im transzendentalen Idealismus“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968), S. 137, Anm.

¹⁶A. Franz: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Würzburg 1992, S. 106, Anm.

¹⁷A. Franz, a. a. O., S. 103.

sonstiger Fehler und Missverständnisse Schellings, um damit sich selbst gefallen zu können, sondern weil so etwas der einzige Weg ist, der *Sache* der negativen Philosophie Schellings näher zu kommen und ihr Eigenes zu erfahren.

Wenn man sich also den ersten Überblick über die im Text enthaltene Interpretation Platons verschafft, so fällt zunächst auf, dass Schelling bestrebt ist, Platon nach Möglichkeit innerhalb eines gemeinsamen Horizontes mit Aristoteles zu deuten. Sie sind nach ihm „erst zusammen ein Ganzes“¹⁸. Dementsprechend schreibt er: „Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte sein, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden.“¹⁹ Freilich erkennt Schelling auch manche ganz grundsätzliche Unterschiede zwischen den beiden. So sieht er z. B. ein, dass bei Aristoteles die Materie bloß passiv angenommen wird,²⁰ was bei Platon keineswegs der Fall ist, oder auch, dass bei Aristoteles die Zweckursache eine entscheidende Rolle spielt, weswegen ihm ein gewisser Vorzug gegen Plato zuzuteilen wäre.²¹ Doch versucht er im allgemeinen auf das ihnen Gemeinsame Nachdruck zu legen, was sich noch am besten darin zeigt, dass er den Gott des Aristoteles im Grunde genommen mit dem Platonischen Guten gleichsetzt,²² und, was sicher noch mehr fraglich ist, den voraussetzungslosen Anfang bzw. das Prinzip Platons mit der Aristotelischen οὐσία.²³ Damit sollte seine Grundüberzeugung begründet werden, dass Aristoteles „mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Prinzip, betrifft, einig ist“²⁴.

Ob dabei trotz dieser grundsätzlichen Identifizierung beider und trotz aller Berufung auf Aristoteles Schelling doch ein „Platoniker“ bleibt, „der Platon in sachlicher Rücksicht das größere Gewicht zuschreibt“, wie Franz meint,²⁵ mag offen gelassen werden. Wichtiger scheint, dass er *beide Denker* in den Rahmen eines vom *eigenen* philosophischen Standpunkt eröffneten Horizontes zwingt, um dort bei den höchsten Autoritäten des Abendlandes die *eigene Sache* als gerechtfertigt aufzuzeigen. Von welchem Horizont ist also da die Rede?

¹⁸SW XI 380.

¹⁹Ebda.

²⁰SW XI 409.

²¹SW XI 397.

²²SW XI 228f., 559, Anm.

²³SW XI 345. Damit zusammen geht auch eine ganz und gar unannehmbare Gleichsetzung von der Platonischen ἐχόμενα aus dem Umkreis der Erörterungen über den voraussetzungslosen Anfang und der Aristotelischen συμπεβηκότα, die nur aufgrund einer οὐσία bestehen bzw. ihr zugesprochen werden können. Dasselbe gilt auch für die Gleichsetzung des Sinnes vom Platonischen Ausdruck ἄπτεσθαι und des Aristotelischen θηγεῖν, θηγγάνειν.

²⁴SW XI 344.

²⁵A. Franz, a. a. O., S. 113. Vgl. 109, 115, 174.

Um es gleich auszusprechen: vom Horizont des *reinen Denkens*. Genauso bei Platon wie bei Aristoteles sucht Schelling nach der Bestätigung des ihm überaus wichtigen Unterschieds zwischen Wissenschaft und reinem Denken und findet diesen Unterschied bei ihnen als einen zwischen *Dianoia* und *Nous* ausgearbeitet und maßgebend dargestellt. In ihrem „*Nous*“ will Schelling das „reine Denken“, das „Denken selbst“ wiederfinden, die „Vernunft, insofern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen“²⁶ ist. Damit befindet sich Schelling auf einem *eminent neuzeitlichen* Standpunkt der reinen Apriorität, des Denkens, das nichts außer sich selbst voraussetzen muss und sich selbst und das Ganze seines Wissens nur aus sich „erzeugt“²⁷.

Schelling ist sich freilich dessen wohl bewusst, dass der Anspruch auf ein solches vollkommen autonomes Denken geschichtlich erst mit Kant ansetzt²⁸ und dass der erste Anstoß dazu erst mit Descartes da ist.²⁹, wie er auch damit wohl vertraut ist, dass „die alte Metaphysik keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt“ hatte, „kein Princip, von dem sich ihr alles ableitet“.³⁰ Doch glaubte er, die entscheidenden Ansätze dazu eben bei Platon und Aristoteles zu finden, eine Entdeckung, die offensichtlich für ihn die Quelle der stärksten Faszination geworden ist und die ihm den fast jugendlichen Enthusiasmus geschenkt hat, ins tiefe Studium der schwierigsten Texte von Plato und insbesondere Aristoteles sich im fortgeschrittenen Alter wiederholt zu stürzen.

Natürlich vergaß er nicht, auf die *Unterschiede* zwischen dem solcherweise Entdeckten und Angeeigneten und seiner eigenen Ansicht mit aller Emphase aufmerksam zu machen, was im besonderen Maß für Aristoteles gilt. Sich selbst auf einem „von Aristoteles unabhängigen Standpunkt“³¹ wissend, wirft er ihm eine bloß einseitig theoretische Auffassung vom Geist vor, die seines Erachtens wenigstens teilweise auf der inneren Beschränkung der Semantik des griechischen Wortes für den „Geist“ – *νοῦς* – beruhen sollte.³² Dementsprechend hat Aristoteles den *νοῦς* nur als das Göttliche genommen und war nicht imstande, auch das Gegengöttliche an ihm wahrzunehmen, womit Schelling auf das tiefe, gleichsam abgründliche Geheimnis anspielt, das grade den philosophischen Idealismus auszeichnet, jenseits aller

²⁶SW XI 266.

²⁷SW XI 334.

²⁸Vgl. SW XI 374 ff.

²⁹SW XI 269.

³⁰SW XI 267.

³¹SW XI 461.

³²Ebda. Vgl. 459.

„Grenzen des Vermögens der antiken Philosophie selbst“³³, innerhalb deren sich Platon und Aristoteles trotz allem immer noch befinden, – nämlich auf die „urzufällige“³⁴ Tatsache der Freiheit, des freien Willens.³⁵ Im Unterschied zur „antike[n] Denkart“ gehört „der Idealismus ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, dass ihm das Christentum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan.“³⁶

Den *Horizont*, innerhalb dessen Schelling das dem Platon und Aristoteles einerseits und dann wieder sich selbst mit ihnen beiden Gemeinsame andererseits herauszufinden bemüht ist, haben wir hiermit als einen des reinen, autonomen, freien, aus sich entspringenden und sich erzeugenden Denkens erkannt. Nun sind wir zum Punkt gekommen, wo sich auch der *Mittelpunkt* dieses Horizontes zeigt, nämlich jener tiefste Standpunkt, aus welchem Schelling selbst das Ganze seiner reinrationalen Philosophie, und zwar durch eine aneignende und zumal abgrenzende Interpretation von Platon und Aristoteles, zu entwickeln unternimmt. Diesen Standpunkt gilt es im (1) *freien Willen* zu erkennen, demzufolge im (2) *Geist* als dem wahren „Subjekt“ dieses Willens, weiter in einer durch den Geist bestimmten und von ihm beherrschten philosophischen (3) „*Religion* des Geistes“, und am Ende in einer auf allem dem beruhenden (4) „*philosophischen Religion*“. Damit ist also der Interpretationsrahmen gegeben, innerhalb dessen sich Schellings Platondeutung bewegt und den zu berücksichtigen man genötigt ist, wenn man ein philosophisches Urteil über diese Deutung wagen will.

Damit haben wir in groben Zügen die allgemeinen Voraussetzungen einer konkret eingehenden Diskussion der Platon-Interpretation Schellings angezeigt. Nun sollten die wichtigsten der einzelnen Fragenkomplexe dieser Interpretation aufgrund des bisher Gesagten untersucht werden.

* * *

Gewiss ist die gesamte *Darstellung der reinrationalen Philosophie* von der ständigen, wenn auch manchmal mehr bloß im Hintergrund gehaltenen und nicht ganz ausdrücklichen Auseinandersetzung mit Platon getragen. Doch ganz thematisch befindet sich eine ausdrückliche Interpretation vor allem in der vierzehnten und siebzehnten Vorlesung; teilweise auch in der achtzehnten. In der ersten dieser Vorlesungen setzt sich Schelling mit der

³³SW XI 461.

³⁴SW XI 464.

³⁵SW XI 484.

schwierigen Lehre von der Dialektik und vom voraussetzungslosen Anfang bzw. Prinzip aus dem sechsten und siebten Buch von Platons *Politeia* auseinander und in den beiden anderen mit der Platonischen Lehre von den Ursachen alles Werdens und insbesondere von der sogen. Materie, wobei vorwiegend der Dialog *Philebos* als die textuale Grundlage der Interpretation gilt, neben ihm aber auch *Timaios* und *Sophistes* vor allem anderen. Berufungen auf *Phaidon* und *Menon* könnten als nebensächlich und unbedeutend bezeichnet werden.

Betrachten wir zunächst die Ausführungen der ersten erwähnten, nämlich der vierzehnten Vorlesung. Ihren Anfang bildet eine nach Intention Schellings ganz wörtliche Übersetzung der berühmten Stelle *Politeia* 511b, wo sich die klassische Beschreibung der höchsten Stufe der Dialektik befindet, durch die das Höchste selbst, das „voraussetzungslose Prinzip von allem“ berührt wird. Die Einzelheiten des übertragenden Verfahrens Schellings hat grade an diesem Beispiel Franz sehr gründlich und genau untersucht. Dabei ist das Problematische von Schellings umdeutenden Eingriff sehr plausibel ans Licht gebracht worden, z. B. wenn er die Worte Platons ὑποθέσεις οὐκ ἀρχάς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις aus dem Zusammenhang herauslöst und dann, sie absolut verstehend, übersetzt: „Voraussetzungen, die nicht Prinzipien, sondern wahrhaft bloße Voraussetzungen sind“.³⁷

Diese zwar unauffällig scheinende, aber der Tragweite nach sehr entscheidende Umdeutung steht dabei offenkundig im Dienst einer grundsätzlichen Gleichsetzung des Platonischen Begriffs der Hypothesis mit dem, was Schelling selbst innerhalb seines eigenen Philosophierens als Begriff der „Potenz“ ausgearbeitet hat.³⁸ Diese Gleichsetzung, von der übrigens die gesamte weitere Schellingsche Interpretation dieser zentralen Stelle abhängig ist, ist aber genauso textlich wie auch der Sache nach unzulässig. Schellings „Potenzen“ sind „ontologische“ Begriffe *par excellence*: das Subjekt als das Seinkönnende, das Objekt als das lautere Sein usw. Bei Platon sind aber die ὑποθέσεις die bloßen Annahmen, auf die sich das dialektische Verfahren stützt auf seinem Weg des Fragens und Beantwortens im philosophischen Gespräch. Als solche erwähnt Platon vor allem die geometrischen und allgemein mathematischen „Axiome“, die aber von einem höheren, dialektischen Standpunkt

³⁶SW XI 467.

³⁷A. Franz, a. a. O., S. 136ff.

³⁸Vgl. die schlichte Feststellung in: F.W.J. Schelling: *Das Tagebuch 1848*, a.a.O., S. 12: „ὑποθέσεις = unsere Stufen, Potenzen des Seins.“

sich als die immer noch auf den ursprünglicheren Annahmen beruhende zeigen.³⁹ Während bei Platon ὑποθέσεις sich innerhalb der von der Dialektik verschiedenen „Wissenschaften“ illegitim und irrtümlich als nicht Voraussetzungen, sondern wahre Prinzipien zeigen, so dass ihr Status der „Prinzipien“ vom höheren Standpunkt dann aufgehoben werden muss, *sind* sie für Schelling – als „Potenzen“ – schon *in sich* die Prinzipien selbst, aber immer nur als mögliche, niemals wirkliche Prinzipien.

Um das ein wenig schematisch und vereinfachend auszudrücken: Die ὑποθέσεις, die bei Platon wesentlich einen *logisch-dialektischen* Status haben, deutet Schelling um in *ontologische* Prinzipien, die aber auch bei ihm, als ontologische zwar, wieder bloß *logisch-mögliche* und nie wirkliche sind. Die echte Wirklichkeit liegt für Schelling sowieso erst jenseits des gesamten Bereichs des reinen Denkens, dort wo dieses Denken, durch die alles umkehrende Ekstase der Vernunft, zum eigentlich geschichtlichen und „positiven“ wird. Schelling will hier Platon offensichtlich nicht auch nur die Vorahnung einer solchen Ekstase zutrauen, obwohl er bei ihm sonst – freilich ausschließlich im Dialog *Timaios* – die Ansätze zu einer wirklich geschichtlichen Philosophie findet.⁴⁰ Seltsamerweise ist Schelling nicht dazu gekommen, dieselbe „Ekstase“ auch hier in unserem Text zu finden aufgrund des berühmten Spruchs von der Idee des Guten, die sich noch „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) befindet, obwohl er sonst in einem gesonderten späten Akademievortrag unter dem Titel *Über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (den sein Sohn ohne zwingende Begründung aus seiner Kompilation, die hier unser Gegenstand ist, herausnimmt) die höchste Wichtigkeit dieser Stelle anerkannt hat, und zwar als eines Zeugnisses dessen, dass auch Platon den Vorrang des Seins über das Denken wenigstens dies einzige Mal behauptet hat.⁴¹ Da Schelling offenkundig, wenn auch nicht immer klar und ausdrücklich genug, das „voraussetzungslose Prinzip“ Platons mit seiner Idee des Guten einerseits und mit dem Aristotelischen Gott andererseits gleichsetzt, diesen Gott des Aristoteles aber vom Anfang an als einen bloß der „negativen“, „reirationalen“, „logischen“ Philosophie gehörenden versteht, und daher als einen unwirklichen, unlebendigen, einen der immer nur ein Ende und nie wirklicher Anfang sein kann, – so musste er auch dadurch daran gehindert werden, in diesem Platonischen „Jenseits“

³⁹Ausführlicher darüber im Buch vom Verf. *Ideja dobra. Platonova Politeia VI i VII. Prijevod s filološkim i filozofskim komentarom* [Idee des Guten. Platons Politeia VI und VII. Die Übersetzung auf Kroatisch mit dem philologischen und philosophischen Kommentar]. Zagreb 1995, insb. S. 268ff.

⁴⁰SW XIII 100. Vgl. auch F.W.J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (Nachschrift Paulus), hrsg. von M. Frank. Frankfurt am Main 1977, S. 140.

⁴¹SW XI 588.

(ἐπέκεινα) eine echte Herausforderung für die eigene „positive“ Philosophie zu sehen und auf die eigene Verwandtschaft damit aufmerksam zu werden.

Nach allem Gesagten sollte uns die Diagnose von Franz, die seine detailliert eingehende Analyse abschließt, als eine vom Grunde aus treffende scheinen, nach der hier vorliegt „die Umwandlung, die Überformung des im Ansatz sachbezogenen, des ontologischen Denkens Platons, das nach der Einsicht in die Wahrheit der Sache fragt, in ein jeglichen Inhalts, jeglicher Sachbezogenheit ausdrücklich entratendes, logisch-formales Denken, das um der ‚Evidenz‘ willen nur noch sich selbst denken kann, nur noch das seinslose, rein denkerisch mögliche ‚Was‘ der Wirklichkeit erkennen will.“⁴² Dasselbe zeigt Franz übrigens auch an Schellings Interpretation des Aristotelischen Begriffs des *Nous*. Denn auch hier „bleibt Schelling selbst im Bereich des reinen Denkens, der autonomen Vernunft, die sich nichts von außen vorgeben lässt und nur das Mögliche, das Denknotwendige denkt, er bleibt also im Horizont der von ihm selbst so bestimmten neuzeitlichen (Kantischen) Philosophie.“⁴³

So zeigt sich Schellings Interpretation von Plato (Aristoteles lassen wir hier ungeachtet) in Wahrheit als eine großartige doppelte Unterstellung bzw. Umdeutung. Zuerst deutet er nämlich seine ὑποθέσεις und seine ἀρχή im Sinne der anscheinend ontologisch verstandenen *Realprinzipien*, d. h. Ursachen (=„Potenzen“). Dann aber, als zweites, zeigt er diese „Potenzen“ als in der Tat bloß logisch-mögliche und aller Wirklichkeit beraubte bloße *Denkmöglichkeiten* auf. Ob damit dem Platonischen Text und der darin liegenden Sache Recht getan ist, muss höchst zweifelhaft bleiben. Man ist jedenfalls geneigt, die angesichts der Aristoteles-Interpretation geäußerte Feststellung von Franz richtig zu finden und auch für Platon gültig zu heißen, dass nämlich Schelling aufgrund seines Verbleibens im Horizont des neuzeitlichen „reinen Denkens“ die eigentliche metaphysische Dimension seiner Philosophie verschlossen bleibt.⁴⁴

* * *

Wenden wir uns nun der siebzehnten Vorlesung zu. Hier bemüht sich Schelling, die in der zwölften und dreizehnten Vorlesung entwickelte eigene Lehre von den Potenzen bzw.

⁴²A. Franz, a. a. O., S. 149. Vgl. auch S. 80, Anm.: „Schellings Spätphilosophie ist ganz wesentlich von der Auseinandersetzung mit Kant bestimmt.“

⁴³Ebda., S. 156f.

⁴⁴Ebda., S. 183.

Momenten oder Elementen des Seienden, die sich schon im Denken selbst, ganz *a priori* also, als durchaus notwendige zeigen müssen, als mit den Darlegungen des Platonischen Dialogs *Philebos* in Einklang und Entsprechung stehende aufzuweisen. Hier begnügen wir uns damit, nur darauf hinzuweisen, dass das dort entwickelte dritte und vierte Moment keineswegs mit der im *Philebos* erwähnten dritten und vierten Ursache des gesamten Werdens übereinstimmt. Was das dritte betrifft, so distanziert sich Schelling hier von Platon bewusst und ganz ausdrücklich. Während bei Plato als das Dritte das aus dem Unbegrenzten und der Grenze Zusammengewachsene, das konkret Werdend-Seiende erscheint, besteht Schelling auf der „begrifflich notwendigen“ Einfachheit der Momente bzw. Ursachen: „Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (*Concretas*) ist, wird schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzustreben gleichsam uns genötigt fühlen.“⁴⁵

Warum will aber Schelling hier kein in sich konkretes und wesentlich zusammengesetztes Moment des Seienden zulassen? Weil er die Momente als die Momente des Seienden *nur im reinen Denken* entwickeln will, solche aber könnten nur die ganz einfache sein: „Die Principe selbst sind einfach, *causae purae et ab omni concretione liberae*, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen *concreta*, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander *verschiedene concreta*. Diese *concreta* werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.“⁴⁶

Aus diesen Sätzen ist wohl am besten die Entfernung Schellings von Plato zu ermessen. Während dieser durch die dritte Ursache schon am Ende des proklamierten Weges eines „Werdens zum Sein“ (*γένεσις εἰς οὐσίαν*) steht und sich *außer* allem bloßen reinen Denken befindet, d. h. bei dem, was z. B. Aristoteles später „dieses da etwas“ (*τόδε τι*) nennt, im Sinne eines jeweilig individuell Bestehenden, besteht Schelling auf einem unbedingten Bleiben im Bereich des *reinen Denkens*, wo noch kein Platz für etwas Konkretes und wirklich Existierendes freiliegt. Dem entspricht auch Schellings Deutung des ersten Konkreten als Idee, ein Sinn, nach dem man im *Philebos* vergeblich sucht. Wenn schon, dann sind dort die „Ideen“, als „Monaden“, am engsten mit der *zweiten* Ursache, jener der *πέρας*, der Grenze und Begrenzung, zusammengedacht worden.

Weiter denkt Schelling das *dritte* Prinzip grundsätzlich in der Gestalt des *Zwecks* oder des Zweck-Gebenden und merkwürdigerweise vermisst er bei Plato ein solches Prinzip, ohne

⁴⁵SW XI 394.

dabei zu merken, dass bei Plato eben die zweite Ursache, jene der Grenze und der Begrenzung, die Rolle des Zwecks bzw. des Zweck-Gebenden hat, woher auch der Charakter des „Guten“, den Plato dieser Ursache zuschreibt, zu verstehen ist.

Auch bei dem *vierten* Prinzip hält sich Schelling, trotz aller Bemühung darum, keineswegs in der Nähe Platons. Während dieser darunter die Ursache der Zusammenfügung der ersten zwei Prinzipien versteht und sie andeutungsweise in dem Bereich des göttlichen *Nous* lokalisiert, will Schelling keine unmittelbare Nähe dieser Ursache zu Gott annehmen. Sie ist zwar auch für ihn die *Ursache der Einheit* und in diesem Sinne gewissermaßen auch Ursache des Seins, aber nicht für das konkrete und wirklich existierende Seiende, sondern – da er sich wiederum ausschließlich im Bereich des *reinen Denkens* halten will, wo noch von keinem Konkreten die Rede sein kann – nur für die Einheit der vorhergehenden drei Prinzipien. Da er außerdem dem $\nu\omicron\varsigma$, nun verstanden bzw. gedeutet im Sinne eines in sich freien und aus sich selbst entspringenden „Geistes“, eine ganz besondere und die „Grenze der gesamten antiken Philosophie“ sprengende Rolle zuzuteilen willens ist, bleibt ihm nur die Seele, zunächst natürlich die sogenannte Weltseele, um an die Stelle dieses Platonischen göttlichen $\nu\omicron\varsigma$, an die Stelle der vierten Ursache gesetzt zu werden. Alles das wird dann zusätzlich noch viel befremdlicher, wenn er das so verstandene Prinzip, als Ursache der Einheit, auf eine schwer nachzuvollziehende Weise mit dem Aristotelischen $\tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ zusammenbringt.

Neben diesen vier erwähnten Momenten, Elementen oder Prinzipien alles Seienden gibt es aber noch eines, das von Schelling mit Recht als ein *Novum* und als sein eigener wichtigster Beitrag empfunden und eingeführt wurde, nämlich das Prinzip des *Geistes*. Um dessen Darstellung bemüht sich Schelling vor allem in der zwanzigsten Vorlesung, und wie viel Anstrengung es ihn gekostet hat, wird uns erst heute aus den entsprechenden Abschnitten seines Tagebuchs ersichtlich.⁴⁷

Den Geist, verstanden als „Ursache seiner selbst“, als das, was „rein aus sich selbst ist“, als das, was genauso göttlich wie auch gegengöttlich ist, versucht Schelling in eine teilweise Übereinstimmung mit dem Aristotelischen $\nu\omicron\varsigma$ zu bringen, wobei er eine echt anregende und wirklich sehr bedeutsame, vorwiegend auf die ethischen Schriften von Aristoteles sich stützende Einsicht zu Hilfe nimmt, diese nämlich, dass dieser $\nu\omicron\varsigma$ nicht bloß das Allgemeine

⁴⁶SW XI 411.

⁴⁷Vgl. F.W.J. Schelling: *Das Tagebuch 1848*, a. a. O., insb. S. 202, 210-14.

und Unpersönliche, sondern in der Tat das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen bedeutet.⁴⁸

Es ist in diesem Zusammenhang übrigens schwer zu verstehen, wieso Schelling einen solchen, ihm zutiefst eigentümlichen Begriff des „Geistes“ nicht mit jener im *Philebos* hypothetisch angedeuteten Möglichkeit einer *fünften* Ursache verbindet, nämlich einer Ursache des Trennens und Zertrennens von allem, wie auch mit der in den *Gesetzen* genauso hypothetisch, vielmehr mehr als nur hypothetisch eingeführten *zweiten Weltseele*, die eine Ursache des Bösen und der Unordnung im Ganzen sein könnte.

In jedem Fall, auch hier, bei der Diskussion der Schellingschen Darlegung der Prinzipien alles Seienden, scheint sich unsere oben schon ausgesprochene Feststellung zu bestätigen, dass er nämlich durch seinen vorhergehenden Interpretationshorizont und durch den Entschluss, Platon nur innerhalb des Rahmens einer reinrationalen, und d. h. logisch-apriorischen Philosophie zu betrachten, verhindert wurde, auch im Werk Platons, und gerade in ihm, jene sonst nur für sich in Anspruch genommene „wirkliche“, „geschichtliche“ und „positive“ Philosophie im vollem Sinne zu erkennen.

* * *

Von allem, was Schelling bei Platon philosophisch bedeutsam gefunden hat, ist zweifelsohne die sogenannte Materie das, was ihn am meisten fasziniert hat. Heute, nach der Veröffentlichung seines ganz frühen handschriftlich überlieferten Kommentars zu *Timaios*, sind wir imstande, diese Behauptung auch für seine philosophischen Anfänge geltend zu erweisen. Es ist vielleicht keine Übertreibung zu sagen, dass das Problem der „Materie“, in allen seinen mannigfaltigen inneren Verwicklungen, gerade das Zentrum der gesamten Philosophie Schellings ausmacht. Hermann Krings hat in seiner Studie „Genesis und Materie“, die als Beitrag zu diesem *Timaios*-Kommentar Schellings veröffentlicht ist, die ungeheuer komplizierten und sich mehrfach verändernden Ansichten Schellings vom Wesen der „Materie“, und zwar immer im Zusammenhang mit seiner Auffassung dieses Problems in der Philosophie Platons, maßgebend dargestellt. Die Bedeutung der „Materie“ für Schelling fasst er folgenderweise zusammen:

⁴⁸SW XI 480.

„Die Lektüre des *Timaios* scheint für Schelling zu einem Anstoß geworden zu sein, das in einer reinen Vernunftwissenschaft nicht lösbares Problem aufzugreifen, wie nämlich das, was ohne Bestimmung und ohne Form als Real-Grund der Welt gedacht werden muss, zum Gegenstand des Denkens und der Philosophie gemacht werden könne; – wie das, was sich dem Begriff entzieht, sich zum Begriff verhalte. Unter dem Titel ‚Konstruktion der Materie‘ zieht sich diese Frage durch Schellings Naturphilosophie. Unter den Titeln ‚Grund‘, ‚Eigenwille‘, auch ‚das Böse‘ steht sie im Mittelpunkt der Philosophie der Freiheit. Unter dem Titel ‚Vergangenheit‘ hebt die Philosophie der Weltalter mit ihr an. In der Spätphilosophie artikuliert sich diese durch das Denken Schellings in allen seinen Phasen hindurchziehende Frage in der Unterscheidung einer Philosophie des Begriffs als Vernunftwissenschaft (negativer Philosophie) und einer Philosophie der tatsächlich sich ereignenden Geschichte als einer positiven Philosophie.“⁴⁹

Die weitere Erörterung dieses wohl zentralen und zumal schwierigsten Themas der Philosophie Schellings können wir hier nicht unternehmen. Seine Stellung zu dieser Frage ist auch hier in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* schwankend genug und steht im Zusammenhang mit den allgemeinen Problemen eines *metaphysischen Dualismus*, in dem wir schon anderswo die strittigste Sache Schellings erkannt haben.⁵⁰

Das Entscheidende aber liegt gewiss darin, dass er das pythagoreische bzw. Platonische ἀπειρον, das Unbegrenzte, Unbestimmte und Unendliche, worin auch die sogen. Materie Platons einbegriffen ist, hier – wie sonst auch überall im Werk – mit seiner ersten Potenz gleichsetzt, mit jenem bloßen *Seinkönnen*; dann aber dasselbe wieder mit dem *Wollen*, und zwar einem ruhenden, nichtwollenden Wollen. Dadurch hat er sozusagen einen philosophierenden Kreis geschlossen und nun am Ende des Lebens wieder zurückgefunden zu der entscheidenden Erkenntnis, durch welche ehemals sein neuer Ansatz durch die *Freiheitsschrift* angekündigt worden ist: „Es findet der alte Satz [hier weist Schelling selbst durch eine Anmerkung auf seine *Freiheitsschrift*] wieder seine Stelle: das Ursein ist Wollen.“⁵¹ Dadurch aber, wie auch durch jene oben dargestellte Einführung des wesentlich frei wollenden

⁴⁹H. Krings: „Genesis und Materie – Zur Bedeutung der ‚Timaeus‘-Handschrift für Schellings Naturphilosophie“. In: F.W.J. Schelling: „*Timaeus*“ (1794), a. a. O., S. 127. Für die Wandlungen der Schellingschen Auffassung von der Platonischen „Materie“ vgl. bes. S. 146-50.

⁵⁰Vgl. vom Verf.: „Das reale Prinzip in der Freiheitsschrift und Weltalterphilosophie. Zu Schellings Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Dualismus“. In: H. M. Baumgartner u. a. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift* (Schellingiana 5). Stuttgart-Bad Canstatt 1995, S. 234-40. Auch: „Schellingova ‚genealogija vremena‘ [Schellings ‚Genealogie der Zeit‘]“ In: *Filozofska istraživanja* 24, Zagreb 1988, S. 27-39.

Geistes, hat er sich zugleich schon gewissermaßen nicht nur von Platon, sondern auch von *aller* reinrationalen Philosophie entfernt, und zwar in Richtung jener von ihm so benannten „positiven“.

Ob dadurch auch der Schluss von Albert Franz ganz berechtigt ist, nach dem „Schellings reinrationale Philosophie als ganze der Sache nach eher als mit Hypostasierungen arbeitende Willensphilosophie denn als Metaphysik im Sinne ontologischer Prinzipienwissenschaft bezeichnet werden muß“⁵²?

Oder zeugt gerade dieses schwer nachzuvollziehende philosophische Ringen Schellings mit den meist mythischen Andeutungen Platons über die vorweltliche, ganz ungeordnete „chaotische“ Bewegung, über die Seele als den Ursprung von aller Bewegung schlechthin, über den vorgeschichtlichen Fall der jeweilig einzelnen Menschenseele, wie auch über all damit im Zusammenhang Stehenden, davon, dass er in Platon Tieferes ahnte, als wir es heute vermögen?

⁵¹SW XI 388.

⁵²A. Franz, a. a. O., S. 263 f.