

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.04.06>

Józef Piórozyński

DER MENSCH IN SCHELLINGS IDENTITÄTSSYSTEM

Wenn auch das Philosophieren des jungen Schellings im Fichteschen Transzendentalismus seinen Ursprung hat, ist heute nicht mehr zu bestreiten, daß es von Anfang an eine die Wissenschaftslehre deformierende Gestalt hatte, denn im Identitätssystem bildet die Wissenschaftslehre in bedeutendem Maße nur dessen negativen Ausgangspunkt. Trotz seines Gehalts wird das Fichtesche System von Schelling als Subjektivismus verstanden, als - um es mit den Worten Hegels zu sagen - eine Theorie "des subjektiven Subjekt-Objekts". Insofern kann man auch sagen, daß Hegel Schelling richtig verstand, als er schrieb: "Dies bedarf zu seiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts; so daß das Absolute sich in jedem der beiden darstellt, vollständig sich nur in beiden zusammen findet, als höchste Synthese in der Vernichtung beider, insofern sie entgegengesetzt sind, - als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließt, beide gebiert, und sich aus beiden gebiert"<sup>1</sup>.

Und somit befinden wir uns am Ausgangspunkt der Schellingschen Identitätsphilosophie: ihn bildet die absolute Vernunft als Indifferenz des Subjekts und des Objekts. Um zu jener Vernunft zu gelangen, ist die Abstraktion vom denkenden Subjekt erforderlich, was der Abstraktion vom Objekt gleich ist, denn der Gegenstand kann nur vom Subjekt gedacht werden. Die Vernunft als Indifferenz ist das wahre An-sich. Eine absolute Vernunft dieser Art umfaßt alles, außer ihr existiert nichts mehr. Als das, was alles umfaßt, ist sie absolut eine Vernunft und kann keinen Grund ihres Seins

<sup>1</sup> G.W.F. H e g e l, Jenaer Schriften, Berlin 1972, S. 82.

außerhalb von sich haben. Wenn also außer der Vernunft nichts mehr existiert, so muß sie mit sich selbst gleich sein. Darum ist das höchste Gesetz der Vernunft, somit auch das alles Seins, das Identitätsgesetz. Dieses Gesetz ist die einzige ewige Wahrheit an sich. Schelling schrieb: "Der Satz  $A = A$  allgemein gedacht, sagt weder, daß  $A$  überhaupt, noch daß es als Subjekt, oder als Prädikat sei. Sondern das einzige Sein, was durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem  $A$  als Subjekt und von dem  $A$  als Prädikat völlig unabhängig gesetzt wird"<sup>2</sup>. Zum Wesen der absoluten Identität gehört das Sein, was heißt, daß es auch der Vernunft zukommt, die mit der absoluten Identität eine Einheit bildet. Die Untrennbarkeit des Seins von dem Wesen der absoluten Identität macht die Aufhebung der absoluten Identität unmöglich, Alles, was da ist, ist also absolute Identität. Sie ist das einzige Sein an sich. Alles jedoch, was Sein an sich ist, kann nicht entstehen. Das Sein an sich der absoluten Identität ist ewig, zeitlos, es ist das Nichtentstandene und Unvergängliche. Die alles umfassende absolute Identität ist unendlich. Das auf diese Weise begriffene Sein an sich der absoluten Identität schließt das Existieren eines endlichen Seins an sich aus. Die Erwägung des Dinges an sich, das heißt die Erwägung desselben in der absoluten Vernunft, läßt eine Konstruktion der endlichen Dinge nicht zu.

Es ist leicht ersichtlich, daß die Gedankenführung im allgemeinen eine spinozistische ist. Bei Spinoza und bei Schelling gehört die Existenz zum Wesen des absoluten Seins, und diese Realität ist die einzige, unendliche, alles in sich einschließende, sie hat keine Ursache, keinen Grund außer sich selbst. Die Auffassung der absoluten Identität als der Indifferenz des Subjekts und des Objekts knüpft ebenfalls an die Spinozistische Konzeption der Substanz und deren Attribute, des Denkens und der Ausdehnung, obgleich sie diese nicht unmittelbar nachbildet. Wenn der Nominalismus als Grundlage für die Erklärung des Verhältnisses der Substanz zu den Attributen angenommen wird, dann ist "das Sein-Verhältnis der Substanz zu den Attributen so, wie das des Dinges zu dessen Eigenschaften, und das Verhältnis der Attribute zueinander

<sup>2</sup> F.W.J. Schelling, Werke, Bd. 2, Leipzig 1907, S. 321.

stellt sich so dar, wie das der verschiedenen Eigenschaften zu diesem Ding<sup>3</sup>. "Das Attribut ist identisch mit der Substanz in dem Sinne, daß die Eigenschaft mit dem Ding identisch ist. Die natürliche Konsequenz dieser Anschauung ist auch die Anerkennung der Sein-Identität der beiden Attribute, die zwar identisch, jedoch voneinander unabhängig sind"<sup>4</sup>. Im Identitätssystem dagegen bedeutet die Identität des Subjekts und des Objekts nicht zugleich die Unabhängigkeit derselben. Für Spinoza ist jedes Attribut mit der Substanz identisch, für Schelling ist weder das Subjekt noch das Objekt - wenn beide gesondert betrachtet werden - mit der Vernunft identisch. Das, was identisch ist, ist in beiden, im Subjekt und im Objekt, gleichzeitig enthalten. Das Subjekt und das Objekt sind nicht Eigenschaften der Vernunft als des Absoluten. Vom sprachlichen Standpunkt genommen, kommt dieser Unterschied darin zum Ausdruck, daß man bei Spinoza von der Substanz und deren Attributen sprechen kann, bei Schelling dagegen läßt sich das Verhältnis der Vernunft zum Subjekt und Objekt auf diese Weise nicht ausdrücken; wenn wir "Identität" meinen, müssen wir zugleich "Identität des Subjekts und des Objekts" sagen.

Noch wesentlicher ist der andere Unterschied, er betrifft die Wesensart des Unendlichen. Spinoza identifiziert es mit der Natur, Schelling dagegen sieht in ihm die Vernunft. Diese Bezeichnung des Seins zieht eine Konsequenz von fundamentaler Bedeutung nach sich. Die Vernunft ist das Erkennen, und die Vernunft als das Allumfassende ist das Selbsterkennen. Wenn wir mit Nicolai Hartmann annehmen, daß dies ein plotinisches Motiv ist, dann wäre, unserer Ansicht nach, das Identitätssystem im allgemeinen als Verwendung dieses Motivs in der Spinozistischen Konstruktion zu betrachten. Das nämlich, was bei Plotin als das Eine, das Unsagbare, Gute bezeichnet wird (keine von diesen Bezeichnungen gibt die Wesensart des Absoluten wieder) kann nicht Selbsterkennen sein, weil das Erkennen die Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraussetzt und somit das Eine aufhebt. Dieses Eine ist der Ursprung des Seins, es ist aber selbst kein Sein. Als das völlig Selbatgemügsame vermag es dank seiner Überfülle Seinsarten auszustrahlen, die im grun-

<sup>3</sup> L. K o Ź a k o w s k i, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, S. 167.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 170.

da genommen seine Degradation sind: nämlich die Intelligenz und die Seele. Das Absolute kennt als das selbstgenügsame Eine nichts, was außer ihm ist, dagegen das, was außer ihm ist, kann es kennen. Die so aufgefaßte Intelligenz bedeutet die Gleichheit des Seins und des Denkens, sie ist der göttlichen Intelligenz von Aristoteles ähnlich und nimmt in Plotins Konstruktion die zweite Stelle ein. Wenn also das Höhere das Niedrigere nicht kennt (das Absolute kennt die Intelligenz nicht, die Intelligenz kennt nicht die Seele), dagegen das Niedrigere das Höhere kennt (die Seele kennt die Intelligenz, die Intelligenz das Absolute), und wenn das Denken sich aus dem dem Niedrigeren innewohnenden Verlangen nach dem Höheren ergibt, so muß man Gilson darin recht geben, daß das Erkennen das ist, was das Beste nach dem Einen ist. "Unmittelbar danach - schreibt Gilson - wird die andere Hypostase - die Intelligenz - gesetzt, das heißt das Selbsterkennen alles dessen, was das Eine aus sich herauszugeben vermag, obgleich ihm dies unbekannt ist. Die dem Einen entstammenden Dinge sind virtuelle Fragmente des ersten Prinzips, die von der Intelligenz gleichsam gegliedert werden durch den Akt, der alle Dinge als solche konstituiert, die an dem Einen Anteil haben [...]. Und so unterscheiden sich von der Intelligenz in keiner Hinsicht die durch den Intellekt erkennbaren, erschaffenen und durch den selbständigen Akt, den das Erkennen des Einen, das heißt die Intelligenz darstellt, im engsten Sinne des Wortes ursächlich bedingten Gegenstände. Sie sind die Intelligenz, und die Intelligenz gleicht ihnen [...]. Jeder dieser Gegenstände ist Sein. Alle zusammengenommen bilden sie das Sein als Ganzes, und da die Intelligenz mit der Gesamtmenge von Gegenständen identisch ist, kann man sagen, daß sie das Sein selbst ist, oder auch umgekehrt, daß die Intelligenz und das Sein das Gleiche sind"<sup>5</sup>. Das Prinzip für die Konstruierung der Dinge wäre die Intelligenz als Differenzierungsprinzip dessen, was dem Absoluten entstammt, und die in den Dingen gegliederte Intelligenz wäre gleichzeitig die Erkenntnis des Absoluten. Die Intelligenz hat nämlich - wie Plotin sagt - das Gute "erblickt", und andererseits muß sie - als Intelligenz - Differenzierung der Dinge sein. Die Erkenntnis kann daher nicht im Absoluten, sondern außer ihm auftreten, und dies setzt notwendigerweise eine Viel-

<sup>5</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, S. 39 - 40.

heit von Dingen voraus. Eine solche Interpretation dieses höchsten Gipfels der Metaphysik der europäischen Philosophie, die die Plotinische Konstruktion darstellt, berechtigt dazu, diese als den inneren Nerv des Identitätssystems anzuerkennen.

In Schellings Sprache bedeutet die Erkenntnis die Seinsform der absoluten Identität. In Übereinstimmung mit der Form des Satzes  $A = A$  bildet das erste A das Subjekt, das zweite das Prädikat. Diese Unterscheidung bezieht sich also nicht auf das Wesen der absoluten Identität, das heißt darauf, was diese an sich ist, denn an sich sind das Subjekt und das Objekt das Gleiche. Schelling schreibt: "Nun ist nichts außer der absoluten Identität, also ist diese Erkenntnis in der absoluten Identität. Aber diese Erkenntnis folgt nicht unmittelbar aus ihrem Wesen, denn aus demselben folgt nur, daß sie ist, sie muß also unmittelbar aus ihrem Sein folgen, mithin zur Form ihres Seins gehören"<sup>6</sup>. Da die Form vom Sein der absoluten Identität nicht zu trennen und in demselben Maße wie das Sein ursprünglich ist, ist alles, was da ist - der Form des Seins gemäß, die Erkenntnis der absoluten Identität. Die Erkenntnis ist jedoch gegenseitige Beziehung, oder Gegenüberstellung des Subjekts und Objekts. Das unendliche Erkennen der absoluten Identität muß sich also als unendliches Setzen des Subjekts und des Objekts vollziehen. Mit einem Wort, es müssen endliche Dinge erscheinen, denn das Erkennen als Setzen des Subjekts und des Objekts besteht in Begrenzung.

Wegen Zeitmangels wollen wir hier nicht auf eine detaillierte Beschreibung der Einzeldinge eingehen. Jedes der Einzeldinge ist durch ein anderes endliches Ding bestimmt, und so fort bis ins Unendliche. Kein Einzelsein ist selbständig, sondern gehört zur unendlichen Reihenfolge der Dinge. Wenn aber das Erkennen im Identitätssystem eine Form des absoluten Seins ist und sich als Setzen des Subjekts und des Objekts vollendet, so müssen die eine unendliche Reihenfolge bildenden Dinge Formen des Selbsterkennens des Absoluten sein. Auf diese Weise bilden die Dinge Potenzen des Absoluten. Das Erkennen des Absoluten vollzieht sich in der Form aller Potenzen.

In den bisherigen Erwägungen wurde jedoch das Problem der Existenz der in der Zeit erscheinenden Einzeldinge noch nicht ent-

<sup>6</sup> Schelling, a. a. O., S. 325.

schieden. Das im Absoluten Enthaltene ist, unsagbar, außerzeitlich. Schelling schreibt: "Könnte die Intelligenz, in einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Teilen vollendetes System real begreifen, so hörte sie eben damit auf, endlich zu sein, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deswegen Nichts als Bestimmtes"<sup>7</sup>.

Dieser Eine Akt des Wissens wäre kein Wissen, denn dadurch könnte nichts Bestimmtes, nichts Endliches zu unterscheiden sein. Das Erkennen muß daher darin bestehen, daß das Unendliche darin zum Objektiven wird, was das Endliche ist: "[...] die an sich ewigen Dinge gelangen in das objektive und zeitliche Erkennen, worin sie durch Zeit bestimmt werden, bloß dadurch, daß das unendliche Danken sich im Endlichen Objekt wird"<sup>8</sup>. Das Prinzip des Endlichen folgt also aus der Natur des Erkennens selbst. Schelling unterscheidet dabei das zeitlose Endliche, das dem Absoluten innewohnt, vom zeitlichen Endlichen, das außer dem Absoluten auftritt. Das zeitlose Endliche existiert im Absoluten als organischer Teil im organischen Körper, wenngleich es ein Existieren einer "unendlich vollkommener" Art ist und keiner ursächlichen Strukturierung unterliegt. Die zeitlich endlichen Dinge dagegen, bilden eine Reihenfolge von Verbindungen, die durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestimmt sind.

Den Übergang vom zeitlosen Endlichen ins zeitlich Endliche schildert Schelling folgenderweise: "So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Sein in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener und zu dem zeitlichen Dasein gelangen"<sup>9</sup>. Wir finden bei Schelling noch eine andere, mehr detaillierte Schilderung des Übergangs vom Absoluten zu den endlichen Dingen: "Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur ein Universum. Obgleich nur die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind,

<sup>7</sup> Ebenda, S. 483.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 493.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 463.

sind sie doch nicht tot, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besonderen Form dennoch an der ungeteilten und absoluten Realität teilnehmen. - Kraft dieser Mitteilung sind sie, gleich Gott, produktiv, und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in die besonderen Dinge bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit<sup>10</sup>.

Die erscheinende Welt, die Welt der einzelnen, in der Zeit auftretenden Dinge - existiert nur noch vom Standpunkt dieser Dinge: "[...] die einzelnen Dinge [...] bloß für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen die Einheit in dem Maße sich aufschließen, in welchem es sich von ihr abgesondert hat; z.B. der Stein, den du siehst, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Tier, dessen Leben in ihm selbst ist, öffnet sich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All, und schüttet vor dem Menschen alle seine Schätze aus"<sup>11</sup>.

Das Problem des Daseins einzelner Dinge stellt sich im allgemeinen folgenderweise dar: Die erscheinende Welt, die Welt der in der Zeit auftretenden Dinge, existiert nicht vom Standpunkt der absoluten Vernunft. Das einzelne Ding ist nur für sich da, an sich ist es mit der Vernunft, die alles umfaßt, identisch. Die einzelnen Dinge sind nur vom Standpunkt der endlichen Dinge da. Sie sind abgesondert von Gott, denn sie gehören der erscheinenden Welt an und somit bilden sie das sinnliche Universum außer Gott. Auf diese Weise aufgefaßt, sind sie vergänglich, veränderlich, begrenzt, der Zeit untergeordnet. Die erscheinende Welt wird hier nicht schlechthin negiert, es wird lediglich eine solche Auffassung derselben abgelehnt, nach der das zeitliche Endliche selbständige Realität wäre. Das Prinzip der Unterscheidung einzelner Arten des Seins ist daher das menschliche Sein, wenngleich die Möglichkeit, Dinge zu unterscheiden, auch dem Tier in gewissen Maße zukommt.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 647 - 648.

<sup>11</sup> Ebenda, S. 463 - 464.

Das Erkennen vollzieht sich bei Schelling eigentlich auf zwei Ebenen. Über jenem, das die Unterscheidung der zeitlichen endlichen Dinge ist, erhebt sich und geht ihm voraus die Erkenntnis des Absoluten in der Form der ewigen Ideen, als Einheit des zeitlosen Endlichen und des Unendlichen. Diese näher dem Absoluten auftretende Art und Weise des Erkennens desselben erinnert an die Intelligenz von Plotin. Es ist jedoch kaum möglich, das sich in den ewigen Ideen vollziehende Erkennen als wirkliches Erkennen zu betrachten, denn auf der Ebene der Ideen, sowie auf der Ebene der Idee des Menschen, existiert nicht das menschliche Bewußtsein, und ohne dieses fällt die Konstruktion des Absoluten als des Selbsterkennens auseinander. Nach dem System der Identität gibt es ja kein anderes Selbstbewußtsein als das Bewußtsein des Menschen, das göttliche Selbstbewußtsein dagegen ist nur das menschliche Bewußtsein des Objekts. Das zeitlose Endliche, und überhaupt die Idee, nutzte Schelling als Mittel, zum erscheinenden Endlichen, und darüber hinaus zum zeitlichen Erkennen überzugehen. Es ist jedoch keinesfalls ein notwendiges Vorgehen, denn es kommt auch vor, daß Schelling den Übergang von ewiger Unendlichkeit zu zeitlichen Arten des Seins als des sinnlichen Universums direkt ausdrückt.

Das Grundprinzip der Unterscheidung der Dinge als des Universums besagt, daß das Unendliche zum Endlichen werden muß, sofern das Erkennen die Seinsform des Absoluten ist. Die Intelligenz wird hier, ähnlich wie bei Plotin, als Differenzierung der Dinge aufgefaßt. Das Absolute ist nicht imstande, sich in sich selbst zu erkennen, ohne sich in den Dingen zu entfalten. Unabhängig von der Stufenzahl der Erkenntnis des Absoluten ist es also notwendig, daß an einer Stelle das Bewußtsein erscheint, was heißt, daß es notwendig ist, daß begrenzte einzelne Dinge auftreten.

Es erhebt sich jedoch die Frage danach, ob die Notwendigkeit in Bezug auf das Auftreten des menschlichen Bewußtseins eine genügende Begründung fürs Existieren desselben ist, ob dieses "Fürsich der Dinge" ausreichende Grundlagen für das Sein hat, und ob damit die Frage des Prinzips der Unterscheidung des bewußten Seins, mit dem weder Plotin noch Spinoza fertig werden konnten, bei Schelling zufriedenstellend entschieden ist. Die Erkenntnis ist die Seinsform der absoluten Identität, es müssen also notwendigerweise einzelne Arten des Seins erscheinen. Sie dürfen jedoch

nicht die ersten besten sein, sondern sich durch Bewußtsein auszeichnen. Wenn das Bewußtsein eine Unterbrechung der stumpfen, alles erfüllenden Notwendigkeit ist, was bildet dann den Grund für die Entstehung der Freiheit aus der Notwendigkeit, den Grund für jenes "vom Standpunkt" der einzelnen Dinge, für die "Willkürlichkeit" in Bezug auf die Absonderung derselben? Es entsteht ja etwas, was sich der Allmacht des Absoluten entzieht. Einen Beweis dafür, daß Schelling sich dieses Problem bewußt war, bildet seine Schrift "Philosophie der Religion" vom Jahre 1804, wo die Frage nach der Freiheit des menschlichen Seins gestellt wurde.

Schließlich zeigt es sich als notwendig, daß die These, daß die einzelnen Dinge, als sinnliches Universum, aus dem Selbsterkennen des Absoluten entstehen, korrigiert werden muß. Bei Schelling gibt es zwei Prinzipien der Unterscheidung der Dinge: das Absolute als Selbsterkennen und das Bewußtsein des Menschen. Als erstes muß das Bewußtsein des Menschen entstehen, erst dann erscheint das sinnliche Universum, dessen Unterscheidungsprinzip eben das Bewußtsein bildet. Dieses Bewußtsein ist aber nicht beweiskräftig vom Selbsterkennen des Absoluten abgeleitet. Durch die Erklärung, daß "das Ich sein eigenes Tun ist", ist noch nichts bewiesen. Es wird nur das Problem gesetzt, das im System der Identität nicht nur ungelöst, sondern auch unbemerkt blieb.

Übersetzt von Z. Soluch

Institut für Philosophie  
Universität Łódź

Józef Piórczyński

#### CZŁOWIEK W SCHELLINGA SYSTEMIE IDENTYCZNOŚCI

Poznanie jest formą bytu absolutnego rozumu jako indyferencji podmiotu i przedmiotu i dokonuje się poprzez nieskończone ustanawianie podmiotu i przedmiotu, jako że wszelka wiedza może się artykułować w określaniu, ograniczaniu. W poznaniu to, co nieskończone, staje się obiektywne w tym, co skończone. Drugą zasadą wyróżniania rzeczy jednostkowych obok samopoznania absolutu jest świadomość ludzka, która w systemie identyczności nie jest prawomocnie wyprowadzona z samopoznania absolutu.