

## Schellings Seelenlehre in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*: Über ihren Zusammenhang mit seiner späten Naturphilosophie

Arata NAKASHIMA

### 1. Zur Korrespondenz von *Darstellung des Naturprocesses* und *Darstellung der reinrationalen Philosophie*

Die *Darstellung des Naturprocesses* ist das – vielleicht einzige – Beispiel einer systematischen Ausarbeitung von Schellings Naturphilosophie, entstanden an seinem Lebensabend. Aber auch in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* finden sich einige naturphilosophischen Überlegungen, die mit der *Darstellung des Naturprocesses* inhaltlich korrespondieren<sup>1</sup>. Daher können wir beide *Darstellungen* als zueinander komplementär betrachten<sup>2</sup>.

Am Ende der *Darstellung des Naturprocesses* sagte Schelling: „der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort“ (SW X, 390). Als die Grenze der Natur deutet der *Mensch* hier den Endzweck des Naturprocesses an. In der *Darstellung des Naturprocesses* stellt Schelling also einen Prozess dar, der von der unorganischen Natur zur organischen Natur und schließlich zum Menschen als Endzweck des Naturprocesses führt. Daraus ergibt sich, dass der Mensch „dasjenige Format von Leben besitzt, das eine Idee des Existierenden überhaupt zu konzipieren und in Gedanken auszuführen erlaubt“<sup>3</sup>. Hier wollen wir auf die Grundfrage der *Darstellung des Naturprocesses* Rekurs nehmen: „Was ist das Existierende? Was gehört zum Existierenden? Was denke ich, wenn ich das Existierende denke?“ (SW X, 303). Es handelt sich im strengen Sinne um „das Existierende im Allgemeinen, unabhängig von allen besonderen und zufälligen Bestimmungen“ (ebd.), nämlich um die *Idee des Existierenden*. Mit der Frage nach der Idee des Existierenden beginnt die *Darstellung des Naturprocesses*, die schließlich das Auftreten des Menschen als eines Lebewesens andeutet, das eine solche Frage überhaupt stellen kann.

Aber das Auftreten des Menschen wurde hier von Schelling nur *angedeutet*, nicht *dargestellt*. Es bleibt zunächst unklar, *wie* und *warum* der Mensch überhaupt dazu fähig ist (oder wird), solche Fragen zu stellen. Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang ist, dass Schelling hier einen naturphilosophisch relevanten Begriff kaum erwähnt: *das Leben*, das die organische Natur prinzipiell kennzeichnen soll. Daher bleibt auch die Beziehung des menschlichen Lebens zur organischen Natur unklar, weil Schelling den Stellenwert des Lebensbegriffs im Naturprozess nicht deutlich machte.

Zwar geht Schelling auch in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* nicht auf den Lebensbegriff als solchen ein, aber einige naturphilosophische Überlegungen aus dieser *Darstellung*

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart u. Augsburg 1856ff. [=SW]

<sup>2</sup> Vgl. Thomas Buchheim, *Eins von Allem: Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg 1992. Er behauptet, dass die bestimmten Stellen der *Darstellung des Naturprocesses* (SW X, 303–324) ziemlich genau mit dem „Stoff der 13. bis 18. Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie*“ korrespondieren kann (Buchheim, *Eins von Allem*, 8).

<sup>3</sup> Vgl. Thomas Buchheim, „Die Idee des Existierenden und der Raum: Vernunftintergründe einer Welt äußerer Dinge nach Schellings *Darstellung des Naturprocesses* von 1843/44“. In: *Kant-Studien* 106 (1), 2015, 36–66, bes. 44.

können die *Darstellung des Naturprocesses* ergänzen, insofern Schelling dort seine Seelenlehre, die Lehre von der Seele als Prinzip des Lebens, entwickelt. Diese Seelenlehre kann man insbesondere in der siebzehnten bis zweiundzwanzigsten Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* sehen<sup>4</sup>.

Die Argumentation meines Papiers gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil skizziere ich das Verhältnis zwischen der Seele und dem Seienden. Daraus ergibt sich, dass der ontologische Status der Seele sich von dem des Seienden unterscheiden kann, obwohl die Seele von dem Seienden abhängig sein muss. Im zweiten Teil erkläre ich, dass sich der ontologische Status der Seele als die Immaterialität kennzeichnen lässt, die zwischen dem Materiellen (Seienden) und Übermateriellen (Gott und Geist) liegen soll. Im dritten Teil zeige ich das Verhältnis und den Unterschied zwischen Seele und Gott auf, um die Immaterialität der Seele zu präzisieren. Daraus stellt sich heraus, dass der Geist sich als die immateriellste Seite der Seele äußert.

## 2. Die Seele im Verhältnis zum Seienden

In Zusammenhang mit der Seelenlehre lässt sich der Ablauf der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* in der siebzehnten bis achtzehnten Vorlesung wie folgt zusammenfassen. Die Darstellung beginnt zuerst mit der Frage nach dem *Seienden*. Als Antwort auf diese Frage werden drei Ursachen (drei ontologische Potenzen) erörtert. Danach führt Schelling noch die vierte Ursache, nämlich die Ursache als Einheit von diesen Ursachen ein. Diese vierte Ursache bezeichnet er als *Seele*, die das Prinzip des Lebens sein soll.

In der siebzehnten Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* beginnt Schelling seine Seelenlehre mit der Frage, „wie diese rein rationale Philosophie [die erste Wissenschaft] [...] zu der philosophischen Religion, zu jener Religion des Geistes sich verhalte“ (SW XI, 386). Um diese Frage zu beantworten, unternimmt es Schelling zuerst, „Ausgang, Verlauf und Ende jener Wissenschaft“ (ebd.) darzustellen. Diese Darstellung selbst beginnt mit Überlegungen über das, „was uns als *Materie* dieses Processes gegeben ist“ (ebd.). Die *Materie* identifiziert Schelling hier mit dem *Seienden*.

Am Anfang der zweiundzwanzigsten Vorlesung sagt Schelling über das Verhältnis zwischen der Seele und dem Seienden folgendes:

[D]er einzige unmittelbare Gegenstand der Seele sey das *Seyende*, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieser Vorträge hinlänglich erklärt und festgestellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele ist – nicht das Seyende, aber das es *seyende* zu seyn (erinnern *Sie* sich der Erörterungen über das  $\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  des Aristoteles); die Seele ist gar nichts anderes. (SW XI, 516f.)

<sup>4</sup> Vgl. Markus Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin/New York 2006. Er hält Schellings Überlegungen in der siebzehnten bis zweiundzwanzigsten Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* für „die ontologische Psychologie“.

An dieser Stelle ist bemerkenswert, dass das Seiende der Gegenstand der Seele ist, die selbst aber das Seiende, d. h. das *τί ἦν εἶναι* bedeutet. In diesem Zusammenhang lässt sich der Gegenstand der Seele durch den *Gehalt* der Seele umschreiben; die Seele hat also immer das Seiende als ihren Gehalt. Die Seele ist zwar auch das Seiende, aber nur in dem Sinne, dass sie das ist, was es heißt, das Seiende zu sein, nämlich das *τί ἦν εἶναι*. Daher deutet die Seele notwendig auf die *Wesenheit* des Seienden hin, die zugleich als die *Seinsursache* auf das Seiende wirken soll.

Am Anfang der siebzehnten Vorlesung erörtert Schelling deshalb sofort die *Prinzipien*, die etwas ins Sein bringen<sup>5</sup>. Im Laufe der Entwicklung dieser Prinzipien werden vier Ursachen des Seins aufgezeigt; vor allem die *vierte Ursache* hebt Schelling wegen ihrer Ursprünglichkeit hervor. Unter der vierten Ursache versteht er zuerst eine *Einheit*, „durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden“ (SW XI, 399). Schelling sieht daher in der vierten Ursache die *Wesenheit des Seienden*, die er *Seele* nannte. Erst hier versucht Schelling eine Präzisierung seines Seelenbegriffs:

Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um diesem *Ursache des Seyns zu seyn*, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte *Seele* [...]. (SW XI, 402)

Die vierte Ursache, die die drei Ursachen vereinigt und dadurch etwas ins Sein bringt, verkörpert die *Wesenheit des Seienden*. Diese *Wesenheit* nannte Schelling die *Seele*, die zugleich die *Seinsursache* des Seienden bedeuten kann. Die *Seele*, wie Schelling selbst in Anlehnung an Aristoteles sagt, lässt sich auch für *Entelechie* (Vollendung) halten, weil die *Seele* etwas als das Seiende zustande kommen – oder vollenden – lässt. Aber damit meint er nicht, dass die *Seele* unmittelbar mit der *Entelechie überhaupt* identisch sei. Die *Seele* bedeutet hier vielmehr die *Entelechie* „eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings, dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des ihm zukommenden *Seyns* ist“ (SW XI, 402)<sup>6</sup>. Dieser Vorbehalt deutet auf zwei Eigenschaften der *Seele* hin: ihre *Lebendigkeit* und *Abhängigkeit* vom einzelnen Seienden.

Einzelne Seienden können seiend sein, nur insofern die *Seele* ihnen zukommt, weil die *Seele* die *Seinsursache* für einzelne Seienden sein soll. Hier bezieht die *Seele* sich auf das Seiende *dynamisch*: die *Seele*, die hier als *Entelechie* des Seienden bezeichnet wurde, soll immer *dynamisch* das Seiende *verwirklichen* (und vollenden). Die *Seele* funktioniert für einzelne Seienden als ein Prinzip, das Vermögen (*dynamis*) des Seienden zur Wirklichkeit (*energeia*) übergehen zu lassen. Diese Dynamik kennzeichnet eben die *Lebendigkeit* des Seienden, so dass man die *Seele* zugleich als das *Prinzip des Lebens* bezeichnen kann.

In der *Seele* sieht Schelling aber auch die *Abhängigkeit* von einzelnen Seienden. Die *Seele*

<sup>5</sup> Schelling unterscheidet allerdings terminologisch zwischen Prinzipien und Ursachen: „Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erst eigentlich zu Ursachen“ (SW XI, 389).

<sup>6</sup> Hier zitiert Schelling eine Stelle aus Aristoteles *De Anima* (II.1, 412a27), die sich auf die Definition der *Seele* bezieht. Vgl. Aristoteles, *Über die Seele / De anima* (übersetzt von Klaus Corcilius), Hamburg 2017: „Deswegen ist die *Seele* die erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat“ (Aristoteles, *Über die Seele*, 69).

bezieht sich auf einzelne Seienden, um das Seiende zustande kommen zu lassen. Der *Gehalt* der Seele deutet dabei nicht auf die Seele selbst, sondern auf das Seiende hin. Daraus stellt sich heraus, dass die Seele nur dann als Seele selbst sein kann, wenn die Seele sich auf das Seiende (nicht die Seele selbst) bezieht: ohne das Seiende kann die Seele daher nicht seiend sein.

Dies bedeutet aber nicht, dass Schelling den ontologischen Status der Seele mit dem des Seienden gleichsetzte. Vielmehr hebt Schelling den Unterschied zwischen ihrem ontologischen Status hervor, weil die Seele, wie schon gesagt, nicht bloß als das Seiende, sondern als *das, was das Seiende ist*, zu erkennen ist.

### 3. Die Seele zwischen dem Materiellen und Übermateriellen

In der achtzehnten Vorlesung wird der oben erwähnte Charakter der Seele rekonstruiert und noch genauer dargestellt. Schelling präzisiert dabei die vier Ursachen als „die Principe alles *Entstehens*“ (SW XI, 409). Das *erste* Prinzip nennt Schelling in Anlehnung an Aristotles „reine Potenz (*δύναμις*)“, das aber, anders als das aristotelische Hyle<sup>7</sup>, „unmittelbar in Actus sich erheben könne“ (SW XI, 410). Der Kernpunkt dieses ersten Prinzips besteht also darin, dass die reine Potenz zum Actus übergeht, was der erste Schritt zum Entstehen ist.

Aber es wird sogleich ein anderes Prinzip erforderlich, um „das erste [Prinzip]“, welches in Actus übergang, „wieder in die Potenz zurückzubringen“ (SW XI, 410). Das erste Prinzip muss jeweils in die Potenz zurückgebracht werden, damit dieses als solches bestehen kann, sonst würde das erste Prinzip seine Bedeutung verlieren. Denn der Kernpunkt dieses ersten Prinzips besteht darin, dass die reine Potenz zum Actus *übergeht*. Wenn das erste Prinzip zum Actus völlig übergehen und sich nie wieder in die Potenz zurückbringen lassen würde, könnte dieses nicht mehr das erste Prinzip sein. Aus diesem Grunde ist das *zweite* Prinzip erforderlich, das jeweils das erste Prinzip in die Potenz zurückbringt<sup>8</sup>.

Als Prinzipien allen Entstehens sind diese beiden aber noch nicht ausreichend, weil sie sich immer bloß gegenseitig verhindern. Deshalb lässt sich hier das *dritte* Prinzip postulieren, das ein „gleichsam affectloses und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter“ (SW XI, 410) sein soll. Dieses Prinzip liefert also „für jedes Moment des Entstehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze seines Wirkens“, damit „etwas entstehe[n]“ (ebd.) kann. Somit lässt sich die Funktion des dritten Prinzips als die *Zweckmäßigkeit* zum Entstehen kennzeichnen.

Für Schelling sind diese Überlegungen aber bloß die Vorbereitung auf sein Hauptthema. Hier thematisiert Schelling zuerst „etwas Gemeinschaftliches in den drei Principien“ (SW XI, 410). Nach Schelling sei ihnen gemeinsam, „daß sie zusammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entstehenden sind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird“ (ebd.). Diese Materialität der drei Prinzipien postuliert notwendigerweise doch die Wesenheit der drei Prinzipien, nämlich die Seele als das vierte Prinzip, welches Schelling hier wieder als *τί ἦν εἶναι* bezeichnet. Das vierte Prinzip ist die

<sup>7</sup> Schelling sieht hier das aristotelische Hyle als „bloß passive Potenz“ an, die in sich selbst keinen Anlass zum Sein habe.

<sup>8</sup> Man kann hier nicht dem ersten Prinzip auch die Funktion der Zurückbringung in die Potenz zuschreiben, weil Schelling selbst davon ausgeht, „dass jedes Princip [...] nur Eine Function ausüben kann“ (SW XI, 410).

Wesenheit der drei Prinzipien, weil es als das Prinzip funktioniert, welches die drei Prinzipien zu dem machen kann, was sie ist.

Im Verlauf der vier Prinzipien entsteht das Seiende, das sich vor allem mit dem vierten Prinzip in zwei Welten trennen lässt: die beseelte und unbeseelte Welt<sup>9</sup>. Mit anderen Worten: erst mit dem vierten Prinzip entsteht das Seiende in der Welt und *zugleich* auch der Unterschied zwischen der unbeseelten (unorganischen) Welt und der beseelten (organischen) Welt selbst. Dieser Prozess korrespondiert inhaltlich mit einer Passage in der *Darstellung des Naturprocesses*:

[D]er Proceß [...] hat selbst wieder einen Zweck, [...] mit dem, sowie er erreicht ist, nothwendig wieder eine andere und neue Welt gesetzt ist, die sich *jetzt* als Zweck darstellt. Es ist vorauszusehen, daß diese neue Welt die organische und vorzüglich die beseelte Natur seyn wird, der wir nun die, welche wir bis jetzt zu begreifen gesucht haben, als die unorganische und unbeseelte entgegenstellen. Der Unterschied zwischen beiden und der Uebergang von der einen zu der andern wird uns also nun zunächst beschäftigen. (SW X, 365)

Die beseelte Welt beginnt damit, dass die Seele als das Prinzip des Lebens überwiegt. In der *Darstellung des Naturproceßes* wurde in der Tat der Anfang der beseelten Welt dadurch erklärt, dass die Form (*Actus*) gegen die Materie überwiegend wird<sup>10</sup>. In der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* stellt Schelling dasselbe Verhältnis als das Verhältnis zwischen Seiendem (*Materiellen*) und Seele (*Immateriellen*) dar. Es ist hier aber zu beachten, dass die Seele selbst doch nicht zum *Übermateriellen* wurde, unter dem Schelling *Geist* oder *Gott* versteht. Somit liegt die Seele als Immaterielle schließlich zwischen dem Materiellen (Seiendem) und Übermateriellen (Gott bzw. Geist).

#### 4. Die Seele im Verhältnis und Unterschied zum Gott oder Geist

Durch die Entwicklung seiner Seelenlehre hebt Schelling den ontologischen Status der Seele, nämlich ihre Immaterialität, hervor. Die Immaterialität der Seele kennzeichnet eigentlich das Verhältnis der Seele zum Seienden: erst durch den Unterschied zum Seienden (Materiellen) kann sich die immaterielle Seite der Seele hervorheben. Dabei bezieht sich die Seele als die Seinsursache auf das Seiende. Aber in diesem Punkt kann die Seele dieselbe Wesenheit wie Gott haben.

Die Seele deutet auf eine *Einheit* hin, „durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden“ (SW XI, 399). In diesem Sinne kann man die Seele für die Wesenheit der Seinsursachen oder eine Ursache der Ursachen halten. Aber Gott ist ebenfalls als „absolute Ursache, d. h. [...] Ursache der Ursachen“ (SW XI, 400) zu erkennen. Auf den ersten Blick scheint, vielleicht in Ansehung ihrer Wesenheit, die Seele mit Gott identisch zu sein. Gibt es aber wirklich keinen Unterschied zwischen der Seele und Gott?

Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass Gott *für sich* auch die Ursache *seines*

<sup>9</sup> Vgl. SW XI, 411.

<sup>10</sup> Vgl. SW X, 375.

*Seins in sich* hat, während die Seele nur die Ursache *des anderen Seienden* sein kann. Deshalb soll die Seele immer „das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus[setzen]“ (SW XI, 400). Metaphorisch sagte Schelling also, dass die Seele sozusagen nur „ein Abkömmling der Einheit“ ist, während „Gott [...] dem Seyenden Ursache seiner *Einheit* [ist]“ (ebd.). Dies ist eben der Grund dafür, dass Schelling einerseits Gott das *erste*  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ , andererseits Seele das *zweite*  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  nennt<sup>11</sup>. Gott kann also frei von dem Seyenden (Materiellen), nämlich *für sich*, sein und deshalb ein eigenes Sein haben. Aber die Seele hat kein eigenes Sein, weil ihr Sein darin besteht, das Seiende zu sein und deshalb nicht für sich zu sein. Die Seele ist daher bloß „das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn“ (SW XI, 418).

Gott und Seele haben jedoch eines gemeinsam: Sie sind  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ , nämlich das, was das Seiende ist. In diesem Punkt verhält die Seele sich zu Gott, aber „nur materiell, nur wesentlich“ (SW XI, 417). Kurz gesagt: die Seele verhält sich zum Seienden immateriell, aber zu Gott materiell. Aus diesem Grund kann man in dem ontologischen Status der Seele, d. h. in ihrer Immaterialität, zwei verschiedenen Eigenschaften erkennen: das Materielle des Immateriellen und das Immaterielle des Materiellen. Diese verdoppelten Verhältnisse liefern für die Seele eine Möglichkeit, *wie* Gott zu sein:

Aber für die Seele, die an ihrem Verhältniß zu dem Seienden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also *wie* Gott zu seyn. (SW XI, 419)<sup>12</sup>

Die Seele kann die Wesenheit Gottes verwirklichen, indem die Seele Gott als ihren *Gehalt* aufnimmt, auch wenn die Seele selbst nicht zu Gott werden kann. Die Wesenheit Gottes deutet auf die Freiheit von allem Materiellen hin. Hier nennt Schelling also die immateriellste Seite der Seele, nämlich das Immaterielle des Immateriellen, den *Geist*. Geist ist, anders als Seele, „das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich Losgerissene“, d. h. das, „was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann“ (SW XI, 402). Mit dieser Freiheit aus dem Materiellen kann man den Geist „*wie* Gott“ (SW XI, 420) nennen. Der Geist steht aber immer noch im Verhältnis zur Seele:

Im Geist ist nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er ist daher nicht Wissenschaft, sondern nur *wissend*: wissend aber nur durch sein Verhältniß zu der Seele. (SW XI, 520)<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. SW XI, 417. Nach Markus Gabriel soll das  $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  der Seele (und des Geistes) das sein, was „die Potenzen dergestalt aktuiert, daß sie in Seienden selbst erkennbar hervortreten und in der Erkennbarkeit gehalten werden“ (Gabriel, *Der Mensch im Mythos*, 227).

<sup>12</sup> In Schellings letztem Brief an Maximilian II. vom 16. Januar 1854 findet sich ein fast ähnlicher Wortlaut. Vgl. Walter E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 121.

<sup>13</sup> Vgl. Paul Ziche, „Die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft“. Zum Zusammenhang von Wissenschafts- und Personbegriffen bei Schelling“, in: Thomas Buchheim / Friedrich Hermann (Hg.), „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“. *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004, 199–213.

Als das Wissende vollzieht der Geist zwar die Wissenschaft, die in der Seele materiell geblieben ist. Diese Wissenschaft zielt eigentlich darauf ab, den Menschen zum philosophischen Gegenstand zu machen. Zur Einführung des Menschen als Thema der Prinzipientheorie übernimmt Schellings Seelenlehre daher die Aufgabe, „die Annäherung an das naturphilosophische Problem der Seel als wissendes Prinzip des Lebens und ihre Unterscheidung von Geist“ zu leisten<sup>14</sup>.

---

Ziche zitiert diese Stelle und fasst ihren Inhalt wie folgt zusammen: „Das Begriffspaar Potentialität-Wirklichkeit gestattet eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft und Wissen: Wissenschaft ist durchgängig bloße Potentialität, während Wissen immer aktuellen Vollzug meint“ (Ziche, „Alle Persönlichkeit“, 208).

<sup>14</sup> Vgl. Gabriel, *Der Mensch im Mythos*, 232.