Neue Deutsche Forschungen
Abteilung Philosophie

Schellings letzte Philosophie

Von

Horst Fuhrmans

1940

NEUE DEUTSCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON HANS R. G. GÜNTHER UND ERICH ROTHACKER

BAND 270

NEUE DEUTSCHE FORSCHUNGEN

ABTEILUNG PHILOSOPHIE

IN VERBINDUNG MIT

BRUNO BAUCH, ARNOLD GEHLEN, HEINZ HEIMSOETH,
ERICH ROTHACKER, EDUARD SPRANGER, MAX WUNDT

HERAUSGEGEBEN VON

HANS R. G. GÜNTHER

BAND 36

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

SCHELLINGS LETZTE PHILOSOPHIE

DIE NEGATIVE UND POSITIVE PHILOSOPHIE IM EINSATZ DES SPÄTIDEALISMUS

VON

DR. HORST FUHRMANS

1940

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN



ALLE RECHTE VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1940 BY JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG, BERLIN
PRINTED IN GERMANY

D 38

DRUCK: HANS TRILTSCH, VERLAGSDRUCKEREI, BERLIN O 17

IN MEMORIAM

JOHANNES VAN ACKEN

INHALT

Seite

Einleitung 9

Erster Teil

Ursprung und Werden der Schellingschen Spätphilosophie . . . . . 15—95

I. Schellings Weg zur Spätphilosophie 17

II. Der Einsatz der Schellingschen Spätphilosophie. Der Spätidealismus 56

Zweiter Teil

Schellings Idee einer negativen und positiven Philosophie . . . . . 97—304

I. Die Verbesserung der Identitätsphilosophie und die Entstehung einer rein rationalen Wissenschaft . . . . . 99—129

1. Schellings Wiederaufgreifen seiner Identitätsphilosophie . . . 99

2. Die Umdeutung der Identitätsphilosophie ins Logische 108

3. Die rein rationale Philosophie als Wesenswissenschaft 116

4. Die rein rationale Philosophie als Erbe der idealistischen Bewegung 119

5. Das Ergebnis der verbesserten Idenditätsphilosophie. Die rationale Philosophie als negative Philosophie 124

II. Die Grenzen der rationalen Philosophie als apriorischer Philosophie . . . . . 129—199

1. Wesen und Existenz 129

a) Grundsätzliches 129

b) Schellings Stellung zum Idealismus 145

2. Die Philosophie der Wirklichkeit 149

A. Ihre Aufgaben 149

B. Die Urwirklichkeit und ihre Gegebenheit 154

C. Denken und Sein 160

3. Das Grundproblem der Schellingschen Spätphilosophie 170

4. Notwendigkeit und Freiheit 176

a) Grundsätzliches 176

b) Die wahre Grenze der negativen Philosophie. Die Freiheit Gottes als die Scheide der Philosophie 194

Seite

III. Die positive Philosophie . . . . . 199—272
1. Die Grundprobleme der positiven Philosophie 199
a) Die Wirklichkeit der Welt 199
b) Die Wirklichkeit der konkreten Welt 207
c) Die Wirklichkeit der Mythologie 219
d) Die Wirklichkeit der Religion 219
e) Die Wirklichkeit des Christentums 223
f) Die Wirklichkeit der endgültigen Welt. Das Problem der Unsterblichkeit 228
2. Die Idee der positiven Philosophie 239
3. Der Umfang der positiven Philosophie 245
4. Die positive Philosophie als System der Freiheit 253
5. Die positive Philosophie als progressiver Empirismus 262
6. Die positive Philosophie als spekulativer Theismus 270
IV. Die Idee der negativen und positiven Philosophie Die Philosophie als Wissenschaft vom Absoluten . . . . . 272—285
V. Die Geschichte der negativen und positiven Philosophie . . 285—304

Anhang

Zum Werden der Schellingschen Spätphilosophie 305

Literatur 335

EINLEITUNG

In der Geschichte des deutschen Idealismus, dieser größten philosophischen Periode deutschen Denkens, hat der junge Schelling einen unbestrittenen Platz. Durch ihn wurde der subjektive Idealismus Fichtes durchbrochen und der Weg zu dem großen, umfassenden System des objektiven Idealismus gebahnt. Aber damit scheint Schellings philosophiegeschichtliche Bedeutung erschöpft. Den systematischen Auf- und Ausbau des idealistischen Systems leistete ein anderer: Hegel. So scheint Schellings Philosophie wesentlich eine Stufe zu Hegels Philosophie. Nichts sonst. Die Spätphilosophie Schellings hat darum auch nie — auch nicht nur annähernd — jene Beachtung gefunden, die dem Philosophieren des jungen Schelling zuteil geworden ist. Im Gegenteil: als Schelling im Jahre 1827 eine neue Periode seiner Philosophie begann und nach langem Schweigen wieder vor die Öffentlichkeit trat, da verfiel seine Philosophie nur zu bald dem Verdikt der Hegelianer, die in Schellings neuem Philosophieren und seinem Kampf gegen Hegel nichts sahen als das Philosophieren eines Überholten, ja darüber hinaus das Alterswerk eines Mannes, dessen Philosophieren einst fast frühreif begann, um dann schon in der Mitte seines Lebens zusammenzubrechen und sich zu verlieren in abstruse Theosophie, um so nie die Höhe meisterlicher Reife zu erreichen. Die Philosophiegeschichte schien damit der ernsten Befassung mit Schellings Spätphilosophie enthoben, zumal Schellings Leben selbst die Auffassung der Hegelianer zu bestätigen schien.

Der junge Schellings griff als neunzehnjähriger Student 1795 in genialer Weise Fichtes Philosophie auf, leistete als junger Professor in Jena den Durchbruch zum objektiven Idealismus, um bald nach Fichtes Weggang Jenas unbestrittener Mittelpunkt zu werden, der Wortführer des aufbrechenden Idealismus. Jahr für Jahr erschienen dann — freilich unausgereift und in fast fragmentarischer Form — seine Aufsätze und Schriften. Aber schon im Jahre 1806 endete in Würzburg Schellings Dozententätigkeit, um nun 21 Jahre fast völlig

zu ruhen. Im Jahre 1809 erschien seine letzte systematische philosophische Schrift. In ihrer Fülle genialer Gedanken schien sie wie ein letzter Aufschwung seines Denkens. Es folgte lediglich 1812 eine Streitschrift gegen Jacobi — und dann ging Schelling in ein literarisches Schweigen, das er im Grunde nie mehr brechen sollte. Nur das Vorwort zu der Schrift eines anderen (1834 — das Vorwort zu Cousin) gab einer weiteren Öffentlichkeit eine kurze Kunde von dem Denken dieses ehemals so führenden Denkers.

Und doch: gerade Schellings Leben hätte zeigen können, daß die vorgenannte Auffassung der Schellingschen Entwicklung zu einfach war.

Schelling hat ja seit 1810 keineswegs irgendeine Winkelexistenz geführt, abseits vom geistigen Geschehen seiner Zeit, sondern als er 1827 seine Dozententätigkeit von neuem begann, begann er sie immerhin an der neugegründeten Universität der bayrischen Hauptstadt neben Baader, Görres, Döllinger, Thiersch, Oken, Schubert u. a, ja, er war ein unbestrittener Mittelpunkt der Universität und gefeierter Lehrer, der seit 1836 den damaligen Kronprinzen und späteren König Maximilian in die Philosophie einführte und mit ihm bis zu seinem Tode in einem regen Briefwechsel blieb. Bereits 1834 erwog man seine Berufung als Nachfolger Hegels nach Berlin, die aber am Widerstand der Hegelianer damals scheiterte. Aber noch 1841 war Schellings Ruf und der Glaube an seine denkerische Kraft so groß, daß man ihm die Mission zuwies, in Berlin den Hegelschen Pantheismus zu verdrängen und die Macht der Hegel-Philosophie und -Schule zu brechen. Aber die Uninteressiertheit an der Thematik der Spätphilosophie Schellings, d. h. an seiner Philosophie der Mythologie und vor allem der Offenbarung und die überaus große Abhängigkeit der Philosophiehistorik von der Hegel-Schule — man vergegenwärtige sich nur die Macht der Philosophiegeschichten eines J. E. Erdmann und Zeller und die fast diktatorische Stellung, die Kuno Fischers „Geschichte der neuern Philosophie“ [1] in vergangenen Jahrzehnten einnahm — hat es lange zu einer eingehenden Beschäftigung mit Schellings Spätphilosophie nicht kommen lassen und das fast Selbstverständliche verhindert, das Philosophieren dieses so großen idealistischen Denkers bis in seine letzte Phase zu verfolgen. — So hat erst in neuerer Zeit eine

[1]) K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 6 Fr. W. J. Schelling, 1. Aufl, 1872 bzw. 1877; 2. Aufl. 1894. Erst diese 2. Aufl. brachte auch eine Behandlung der Altersphilosophie Schellings.

neue Beschäftigung mit dem Spätwerk Schellings begonnen. Sie brachte zunächst die Arbeiten von Tillich, dann die Arbeit von G. Dekker[2] — eine Arbeit, die uns freilich aus der Überschätzung heraus, die Dekker der Mythologie für Schellings letzte Philosophie zugewiesen hat, nicht geeignet erscheint, das Eigentliche dieser letzten Schellingschen Wende zu erschließen.

Die philosophie Lage der Gegenwart, ihr Bruch mit dem Rationalismus aller Formen, ihre Hinwendung zum Konkreten, zu den Problemen der Wirklichkeit bis hin zum Problem des Irrationalen in seiner ganzen Breite, hat dann aber jene philosophischen Strömungen wieder in den Blick kommen lassen, die sich dem Problem der Wirklichkeit geöffnet haben. In bezug auf die nachhegelsche Zeit brachte sie sozusagen die „Entdeckung“ des bedeutsamsten Hegel-Gegners, nämlich die Kierkegaards. Aus solcher Sicht heraus mußte notwendig auch die Philosophie des späten Schelling wieder in das Blickfeld der Philosophiegeschichte rücken. Die vergangenen Jahre haben dann eine Reihe von Arbeiten gebracht, die vom Problem der Wirklichkeit her sich mit Schellings Spätphilosophie befaßt haben.[3] Aber so sehr ein solcher Zugang zu Schellings Spätphilosophie möglich ist, so steht diese ganze Sicht doch in der dauernden Gefahr, Schellings Spätphilosophie allzusehr an Schopenhauer und die mit ihm anhebende philosophische Bewegung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts heranzurücken, vor allem aber sie zu vereinseitigen und insgesamt den geistigen Raum zu verkennen, in dem Schellings letztes Philosophieren gestanden hat.[4]

Dem Versuch, Schellings Spätphilosophie in den Blick zu bekommen, haben die vergangenen Jahre aber eine bedeutsame Mög-

[2]) Gerbrand Dekker, Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung. München—Berlin 1930.

[3]) Vgl. zum Ansatz: H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule. München 1929. S. 415 ff.

[4]) Das gilt vor allem für: Ch. Ertel, Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und Wesen. Diss. Freiburg-Schw. 1933. Die Arbeit zeigt deutlich, wie viele entscheidende Probleme der Spätphilosophie Schellings verlorengehen, wenn sie nur vom Problem der Wirklichkeit aus gesehen wird. So ist z. B. das eigentliche Grundproblem des späten Schelling, das von Notwendigkeit und Freiheit bei Ertel fast völlig ausgefallen, was fast ebenso von eine der letzten Arbeiten über den alten Schelling gilt (obwohl der Titel des Aufsatzes es anders möchte vermuten lassen), von: Helmut Schelsky, Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: G. Günther u. H. Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. Leipzig 1937.

lichkeit erschlossen. Kurt Leese hat durch seine Arbeit über Weiße[5] allererst wieder den geistigen Raum sichtbar gemacht, in dem der späte Schelling gestanden hat, einen Raum, den Kurt Leese durch den Terminus des „Spätidealismus“ gekennzeichnet hat. Während die Philosophiegeschichte an dem Philosophieren der nachhegelschen Zeit fast völlig vorüberging, weil sie in ihr nicht viel mehr zu sehen vermochte als eine Zeit der Epigonenphilosophie, darin die denkerische Kraft einer Zeit nach dem unerhörten Aufschwung und der Anspannung des idealistischen Denkens ermüdet zusammenbrach, hat Kurt Leese gezeigt, daß die Zeit nach Hegels Tod keineswegs eine Zeit des Zusammenbruchs ist, sondern daß in ihr vielmehr aus den Reihen des Idealismus heraus eine neue philosophische Bewegung entstand, ein letzter großer Aufschwung zu dem System einer alles umfassenden Philosophie. Das Problem des Verhältnisses vom Idealismus zum Christentum, das im idealistischen Denken immer bestanden hatte, wurde nun ausdrücklich gestellt, und eine junge Generation, die im Idealismus aufgewachsen war, versuchte nun, das idealistische System in seinem Pantheismus umzubilden zu einem spekulativen Theismus. In der Übernahme dessen, was das idealistische Denken an Großem geleistet hatte, und zugleich in einer kritischen Begrenzung seiner Geltung sollte versucht werden, die immer gescheiterte Synthese von Philosophie und Religion, von Wissen und Glauben heraufzuführen. Und Leese hat gezeigt, wieviel Grundprobleme der Philosophie in solchem Beginnen in Erscheinung traten und welche großen philosophischen Kräfte hier am Werk waren. K. Leese hat vor allen Dingen darauf hingewiesen, wer der eindeutige Führer dieser geistigen Bewegung war: Schelling.

Die vorliegende Arbeit ist bestimmt von der Ansicht, daß sich vom Spätidealismus aus der eigentliche Zugang zum späten Schelling erschließt, und daß der Platz, den H. Heimsoeth[6] von da aus dem späten Schelling in der Metaphysik der Neuzeit angewiesen hat, der allein ist, der ihm zukommt, und von dem aus erst die Bedeutung der Schellingschen Spätphilosophie übersehen werden kann. So soll nun versucht werden, aus der so gewonnenen Sicht heraus Schellings Spätphilosophie einer genaueren Erörterung zu unterziehen. Die Arbeit wählt dazu Schellings Idee einer negativen und positiven

[5]) v. Kurt Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin 1929.

[6]) v. Heinz Heimsoeth: Metaphysik der Neuzeit, München—Berlin 1929, S. 176 ff.

Philosophie, einmal, weil gerade dieses Problem weithin unklar geblieben ist, vor allem aber aus der Überzeugung heraus, daß sich gerade von diesem Problem aus Schellings Spätphilosophie entscheidend erschließt und ihre Stellung im und zum Idealismus am klarsten gesehen werden kann. Herrn Prof. Dr. Heimsoeth, dem ich den Hinweis auf den Spätidealismus und damit den entscheidenden Zugang zu Schellings Spätphilosophie verdanke, sei auch an dieser Stelle mein Dank gesagt.

Wir zitieren Schelling nach der Ausgabe seines Sohnes. Seine Briefe nach: G. L. Plitt. Aus Schellings Leben in Briefen. 3 Bde. Leipzig 1869/70 (als Br. I. usw.), ferner nach: L. Trost u. Fr. Leist, König Maximilian II. von Bayern und Schelling. Stuttgart 1890 (als MBr.). Zusätze in eckigen Klammern ⟨ ⟩ stammen von uns.

Erster Teil

URSPRUNG UND WERDEN DER SCHELLINGSCHEN SPÄTPHILOSOPHIE

Bayerische Staatsbibliothek München

Ursprung und Werden der Schellingschen Spätphilosophie

I. Schellings Weg zur Spätphilosophie

Schelling ist in die Geschichte der Philosophie als der „Proteus" eingegangen, als der Standpunktlose, als der ewig sich Wandelnde, und er scheint darin klares Zeugnis der Haltlosigkeit romantischer Geistigkeit. In Wirklichkeit lebt aber in solchem dauernden Unterwegs zugleich ein Größeres: Schellings stetes Offensein für die Problematik der Dinge. Das hat das Seltsame gezeitigt, daß Schelling immer wieder zu neuen Positionen vorstieß, um alte aufzugeben. Und daraus ist letzthin auch Schellings Spätphilosophie geboren. Sie ist nicht einfach — wie nur zu viele als Nachfahren der Hegelianer glauben — das müde Philosophieren eines Überholten, sondern ist aus einem viel Tieferen geboren: aus dem Erfahren der Grundproblematik idealistischer Philosophie. Wenn es die Größe Hegels ausmacht, den Idealismus als System auf- und ausgebaut zu haben, so macht es Schellings Bedeutung aus, seine Problematik offenbar gemacht zu haben. Und daraus — nicht einfach aus einem Erlahmen denkerischer Kraft — rührt es, daß Schelling in der Mitte seines Weges, ja mitten im Aufbau seiner idealistischen Philosophie plötzlich abbrach, um noch einmal zu einem Neubau auszuholen, der ihn die ganze zweite Hälfte seines Lebens beschäftigen sollte. Die Spätphilosophie Schellings ist wesentlich eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Bevor wir darum Schellings Spätphilosophie darstellen, muß versucht werden, das idealistische System kurz zu skizzieren und darüberhinaus ein Stück der Schellingschen Entwicklung aufzuzeichnen, durch die die Krise seines idealistischen Denkens entstand.

Menschliches Denken ist immer entscheidend bestimmt gewesen durch den Willen zur Einheit, durch den Willen, die Vielfalt, ja

Gegensätzlichkeit des Seins in eine letzte Einheit zu zwingen. Aber solches Streben hat selten einen so großen Ausdruck gefunden wie in der Philosophie des deutschen Idealismus. Als Descartes den Gegensatz von realem und idealem Sein aufriß, und als sich bei Kant die sehr viel tiefere Kluft von Ding an sich und Erscheinung formulierte und Kant die Unmöglichkeit einer Metaphysik vom Theoretischen aus lehrte, da schien das große Streben zur Einheit endgültig zerbrochen, und doch griff die Philosophie gerade in der nachkantischen Zeit von neuem nach einer Philosophie umfassender Einheit, und es lebte in ihr der Wille zum System auf wie nie zuvor.

Die Grundproblematik neuzeitlichen Denkens, die aus dem Dualismus von Natur und Geist, von Welt und Mensch, von Subjekt und Objekt herrührte und jedes Einheitssystem unmöglich zu machen schien, wurde von Fichte radikal zerhauen, indem er den Weg in den absoluten Idealismus ging. Der Dualismus wurde dadurch beseitigt, daß der eine Teil des Gegensatzes einfach gestrichen wurde. Die ganze Sphäre des objektiven Seins wurde beseitigt und allein dem Subjekt, dem Ich Realität zuerkannt. Philosophie wurde damit nicht mehr Wissenschaft von den Dingen an sich, sondern Wissenschaft vom Ich und seinen Formen. Die Erhellung des Ichs wurde einzige Aufgabe der Philosophie, wobei zugleich eine fundamentale Voraussetzung zugrunde lag:

Fichte war der Überzeugung, daß das Ich und seine Welt ein System bilde, das Ganze eines Sinnzusammenhanges, darin jedes Einzelne mit dem andern sinnhaft verbunden ist und notwendig existiert, als gesamtes Sein aber bestimmt ist durch das Wesen des Ich. Aufgabe der Philosophie wurde damit, dieses System des Ich zu enthüllen: wie aus der inneren Gesetzlichkeit des Ichs mit immanenter Notwendigkeit die Formen und das Geschehen seines Seins entspringen; wie der junge Schelling formuliert hat: Aufgabe der Philosophie ist die „fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins", wobei es hauptsächlich darauf ankommt, „die einzelnen Epochen ... und Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bei der man durch die Methode selbst ... gewiß sein kann, daß kein notwendiges Mittelglied übersprungen sei" (I. 3. 331), um „so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben" und die gesamte notwendige „Stufenfolge" zu entwickeln (a.a.O.).

Die Grundaufgabe solcher idealistischen Philosophie war aber eindeutig: es mußte versucht werden, die wenigstens phänomenale Existenz der Außenwelt zu erklären; d. h. wenn auch die objektive Realität des objektiven Seins geleugnet wurde, so war doch ihre phänomenale Existenz, d. h. jenes Faktum, daß unser Erkennen immer mit objektiven Vorstellungen zu tun hat, die es vorfindet und die unser Denken notwendig bestimmen, unleugbar. Diese Existenz mußte erklärt ~~erklärt~~ werden, und zwar, da objektive Dinge als ihre mögliche Quelle abgelehnt wurden, vom Ich aus. Und hier lag ein genialer Griff Fichtes. Die Objekte im Bewußtsein wurden erklärt durch eine unbewußte Setzung des Ich, und zwar als eine Setzung, die nicht zufällig ist, sondern aus einer immanenten Notwendigkeit des Ich entspringt. Nach Fichte ist Selbstbewußtsein — das wissende Sein um sich selbst — und Freiheit eigentlichstes Sein des Ich und das Werden zu ihnen ursprünglichste Aufgabe. Wissen um sich selbst ist aber wesenhaft nur möglich in der Abgrenzung gegen ein anderes, gegen ein Nicht-Ich, in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Freiheit nur in der dauernden Auseinandersetzung mit einem Gegenständigen. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Ich und Nicht-Ich ist für das Ich also eine Notwendigkeit. Und darin liegt die Erklärung für das Sein des Nicht-Ich: Aus dem innersten Sinn und Ziel des Ichs heraus setzt das Ich sich das Nicht-Ich, um in solcher Dialektik und Auseinandersetzung zu sich selbst zu kommen, sich emporzuringen zu Selbstbewußtsein und Freiheit. Das System des Ich ist also wesentlich bestimmt durch die Setzung des Nicht-Ich, durch den Schritt von der Einheit zur Dualität und durch die daraus entspringende Auseinandersetzung, die für Fichte wesentlich die Form einer Aufwärtsentwicklung hat, eines Aufstiegs zum Geist. Damit ist ein Wesentliches des idealistischen Systems grundgelegt. In ihm lebt ein neuer Wille zur Einheit, der Wille, ein Sytem aufzubauen, das „von vorn", d. h. von einem ersten Ursprünglichen beginnend, das gesamte Sein entwickelt, und zwar als ein Sein, das mit dem ersten notwendig gegeben ist und aus ihm entspringt. Zugleich: das Sein wird entworfen als Prozeß, als dialektische Entwicklung, als fortlaufende sinnvolle Geschichte, deren tiefstes Geschehen die Entfaltung des Geistes vom Unbewußten zum Selbstbewußtsein ist.

Der junge Schelling hat in einer seiner ausgereiftesten Schriften, dem „System des transscendentalen Idealismus' (1800) diesen ganzen Entwurf in meisterhafter Weise aufgegriffen und formuliert, um ihn

gleichzeitig zu erweitern. Wenn Fichte den Bereich der Theorie (des Erkennens) und den des Handelns kannte, so stieß Schelling vor zum Reich der Geschichte, die er als ein großes, sinnvolles Geschehen faßte, zum Reich der Religion und zu dem der Kunst und Philosophie, um so den Gesamtbereich des menschlichen Seins zu entwerfen. Aber gleichzeitig wurde ein großes neues Reich von Schelling ergriffen, das Reich der Natur. Im Verein mit Hegel und Hölderlin war Schelling schon früh erfüllt von einem enthusiastischen Naturerleben, dem Hölderlin den dichterischen Ausdruck gab. Natur als das Lebendige, Wachsende, sich Gestaltende, war ein Grundlegendes ihres Erlebens. Dem suchte Schelling nun auch philosophischen Ausdruck zu verschaffen, und es war entscheidend, daß das unter Verwendung Fichtescher Kategorien geschah. Wenn Fichte die Eigenständigkeit der Natur bestritt, wenn alles Qualitative des objektiven Seins bei ihm dahin zusammenschmolz, daß es nur ein Sein war, das anders war als das Ich — und in diesem Sinne „Nicht-Ich" —, und wenn es keinerlei Eigen-Sinn hatte, sondern lediglich „Anstoß" war für das Ich, „versinnlichtes Material seiner Pflicht", so stellte Schelling zunächst fest, daß Natur ein Eigenes ist, Sein in sich selbst, und zwar lebendiges, wachsendes, sich gestaltendes Sein. Im Tiefsten aber: auch die Natur ist eine Form des g e i s t i g e n Seins. In ihr gilt die gleiche Gesetzlichkeit wie im Ich. Auch in der Natur herrscht die Dialektik von Nicht-Ich und Ich, von nicht-geistigem und geistigem Sein; ja auch die Natur strebt danach, sich zum Geiste zu gestalten. „Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verrät deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt. ... Es ist der allgemeine G e i s t der Natur, der allein die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflecht an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach ein und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ... ein und dasselbe Urbild, die r e i n e F o r m u n s e r e s G e i s t e s, auszudrücken bemüht ist." (I. 1. 386.) Damit wurde mit aller mechanistischer Naturauffassung gebrochen, und von neuem brach wieder die teleologische durch. Es schloß sich von neuem die Kluft zwischen geistigem und ungeistigem, zwischen subjektivem und objektivem Sein, letzthin zwischen dem Menschen und der Welt. Natur und Mensch bilden eine ursprüngliche Einheit, ja im Sein des Menschen gewinnt die Natur ihren ursprünglichsten Sinn. „Die

toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird." (I. 3. 341.) Gegen Fichtes These: Das Ich ist alles (nur das Ich ist) stellt Schelling die Gegenthese: a l l e s i s t I c h, d. h. alles Sein hat im Tiefsten gleiche Struktur wie das Ich. Es gibt kein Sein, das nur ungeistiges Sein ist, und ebenso kein rein geistiges Sein, sondern alles Seiende (das Anorganische, Organische, Pflanzen, Tiere, Menschen) ist das Ineinander von Nicht-Ich und Ich, von Nichtgeistigem und Geistigem. Alles Sein hat also gleiche qualitative Struktur, zwischen den einzelnen Seinsbereichen besteht wesenhaft nur eine q u a n t i t a t i v e Differenz, und sie bestimmt die jeweilige Stellung jedes Seienden in dem großen, homogen gebauten Stufensystem des Seins. Anders: das Sein ist in Stufen gebaut, und zwar so, daß das eine Sein das andere ist, aber in höherer Potenz, d. h. das Sein des geistigen Faktors ist in ihm „potenziert". So stößt in Schelling die Philosophie vor zu einem umfassenden System des Seins, in dem „absolute Kontinuität herrscht, und es ist E i n e ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten herauf geht" (I. 4. 89). Noch der späte Schelling sieht in solchem Vorstoß über Fichte hinaus zum objektiven Idealismus „die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen hat. Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von den Tiefen der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Prozeß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung der Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Gewicht über das Objektive erhält" (II. 3. 246). Aber noch fehlte diesem Entwurf ein Entscheidendes: seine letzte metaphysische Begründung, die Verankerung im Absoluten. In Schellings Durchstoß zur Naturphilosophie und im ersten Formulieren der Einheit von Natur und Geist war zunächst nur ein Tatsächliches gegeben:

[1]) v. I, 4. 892 ff., der im Grunde einzige Gesamtentwurf Schellings

die Welt als ein Reich von Stufen geistigen Seins, das beim Unbewußt-Geistigen beginnt und zum Bewußt-Geistigen aufsteigt. Das eigentliche Woher dieser Stufen blieb offen. Aber erst dann konnte dieser Ansatz zu einem objektiven Idealismus von sich behaupten, echtes System zu sein und die Höhe des Fichteschen Philosophierens zu bewahren, wenn vorgestoßen wurde zum Anfang und Ursprung dieses gesamten Seins, zu einer Begründung im Absoluten. Und hier lag der bedeutsamste Einsatz des Idealismus: Im Vorstoß zum Absoluten versuchte er auch die Kluft zwischen göttlichem und endlichem Sein zu schließen; und zwar durch einen dynamischen Pantheismus, dessen Sinn von Fichte her so bestimmt werden kann: die Grundgedanken des Fichteschen Systems, die dieser wesentlich im Hinblick auf das Ich des endlichen Seins entworfen hatte, wurden nun zum Weltgesetz erhoben, wurden nun ins Absolute gewandt zur Formulierung des Verhältnisses von Gott und Welt.[2] Das Ich Fichtes wurde nun gefaßt als das absolute Ich, als Gott. Die Setzung des Nicht-Ich durch das Ich meinte aber dann die Setzung der Welt durch Gott. Und wenn Fichte das Ich zunächst faßte als ein unbewußtes Ich, das dann ein Nicht-Ich setzt, und zwar setzt aus einer Notwendigkeit seines Seins heraus, d. h. um zum Selbstbewußtsein zu kommen; und wenn die Geschichte des Ich gefaßt wurde als die dialektische Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich, als die allmähliche Entwicklung des Ich vom An-sich-sein zum Für-sich-sein, so bedeutete das nun ins Absolute gewandt: Gott ist zunächst ein unbewußter Gott — in Schellings Formulierung: Gott ist zunächst „Indifferenz", ungesetzter Gegensatz und damit unbewußtes Sein — aber aus der inneren Gesetzlichkeit seines Seins heraus setzt Gott die Welt. Das Geschehen der Welt ist so der Weg Gottes zu sich selbst. Weltgeschichte bedeutet wesenhaft dies, daß in ihr, in ihrem Geschehen Gott zu sich selbst kommt, und die gesamte Dialektik des Seins ist im Tiefsten die Dialektik des göttlichen

[2]) Eine nähere Begründung dieser unserer — natürlich nur sehr skizzenhaft, ja, ein wenig grob gegebenen — Auffassung des Idealismus ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Aber so wenig wir die Kompliziertheit einer letzten Deutung vor allem der Hegelschen Philosophie und ihrer Auslegung auf einen dynamischen Pantheismus hin verkennen, und die Tatsache, daß weder Schelling noch Hegel ihn letzthin durchgeführt haben, so scheint uns doch die Idee eines dynamischen Phanteismus der wesentliche Hintergrund idealistischen Philosophierens, von dem aus es sich vollzieht, ja wir glauben, daß das idealistische Denken aus dem Titanischen seines Wollens einer alles umspannenden Dialektik heraus notwendig in diese Richtung drängt.

Seins. Die Stufen des weltlichen Seins sind Stufen des göttlichen Werdens. Im Durchlaufen der Stufen des Seins als Stufen aufsteigenden Geistes ringt Gott sich empor zum umsichwissenden Geist, zum absoluten Subjekt. Das Thema der Weltgeschichte ist die Personwerdung Gottes. Damit sprach sich hier die Daseinsdeutung eines dynamischen Pantheismus aus, die vor allem Hegel immer wieder formuliert hat, wenn er das Gesamtgeschehen faßt als „Selbstbewegung der Idee"; oder: „Geschichte ist die Entfaltung der Natur Gottes";[3] „ist die Darstellung des göttlichen Prozesses, des Stufenganges, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht. Es sind alles Stufen der Selbsterkenntnis."[4] In Formulierungen Schellings (aus dem Jahre 1810): „Gottmachtsich selbst, ... er ... ist ... nicht gleich ein von Anfang Fertiges ... Also was ist ... der ursprüngliche Zustand, in welchem sich das ... Urwesen befindet? Alles lebendige Dasein fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustand, worin noch alles ungetrennt beisammen ist ...; es ist noch kein Bewußtsein mit ... Unterscheidung da. Ebenso fängt auch das göttliche Leben an ... Es ist in sich schon absolute Identität des Subjektiven und Objektiven ..., aber es ist es nicht für sich selbst ... Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Prozeß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprozeß in der Natur und in der Geschichte — daß dieser eigentlich nichts anderes als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist" (I. 7. 433).

Wir müssen es uns versagen, den idealistischen Seinsentwurf im Einzelnen durchzuführen. Im Hinblick auf Schellings Entwicklung genügt dies:

Was hier — im Philosophieren des Idealismus — lebendig ist, ist zunächst der unbedingte Wille, alles Sein in eine Einheit zu fassen. Jeder Dualismus sollte überwunden werden, selbst der des Endlichen und Unendlichen. Dann aber lebt hier der Wille zum System im ursprünglichsten Sinn: das gesamte Sein sollte erfaßt werden, aber nicht so, daß Sein neben Sein unverbunden und zufällig stand, ohne daß seine Notwendigkeit eingesehen wurde, sondern als System, d. h. im Umgreifenden eines Ganzen, darin keines zufällig, sondern jedes notwendig ist, eingeordnet in ein

[3]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte Bd. I. (Ausgabe Lasson 3. A. Leipzig 1930. S. 24.

[4]) v. a.a.O. 52.

großes, alles umspannende Ganze, darin jedes Sinn und notwendige Funktion hat.

Aus solchem Willen heraus faßte dann der deutsche Idealismus das gesamte Sein nicht nur in die Einheit eines Seins — alles ist im Tiefsten Vernunft —, sondern in die Einheit eines Geschehens: das, was alle Dinge letzthin eint, ist: sie alle sind Glieder eines einzigen großen Entwicklungsprozesses, in dem jedes Sein notwendiges Moment und notwendiger Durchgangspunkt ist. Idealistisches Philosophieren war so wesentlich geschichtliches Philosophieren. Geschichte aber war nicht Raum von Zufall und Willkür, sondern Prozeß, Entwicklung, kontinuierliches Geschehen, ein Aufstieg; ein Geschehen, in der das Einzelne nicht Eigenmacht und Eigensinn — im zweifachen Sinne — hat, sondern wesentlich nur Stufe ist, Durchgang und Werkzeug. „Die Individuen verschwinden vor dem allgemeinen Substantiellen, und dieses bildet sich seine Individuen selbst, die es zu seinem Zwecke nötig hat."[5] Damit fiel notwendig die Freiheit als Möglichkeit der Entscheidung — sie wäre nichts als Willkür —, und es wurde Spinozas Freiheitsbegriff herrschend, wonach Freiheit wesentlich Sichfreimachen von Willkür und Eingehen in die höhere Notwendigkeit ist.

Der ganze Entwurf erhielt aber seine absolute Begründung durch das göttliche Sein. Die Einheit alles Seins gründete danach wesentlich darin, daß alles Sein im Tiefsten göttliches Sein ist, und so lebte her der Enthusiasmus des Ἕν καὶ πάν, der Glaube an die Göttlichkeit der Dinge. Er bestimmte auch das Geschichtsbild. Das gesamte Geschehen, die alles umspannende Dialektik wurde zurückgeführt auf die Dialektik des göttlichen Seins. Wenn die vorkantische Philosophie Gott als Person gefaßt hatte, wobei sie ihn als von Ewigkeit her gleichsam fertiges, d. h. selbstbewußtes, wissendes, frei handelndes Sein faßte, so wurde nun — unter dem Einfluß des Fichteschen Personenbegriffes — Gott als werdendes Sein gefaßt, als Sein, das von Ewigkeit seine Personalität als selbstbewußtes Sein nicht hat, sondern das vielmehr als zunächst unbewußtes Sein erst im Laufe seiner Entwicklung „zu sich", d. h. zu seinem Selbstbewußtsein kommt. Gott wurde so als dialektisches Sein gefaßt, als ein Sein, das nicht in seinem ursprünglichen Sein bleiben kann, sondern aus seiner Struktur heraus dialektisch, d. h. notwendig hinausgedrängt zu neuem Sein. Gott ist so wesenhaft

[5]) v. Hegel, a.a.O. S. 37.

Sein im Prozeß. Damit war im Grunde ein völlig neuer Gottesbegriff aufgestellt. Das Fundamentale dieser Sicht aber war, daß die Dialektik des göttlichen Seins identifiziert wurde mit der Dialektik der Dinge überhaupt. Das gesamte Geschehen war danach im Tiefsten nichts anderes als die notwendige, dauernd fortschlagende Dialektik des göttlichen Seins.

Das galt als Grundlegendes für das Sein der Welt überhaupt. Das Sein der Welt ist nicht zufälliges Sein, Sein, das auch nicht sein könnte, ist ebenso nicht von Gott aus Freiheit gesetztes, sondern notwendiges Sein; Sein, dessen Notwendigkeit aus der Dialektik des göttlichen Seins entspringt; ja Welt ist letzthin nicht von Gott verschiedenenes Sein, sondern eine Form Gottes selbst, und zwar eine Form, in die Gott notwendig eingehen muß, weil er nur so zu sich selbst kommt. Die Dialektik Gottes begründet so die Notwendigkeit des Seins einer Welt. Darüber hinaus bestimmt sie auch deren Struktur: weil Gott nur in Stufen, in Stufen erwachenden Selbstbewußtseins zu sich selbst kommen kann, so muß die Welt notwendig in Stufen gebaut, Geschichte aber ein Aufstieg zum Geist sein. So gewann der Idealismus von seinem Gottesbegriff her die gesamte Struktur des Seins, darin zugleich keines zufällig, sondern jedes notwendig so ist, wie es ist. Eine einzige Dialektik umspannte hier das gesamte Sein von Anfang bis zu Ende, darin eines aus dem anderen mit Notwendigkeit entspringend gedacht war — ein Entwurf von unerhörter Größe, der aber auch noch eine letzte Aufgipfelung vom Erkenntnistheoretischen her erhielt durch die Tendenz idealistischen Denkens zum reinen Apriorismus.

Wenn es der Glaube idealistischen Denkens war, daß das Sein in seiner Struktur und seiner Geschichte letzthin nicht zufällig ist, sondern bestimmt durch eine innere Notwendigkeit, ja durch die Dialektik eines Seins, so mußte es notwendig die eigentliche Größe und Aufgabe der Philosophie sein, dieses Ganze in seiner Notwendigkeit und Freiheit von aller Zufälligkeit, in seiner „ewigen" Bedeutung, ja in seiner Struktur als wirkliches System, d. h. als das Ganze eines in sich zusammenhängenden Gefüges sichtbar werden zu lassen, was aber heißt: die Philosophie mußte versuchen, das System des Seins nun auch systematisch zu entwickeln. Daraus entsprang aber notwendig die Tendenz zum Apriorismus und zur Dialektik, ja zur Dialektik als der im Grunde der Philosophie einzig würdigen Methode. Das Erkennen aus Erfahrung wurde damit wesentlich zweitrangig. Der Idealismus zeigte darum

immer die Tendenz zu einer Metaphysik, die das Kühnste versuchte: gleichsam einzudringen in die Tiefe des ursprünglichen, vorweltlichen göttlichen Seins, um von da aus dann rein a priori das gesamte System des Seins zu entwickeln, Geschichte im Wesentlichen ihres Ablaufs. Philosophie wurde gleichsam zur Durchleuchtung Gottes vor Beginn seines Schaffens — Kühneres hat die Philosophie nie gewollt.

Der späte Schelling hat es immer als seine Tat gesehen, diese große Philosophie heraufgeführt zu haben, eine Auffassung, der freilich nicht ohne weiteres zugestimmt werden kann. Zu mehr als einer Grundlegung ist es bei ihm nie gekommen — was freilich mehr war, als die Hegelianer Schelling oft zugestanden haben — es blieb bei gelegentlichen Formulierungen; ja, Schelling ging sogar 1800 keineswegs, wie man hätte erwarten sollen, in Richtung eines dynamischen, sondern eines akosmistischen Pantheismus, so daß der dynamische Pantheismus seine entscheidende Formulierung durch Hegel fand, um dann freilich um 1809 — ob unter Hegels Einfluß, bleibe dahingestellt — auch bei Schelling schärfer hervorzutreten. Wesentlich ist aber dies: dieser ganze Seinsentwurf ist von Schelling nie völlig durchgeführt worden; was aber nicht einfach geschah, weil es Schelling an denkerischer Kraft fehlte — wie die Hegelianer und viele nach ihnen uns glauben machen wollen —, sondern aus dem Fundamentaleren heraus, daß es Schellings Schicksal wurde, während Hegel mit der ihm eigenen zähen Konsequenz an den Ausbau des idealistischen Systems ging, zu neuen Sichten vorzustoßen, die sich mit denen des Idealismus nicht vereinen ließen, sondern vielmehr seine Philosophie von Innen heraus sprengten und damit zugleich die Grundproblematik des Idealismus offenbar machten.

Der Idealismus war wesentlich Einheitsphilosophie, die Versöhnung aller Gegensätze war sein großes Ziel. Von da aus erhielt das ganze System wesentlich pantheistische Prägung. Es war Schellings Schicksal, daß er in den Jahren nach 1801 die Grundproblematik dieser Einheitsphilosophie erfahren mußte. Die Verschiedenheit des Seins, das Problem des Dualismus meldete sich erneut und in mannigfaltiger Form, vor allem aber in der Frage nach der Verschiedenheit Gottes von der Welt und der Welt vom göttlichen Sein, um ihre äußerste Schärfe zu erhalten in der Frage nach der F r e i h e i t, und zwar Gottes von der Welt und des Menschen gegen Gott, Fragen, die das Geschichtsbild und die

Methodik idealistischen Philosophierens bis ins Tiefste in Frage stellten. Die so aufbrechenden Fragen erhielten aber ihre letzte Schärfe dadurch, daß sie sich aus dem Ganzen eines umfassenden Seinsentwurfes heraus stellten: aus dem C h r i s t l i c h e n.

Schellings Gesamtentwicklung zur Spätphilosophie hin ist letztlich dadurch bestimmt, daß Schelling allmählich in eine immer tiefere Begegnung mit der Welt des Christentums geriet. Die Spätphilosphie Schellings gehört darum wesentlich in jenen Problembereich, der um das Problem des Verhältnisses von Idealismus und Christentum kreist.

Fast von Anfang des Aufbrechens des Idealismus an bis in die gegenwärtige Zeit (und besonders in den vergangenen Jahren) ist immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum gestellt worden. Und das nicht zufällig. Denn es gehört wesentlich zum Wollen des Idealismus, daß er als umfassende Philosophie zutiefst auch die Welt des Glaubens und der Offenbarung — und damit das Christentum — in sich aufnehmen wollte — ein Wollen, das vor allem Hegels Philosophieren immer bestimmt hat, und daraus die Frage nach Verhältnis von Idealismus und Christentum mit dem Problem des Idealismus wesentlich verbunden ist. Aber die ganze Auseinandersetzung um dieses Problem ist wenig ertragreich gewesen, und zwar um dessentwillen, weil sowohl der Begriff vom Christentum wie auch vom Idealismus von den verschiedensten Seiten so unterschiedlich gefaßt war, daß eine einheitliche Erörterung des ganzen Themas unmöglich war. Der vorliegenden Arbeit bietet sich in dieser Problematik eine relativ unproblematische Möglichkeit. Sie kann sich wesentlich darauf beschränken, das Problem zu sehen, wie Schelling es gesehen hat. Aus unserem Entwurf der idealistischen Philosophie ist sichtbar geworden, daß hier unter Idealismus zunächst nur der philosophische Idealismus verstanden wird. Die Deutung, die aber von diesem Idealismus gegeben wurde, ist die Schellingsche. Schelling hat aber auch einmal im Jahre 1812 — mitten auf dem Wege — als Wesen des Christentums festgestellt: die Idee eines personalen Gottes, der die Welt in Freiheit setzt, die Idee eines freien Menschen, der frei ist zum Bösen und sich Gott versagen kann, die Idee einer Erlösung des Menschen und einer überweltlichen Unsterblichkeit.[6]) In solcher Sicht ist die Verschiedenheit von idealistischem und christlichem Denken ohne

[6]) v. I. 8. 92 ff.

weiteres offenbar. Hier steht Pantheismus gegen Theismus; und darüber hinaus: während der Idealismus das Gesamtgeschehen wesentlich eindimensional faßt, als eine stetige bruchlose Entwicklung zur Höhe, faßt das christliche Denken das Geschehen der Welt diskontinuierlich: es kennt einen Sturz der Welt; und während dem Idealismus alles Sein göttliches Sein ist, kennt christliches Denken ungöttliches, unvollkommenes Sein. Schellings Entwicklung ist nun dadurch gekennzeichnet, daß dieser im Tiefsten andere Daseinsentwurf ihm begegnete, und zwar ihm begegnete aus dem ganzen Weg seines Philosophierens heraus. So gilt es nun, diese Entwicklung in ihren wesentlichsten Zügen nachzuzeichnen.

Als sich für Schelling um 1801 die Notwendigkeit ergab, zu einer Einheit seines philosophischen Entwurfes zu kommen, und zwar durch einen Vorstoß zum Absoluten, da stieß Schelling nicht vor zu einem dynamischen, sondern wesentlich statischen Pantheismus. „Es gibt wahrhaft ... nur Eines; Gott oder das All, und außer dem nichts“ (I. 7. 148). Alles Sein ist danach im Tiefsten eines: ist das e i n e göttliche Sein, das sich aber zugleich in vielen einzelnen Formen spiegelt und darstellt. Es gibt darum als Fundamentalstes nicht den Unterschied von Gott und All, sondern „Gott ist ... das All selbst“ (I. 6. 17). „Gott und das Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. Gott ist das Universum von der einen Seite der Identität betrachtet ... das U n i v e r s u m ist Gott von seiten der Totalität aufgefaßt“ (I. 5. 366). Zugleich: es gibt wesenhaft nicht das einzelne Sein qua einzelnes für sich bestehendes Sein, sondern es gibt das Einzelne nur als Modus des göttlichen Seins. Die „Dinge existieren ... nur inwiefern das Ewige seine Selbstoffenbarung ist in ihnen. Sie selbst als sie selbst sind daher nicht. Sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen“ (I. 7. 199). Darum gilt: „Das I c h denke, I c h bin ist ... der Grundirrtum aller Erkenntnis. Das Denken ist nicht mein Denken und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls (I. 7. 148). Es gibt darum auch keine individuelle Freiheit. „In allem Handeln des Universums handelt nur die allgemeine, die unendliche Substanz“, und „so ist notwendig ... das Handeln unserer Seele nicht u n s e r Handeln, sondern ein Handeln der Substanz“ (I. 6. 550). Für den Schelling bis 1806, der getragen ist von einem enthusiastischen Pantheismus, gilt aber als Wichtigstes: es gibt wesenhaft k e i n e n d l i c h e s S e i n. „Nichts

ist an sich betrachtet endlich“ (I. 4. 119). Jedes Sein erscheint zwar als ein einzelnes, besonderes Sein, als Sein, das entsteht und vergeht und damit als endliches Sein; aber dieses sein erscheinendes Sein ist nicht sein eigentliches Sein, sondern nur „Erscheinung“, während sein eigentliches Sein, sein An-sich darin besteht, Modus des göttlichen Seins zu sein. Das einzelne Sein ist so im Tiefsten kein einzelnes Sein, sondern Sein in einer umgreifenden Einheit, ist kein rein Endliches, sondern Endliches im Unendlichen; es ist im göttlichen Sein in ähnlicher „Art, wie das Einzelne im organischen Leibe zum Ganzen verbunden ist, denn so wenig dieser einzelne organische Teil als einzelner gesetzt ist, ebensowenig auch im Absoluten das Einzelne als Einzelnes“ (I. 4. 250). Das Endliche ist also „im All nur, inwiefern es durchdrungen ist vom Begriff desselben, gesättigt vom Unendlichen, aufgelöst in das Allsein. Diese Auflösung ist die w a h r e Identität des Unendlichen. Das Endliche ist n u r im Unendlichen, aber eben dadurch hört es auf, ⟨rein⟩ als das Endliche zu sein“ (I. 6. 182). „Hieraus folgt, daß ... keine Endlichkeit sei, und daß die Dinge als endlich betrachten, soviel ist, als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind“ (I. 4. 19).

Von da aus bestimmte Schelling dann die Aufgabe der Philosophie: die Philosophie darf die Dinge nicht sehen in ihrer Erscheinung, sondern muß sie sehen in ihrem An-sich, d. h. in ihrer wesenhaften Verbundenheit mit dem göttlichen Sein. Aufgabe der Philosophie muß es sein, im Vielen das E i n e, im Vergänglichen das E w i g e, im Endlichen das U n e n d l i c h e zu sehen. Es ist „die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden ... völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken“ (I. 4. 115). Die starke Betonung des Nichtseins der reinen Endlichkeit ist so ein Wesentliches der ganzen Philosophie Schellings nach 1800; aber aus der Aufgabe heraus, die Schelling der Philosophie zugewiesen hat, ist ohne weiteres sichtbar, daß zumindest e i n Dualismus unabweisbar ist: der der endlichen Sicht, d. h. jener Tatsache, daß zumindest im Sehen des Menschen Erscheinung und Ansicht nicht ohne weiteres identisch sind, sondern auseinanderfallen, ja, daß wir die Dinge primär sogar als besondere, einzelne sehen, nicht aber als Sein im göttlichen Sein. Hier liegt die wunde Stelle des Schellingschen Pantheismus, die aber zunächst nicht sehr in die Sichtbarkeit trat, weil Schelling im ersten

Vorstoß zum Pantheismus den ganzen Entwurf nur für die Naturphilosophie durchgeführt hatte. Es ist aber klar, daß in dem Maße, als Schelling sich der Philosophie des Geistes zuwandte, auch die Problematik seines Pantheismus sichtbarer werden mußte.

Bereits im „Bruno" (1802) warf Schelling einen kurzen Blick auf die Probleme einer Philosophie des Geistes,[7]) um sie dann — zur Abwehr gegen ihn erhobener Vorwürfe — in „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt"[8]) ein wenig genauer zu formulieren. Dabei wurde offenbar, daß für Schelling Philosophie, Kunst und Religion letzthin identisch sind. Sie alle haben die Aufgabe, die Dinge zu sehen in ihrer Verbundenheit mit dem göttlichen Sein, und dem dient auch die Sittlichkeit. Ihre wesentlichste Aufgabe ist, den Blick des Menschen zu reinigen, damit das Göttliche in den Dingen wieder gesehen wird. So setzen eigentlich alle die großen Bereiche des geistigen Seins den phänomenalen Dualismus von Erscheinung und Ansich voraus und empfangen von da aus ihren Sinn. Von hier aus versuchte Schelling auch in diesen Jahren das Christentum[9]) zu fassen: Entzweiung und Rückführung in das Göttliche sind danach seine Grundinhalte. In all solchen Sichten liegen wesentliche Ansätze zu Schellings Spätphilosophie, und es kann fast als das Wesentliche der ganzen weiteren Philosophie Schellings gefaßt werden, daß das, was hier zunächst nur skizzenhaft gegeben wurde, mehr und mehr in den Vordergrund rückte und sich in seiner Problematik verschärfte.

Einen entscheidenden Schritt dazu brachte die Schrift des Schelling-Anhängers C. H. Eschenmayer: „Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie" (1803):[10]) In ihr wurde der ganze Dualismus von endlichem und unendlichem Sein erneut aufgerissen.

Schellings Pantheismus hatte grundlegend Ding-an-sich und Erscheinung unterschieden. Das Absolute war gefaßt als absolute Identität, als Indifferenz, als Sein jenseits aller Gegensätze, das aber wesenhaft erscheint in Formen differenzierten Seins. Aber Schelling hatte im Tiefsten die Identität als das wahre Sein gefaßt und die Dinge als wahre, sofern in ihnen die Identität gegenwärtig ist; alles Besondere an den Dingen aber wurde als unechte Wirklichkeit,

[7]) v. I. 4. 128; 257 ff; 282; (1801); 328/9 (1802).

[8]) v. I. 5. 116 ff.

[9]) v. I. 5. 287; 124 ff.; 116 ff. Die verschiedenen Ausführungen ergänzen und erklären einander.

[10]) Erlangen 107 S.

als uneigentliches Sein, als bloße Erscheinung abgetan. Eschenmayer griff nun die Scheidung von Indifferenz und Differenz auf und faßte sie als einen grundlegenden Dualismus, als Dualismus von „Diesseits" und „Jenseits". Alles diesseitige Sein ist zersplittertes Sein, ist zersplittert in Raum und Zeit, in Differenz und in ein dauerndes Wechseln von Erscheinungen. Die Zersplittertheit gilt aber auch vor allem für das Denken des Menschen. Das Denken des Menschen ist ein dauerndes Zerschneiden ursprünglicher Einheit, der Einheit von Denken und Sein, von Freiheit und Notwendigkeit, der Einheit der Idee des Wahren, Guten, Schönen. Diesseitige Welt ist wesentlich Welt der Erscheinungen, Welt des zersplitterten Seins und ist darum nicht die wahre Welt. Die wahre Welt ist nur die Welt der absoluten Identität: Gott. Gott ist die Einheit aller Gegensätze und damit das einzige Ziel, das aber jenseits dieser Welt liegt. Welt der Differenz und Welt der Indifferenz, Scheinwelt und wahre Welt bilden einen grundsätzlichen Dualismus von Diesseits und Jenseits. Und dieser Dualismus ist gleichzeitig ein Dualismus von Philosophie und Religion. Philosophie ist wesentlich Tun des Verstandes. Verstandesdenken aber ist dauerndes Trennen, und so ist der Bereich der Philosophie die Ebene des Diesseits, d. h. des differenzierten Seins. Die absolute Identität aber gibt sich nur im Glauben, in der Ahnung und damit im Raum der Religion. Religion steht darum wesenhaft über Philosophie.

So war Schelling wieder auf die Frage nach dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen gestoßen, eine Frage, die sich mit der nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie unmittelbar verklammerte.

Schelling gestand Eschenmayer, daß ihn seine Schrift „im Innersten angeregt" habe, und gab gleichzeitig zu: „. . . ich glaube, daß, so wie Sie mich genommen haben, allerdings noch ein bedeutend höherer Schritt in ein anderes Gebiet geschehen muß" (Br. II. 14). Aber Schelling war gewillt, Antwort zu geben, und versuchte sie in seiner Schrift vom Jahre 1804 „Philosophie und Religion" — wobei er schon durch den Titel aufzeigen wollte, mit welcher Grundsätzlichkeit er die von Eschenmayer aufgeworfenen Fragen aufzunehmen gedachte. Die Schrift wurde so zur ersten Darstellung des „praktischen Teils" der Philosophie Schellings seit seinem Vorstoß zum System (1801). Schelling hat freilich schon bald festgestellt, dieser Anfang seiner Philosophie des Geistes sei „durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben" (I. 7. 334). — weshalb

wir Schellings Position gegen Eschenmeyer aus dem Gesamt seiner Philosophie heraus geben.[11])

In allen Fragen nach dem Sein der Endlichkeit bleibt in all diesen Jahren das Grundlegende: es gibt kein endliches Sein, d. h. kein endliches Sein abgelöst vom göttlichen Sein. Aber das muß Schellings zugeben: es gibt endliches Sein als phänomenales Sein, d. h. als Sein im Bewußtsein: nämlich dies, daß ich die Dinge primär als einzelne sehen, darin ihr Sein als Modus des göttlichen Seins zumindest hintergründig ist. Die endliche Sicht ist unbestreitbar. Aber sie bedarf der Aufklärung als Antwort auf die Frage: woher rührt es, daß das Bewußtsein die Dinge primär als endliche sieht, und damit: woher rührt die Verborgenheit des göttlichen Seins der Dinge für unser Sehen?

Für Schelling ist aber grundlegend: auch die Endlichkeit im Bewußtsein kann keine ursprüngliche sein und ist (gegen Eschenmayer) keine Notwendigkeit für den Menschen. Wenn aber dies, wodurch ist sie entstanden? Sie kann auch nicht entstanden sein durch „allmählichen" Übergang (v. die Idee der Entstehung des Bösen beim Neuplatonismus). In einer Welt, in der alles Einzelne Modus des göttlichen Seins ist, „gibt es keinen stetigen Übergang" (I. 4. 28) zum rein Endlichen. So bleibt nur: der Ursprung des endlichen Bewußtseins „ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar" (a.a.O.). Er „kann nur in Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen (a.a.O.). Damit stößt aber die Erörterung auf ein des Sprunges fähiges Wesen, und das heißt: auf die Freiheit des Menschen. Die Freiheit des Menschen ist der Ursprung des endlichen Bewußtseins. Aber ist Freiheit überhaupt in einem System der Alleinheit möglich? Schelling gibt darauf diese Antwort.

Da das Sein des Alls eine Einheit in Vielheit ist, so hat jedes Sein notwendig „eine gedoppelte Seite ... die eine, wodurch es in sich selbst, die andere, wodurch es im An-sich ist" (I. 6. 41), bzw. jedem Sein ist ein „doppeltes Leben verliehen, eines in sich selbst, wodurch ⟨es⟩ ... der Endlichkeit ... verpflichtet, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist" (a. a. O.). Die Seite des Fürsichseins ist aber am stärksten ausgeprägt in der Ichheit, d. h. beim Menschen. Es gibt ihm die Möglichkeit, sich vom Absoluten — wenigstens willens-, wenn auch nicht seinsmäßig — losreißen zu können. Und hier liegt nach Schelling der Ursprung des endlichen Bewußtseins.

---

[11]) Es will uns scheinen, daß durch die Unklarheit der Schellingschen Ausführungen in „Philosophie und Religion" Schellings Frage nach der Endlichkeit meist mißverstanden worden ist. Nach Schellings Formulierungen scheint gefragt zu sein nach dem endlichen Sein überhaupt, d. h. nach dem sichtbaren, materiellen, räumlichen Sein; und Schellings Antwort scheint die, daß das materielle Sein entstanden ist aus einem Abfall. Schellings Auffassung über das materielle Sein scheint so die platonische. Wir vermögen nicht zu glauben, daß Schelling das vertreten hat. Alle seine Auffassungen über das endliche Sein vor und nach 1804 ständen damit in Widerspruch. Vor allem Schellings Schrift gegen Fichte 1806 (I. 7. 3 ff.) huldigt noch einem enthusiastischen Pantheismus, der alles Sein als gottdurchdrungenes sieht. Noch in Schellings Vorlesungen um 1804 heißt es zudem deutlich: „alles, was ist, ist, insofern es ist, Gott" (I. 6. 157) und „Nichts ist an sich betrachtet endlich" (I. 6. 161). „Hieraus erhellt, daß ... überall keine Endlichkeit sei, daß daher auch nicht nach dem Ursprung dieser Endlichkeit aus Gott gefragt werden kann ..." (a.a.O.). Das endliche Sein als raum-zeitliches Sein ist überhaupt nicht nachträglich aus Gott entsprungen, sondern es ist gleichsprünglich mit Gott, weil es gleichsam die Form Gottes ist, das Sein in Vielheit. „Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbs" (I. 4. 177). Und darum: ‚Das All wird nicht, das All ist unmittelbar mit Gott" (a. a. O.). Von da aus glauben wir, daß Schellings Frage nach der Endlichkeit nur so gefaßt werden kann, wie wir sie oben formuliert haben. Dabei stützen wir uns auf die übrigen Schriften Schellings von 1804 bis 1806, aber auch auf die Ansätze des ganzen Problems vor dieser Zeit (v. I. 4. 128 — 1801; I. 4. 182 und I. 5. 116 ff. — 1802). Überaus wichtig sind dann Schellings Vorlesungen um 1804, seine „Propädeutik der Philosophie" (I. 6. 71 ff.) — die auch eine scharfe Analyse des Problems bringt, kulminierend in der These, „daß ... alles Endliche einzig in den Vorstellungen der Seele und außer dem vorstellenden Subjekt nichts Endliches existiere" (I. 6. 122); vor allem aber sein „System der gesamten Philosophie ..." (1. 6. 133 ff.), darin zum einzigen Male Schelling einen Gesamtentwurf seiner Philosophie bringt. Hier ist — oft keimhaft, oft wörtlich, vor allem aber geklärter — vieles gegeben, was Schelling auch in „Philosophie und Religion" vertritt (I. 6. 530 ff.). Das „System ..." ist so ein wichtiger Schlüssel zum Verstehen der Schellingschen Schrift. Eine weitere Hilfe bieten Schellings Veröffentlichungen um 1806 (v. I. 7. 131 ff. — vor allem 189 ff.); als wichtigste Schellings Schrift gegen Fichte (I. 7. 3 ff.), die eine authentische Erklärung des in „Philosophie und Religion" Gemeinten gibt (I. 7. 81). Sie ist die entscheidende Stütze unserer Auffassung, die sich aufs engste berührt mit der von R. Kroner (Von Kant bis Hegel, Bd. II, S. 195 ff.), der Schellings Ansicht so formuliert: „Nur für die „gefallene Vernunft" oder den Verstand wird aus der Einheit des Absoluten eine Zweiheit und Dreiheit; nur für ihn ⟨!!⟩ gelten die Kategorien, welche die endliche Welt bedingen: Raum, Zeit ... usw., nur für ihn hat die Materie, Licht, die Natur überhaupt eine eigene Wesenheit. Die Wiedersprüche, in die dieser Verstand sich verirrt, verschwinden vor der mit Gott sich wieder vereinigenden Vernunft." S. 192.

Nach Schelling gibt es im Menschen „einen ursprünglichen Hang zum Bösen“ (I. 6. 560), der wesentlich darin besteht, „daß der Mensch etwas für sich selbst und aus sich selbst sein will“ (I. 6. 56). Indem der Mensch aber nun für sich selbst sein will, Sein in eigenster Freiheit, indem er versucht, sich loszulösen von der Gebundenheit in das göttliche Sein, sieht er notwendig auch das übrige Sein losgelöst vom göttlichen Sein und damit als endliche, als einzelne, als vergängliches Sein, so daß gilt: „Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Notwendigkeit, d. h. die Besonderheit im eigenen vom All getrennten Leben ... kann nur Bilder ⟨der⟩ ... Nichtigkeit anschauen“ (I. 6. 601), womit sichtbar wird: die endliche Sicht ist für den Menschen keine Notwendigkeit, sondern es ist „bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch besteht, und es läßt sich dies nur ableiten aus ihrem von der Einheit abgewandten und eigenen Willen, der ein Sein für sich will und eben darum weder sich selbst, noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind; und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist ..., so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Dasein einer solchen endlichen Welt ... nur abgeleitet werden ... durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit aller Dinge — durch einen wahren ... Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als tot, als absolut mannigfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält“ (I. 7. 81/82).[12] Damit ist gegen Eschenmayer festgestellt, daß die Scheidung von Diesseits und Jenseits, von endlicher und unendlicher Welt keine ursprüngliche ist, sondern eine erst durch den Menschen entstandene, ja nur im Menschen bestehende. Daraus entspringt aber zugleich, daß das endliche Bewußtsein „kein absolut notwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtsein ist“ (a. a. O.), sondern daß wir von ihm „erlöst werden können“ (a. a. O.), um „wieder ein⟨zu⟩gehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und Sinnes (I. 7. 62). Und diese Wiedereinkehr in die göttliche Schau vollzieht sich nicht erst im „Jenseits“, sondern im Diesseits, im Vollzug der intellektuellen Anschauung. In ihr wird der Mensch des Göttlichen inne im ursprünglichsten Sinn und setzt darin „mitten in der Zeit die absolute Ewigkeit“ (I. 6. 562). „Die Ewigkeit fängt also hier schon an“ (I. 6. 568), und das „künftige Leben ist also ... nicht von dem gegenwärtigen getrennt“ (I. 6. 566). Solche Rückführung in die göttliche Sicht, d. h. in eine Sicht, die die Dinge nicht als einzelne sieht, sondern in ihrer Verbundenheit mit dem göttlichen Sein, ist aber Aufgabe der Philosophie. „Die Philosophie ... ist ⟨so⟩ unsere Wiedergeburt in das All, wodurch wir der Anschauung desselben und der ewigen Urbilder der Dinge wieder teilhaftig werden“ (I. 6. 552). Wenn aber dies, so ist klar, daß Philosophie und Religion sich nicht fremd sind, sondern im Tiefsten eins. Beide haben die gleichen Inhalte. Denn nach Schelling sind auch die Inhalte der Religion die Lehre von einer ursprünglichen Einheit der Seele mit Gott, „wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten teilhaftig“ war, die „Lehre von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall ... und der ... Verbannung in die Sinnenwelt“, schließlich die Lehre von der Versöhnung mit dem Göttlichen und der Erlösung „durch die Wiedererlangung der intellektuellen Anschauung“. Sie sind die „ewigen Grundsäulen ... der höheren Wahrheit“, auf die jede echte „Religion zurückgeführt werden muß“.[13] Und Schelling sieht es als das große Ziel, daß Religion und Philosophie wieder zu einer Einheit werden und daß die Zeit wiederkehre, wo — wie ehedem — Religion und Philosophie wieder gemeinsam das heilige Feuer letzter Erkenntnis hüten, ein Ziel, das Schellings gesamte kommende Philosophie nun aufs Tiefste bestimmt und geprägt hat.[14])

Damit ist die Antwort an Eschenmayer gegeben. Sie ist letzthin ein Nein, ein Nein gegen Eschenmayers radikale Scheidung von Diesseits und Jenseits, von Nicht-Sein und Sein in Gott. Noch lebt in Schelling der ganze Glaube pantheistischer Auffassung an die Verbundenheit mit dem Göttlichen und dessen Gegenwärtigkeit, an das letzthinnige Nichtsein eines Ungöttlichen und die Einheit alles Seins. Und doch sind hier neue Probleme aufgebrochen.[15]) Es ist das Sein eines Ungöttlichen sichtbar geworden: sein Sein im Bewußtsein des Menschen!

[12]) Vgl. auch I. 6. 52 und I. 6. 550 ff.

Vgl.: „Das an den Dingen, was unmittelbar durch die Idee des All selbst als das Nichts, als eine Nichtigkeit an ihnen, gesetzt ist, als Realität zu ergreifen, dieses ist die Sünde. Unser Sinnenleben ist nichts anderes als der fortwährende Ausdruck unseres nicht-in-Gott-Seins der Besonderheit nach (I. 6. 552).

[13]) Alle Zitate I. 6. 67/68.

[14]) v. I. 6. 16/17.

[15]) Ja, R. Kroner sagt nicht mit Unrecht: „Obwohl es Schellings Absicht ist, zu zeigen, daß die von Eschenmayer behauptete, durch die Religion der Philosophie gesteckte Grenze keine Grenze ... bedeutet, empfängt der Leser doch vielmehr den entgegengesetzten Eindruck.“ (Von Kant bis Hegel, Bd. II, S. 199.)

Und damit ein Dualismus, ein „Hang zum Bösen". Das alles hat sich aber verklammert mit einem weiteren, fundamentalen Problem, mit der Frage nach der Freiheit des Menschen, ein Problem, das zum Sprengenden der Schellingschen Philosophie werden sollte. Gerade indem Schelling einen letzten metaphysischen Dualismus vermeiden wollte bzw. die Ursprünglichkeit des endlichen Bewußtseins und damit das Göttliche als seinen Urheber, stieß er notwendig damit auf ein vom göttlichen Sein unterschiedenes Sein: auf die menschliche Freiheit, und zwar auf die menschliche Freiheit in einem ganz bestimmten Sinn. Wenn Schelling bisher Freiheit nur anerkannt hatte als Freiheit zum Guten, als das reine Entspringen des wahrhaften Tuns aus dem Sein, und wenn er alle Entscheidungsfreiheit als Willkür abgelehnt hatte, so tritt nun gerade wesentlich die Freiheit hervor als Möglichkeit zum Nein, zur Diskontinuität, zum Abbruch einer Entwicklung — wie Schelling selbst pointiert formuliert —, als Möglichkeit zum Sprung.[16] Dabei mußte das Problem dringlich werden: wie ist überhaupt innerhalb eines pantheistischen Systems Freiheit möglich? — eine für Schellings weitere Entwicklung folgenschwere Frage. Aber noch bleibt alles verdeckt, indem Schelling diese Freiheit der Entscheidung gegen Gott als echte Freiheit nicht anerkennt, indem er formuliert: „Die Freiheit, welche sich das Individuum als Individuum zuschreibt, ist keine Freiheit, sondern bloße Tendenz, absolut in sich selbst zu sein, die an sich selbst nichtig ist" (I. 6. 561). Zugleich ist aber ein Fundamentales für alles Geschehen aus Freiheit sichtbar geworden: Freiheit ist die Verwirklichung einer Möglichkeit, die nicht „von selbst" Wirklichkeit würde, sondern nur in diesem freien Ergreifen, die aber damit nicht im voraus gewußt werden kann, „weil dies eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu sein (I. 6. 52). So bahnt sich hier eine wichtige Erkenntnis der Spätphilosophie Schellings an, daß Geschehen aus Freiheit nicht a priori erkannt werden kann. Dann aber: Schellings Philosophieren arbeitet immer wieder mit Kategorien wie „Abfall", „Sündenfall", „Erlösung", „Wiedergeburt", die ihre entscheidende Prägung im christlichen Denken gefunden haben und damit einmalige historische Geschehnisse primär meinen (z. B. Abfall durch den ersten Menschen, Erlösung durch den historischen Christus). Vor allem meint die Idee des Abfalls von da aus einen wirklichen Sturz, eine Verschlechterung

[16]) v. I. 4. 38.

der ganzen Welt. Schelling benutzt alle diese Termini, ihre Deutung erfahren sie aber primär von der pantheistischen Auffassung her. Sie kreisen um den Begriff der rechten Sicht, und sie meinen nicht einmalige historische Geschehnisse, sondern dauernde Möglichkeiten, das dauernde Fallen aus und das immer mögliche Wiedererheben in die intellektuelle Anschauung des Göttlichen. Aber in diese primäre Deutung spielt immer wieder die christliche hinein und damit eine völlig andere Sicht, und sie gibt Schellings ganzem Philosophieren um diese Zeit den Charakter des Ungeklärten. Aber gerade das treibt Schellings Philosophieren weiter und rückt die genannten Probleme ins Zentrale. Es überrascht deshalb nicht, wenn Schelling im Jahre 1806 brieflich äußert: „In Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt ist, um welchen sich alles bewegt" (Br. II. 78). Die Probleme der Naturphilosophie treten nun völlig zurück. So kommt Schelling Mitte 1806 nach München, und dort geschieht eine entscheidende Begegnung, die im Tiefsten die eigentliche Wende des Schellingschen Philosophierens heraufführt.

Schelling begegnet nun Baader und damit der Welt Böhmes, er begegnet nun der Welt einer christlichen Theosophie und Gnosis und damit einer Welt, die ihn tief beeinflussen wird. Schellings Philosophie tritt nun gleichsam in einen neuen geistigen Raum,[17]) aus dem Raum des Pantheismus in den einer am Christentum orientierten theosophischen Spekulation.

Von Schelling aus führten von vorherein viele Weg zu dieser Welt, als Grundlegendes sein Offensein für das Irrationale, Geheimnisvolle, ja Phantastische. Dann aber: Wenn Schellings Philo-

[17]) Jetzt erst vollzieht sich die eigentliche Begegnung Schellings mit den Inhalten des Christentums, wovon vorher kaum gesprochen werden kann! Wenn Schelling vorher von christlichen Dingen spricht, so liegt hier mehr eine Sicht nebenbei als ein originäres Beschäftigtsein damit, eine Tatsache, über die Schelling sich sehr klar gewesen ist (und die ihn sehr wesentlich von Hegel unterscheidet). So schreibt Schelling 1812: ‚Als mir die Begriffe für eine göttlich geoffenbarte Religion fehlten . . .; da ich noch nicht zu der vollen Tiefe . . . gekommen war wie jetzt ..." (BR. II. 332). Vor allem war Böhme nun von starkem Einfluß auf Schelling; so wie Böhme aus dem Philosophieren des Idealismus gar nicht wegzudenken ist (v. Hegel); ja, vor Schelling war Böhme schon einem anderen Führer zum Christentum geworden: Friedrich Schlegel (v. J. Körner: Friedrich Schlegel, Neue pilosophische Schriften. 1935). „Entdeckt"

sophieren vom Pantheismus her zu einem dauernden Philosophieren vom Göttlichen aus geworden war, wenn die Einheit von Religion und Philosophie sein großes Ziel war, so traf er nun hier auf ein Denken, das wesentlich religiös gerichtete Spekulation war, Theosophie im ursprünglichsten Sinne. Und wenn Schellings Naturphilosophie jede mechanistische Naturauffassung überwinden wollte und von einem Geistigen in den Dingen sprach, dessen Herausarbeitung wesentlichste Aufgabe der Naturphilosophie sein sollte, so lebte hier ein Denken, das in ähnlicher Front stand und das in allen Dingen geheimnisvoll magische Kräfte sah; aber — und darin ging es über Schelling hinaus — nicht nur geheimnisvoll schaffende Kräfte, sondern auch dämonische, zerstörende. Dieses ganze Denken philosophierte aber entscheidend vom Christlichen aus, und darin stand sein Sinnen über das Sein der Dinge und der in ihnen waltenden Kräfte von vornherein unter der Sicht von Abfall und Erlösung, d. h. das Dämonische in den Dingen wurde zurückgeführt auf einen Abfall, auf einen Sturz der Welt, der dann in der Menschwerdung Gottes, als der neuen Vereinigung des Göttlichen mit dem Endlichen wieder aufgenommen werden soll. So wurde das Gesamtgeschehen der Welt von da aus gefaßt.

Das alles drängte nun auf Schelling ein; es wurde ihm klar, daß sein Vorstoß von 1804 nicht zur eigentlichen Tiefe der Probleme vorgestoßen, ja auch „durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben" (I. 7. 334) ist. Zugleich bringt die Zeit Angriffe gegen den Pantheismus (und damit gegen Schelling), daß er wesentlich Fatalismus sei, ein System, das Individualität, Freiheit und die Unterschiede von Gut und Böse unterschlage. So stellt sich hier von neuem das Problem des Pantheismus; und Schelling ist nun entschlossen, eine umfassende Apologie des Pantheismus zu geben durch den Aufweis, daß „mit der Immanenz der Dinge in Gott Freiheit, Leben, Individualität desgleichen Gutes und Böses" (Br. II. 156) sehr wohl bestehen kann; er will damit den 1804 ge-

aber hatte ihn Tieck, der 1800 schrieb: „Ich bekehre hier alle Leute zu ihm und bin sein Prediger" (v. Körner, a.a.O. S. 70). Auch Schelling kennt Böhme schon zu dieser Zeit, aber eigentlich nahegebracht worden ist er ihm wohl erst durch Baader. In der ersten Münchener Zeit tauchen bei Schelling noch andere neben Böhme auf, so Oettinger (v. Br. II. 179), Tauler (v. Br. II. 252) und Angelus Silesius (v. a.a.O.). Die Welt der Mystik öffnet sich jetzt für Schelling. Sie und die Welt der christlichen Theosophie sind die eigentlichen Brücken für Schellings tieferen Weg in das Christentum und geben Schellings Begegnung von vorherein den Charakter einer hohen Lebendigkeit.

machten, aber undeutlich gebliebenen Vorstoß zu den genannten Problemen nun genau durchführen, um so endlich den ideellen Teil seiner Philosophie darzustellen und damit seinem Gesamtsystem den Abschluß zu geben, der ihm bei der ersten „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) gefehlt hat. Aus diesem Willen heraus verfaßt Schelling 1809 seine Schrift: „Philosophische Untersuchungen über die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände." Sie bringt nun die Probleme von 1804 im Rahmen einer umfassenden Erörterung, die um das Problem des Pantheismus kreist. In den Vordergrund tritt eindeutig das Problem der menschlichen Freiheit; und es kann nur überraschen, mit welcher Energie Schelling dieses Problem aufgreift. Das faktische Bestehen der menschlichen Freiheit ist ihm nun ein Grundanliegen menschlichen Seins und das Problem der Freiheit damit eines der großen, immer dringlicher werdenden Probleme der Philosophie, „ohne deren Auflösung ... die Philosophie ... völlig ohne Wert sein würde". Es ist wie eine Vorausnahme der Grundprobleme der Spätphilosophie Schellings, wenn so Schelling ausdrücklich das Problem des Verhältnisses von Pantheismus und Freiheit stellt, und es wird in der späteren Auseinandersetzung um den Idealismus eine wichtige Sicht Schellings sein, wenn Schelling jetzt feststellt, daß nun, nachdem seine Philosophie bisher versucht habe, das Verhältnis von Natur und Geist herauszuarbeiten, es an der Zeit sei, „daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie[18]) zur Betrachtung kommt" (I. 7. 333). Es ist typisch, wie Schelling nun die Frage nach der Freiheit stellt. Sie wird nicht etwa gestellt (wie in den Philosophien zuvor) als die Frage nach dem Freisein des Menschen von der Naturkausalität, sondern sie wird vom Pantheismus her gestellt und damit als Frage nach der Freiheit des Menschen Gott gegenüber. Schellings Antwort geht in der Richtung dessen, was bereits 1804 herausgestellt wurde, daß alles Sein zwar „in" Gott sei, wie das Glied im Organismus, daß es aber gleichzeitig auch als Glied für sich sei, bzw. alle Dinge sind von Gott gezeugt, entspringen aus ihm, aber sie sind als selbständige gezeugt. Aber Schelling verstärkt den Ansatz von 1804, wenn er den Menschen nun als jenes eigene faßt, das sich grundlegend entscheiden kann, ja wenn

[18]) von uns gesperrt.

er nun Freiheit grundsätzlich formuliert als „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ (I. 7. 352). Das allein scheint Schelling der „reale und lebendige Begriff“ (a.a.O.) der Freiheit nun zu sein; und es ist klar, wie in solcher Formulierung die radikalste Formulierung der Freiheit als Freiheit von, ja gegen Gott gegeben wird, und wie sich nun die Frage nach der menschlichen Freiheit in den gleichen Raum stellt, in dem sie bereits 1804 aufgetaucht ist: in der Frage nach dem Ursprung des Bösen. So tritt das Problem des Bösen nun letzthin in den Mittelpunkt des ganzen Fragens; und hier im Denken über das Böse liegt die entscheidende Änderung der Schellingschen Sicht gegen 1804. Wenn Schelling ehedem im Menschen von einem Hang zum Bösen sprach, und wenn er als einziges ungöttliches Sein die endliche Sicht des Menschen kannte, so sieht er nun im Bösen eine große Macht aller Weltgeschichte, eine Wirklichkeit, die nicht einfach durch das Fehlen von Vollkommenheit erklärt werden kann, sondern die in der unergründlichen Macht, die es in aller Weltgeschichte als Macht der Zerstörung und der Disharmonie hat, sich immer wieder als echte Wirklichkeit erweist. Zugleich anerkennt Schelling nun die Unvollkommenheit der konkreten Welt, die Macht des Zufalls in ihr, Krankheit, Zerstörung, Tod usw. Die ganze Problematik der faktischen Wirklichkeit bricht wieder auf, das Sein in seiner Ungöttlichkeit wird wieder sichtbar, und von neuem scheint der ganze Dualismus von göttlichem und ungöttlichem Sein wieder aufzubrechen, und ein Gebautsein der Welt aus zwei gegensätzlichen Prinzipien und damit ein grundsätzlicher metaphysischer Dualismus gefordert zu sein. Aber Schelling lehnt einen solchen metaphysischen Dualismus als „ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft“ (I. 7. 354) ab. Das Ausgehen von einer ursprünglichen — wenn auch in sich gegliederten — Einheit ist und bleibt für Schelling das Grundlegende seines Philosophierens; und damit ist gegeben: das Böse und das Ungöttliche der faktischen Wirklichkeit kann keine ursprüngliche Wirklichkeit sein, sondern eine erst nachträglich gesetzte; und da sie nicht von Gott sein kann, auch nicht „von selbst“ entstanden (die Sicht des Neuplatonismus), so kann ihr Ursprung nur liegen in einem von Gott Verschiedenen, das die Fähigkeit besitzt, eine völlig neue Wirklichkeit plötzlich und unmittelbar entstehen zu lassen, und das heißt: Ursprung dieser ganzen Wirklichkeit kann nur der Mensch sein; genauer: die Freiheit des Menschen; Schelling greift die Grundidee von 1804 wieder auf: die Welt ist in ihrem ursprünglichen

Sein durch einen Abfall des Menschen von Gott, durch eine Entscheidung seiner Freiheit zerstört worden. Damit ist ein Urdualismus eines guten und bösen Prinzips abgewiesen; aber Schelling ist sich klar: wenn es auch das Böse ursprünglich nicht geben und es erst durch den Menschen entstanden sein kann, so muß die Möglichkeit des Bösen doch schon im ursprünglichen Sein — und damit auch im Absoluten grundgelegt sein. Und hier erfährt Schellings ehemaliger Real-Idealismus von dem Problem des Bösen her und aus der Begegnung mit Böhme heraus eine überaus große Vertiefung. Wenn es ehedem grundlegend für Schellings Seinslehre gewesen war, daß in jedem Sein ein realer und ein idealer Faktor bestehe, die letzthin als materielles und geistiges Element gefaßt waren, so ergibt sich nun eine grundlegende Vertiefung, wenn Schelling die beiden Faktoren faßt als Wille und Verstand. Dabei meint aber „Wille“ Wille rein in sich, Wille ohne Verstand, blinder Wille, dranghaftes, drängendes, treibendes Sein. In solchem Sein ist es aber — wie der späte Schelling formuliert — zweideutiges Sein. Da, wo das Dranghafte gebändigt wird — und zwar gebändigt wird durch den anderen Faktor des Seins, durch den Verstand —, wo es „verständig“ wird, wird es zu schaffenden, gestaltenden Macht, ja zu der Macht, von der überhaupt alles Sein seine Lebendigkeit empfängt, sein lebendiges, wachsendes Sein. Wo die Grenze, die haltende Form aber fällt, wo das Dranghafte sich vom Verstand befreit und rein in sich ist, da verfällt es der Dämonie seines Seins: es wird zum maßlosen Sein, zu dem sinnlos Treibenden und damit zum zerstörenden Sein.[19]) Damit ist das Böse in seiner Möglichkeit aufgedeckt; es gründet in dem dranghaften Element alles Seins. Aber es ist fundamental: in der ursprünglichen Schöpfung besteht es als gebändigtes Sein, als zugrunde liegendes Sein im ursprünglichsten Sinne, als Sein gehalten durch den verständigen Faktor des Seins. So ist in der ursprünglichen Ordnung der Welt „alles Regel, Ordnung und Form“ (I. 7. 359). Der Abfall des Menschen besteht aber nun wesentlich darin, daß der Mensch dieses dranghafte Sein aus seinem Sein im Grunde, aus seiner dienenden Funktion erhoben hat zum herrschenden Sein, daß er es in seine Freiheit entlassen hat, daß er sozusagen den Trieb über den Verstand

[19]) „. . . jede Kraft der Natur ist an sich gut, und, soweit sie positiv ist, göttlich; sie wird negativ und vom Argen . . ., sofern sie aus dem ursprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für sich wirkend, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen strebt“ (I. 8. 15/16).

gesetzt hat; und damit erhob sich dieses Sein aus seinem Grunde zur zerstörenden Macht in allen Dingen.[20]) Das Böse wurde Wirklichkeit. Nun ist alles Sein Zeugnis dieser menschlichen Tat: „Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung. ... Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen ... mit dem Notwendigen sich verbunden zeigt, beweist, ... daß Freiheit ... und Eigenwille ... im Spiel waren. ... es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer, gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des irrationalen Prinzips der Kreatur — nur aus aktivierter Selbstheit erklärlich sind" (I. 7. 376). Das gilt vor allem vom Tod, denn daß „alle organischen Wesen der Auflösung entgegengehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Notwendigkeit erscheinen" (I. 7. 377). Der „Geist des Bösen" (a.a.O.) ist nun mächtig geworden in der Welt, mächtig in der Geschichte, ja er gibt ihr letzthin ihre Bestimmtheit; aber auch „in der Natur ⟨sind⟩ ... unverkennbare Vorzeichen des Bösen" (I. 7. 376).

Es ist ohne weiteres sichtbar, wie entscheidend sich die Ansätze von 1804 damit vertieft haben. Das Wesentliche bleibt, die Idee eines Abfalls und eines daraus entspringenden Bösen. Aber der Abfall wird nun gefaßt als konkrete historische Tat des ersten Menschen und als Ergebnis dieses Falls nicht nur die endliche Sicht des Menschen, sondern eine Veränderung der g a n z e n Welt in ihrem innersten Sein, was sich entscheidend ausspricht in der kosmischen Mächtigkeit des Bösen. Damit scheint Schellings Pantheismus völlig zerbrochen, ja hier scheint eine Wende zu einer pessimistischen Daseinsdeutung zu liegen, zumindest aber eine Wende zur echten Realität des Seins, die sich ihrer Problematik unverstellt öffnet. Aber eine solche Auffassung würde den Schellingschen Vorstoß von 1809 verkennen. Schellings Vorstoß zur Realität des Bösen ist nicht so sehr eine Krise romantischen Geistes, als vielmehr nur das Hervorbrechen einer neuen Seite romantischer Geistigkeit. Wenn bei Schelling früher das Ästhetische romantischer Geistigkeit vorherrschend war, so nun ihre Vorliebe für alles Irrationale, für das Dunkle, für das alle Grenzen Sprengende und Überspringende. Hier

[20]) Vgl. „Das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit . . .: sie entsteht, wenn das irritable Prinzip, das in der Stille der Tiefe . . . walten sollte, sich selbst aktuiert . . .". Krankheit „entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein erstrebt" (I. 7. 366).

lebt sozusagen eine Romantik des Bösen. Schellings Sicht des Bösen offenbart sich vor allem nun in seinem Entwurf der Geschichte. Schelling gibt die idealistische Geschichtsauffassung, wonach Geschichte Aufwärtsentwicklung ist, im Tiefsten nicht auf.[21]) Indem das Böse Macht der Geschichte wird, ruft es zugleich Gott als den Gegenspieler auf, und so ist Geschichte von vornherein bestimmt durch eine anhebende Erlösung, die in der Menschwerdung Gottes ihren entscheidenden Durchbruch erhält und eindeutiger Weg zur Rückführung des Seins in seine ursprünglichste Harmonie ist. Aber nicht nur dies: die Tat des Menschen selbst ist für Schelling nicht so sehr ein Bruch, sondern geschichtliche Notwendigkeit; sie ist im Tiefsten — und damit nimmt Schelling alte religiöse Sichten auf — eine felix culpa. Schellings Denken ist in dieser Zeit entscheidend dadurch bestimmt, daß hier versucht wird, das Böse zwar in seiner Realität anzuerkennen, es aber zugleich einzuordnen in eine umfassende Sinnordnung. Schelling versucht geradezu eine Teleologie des Bösen. Es ist für Schelling das „Grundgesetz alles Seins: ohne Gegensatz kein Leben" (I. 7. 435). Lebendiges Sein besteht nur in der immerwährenden Auseinandersetzung gegensätzlicher Prinzipien. „Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes" (I. 8. 219). Und daraus enthüllt sich die notwendige Funktion des Bösen. Das Böse ist für Schelling nicht so sehr Nichtseinsollendes, sonder echtes Gegensatzglied; es ist das notwendige Inzitament des Guten; Sein, durch das erst das Gute zu seinem eigensten Sein kommt. Gut und Bös werden so für Schelling geradezu seine geschichtsphilosophischen Grundkategorien; und indem die Tat des Menschen diesen Gegensatz als Gegensatz erst setzt, ermöglicht sie sozusagen erst echte Geschichtlichkeit als Schicksal und Kampf. Tiefer noch: Geschichte ist letzthin Offenbarung Gottes. Indem das Böse zur Macht wird und Gott als die Macht des Guten ruft, ermöglicht die Tat des Menschen geradezu die echte Offenbarung des göttlichen Seins, seine Macht gegen das Böse, seine Güte und Liebe, ja in der Menschwerdung Gottes selbst Gott als personales Sein. So ist die Tat des Menschen nicht so sehr ein Sturz, als die Ermöglichung einer höheren Stufe göttlicher Offenbarung.

Aber diese ganze Auffassung des Bösen erfährt eine bedeutsame Wandlung durch ein für Schelling entscheidendes Ereignis des Jahres

[21]) Vgl. Schellings Geschichtsentwurf I. 7. 373 ff.

1809, durch den Tod seiner Gattin Caroline. Nun erst offenbart sich das Sein der Welt in seiner harten Realität, offenbart sich vor allem im Faktum des Todes. Nun bricht das Problem der Disharmonie von Materie und Geist wieder auf, dieses Grundproblem früherer Schellingschen Philosophie,[22]) und die Tat des Menschen wird nun gefaßt als eine Zerstörung der ursprünglichen Harmonie der Welt. Das bedeutet aber: der Abfall des Menschen ist nicht einfach ein Moment in der Aufwärtsentwicklung der Welt, die Einleitung einer neuen Periode göttlicher Offenbarung, sondern eine Katastrophe, ein Sturz, ein Bruch der Geschichte und der ganzen Entwicklung. Und ineins damit offenbart sich erst jetzt die Freiheit des Menschen in ihrer ganzen Möglichkeit. Die Freiheit des Menschen als die Möglichkeit zur Entscheidung ist die Möglichkeit zu einer Wende der Geschichte, zum Abbruch einer laufenden Entwicklung ist die Möglichkeit zur Diskontinuität.

Wie sehr der Abfall des Menschen für Schelling nun einen Bruch bedeutet, zeigt sich auch in dem nun neu beginnenden Philosophieren über das Problem der Unsterblichkeit. Es steht völlig unter dem Gesichtspunkt von Abfall und Erlösung. Im Abfall des Menschen ist die Welt so zerstört worden, daß sie nie mehr in sich zu einer harmonischen wird, sondern die ursprüngliche Harmonie wird in einer Zeit jenseits dieser Welt erst wieder Wirklichkeit. So sind durch die Tat des Menschen gleichsam „zwei Welten geworden", während „nach der anfänglichen göttlichen Bestimmung nur Eine sein sollte", so daß „wir jetzt in diese andere und reinere Welt durch den Tod übergehen müssen".[23]) So offenbart für Schelling das Phänomen des Todes eine neue Diskontinuität, die Diskontinuität der gegenwärtigen und einer jenseitigen bzw. zukünftigen Welt, zwei Welten, die im Tiefsten verbindungslos zu einander stehen.

Damit ist ein Teil der Schellingschen Entwicklung von 1801 bis etwa 1816 aufgezeigt worden. Schelling begann 1801 mit einem reinen Pantheismus, seine Seinsauffassung war bestimmt durch den Glauben an die Allgöttlichkeit des Seins. Aber dann stellte sich das Problem des Bösen, das sich immer mehr vertiefte, Schelling versuchte es nun von Anfang an mit religiösen Kategorien zu erfassen,

[22]) Vgl. den aufschlußreichen Brief Schellings 1811, II. Br. 248; die Stuttgarter Privatvorlesungen; vor allem aber die damals unveröffentlichte Schrift Schellings „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" (I. 9. 1 ff.).

[23]) vgl. I. 9. 98.

unter einer Sicht von Abfall und Erlösung. Zunächst pantheistisch gefaßt, erfuhren dann diese Termini durch die Begegnung mit Baader bzw. Böhme eine Andersfassung, und zwar eine Andersfassung vom Christlichen her. Beide werden nun aufgefaßt als faktische historische Geschehnisse; und Schelling sieht in ihnen die beiden Grundfakten der Geschichte überhaupt. Geschichte ist nun für Schelling bestimmt durch den Abfall des Menschen von Gott, geschehen im ersten Menschen und durch die Tat der Erlösung, entscheidend vollzogen in der Menschwerdung Gottes. Was Schelling schon 1804 formuliert hat, tritt nun wirklich in den Mittelpunkt seines Geschichtsentwurfes: „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die ... Entfernung von ihm ... ⟨und⟩ die ... Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese Odyssee der Geschichte. ... Die große Absicht der gesamten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus" (I. 657). Damit wird aber sichtbar, daß Schelling hier zu einem Philosophieren vorstößt, das Grundmomente religiösen bzw. christlichen Denkens zu seinem entscheidenden Inhalt mit hat.

Das philosophisch Bedeutsame dieser Schellingschen Wende zu einem christlich orientierten Denken ist aber dies: in dieser ganzen Wende vollzieht sich gleichzeitig ein faktischer Bruch mit dem Idealismus, und zwar ein notwendiger Bruch. Indem Schelling die Wirklichkeit des Bösen anerkennen will, ohne aber einen Urdualismus anzuerkennen, so ist er notwendig gezwungen, anzunehmen, daß das Böse ein später Entstandenes ist, und da es wesensgemäß nach Schelling nicht entstanden sein kann durch „allmähliche" Entwicklung, so kann es nur ein plötzlich Entsprungenes sein. Das bedeutet aber: es kann in einer göttlichen Welt nur entstanden sein durch einen Abfall, oder wenn man gar die Welt als wesentlich aufsteigende Entwicklung faßt (wie der Idealismus), durch einen Bruch. Damit ist aber das Geschichtsbild des Idealismus durchbrochen. Wenn der Idealismus das Gesamtgeschehen der Welt als eine aufsteigende Entwicklung faßt, so ordnet sich das Phänomen des Bösen in eine solche Auffassung nicht ein. Weil es das Böse gibt, darum gibt es Geschichte nicht als kontinuierliche Entwicklung, als Prozeß, sondern nur in Diskontinuität, die nach Schelling zumindest eine zweifache ist: die Diskontinuität zwischen vollkommener und unvollkommenener Welt (vom Abfall) und die Ablösung der unvollkommenen Welt durch eine vollkommene (vom Tod als Übergang, als Abbruch des einen und Neubeginn eines

anderen). Diese Sicht treibt aber vor zu einem weiteren Phänomen, zum Phänomen der menschlichen Freiheit. Der Mensch wird sichtbar als jenes Sein, das nicht einfach Werkzeug der Idee ist, sondern vielmehr gerade ein Wesen ist, das sich der Idee widersetzen und die Entwicklung der Idee zerbrechen kann. So enthüllt sich das Sein der menschlichen Person als Sein zur Selbstbestimmung, als Sein in Eigenständigkeit und Selbstgehörigkeit. Damit drängen sich aber Sichten in den Vordergrund, die dem idealistischen Denken fremd sind, und so ist hier ohne weiteres sichtbar, wie sehr in Schellings Vorstoß eine Problematik des Idealismus mitgegeben ist. Aber Schellings Bruch mit dem Idealismus vollzog sich gleichwohl von einem anderen aus, nämlich von der Frage nach der Freiheit Gottes aus.

Aus der Begegnung mit dem Denken Baaders und Böhmes stellt sich als Fundamentalstes für Schelling das Problem des Theismus, die Frage nach der Personalität Gottes und seiner Unabhängigkeit und Verschiedenheit von der Welt. Und während Schellings Denken über das Böse und den Menschen bereits um 1809 seine entscheidenden Formulierungen findet, springt hier ein Problem auf, das Schelling für viele Jahre beschäftigte und ihn zum eigentlichen Aufgeben seiner Identitätsphilosophie und zur Begründung seiner Spätphilosophie führte. Unsere Skizze der Schellingschen Entwicklung kann hier Schellings Gottesauffassung bis 1809 unberücksichtigt lassen, weil sie für Schellings Spätphilosophie bedeutungslos ist.

Das Grundlegende, was sich in den ersten Münchener Jahren vollzog, war eigentlich dies, daß Schelling den Akosmismus abschüttelte und jenes Dynamische zurückgewann, das seiner Philosophie vor 1801 eigen gewesen war. Damit gewann Schelling auch eine Thematik zurück, die ehemals so fundamental zu seinem Philosophieren gehört, und die er in seinem „System des transzendentalen Indealismus“ einst so meisterhaft erörtert hatte, die dann aber völlig verloren gegangen war: das Thema der Person; das aber nun — unter dem Einfluß des Münchener Kreises — vor allem im Hinblick auf Gott erörtert wurde. Wenn Schellings Gottesbegriff ehedem völlig statisch und impersonalistisch gewesen war, so versuchte Schelling nun Gott als Person zu fassen; und den Vorwürfen gegenüber, daß seine Philosophie Gottes Personalität unterschlage, wies Schelling nun darauf hin, daß sein Real-Idealismus sie allererst begründe. Nach der Seinslehre des Real-Idealismus bestehen in jedem Sein zwei gegensätzliche Prinzipien, die in dauerndem Kampf mit-

einander stehen. Damit ist hier aber eine entscheidende Grundlegung des personalen Seins gegeben. Personales Sein ist wesentlich lebendiges, bewußtes und freies Sein. Lebendigkeit, Bewußtsein und Freiheit sind aber — wie Fichte gezeigt hat — nur möglich im Gegeneinander zweier Prinzipien. Nur wo zwei Prinzipien gegeneinanderstehen, nur im Kampf gibt es lebendiges Sein; Selbstbewußtsein nur in der Abgrenzung gegen ein anderes, Freiheit nur in der Auseinandersetzung mit einem Widerständigen. Indem der Real-Idealismus Gegensatzphilosophie ist, ist er so zugleich persönlichkeitsbegründete Philosophie.[24]) Tiefer noch: die beiden Gegensätzee von realem und idealem Sein meinen letzthin das Gegeneinander von dranghaftem Wollen und Verstand. Sinn dieses ganzen Gegensatzes ist aber, daß der dranghafte, blinde Wille durch den Verstand erhoben wird zum verständigen Willen, zum bewußten Wollen; und das bedeutet: zur Person. Das Werden der Person ist also geradezu das Grundthema des Real-Idealismus. Von da aus ist aber klar, daß der Real-Idealismus die Personalität Gottes nicht leugnet, sondern grundlegend zum Thema hat. Gott ist wie alles andere Sein das Ineinander der beiden Gegensätze und damit: Gott ist wesenhaft Person. Aber zugleich gilt: weil es Person nur gibt in der Auseinandersetzung mit Fichte: weil es das Ich als bewußtes und freies nur gibt in der Auseinandersetzung mit einem Nicht-Ich, darum gibt es Person nur als Sein im Kampf, als werdende Person. „Das Bewußtsein besteht nur im Akt des Bewußtwerdens“ (I. 8. 263). Das gilt auch von Gott. Die Lehre Böhmes von der Gottgeburt verbindet sich hier mit Fichtes Philosophie des Ich: Gott ist wesenhaft werdende Person. Genauer: Gott ist zunächst „Indifferenz“, ungesetzter Gegensatz, und damit: Gott ist zunächst d. h. „in ... der Indifferenz ... keine Persönlichkeit“ (I. 7. 412), kein lebendiges, um sich wissendes, sondern unbewußtes Sein. Damit Gott aber zu sich selbst kommt, setzt er den Gegensatz von realem und idealem Sein; die Indifferenz wird zur Differenz. Gott tritt in den Gegensatz. So ist auch das göttliche Sein als personales Sein Sein im Prozeß.

Aber hier beginnt die Problematik dieses ersten Vorstoßes Schellings zur Personalität Gottes. Wenn Gott werdendes Sein ist, wenn es eine Evolution Gottes gibt, ist sein Werden ein echtes, zeitliches Werden oder ein ewiges Verhältnis in sich selbst? Und wennn Gott wirklich wird, welches ist der Ort des göttlichen

[24]) v. I. 7. 351.

Werden? Das wird zum Grundproblem des Schellingschen Philosophierens um 1810 bis 1815.

Aus der pantheistischen Tendenz Schelling heraus kann die zunächst liegende Antwort nur sein: der Ort des göttlichen Werdens ist die Welt. Die Welt ist das Zu-sich-kommen Gottes. So bricht hier endlich der dynamische Pantheismsu durch, der nun von Schelling immer neu formuliert wird. Gott ist dann als „Indifferenz" vorweltlich, die Setzung des Gegenstandes ist aber die Setzung der Welt, und die Stufen und Perioden des weltlichen Seins sind dann die Stufen des göttlichen Werdens. Gott ist „Erstes und ... Letztes, ... A und O. Aber als das A ist er nicht, was er als O ist" (I. 8. 81). Zunächst ist er „der unentfaltete Gott, Deus implicitus", um dann am Ende der ganzen Entwicklung „Deus explicitus" zu sein (a. a. O.). Solche Daseinsdeutung enthält aber als Fundamentalstes: weil Gott der Welt bedarf, um zu sich selbst zu kommen, darum ist Gott in der Setzung der Welt nicht frei. Ihre Setzung ist vielmehr für Gott eine Notwendigkeit, eine Notwendigkeit aus der Dialektik seines Seins heraus. In ihr und nur in ihr kommt Gott zu sich selbst, zu seiner eigenen Vollendung. Gott und Welt sind innerlich miteinander verbunden. Und Schelling ist überzeugt, daß nur eine solche Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt die Setzung der Welt durch Gott erklären kann; weil Gott, wäre er schon rein in sich „im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die ... ⟨er vielmehr⟩, unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte" (I. 8. 64).

Aber wenn auch das gesamte Weltgeschehen nichts anderes meint als das Personwerden, kann in einem solchen Entwurf überhaupt von Personalität Gottes gesprochen werden? Ist nicht das Fundamentale der Person das Sein in sich, das Fürsichsein — aber nicht als das wissende, sondern seinsmäßige Sein-für-sich. Gerade aber das fehlt Gott in diesem ganzen Entwurf. Er ist nicht selbständiges, unabhängiges Sein in sich, sondern Sein, das in den Dingen zu sich kommt. Person, die im Sein der Welt und der Dinge Person wird. Zugleich fehlt Gott ein Entscheidendes der Person: die Freiheit. Das Gesamtgeschehen — beginnend mit der Setzung der Welt — ist nichts anderes als Geschehen aus göttlicher Notwendigkeit. Aber muß Gott als Person im höchsten Sinne nicht auch absolut frei sein? Das sind Fragen, die sich immer wieder an Schelling stellen.

Als Schelling 1809 seine Schrift über die menschliche Freiheit herausgab, war in ihr das Problem des göttlichen Seins nur kurz skizziert;[25] aber Schellings Auffassung schien in Richtung eines dynanischen Pantheismus zu gehen. So wurden nun schon bald Einwände gegen Schellings Gottesauffassung gemacht. Als Schelling im Frühjahr 1810 um eine Darstellung seines Systems gebeten wurde, da stellte man vor allem auch die Bitte, „gleich im Anfang über Personalität und hypostatische Verschiedenheit Gottes von uns und der Kreatur überhaupt die bestimmteste Erklärung" (Br. II. 203) zu geben. Zugleich griff nun Jacobi vom Theismus aus Schelling an und beschuldigte ihn des Atheismus. Aber auch Eschenmayer machte neue Einwände; und es mußte Baaders Denken und seine Front gegen den Pantheismus wirksam werden, ja auch das Denken Böhmes, das zwar eine Geburt Gottes aus sich selbst lehrte, aber gleichwohl sich vom Pantheismus abzugrenzen versucht hatte. So ist Schellings Entwurf eines dynamischen Pantheismus fast von Anfang an von einer theistischen Tendenz durchkreuzt, die keinen der beiden Gottesauffassungen zum klaren Ausdruck kommen läßt. Aber die theistische Auffassung schiebt sich immer mehr in den Vordergrund. So kann Schellings Antwort an Jacobi nur überraschen, wenn Schelling nun den Terminus des Pantheismus fallen läßt und ein umfassendes System des Theismus als die große Aufgabe zukünftigen Philosophierens sieht. Der Theismus ist ihm jetzt „das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen" (I. 8. 83); und die Aufgabe der Philosophie, den Theismus „zum Mittelpunkt aller menschlichen Einsichten" (a. a. O.) zu machen, damit „alle Erkenntnis von ihm durchdrungen und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug gesetzt" werde. Ein neues Programm des Schellingschen Philosophierens scheint[26]) so hier entworfen, dessen nähere Ausführung in den folgenden Jahren aber unterblieb. Aus Schellings Briefen und posthum veröffentlichen Schriften dieser Zeit wird indes

[25]) Schelling selbst: das ganze Problem sei „nicht sowohl dargestellt als angedeutet worden . . ." (I. 8. 169).

[26]) Wir glauben, daß es wirklich nur so scheint: denn wir nehmen an, daß Schelling in seiner Schrift noch keineswegs zum eigentlichen Theismus vorgestoßen ist, sondern nur um dessentwillen seine Philosophie, die noch letzthin dynamischer Phanteismus ist, als Theismus bezeichnet, weil ihr Grundthema die Personwerdung Gottes ist.

offenbar, wie Schelling nun zu einer theistischen Gottesauffassung vorstieß; wie er darüber sann, ob er das Sein Gottes in der Welt als Entfaltung oder als Offenbarung fassen sollte.[27]) Das Ergebnis alles Überlegens wurde aber dies: Schelling hielt die Idee einer innerweltlichen Entwicklung Gottes zwar fest, aber ihr Sinn änderte sich fundamental: wenn ehedem ein Kommen Gottes zum Selbstbewußtsein gemeint war, so lehrte Schelling jetzt, indem er — wohl nicht ganz unbeeinflußt von Böhme — zur Idee eines dreifaltigen Gottes vorstieß, daß die Entwicklung Gottes in der Welt die Entfaltung in die drei göttlichen Personen meine.[28]) Nichts sonst. Vor allem aber: Gott kommt zum Selbstbewußtsein nicht erst in der Welt, sondern er ist bereits vor der Setzung der Welt Person im eigentlichsten Sinne, d. h. die „Geburt Gottes" ist ein vorweltliches Geschehen bzw. ist überhaupt kein eigentliches Werden, sondern nur ein ewiges Verhältnis Gottes in sich selbst;[29]) denn „Gott kann nie seiend werden, er ist von Ewigkeit seiend" (I. 8. 254). Wenn Gott aber schon in sich selbst vollendet ist, so ist er es auch unabhängig vom Sein der Welt; so entspringt daraus als weitere fundamentale Konsequenz: Gott braucht die Welt nicht. Von ihm aus kann sie auch nicht sein. Das Sein der Welt ist also nicht notwendig; und damit: Gott ist in der Setzung der Welt frei. Es gilt darum grundlegend, „daß alles, was ist, nur durch den allerfreiesten göttlichen Willen ist. ... Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwischen Anziehen und Abstoßen ruhig beharren; nichts nötigt sie, es aufzuheben, oder ... aus ihr herauszutreten. Wenn also die Gottheit des Seins sich angenommen, d. h. sich tatsächlich durch es offenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluß dazu nur aus der höchsten Freiheit kommen" (I. 8. 300). „Die Antwort: Gott ist ein seiner Natur nach, also notwendig sich offenbarendes Wesen, ist ... nicht bündig. ... Da wir ... im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott

[27]) v. Br. II. 333, wo es auch heißt: „Es stand zu erwarten, daß ... alle auf die scheinbar behauptete ... Entwicklung Gottes losgehen und mich verketzern würden. Dies muß ich mir gefallen lassen, indem ich über diese Sache mich nur im ganzen Zusammenhang meiner Ansicht erklären kann" (was in den „Weltaltern" geschehen sollte).

[28]) v. Br. II. 222 (1810!) als ersten Ansatz. Diese Auffassung blieb auch in der Spätphilosophie.

[29]) v. I. 8. 254 ff.

ein bloß notwendiges Wesen machen und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten. ... Nun ist ein Freies eben darum frei, daß es sich nicht offenbaren muß. ...[30]) Dem Freien ... muß frei sein, innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben oder zur Tat überzugehen. Ginge es notwendig über, so würde es nicht als das wirklich, das es ist, nämlich als das Freie" (I. 8. 306).

Mit solcher (in den „Weltaltern" gegebenen)[31]) Gottesauffassung ist Schelling endgültig vorgestoßen zum Theismus. Gott ist nun gefaßt als personales, für sich bestehendes Sein, als Sein, das wesenhaft von der Welt unterschieden und unabhängig ist. Der Pantheismus ist damit aufgegeben. Aber in eins damit ist ein Weiteres geschehen. Indem Schelling vorstößt zur Idee eines freischaffenden Gottes, ist der Idealismus an einer neuen Stelle gesprengt.

Wenn Gott der Welt nicht bedarf, wenn ihre Setzung für Gott keine Notwendigkeit ist, sondern er die Welt auch ungesetzt lassen kann, so bedeutet das, daß es zwischen Gott und Welt keine dialektisch faßbare Bindung gibt, keine dialektische Kontinuität, indem das Sein der Welt notwendig aus Gott entspringt oder Gott notwendig „umschlägt" zum weltlichen Sein. Die Freiheit Gottes zur Setzung oder Nichtsetzung einer Welt schließt vielmehr jede Dialektik aus. Gott ist wesenhaft undialektisches Sein.

Damit ist das Wesentliche der Schellingschen Entwicklung bis zum Jahre 1815 hin gesehen. Schellings Entwicklung kann zunächst grundlegend bestimmt werden als Wende des Pantheismus zum Theismus, umfassender als Wende zu einer Philosophie, die Grundideen christlichen Denkens in sich aufgenommen und zum Grundlegenden seines philosophischen Entwurfes gemacht hat; eine Wende, die sich wesentlich vollzogen hat aus der Begegnung mit der Welt Böhmes und Baaders heraus. In der Begegnung mit diesen Denkern hat sich Schelling die Welt der Offenbarung erschlossen und die Idee eines personalen Gottes, eines Falles der Welt und ihrer

[30]) von uns gesperrt.

[31]) v. die Übergänge: 1809 I. 7. 347 „... die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da." 1810 aber: Der Akt der Weltsetzung ist freier Akt. „Es gibt keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die ... Identität seines Wesens brechen ..." (I. 7. 429). Dem Schelling aber sehr typisch hinzusetzt: „Nun ist freilich alle wahre ... Freiheit wieder eine absolute Notwendigkeit." So geht der Vorstoß zur Freiheit von neuem verloren.

Erlösung durch eine Menschwerdung Gottes ist nun für sein Philophieren bestimmend geworden. So ist hier eine neue Welt für Schelling aufgebrochen, und neue Sichten haben sich eröffnet.

Schelling ist sich dieser ganzen Entwicklung klar bewußt gewesen. Er hat das Bewußtsein gehabt, daß sich ihm in der Offenbarung eine neue Welt aufgetan hat,[32]) und erfüllt von dem Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit, stellte sich Schelling nun seine Aufgabe. Aufgerufen von dem Beispiel eines Böhme und Baader stellte Schelling sich als Ziel den Aufbau einer Philosophie, die die Welt der Offenbarung mit zu ihrem Inhalt hat. Solcher Aufbau erscheint ihm aber geschichtliche Notwendigkeit. Es gilt, die Zerrissenheit von Glauben und Wissen, von natürlichem und geoffenbartem Wissen, von Philosophie und Religion, die für das neuzeitliche Denken so grundlegend ist, zu überwinden in einer großen, umfassenden Synthese zu einer neuen Einheit von Philosophie und Religion, von Philosophie und Offenbarung. So formuliert Schelling um 1812 sein Wollen: „Die deutsche Nation ist ihrem innersten Wesen nach religiös" (I. 8. 13); sie „strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, die mit Erkenntnis verbunden ist. ... Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft,[33]) dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen. Nach der ... Zeit ... der Entzweiung nehmen wir dieses ... Werk ... an eben dem Punkte auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an" (I. 8/9). Aus solchem Wollen heraus führte Schelling auch 1812 den Kampf gegen Jacobi. Indem Jacobi die Möglichkeit einer Synthese von Glauben und Wissen bestritt, sah Schelling in ihm den Gegner der höchsten Aufgabe der Philosophie. Gegen Jacobi stellte Schelling darum als Ziel ein umfassendes System des Theismus hin; aber schon 1809 hatte er betont: „... wir ... halten mit Lessing ... die Ausbildung geoffenbarter Wahrheit in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht ... geholfen werden soll" (I. 7. 412). Und Schelling hat diese große Aufgabe wohl erstmalig durchführen wollen

[32]) v. Brief 1812 (Br. II. 332).

[33]) von uns gesperrt. (Aus: Über das Wesen deutscher Wissenschaft. I. 8. 118. Dieser — nicht veröffentlichte — Aufsatz Schellings um 1812 zeigt wie kein anderer, wie sehr Schelling in diesen Jahren die Situation der Zeit und seine Aufgabe darin völlig vom Religiösen her sah, eine Sicht, die bei ihm dann immer geblieben ist.)

in jenem Werk, dem in all diesen Jahren seine Arbeit galt, in den „Weltaltern". Es ist aber entscheidend für Schellings ganze Entwicklung, daß Schellings Wollen, wie es sich in diesen Jahren ausgesprochen hat, für sein gesamtes kommendes Philosophieren gültig geblieben ist.[34]) So kann die Zeit um 1809 bis 1815 etwa als die inhaltliche Grundlegung der Schellingschen Spätphilosophie betrachtet werden.

Und doch ist Schellings Weg zu seiner Spätphilosophie noch keineswegs abgeschlossen. Noch fehlen für seine Spätphilosophie grundlegend gewordene Erkenntnisse, ja, noch sind die eigentlichen Fragestellungen, das Thematische, unter dem sich Schellings letztes Philosophieren vollziehen wird, nicht aufgebrochen, vor allem nicht die Krise der idealistischen Philosophie, in die Schelling faktisch durch seinen Vorstoß zur Welt der Offenbarung geraten ist, die aber wesentlich darin gründet, daß sich im Vorstoß zu einer christlich bestimmten Philosophie faktisch der Vorstoß zu einer personalistischen Philosophie vollzogen hat, d. h. zu einer Philosophie, darin die Freiheit sowohl Gottes wie des Menschen grundlegende Bedeutung hat, und zwar eine Freiheit, die vom Idealismus immer abgelehnt worden war. Wenn der Idealismus primär Freiheit als Freiheit zum Guten gefaßt hatte, als heilige Notwendigkeit, so war jetzt Freiheit sichtbar geworden als Nichtnotwendigkeit, als Freisein von Dialektik, als Möglichkeit zur Selbstbestimmung u. ä. Wenn aber dies, so mußte einmal für Schelling die Frage aufspringen: wenn es diese Freiheit gibt, ist dann überhaupt noch Philosophie als umfassendes System, darin alles Sein notwendiges Glied eines Ganzen ist, Geschichte die „Selbstbewegung der Idee", möglich? Und damit: ist der Versuch einer dialektischen, apriorischen Entwicklung alles Seins überhaupt durchführbar? Das ist das verborgene Problem der Schellingschen Philosophie um 1810 bis 1815.[35])

[34]) v. Als sich 1816 für Schelling eine Professur in Jena bot, schrieb er: „Wieder bloß Lehrer der Philosophie zu sein, würde mich nicht in so hohem Grade reizen, aber der allmähliche ... Übergang, den ich dort zur Theologie machen könnte und zu dem ich auf jeden Fall die Mittel mir ausbedingen würde ...: das sind Vorstellungen, die mich mit großer Gewalt treiben" (Br. II. 366). Ähnlich 1817, als sich eine Professur in Tübingen zu bieten schien (Br. II. 388).

[35]) Wir fassen so Schellings ganze Entwicklung seit 1804 als ein immer stärkeres In-den-Vordergrund-drängen des Phänomens der Freiheit und der daraus entspringenden Konsequenzen, weshalb wir den meisten Versuchen einer

Aber Schelling ist sich dieser ganzen Problematik zunächst wohl kaum bewußt gewesen. Erst in seinen späteren Jahren ist ihm klar gewesen, daß er um 1809 den Idealismus im Grunde bereits preisgegeben hatte.[36]) Zunächst vollzog sich Schellings ganze Entwicklung viel mehr in einer für ihn typischen Weise. Mitten im Aufbau des idealistischen Systems — ohne freilich den idealistischen Entwurf im einzelnen durchdacht zu haben — der Welt der Offenbarung begegnend, griff Schelling sie in enthusiastischer Weise auf, um sie einzubauen in den großen Bau einer Gesamtphilosophie. 1809 benutzte er sie zum Entwurf seiner Philosophie des Geistes, und von da aus stellte sich ihm die neue Aufgabe: wenn er in all den vergangenen Jahren nur Bruchstücke seines Systems gegeben hatte, so sollte nun — nachdem auch die Philosophie des Geistes entworfen war — in einer Schrift, die den Titel „Weltalter" tragen sollte, das System in seiner Gesamtheit gegeben werden, das Sein in seinem ganzen Umfang und in den großen „Altern" seiner Geschichte; und es sollte damit zugleich die Synthese von Philosophie und Offenbarung Wirklichkeit werden. Aber nun geschah plötzlich dies: diese Schrift erschien nicht. Es erschien lediglich eine Streitschrift gegen Jacobi, die noch einmal von dem großen Wollen seines künftigen Philosophierens sprach; dann ging Schelling in das Schweigen,[37]) in

Nachzeichnung der Schellingschen Entwicklung nicht zu folgen vermögen (etwa O. Braun, Schellings geistige Wandlung in den Jahren 1800—1810. Diss. Jena 1906; oder der Dekkers und Ertels). Unsere Auffassung stimmt aber völlig mit der der — später zu nennenden — Anhänger und Schüler Schellings überein (Stahl, Sengler, Fichte, Weiße), vor allem mit der des treuesten Schelling-Schülers H. Beckers, der in einem zu Schellings 100. Geburtstag an der Universität München gehaltenen (und später als Schrift erschienenen) Vortrag: Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang (München 1875), darin er einen guten Aufweis der Schellingschen Entwicklung seit 1804 gab, formulierte: „Die ganze nachfolgende Entwicklung der Schellingschen Philosophie läßt sich im Grund als eine fortlaufende, stetige Steigerung nur dieses einen Prinzips der Freiheit zu immer tieferer und umfassenderer Begründung betrachten" (S. 28; im wesentlichen von uns gesperrt). So bestimmt auch H. Heimsoeth Schellings Entwicklung (Metaphysik der Neuzeit, S. 177). „Immer schärfer spitzt sich — im Laufe der weiteren Entwicklung von den „Weltaltern" bis zur „Philosophie der Offenbarung" — der Zielgedanke der absoluten . . . Freiheit . . . des Göttlich-Absoluten zu".

[36]) v. Br. III. 40/1. II. 3. 86.

[37]) Die tieferen Ursachen dieses Schweigens zu erhellen, dürfte eine der dringlichsten Forderungen echter Schelling-Forschung sein. Hier sei nur auf einiges hingewiesen. Ich glaube nicht, daß es primär sachliche Schwierigkeiten waren (das Bewußtwerden des Gesprengtseins seines Idealismus usw.), die

ein Schweigen, das er eigentlich in den noch folgenden 42 Jahren seines Lebens literarisch nie mehr brechen sollte. Schon der in den „Weltaltern" vollzogene Vorstoß zum Theismus blieb für die Öffentlichkeit unsichtbar. Schellings Philosophie, einst so stürmisch aufsteigend, versank nun für seine Umwelt für viele Jahre im Dunkel, das sich auch für uns noch nicht gelichtet hat. Da auch aus dem Nachlaß für die Jahre 1815 bis 1827 keine größere Schrift Schellings uns vorliegt, so ist Schellings Entwicklung in diesen Jahren kaum zu

Schelling ins Schweigen gehen hießen. Aber auch Carolines Tod dürfte nicht der unmittelbare Anlaß gewesen sein (wozu G. Dekker neigt). In dem Münchener Nachlaß Schellings (v. dazu den Anhang) fanden sich mehrere Manuskripte Schellings über die „Weltalter" und auch die Reste zweier „Weltalter"-Drucke (wohl von 1811 und 1813; beide enthalten den ganzen ersten Teil „Die Vergangenheit"). Manuskripte und Drucke zeigen ein seltsames Bild: sie alle weichen in der Fassung fast völlig voneinander ab, und keiner der Drucke ist dem uns heute überlieferten (v. I. 8. 195—344) allzu ähnlich. Das bedeutet aber: Schelling hat die Abfassung der „Weltalter" immer wieder völlig von neuem versucht. Wir sehen darin zunächst keineswegs ein Zeichen Schellingschen Unvermögens, sondern vielmehr dies: den Reichtum von Ideen und Sichten, der sich Schelling in München mit der Welt der Theosophie erschlossen hat. Man kann sich diese Begegnung wohl kaum tief und umfassend genug vorstellen. Es ist wirklich der Schritt in ein großes, neues Reich. Aber hier beginnt allerdings auch zugleich Schellings Krise. Das, was Schelling vor Augen stand, war: diese ganze Welt seiner Philosopie einzubauen und das Gesamt zugleich seiner Mitwelt nicht in einer hingeworfenen Skizze, sondern in einer großen durchdachten und ausgefeilten Form vor Augen zu stellen, was unmittelbar gefordert war angesichts eines systematischen Denkers vom Range eines Hegel. Ihn an Systematik zu übertreffen, das mußte Schellings tiefstes Wollen sein, ein für ihn unmögliches Wollen. Schellings Äußerung über das Nichterscheinen der „Weltalter" im Jahre 1811 scheint typisch: „. . . der Gegenstand ist zu groß, der Arbeit zu viel" (Br. II. 269). So ist Schellings Schweigen letzthin eine Krise seines Philosophierens überhaupt, die er nie mehr völlig überwunden hat. Es vollzog sich hier das Schicksal eines Romantikers, der zwar die Möglichkeit zu enthusiastischer Philosophie, nicht aber zur denkerischen Ausarbeitung besaß. In solchem Zusammenhang hat auch Carolines Tod seine Bedeutung. In ihr verlor Schelling den letzten Gefährten des Jenaer Kreises, dessen sprühende Geistigkeit für einen Denker vom Typ Schellings so überaus wichtig gewesen war. Und Schelling selbst hat sehr darum gewußt. So schrieb er 1814 an Goethe: „Ich fühle einigermaßen die fast gänzliche Einsamkeit, welche dem, der so viele Umgebung und Anregung von Schülern und Mitstrebenden gewohnt war, doppelt empfindlich", um dann Goethe freilich von neuem seine „Weltalter" anzukündigen: „Doch bin ich jetzt in Vollendung eines Werkes, über dem ich lange gebrütet, von dem ich wünsche, Sie möchten es dem ganzen Zusammenhang nach lesen und durchdenken. Ich meine, der Hauptgedanke müßte Ihnen zusagen . . ." (v. Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 13, S. 259; der Band bringt den gesamten — sonst kaum veröffentlichen — Briefwechsel Schelling—Goethe).

übersehen. Lediglich seine kurzen Vorlesungen in Erlangen und einige briefliche Äußerungen geben eine Möglichkeit, Schellings Entwicklung in diesen Jahren zu ahnen, die wir dahin bestimmen möchten, daß Schelling erst spät die Problematik seiner — und damit aller idealistischen — Philosophie klar geworden ist. Erst ein Brief aus dem Jahre 1826 zeigt, daß Schelling jetzt die Fundamentalerkenntnis seiner Spätphilosophie geworden ist. Noch fällt nicht das Wort von einer negativen und positiven Philosophie, aber es taucht das für Schellings späte Philosophie so zentrale Problem des Empirismus auf und darin die entscheidende Erkenntnis seiner ganzen Spätphilosophie, daß das Faktum der Freiheit eine dialektische Philosophie unmöglich macht, vielmehr eine aposteriorische Philosophie fordert. Das bedeutet den Bruch mit dem Idealismus und den Vorstoß zu einer neuen Philosophie. Es ist geradezu ein Grundentwurf der Spätphilosophie Schellings, wenn Schelling in diesem Brief (vom 16. 4. 1826 an Cousin) schreibt, er wolle ein System aufbauen, das ausgehe «d'un premier principe, qui à cause même de son objectivité ou positivité absolue ne se laisse connaître qu'aposteriori» (Br. III. 18).

Ob Schelling den Aufbau dieser neuen Philosophie dann sogleich begonnen hat, ist nicht zu entscheiden.[38]) Das Jahr 1827 brachte aber ein für Schellings Philosphieren Grundlegendes: die Berufung Schellings an die neugegründete Universität München. Damit mußte Schelling nun sein Schweigen brechen. Wenn der Neubau der Philosophie von ihm noch nicht begonnen war, jetzt war er nicht mehr zu umgehen. So eröffnet sich uns der Raum der Schellingschen Spätphilosophie und damit der negativen und positiven Philosophie.

II. Der Einsatz der Schellingschen Spätphilosophie. — Der Spätidealismus.

Am 26. 11. 1827 begann Schelling in München seine Vorlesungstätigkeit. 21 Jahre hat er sie — wenn man die episodenhafte Tätigkeit in Erlangen unberücksichtigt läßt — nicht mehr ausgeübt; 1809 war seine letzte systematische philosphische Schrift erschienen, 1815

[38]) Genaueres siehe im Anhang dieser Arbeit.

seine letzte Schrift überhaupt. Es war so ein Neubeginn nach langem Schweigen, den man naturgemäß mit großer Spannung erwartete. Denn in all den Jahren seines Schweigens war Schellings Name keineswegs verklungen, und auch in den Reihen der Hegel-Schule wurde sein Name als einer der entscheidenden Inauguratoren des deutschen Idealismus mit Ehrfurcht genannt. Solche spannende Erwartung wurde aber noch vergrößert durch das Grundlegende, was sich in der Zeit des Schellingschen Verstummens ereignet hatte: durch den Aufstieg der Hegelschen Philosophie.

Schelling hatte einst gemeinsam mit Hegel das Ziel der idealistischen Philosophie entworfen, aber 1807 war ihre Gemeinschaft zerbrochen, als Hegel in seiner „Phänomenologie" Schelling — wenn auch ungenannt — vorgeworfen hatte, daß sein Philosophieren die eigentliche philosophische Arbeit, die Anstrengung des Begriffs, d. h. die denkerische Formung des geistig Geschauten, vermeide. Und während Schelling in das Schweigen gegangen war, war Hegels Philosophie gerade aufgestiegen. 1812 bzw. 1816 war Hegels „Logik" erschienen, 1817 seine „Enzyklopädie", 1821 seine „Philosophie des Rechts". Seit 1818 in Berlin, war Hegel zum beherrschenden Philosophen seiner Zeit geworden. In ihm war das größte und umfassendste System des Idealismus erstanden und damit die eigentliche Höhe des idealistischen Denkens. Was Schelling um 1800 sich als Ziel gestellt, aber nur in Ansätzen durchgeführt hatte, in Ansätzen, die mehr genial hingeworfen als systematisch ausgearbeitet waren, das war hier Wirklichkeit geworden. In einem großen Aufschwung denkerischen Wollens und in einer Systematik, wie sie abendländisches Denken nie zuvor gekannt hatte, war hier ein umfassendes System entstanden, das alles Sein in der umgreifenden Einheit einer, nämlich der göttlichen Idee begriff und in einer alles umspannenden Dialektik auseinander entwickelte; war eine neue Metaphysik entstanden, die die letzten und höchsten Fragen des Daseins erörterte; die zugleich die Welt der Offenbarung in sich aufnahm, ja, in der Erhebung der Inhalte der Offenbarung aus der Form der Vorstellung in die reine Sphäre des Denkens eine ihrer wesentlichen Aufgaben sah als Versöhnung von Glauben und Wissen. Ein alter Traum aller Philosophie und nicht zuletzt auch Schellings schien damit durch Hegel in Erfüllung gegangen.

Als Schelling 1827 seine Tätigkeit erneut begann, geschah aber nun das Dramatische: er anerkannte keineswegs Hegels Philosophie

als Erfüllung des einst auch von ihm Gewollten, sondern verwarf sie ausdrücklich und zugleich damit seine eigene frühere Philosophie und begann die Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Der Neubeginn seiner Tätigkeit wurde so gleichzeitig ein Neubeginn seines Philosopierens, wurde die erste große Auseinandersetzung um die Philosophie des Idealismus bzw. — wie durch die Arbeiten von K. Leese sichtbar geworden ist — die Einleitung einer neuen Periode idealistischen Denkens, des Spätidealismus.

Gleich Schellings Antrittsvorlesung [1]) wurde zu einer Kampfansage, indem Schelling erklärte: Es ist „ein großer und bedeutender Moment der Geschichte, in welchem meine Wirksamkeit beginnt. So steht insbesondere ... die Entwicklung der Wissenschaft, für die ich berufen bin, die Philosophie, eben jetzt wieder an einem entscheidenden Momente, wie sie in der Geschichte dieser Wissenschaft mehrmals vorgekommen sind" (I. 9. 363). Und Schelling verglich dann seinen neuen Einsatz in München mit dem Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit in Jena 1798. Damals als Fichte-Anhänger berufen, traf er in Fichtes Philosophie eine „innerlich höchst lebendige, aber aller Wirklichkeit entfremdete Philosophie" (I. 9. 366). In Fichte war ein großes Philosophieren am Werk gewesen, und doch war durch seinen Idealismus, der der Natur kein Eigensein zuerkannt hatte, das philosophische Denken in eine Krise geraten. Aber durch den jungen Schelling war sie damals überwunden worden. Im Entwurf seiner Naturphilosophie gab er der Natur ihr Eigensein zurück, und so wurde durch ihn ein „Durchbruch in das offene freie Feld objektiver Wissenschaft" (a. a. O.) vollzogen und die Wirklichkeit der Philosophie zurückgewonnen. Der Schelling von 1827 ist nun überzeugt: „Auch jetzt wieder scheint die Philosophie an einem Punkte sich zu finden, über welchen sie nicht hinaus kann" (a.a.O.); sie scheint von neuem in eine Krise geraten; woraus die Aufgabe springt: es muß ein zweiter Durchbruch des Idealismus geleistet werden, ein neuer Durchstoß zur Wirklichkeit. Die Wirklichkeit selbst, zu der vorgestoßen werden sollte, blieb aber in der Antrittsvorlesung ungenannt. Aus dem Vergangenen heraus kann aber nicht zweifelhaft sein, um welche Wirklichkeit es dem späten Schelling letzthin ging, um die Wirklichkeit des Christentums.

Es ist im Vergangenen sichtbar geworden, wie sich um 1809

[1]) v. I. 9. 355—366.

eine für Schelling fundamentale Begegnung vollzogen hat: die mit der Welt einer christlich orientierten Theosphie, und wie Schelling nun sich dieser Welt öffnete, ja, von da aus den letzten Sinn seines Philosophierens entwarf. Aber gleichzeitig zeigte sich, wie nun Schellings Philosophie eine allmähliche Wende vollzog, wie die pantheistische Sicht allmählich abgelöst wurde von einer theistischen, wie nun das Problem des personalen Seins dringlich wurde — kulminierend im Problem der Freiheit — und wie damit eine latente Problematik des idealistischen Systems aufsprang, die aber unausgetragen blieb. Im Gegenteil, es schien, als wenn Schelling eine Synthese idealistischen und christlichen Denkens, und zwar wesentlich auf dem Boden des Idealismus, ohne weiteres für möglich gehalten hatte, von wo aus er auch ein entschiedener Verteidiger aller Angriffe gegen den Idealismus geworden war (v. 1809 gegen Schlegel, 1812 gegen Jacobi).

Das Fundamentale, was sich in den Jahren des Schweigens vollzogen und wohl nicht zuletzt vollzogen hat im Anblick des Hegelschen Systems, der notwendig Schelling zu einer Besinnung über das Wesen der idealistischen Philosophie führen mußte, ist aber nun dies: Schelling ist zu der Überzeugung gekommen, daß Christentum und Idealismus unvereinbar sind bzw. daß eine Synthese von Christentum und Philosophie auf idealistischem Boden unmöglich ist. Die Unvereinbarkeit von idealistischem und christlichem Denken ist so die Grundvoraussetzung der Schellingschen Spätphilosophie.[2]) Von da aus bestimmt sich nun auch Schellings Aufgabe.

Da Schelling nicht gewillt ist, sein einstiges Ziel einer Synthese

[2]) Aus der „Philosophie der Offenbarung": Soll der Inhalt der Offenbarung „wirklich in seiner ganzen Wahrheit und Eigentümlichkeit Inhalt der Philosophie werden, so sehen Sie, daß eine Philosophie, die diesen Inhalt aufzunehmen vermag, ganz anders beschaffen sein muß als die bisher ... herrschend gewesene" (II. 3. 142) „. . . wer aufrichtig ist, wird bald finden, daß es allen bloß logischen Systemen . . . nicht zu erreichen ist, es sei denn, daß man es ⟨sc. das Christentum⟩ seines . . innerlich geschichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Versuche, das Christentum zu rationalisieren, hinausgegangen sind" (II. 3. 138). „Zwar hat noch keine Philosophie unterlassen könen, ein Verhältnis zur Offenbarung zu suchen . . . aber das Verhältnis . . . war noch immer . . . ein so erzwungenes und peinvolles, daß es sich stets wieder von selbst auflöste, nie dauern konnte. . . . Aus allem diesem folgt . . ., daß eine Philosophie der Offenbarung nicht denkbar ist, ohne eine Erweiterung der Philosophie über ihre jetzigen Schranken" (II. 3. 144/45).

von Philosophie und Offenbarung aufzugeben, so bleibt nur eins: sein neues Philosophieren kann nicht darin bestehen, den Idealismus fortzusetzen und weiter auszubauen, sondern es muß von Grund auf neu gebaut werden, und zwar ein System, das in wesentlichen Punkten nicht idealistisch sein kann, das nicht a priori konstruiert, sondern sich ausrichtet nach der Wirklichkeit, was nicht zuletzt heißt: ausrichtet nach der Welt des Christentums; denn „das Christentum ist ... eine der großen und bedeutenden Welterscheinungen, es ist in seiner Art so gut eine Realität als die Natur, und hat ⟨darum⟩ ein Recht wie jede andere Erscheinung in seiner Eigentümlichkeit belassen, nicht verfälscht zu werden ...“ (II. 3. 138). Aus Schellings Wollen und Sicht heraus mußte sich dann aber ohne weiteres auch eine Front gegen Hegel ergeben.

Wenn für die Außenwelt Schellings Verhältnis zu Hegel so scheinen mußte, daß zwischen ihnen nicht primär eine sachliche Kluft liege, sondern ein Unterschied denkerischer Größe, so mußte sich für Schelling das Verhältnis völlig anders darstellen. Für ihn war Hegel derjenige, der, während er selbst zu neuen Problemstellungen vorstieß, bei seinen früheren Positionen stehenblieb, um im Aufbau des Idealismus gleichsam den Fehler der früheren Schellingschen Philosophie in eine Systematik zu bringen;[3]) um — was noch entscheidender war —, statt die Synthese vom Christentum und Philosophie endgültig zu leisten, sie nur noch in eine weitere Ferne zu rücken. Der Neubau seiner Philosophie mußte so not-

[3]) So hat es Schelling selbst auch formuliert und 1836 veröffentlichen lassen: Im Hinblick auf die Verwunderung über seine erst nach Hegels Tod kundgegebene Gegnerschaft gegen Hegel (1834, im Vorwort zu Cousin) erklärte Schelling: „Die Verwunderung hierüber .. wäre zweifelsohne eine geringere gewesen, wenn man auf den stillen Widerspruch, den Schelling schon durch seine Abhandlung über die Freiheit und das Denkmal Jacobis deutlich genug zu erkennen gegeben hatte, mehr geachtet hätte, wie denn überhaupt das Seltsamste in diesem Verhältnis ist, daß Schellings System in der Form, die es etwa 1801 hatte, von Hegel festgehalten und verstarrt, eine neue ... Masse von Anhängern ... erhielt, während der Urheber längst über dasselbe hinausgegangen war“ (v. Br. III. 113; veröffentlicht in H. Beckers, Über Carl Friedrich Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit ... S. 2/3). Im übrigen nennt kein Brief von 1810 bis 1826 Hegels Namen (v. Br. II. 161; 243; dann erst wieder Br. III. 16). Ob Schelling sich mit Hegels Werken ernsthafter in den Jahren bis 1827 beschäftigt hat, ist nicht zu entscheiden, scheint uns aber wenig wahrscheinlich. Schelling hat aber schon in Erlangen gegen Hegel Stellung genommen, wovon uns indes nur Reste erhalten sind (v. I. 10. 161—163).

wendig zugleich Kampf sein mit dem Idealismus seiner Zeit, mit Hegel. So wird nun Schellings neuer philosophischer Einsatz die erste große Auseinandersetzung um das Problem des Verhältnisses von Idealismus und Christentum. Dieses Problem — immer im Idealimus lebendig und immer wieder sowohl von außen her wie aus den Reihen der idealistischen Denker gestellt — tritt nun in den Mittelpunkt des Philosophierens, ja, es wird zum beherrschenden Problem mindestens des ganzen folgenden Jahrzehnts, zum Mittelpunkt einer Erörterung, die an die Wurzeln der idealistischen Philosophie griff, so daß hier die erste große Auseinandersetzung um die Philosophie des Idealismus überhaupt zugleich sichtbar wird. Das Dramatische dieser ganzen Auseinandersetzung ist aber dies: wenn auch die idealistische Philosophie fast von Anfang an von christlicher Seite mit Argwohn verfolgt worden war, so war es doch nie zu einer größeren denkerischen Auseinandersetzung gekommen; dieser Opposition erwuchs aber nun ein Führer aus den Reihen des Idealismus selbst — Schelling.

Wenn Schelling in seiner Antrittsvorlesung sein Wollen nur kurz angedeutet hatte, so gab er in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“[4]) einen konkreteren Aufweis. In ihr gab er einen Überblick über die großen Systeme der Neuzeit: über Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Fichte, über seine eigene frühere Philosophie, über Hegel und schließlich — sehr bezeichnend — über Jacobi und die Theosophie.

Aber seine Absicht war dabei keine einfach philosophiegeschichtliche, sondern bestimmt von dem Bewußtsein, daß die Philosophie an einer Wende stehe, die „nicht bloß eine neue Methode oder veränderte Ansichten in einzelnen Materien, sondern eine Veränderung im Begriffe der Philosophie selbst“ (I. 10. 3) bringen sollte und der Lösung von Problemen galt, bei denen „bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt worden“ (a. a. O.) sei, wollte Schelling nun zeigen, „von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillstandes er die Wissenschaft aufzunehmen und nach welchem nächsten Ziel er sie zu fördern gedenke“ (a. a. O.). Hier sollte also eine — geschichtlich vorgehende — Einleitung in die neu zu bauende Philosophie gegeben werden.

Die „Geschichte“ zeigt nun, wo für Schelling das Hauptproblem der Philosophie liegt, und von wo aus er die neue Philosophie auf-

[4]) I. 10. 1—199.

zubauen gedenkt. Es ist das Problem des Theismus. Schellings ganzes Wollen faßt sich konkret dahin zusammen, daß er die Philosophie aufbauen will als spekulativen Theismus.

Von da aus werden nun die philosophischen Systeme der Neuzeit einer Erörterung und Kritik unterworfen. Es gilt grundsätzlich für Schelling: „Der Punkt, in welchem jede Philosophie mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein immer entweder in Übereinstimmung oder Konflikt sich befinden wird, ist die Art, wie sie sich über das Höchste, über Gott erklärt" (I. 10. 123); und über dieses Faktum hinaus: „Die Philosophie ... ist nur Philosophie, um allgemeine Verständigung, Überzeugung und ... Zustimmung zu erhalten" (I. 10. 124). Das Gottesbewußtsein des allgemeinen Bewußtseins ist so Richtschnur aller Philosophie. Der Gottesbegriff des allgemeinen Bewußtseins ist aber eindeutig: es verlangt „einen persönlichen Gott, ein höchstes Wesen, zu dem ein persönliches Verhältnis möglich ist, ein ewiges Du, das meinem Ich antwortet, nicht ein Wesen, das bloß in meinem Denken ist, in meinem Denken aufgeht und mit diesem völlig identisch ist — ich verlange nicht bloß ein immanentes Wesen ..., daß außer meinem Denken nicht ist, ich verlange ein transzedentes, das auch noch außer meinem Denken etwas ... ist" (I. 10. 67). Das allgemeine Bewußtsein verlangt nach einem personalen, für sich seienden Gott, der sein ontisches Fürsichsein wesenhaft darin offenbart, daß er weltunabhängig, ja freier Schöpfer der Welt ist. Schelling ist der Auffassung, daß die gesamte neuzeitliche Philosophie nicht zu einem solchen Gottesbegriff vorgestoßen ist. Das gilt aber besonders von der Philosophie des Idealismus. Schelling faßt den Idealismus als Pantheismus, und zwar als dynamischen Pantheismus, als eine Lehre, die das Werden Gottes in der Welt lehrt, eine These, die der späte Schelling auf das entschiedenste ablehnt: „Sätze wie der: Gott komme erst im Menschen oder ... erst in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtsein ..." (II. 3. 291) sind absurd. So verwirft Schelling nun um dessentwillen seine frühere Philosophie (das Identitätssystem)[5]) und ebenso die Philosophie Hegels,[6]) womit offenbar wird, in welcher Front Schelling den Kampf gegen den Idealismus kämpft: in der Front des Theismus gegen den Pantheismus.

[5]) v. I. 10. 123; II. 1. 374.
[6]) v. I. 10. 159/61; II. 291 ff.

Gegen den Idealismus stellt Schelling nun seinen neuen Gottesbegriff auf, wobei es sein Grundanliegen ist, Gott als weltverschiedenes, weltunabhängiges Sein herauszustellen.

Der idealistische Pantheismus lehrte zwar — und das unterschied ihn wesentlich von fast allen anderen pantheistischen Systemen — ein vorweltliches göttliches Sein; und er faßte es sogar als geistiges Sein, aber als unbewußt geistiges, als noch nicht zum Selbstbewußtsein gekommenes Sein; — in Schellings früherer Formulierung: als „Indifferenz"; aber aus der Dialektik dieses anfänglichen göttlichen Seins wurde dann das Sein einer Welt und der Geschichte als einer notwendigen, kontinuierlichen Entwicklung abgeleitet. Gott setzt danach mit Notwendigkeit die Welt und geht ein in ihre Dialektik, um darin zum Selbstbewußtsein zu kommen. Die Dialektik der Dinge ist also die notwendige, fortschlagende Dialektik Gottes. Mit solcher Identifizierung des göttlichen und „weltlichen" Werdens ging der Idealismus den Schritt in den Pantheismus.

Aus dem Willen, Gott als Person zu fassen, als vom Sein der Welt unterschiedenes Sein, nimmt Schelling nun eine fundamentale Änderung des idealistischen Gottesbegriffes vor. Im Rückgriff auf den Gottesbegriff, den Aristoteles erstmals aufgestellt und der dann für das Philosophieren des Mittelalters und der in ihrer Folge stehenden Philosophie grundlegend wurde, bestimmt Schelling nun Gott als „Actus purus", als „reine Wirklichkeit". Gott ist danach jenes Sein, das nicht aus verwirklichtem und unverwirklichtem Sein besteht (und in diesem Sinne: nicht aus Sein und Nicht-sein), sondern er ist von Wesen her das seinem ganzen Sein nach immer verwirklichte Sein; er ist das ganz Seiende, das von Wesen her Vollendete, d. h. jenes Sein, das seine Vollendung nicht erst im Laufe einer Entwicklung erlangt, sondern von Ewigkeit her in sich hat. Als reine Wirklichkeit ist Gott daher wesenhaft das werdelose Sein, als das wesenhaft Vollendete aber Sein, das sich selbst genügt und darum das Absolute, das von allen Bezüge gelöste Sein (im Gegensatz zum relativen, zum bezogenen Sein). Indem Schelling aber so nun Gott als wesenhaft vollendetes Sein faßt, zerbricht vor Gott alle Dialektik und damit das ganze System des Idealismus. Denn Gott als das wesenhaft vollendete Sein ist notwendig das undialektische Sein, Sein in souveräner Freiheit, Sein, das in sich keinerlei Zwang zum Handeln besitzt. Das wesen-

hafte In-sich-vollendet-Sein Gottes und — daraus entspringend — seine souveräne Freiheit sind der Angelpunkt der Schellingschen Spätphilosophie, aus der alles weitere entspringt. Indem Schelling den Gottesbegriff ändert, ändert sich das gesamte System, ja entspringt ein System, das dem idealistischen kontradiktorisch gegenübersteht.

Wenn im idealistischen System alles bestimmt war durch Gottes unvollendetes vorweltliches Sein, wenn aus der Dialektik seines unvollendeten Sein notwendig das Sein der Welt entsprang als der notwendige Weg Gottes zu sich selbst, wenn das gesamte Geschehen der Welt von da aus bestimmt war als der notwendigen Stufe der göttlichen Selbstentwicklung, wenn so das gesamte Sein bestimmt war durch die Dialektik des göttlichen Seins und wesentlich nichts anderes war als die Konsequenz des vorweltlichen göttlichen Seins, so bestimmt sich nun alles vom vollendeten vorweltlichen göttlichen Sein her, und das zeitigt fundamentale Veränderungen. Als Grundlegendes ändert sich der Bezug Gottes zur Welt von Grund auf. Wenn Gott wesenhaft vollendetes Sein in sich selbst ist, so ist das Sein der Welt keine Notwendigkeit, sondern Gott ist in der Setzung der Welt frei. Er als der Vollendete bedarf ihrer nicht, um seinetwillen könnte sie auch nicht sein. Wenn Welt darum überhaupt besteht, so nicht aus einer Notwendigkeit Gottes heraus, sondern nur aus seiner Freiheit.

Zugleich: wenn Gott schon in sich vollendetes Sein ist, so kann auch das Geschehen der Welt nicht die Selbstbewegung der Idee sein, in die Gott notwendig verwickelt und dabei ihm die Art seines Handelns durch die Struktur seines Seins vorherbestimmt ist. Gott, der wesenhaft Vollendete, ist vielmehr in seinem Handeln souverän frei, weil er in Handeln oder Nichthandeln, in So-oder-so-Handeln wesenhaft weder vollkommener noch unvollkommener werden kann. Geschichte ist darum nicht bestimmt durch die notwendige Dialektik Gottes, sondern durch die Souveränität seiner Freiheit.

Damit enthüllt sich nun auch der konkrete Boden, auf dem sich Schellings Auseinandersetzung mit dem Idealismus um Pantheismus und Theismus vollzieht: sie vollzieht sich faktisch auf dem Boden der Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit im göttlichen Sein. Schelling sucht wesenhaft dadurch

den Pantheismus des Idealismus zu überwinden und vorzustoßen zum Theismus, daß er Gott als frei faßt, als frei in der Setzung der Welt und frei in seinem Handeln. Ja, Schelling sieht das Wesentliche seiner Spätphilosophie darin, gegen den Idealismus, den er als ein „System der Notwendigkeit“ [7]) sieht, von neuem das Phänomen der Freiheit in den Mittelpunkt zu stellen — und zwar Freiheit als Freisein von dialektischer Notwendigkeit, als Möglichkeit zur Entscheidung, als Selbstbestimmung und Selbstgehörigkeit — ein Freiheitsbegriff, der im idealistischen Denken verlorengegangen war. In der Front gegen den Idealismus formuliert Schelling darum den Aufbau seiner Philosophie proklamatisch als den Aufbau eines „Systems der Freiheit“. Gegen Spinoza, in dem Schelling das Vorbild eines Systems der Notwendigkeit — und damit auch des Idealismus — sieht, formuliert darum Schelling sein gesamtes Wollen so: „Ein System der Freiheit [8]) — ... in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, ⟨aber⟩ als vollkommenenes Gegenbild des Spinozischen — dies wäre eigentlich das Höchste“ [9]) (I. 10. 36). So wird der Terminus eines „Systems der Freiheit“ gleichsam zum Kampfruf der Schellingschen Spätphilosophie, dem Schelling noch einen zweiten zur Seite stellt: Schelling spricht vom Aufbau einer „geschichtlichen Philosophie“ [10]), um zu betonen, daß jetzt erst — im Wiedergewonnensein des Faktums der Freiheit — von echter Geschichte gesprochen werden kann, weil jetzt erst wieder Geschichte sichtbar wird nicht einfach als notwendige Entwicklung einer Idee — das verdient nach Schelling nicht den Namen Geschichte —, sondern als echtes Geschehen, bestimmt durch Entscheidung und Faktizität.

Mit dem Vorstoß zu einem System der Freiheit verbindet sich bei Schelling zugleich eine erkenntnistheoretische Wende, und hier liegt die eigentliche Front Schellings gegen den Idealismus. Schelling faßt den Idealismus wesentlich als dialektische Philosophie, als eine Philosophie, die versuchte, alle Erkenntnis rein a priori, rein dialektisch zu gewinnen und von da aus das Erkennen aus Erfahrung als

---

[7]) Es kann kein Zweifel sein, daß in solcher Sicht des Idealismus und in der schon früher erwähnten eine Stilisierung vorliegt, die Linien eindeutig auszieht, die im Idealismus selbst so nicht ausgezogen waren. Wir sehen darin keine Verfälschung, sondern nur eine Vereinfachung der faktisch bestehenden Fronten

[8]) v. auch Br. III 67.

[9]) von uns gesperrt

[10]) v. I. 10. 170; 181; 168; 169.

der Philosophie letzthin unwürdig abtat. Vom Phänomen der Freiheit aus stellt Schelling nun aber gegen den Idealismus fest: Geschehen aus Freiheit ist a priori und dialektisch nicht faßbar. Damit ist die dialektische Methode — dieses Zentrale idealistischen Denkens — als unzureichend erwiesen. Der kühne Traum idealistischen Denkens, in die Tiefen des göttlichen Seins eindringen und von da aus das Sein der Welt und alles Geschehen a priori entwerfen zu können, wird hier aufs schärfste zurückgewiesen; wie einer der späteren Mitkämpfer Schellings, Immanuel Hermann Fichte, der Sohn des alten Fichte, einmal formuliert hat: „... ist ... Gott in der Tat die absolute Persönlichkeit, ist die Welt mithin Kreation, Tat des urdenkenden Verstandes und Willens in Gott; ist dies ... ernst zu nehmen: so ist damit der ganze dialektische Umkreis Hegels durchbrochen. ...“ „... ist Gott Person, ist Freiheit die Wurzel alles Daseins, so erweisen sich alle dialektisch-rationalistischen Systeme als ungenügend.[11]) Die Spätphilosophie Schellings wird so zu einer Auseinandersetzung um Recht und Grenzen der dialektischen Methode und in eins damit zur energischen Betonung der Notwendigkeit der Erfahrung für alle Philosophie. Geschehen aus Freiheit ist nur durch Erfahrung zu erfassen, das wird zum Grundsatz der Schellingschen Spätphilosophie. Sie bedeutet wesentlich vom Faktum der Freiheit aus eine neue Würdigung der Erkenntnis aus Erfahrung. Mit der Proklamation eines Systems der Freiheit verbindet Schelling darum zugleich die eines Systems eines „geläuterten ... Empirismus“ (I. 10. 200), ja, die Erörterung über die Reichweite der apriorischen und die Notwendigkeit der apostiorischen Methode wird das eigentliche Grundthema der Schellingschen Spätphilosophie.

Damit ist das Wesentliche der Schellingschen Spätphilosophie in den Blick gekommen. Der faktische Inhalt der Schellingschen Spätphilosophie, d. h. seines spekulativen Theismus, aber bestimmte sich völlig vom Religiösen, konkreter vom Christlichen her. Das Sein Gottes, seine Setzung der Welt, deren Fall und Erlösung sind die großen — und im Grund einzigen — Themen dieser Philosophie, die darum auch zumeist in zwei großen Teilen, als „Philosophie der Mythologie“ und als „Philosophie der Offenbarung“, gelesen und so auch auf uns gekommen ist, Vorlesungen, denen lediglich noch eine

[11]) v. I. H. Fichte. Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. 1834. S. 9/10.

„Einleitung in die Philosophie“ zur Seite trat.[12]) Schelling verkündete sie auch — und damit enthüllt sich uns zum ersten Male dieser Terminus — als Aufbau einer positiven Philosophie (und trug bisweilen auch einen Teil seines Systems unter diesem Namen vor), um gegen Hegel gleichsam schlagwortartig herauszustellen, daß jetzt erst eine Philosophie erstehe, die positiv zur Wirklichkeit und ihren Problemen und darin zugleich zur Welt der Offenbarung und des Christentums stehe.

So begann Schelling im Jahre 1827 die Auseinandersetzung mit dem Idealismus, und zwar zunächst allein. Aber schon bald traten andere Denker an seine Seite, Männer, die zunächst unabhängig von Schelling und voneinander den Kampf gegen den Idealismus begannen, deren Ausgangspunkt und deren Wollen aber einander so ähnlich waren, daß sich schon bald die Reihen schlossen zu einer umfassenden geistigen Richtung, deren Bedeutung erst durch Kurt Leese wieder sichtbar geworden ist, der diese ganze Bewegung als „Spätidealismus“ bezeichnet und als deren Führer keinen anderen herausgestellt hat als eben den später Schelling.[13])

Im Jahre 1829 erschienen die ersten philosophischen Arbeiten einer jüngeren Generation,[14]) deren Position grundlegend dadurch bestimmt war, daß sie alle aufgewachsen waren im idealistischen Denken, daß ihr Denken aber zugleich letzthin religiös gerichtet war bzw. hindrängte auf eine umfassende Synthese von Philosophie und Offenbarung. Von da aus ergab sich eine wesentliche Richtung ins Theistische und damit zugleich eine kritische Stellung zum Idealismus. Sie alle faßten den Idealismus als Pantheismus und warfen ihm vor, daß er keinen Raum habe für das Faktum der Person, Individualität und Freiheit, sei es Gottes oder des Menschen. Ihr Wollen war darum ein Umbau der idealistischen Philosophie in der Richtung einer schärferen Herausstellung des personalen Seins, vor allem Gottes, weshalb sich diese Richtung selbst als „spekulativer Theismus“ bezeichnete — wie der jüngere

[12]) Schellings Vorlesungen v, den Anhang unserer Arbeit.

[13]) v. zum Folgenden: Kurt Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, worauf die folgenden Ausführungen basieren; und H. Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, S. 176 ff.; sowie neuerdings: Albert Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Berlin 1937 (Bd. 163 der Neuen Deutschen Forschungen).

[14]) v. Immanuel Hermann Fichte, geb. 1797; Christian Hermann Weiße, geb. 1801.

Fichte einmal später festgestellt hat: „Dem Pantheismus des Systems und der behaupteten Notwendigkeit seines dialektischen Prozesses gegenüber schrieben wir das Prinzip des Individualismus, der Freiheit und der Persönlichkeit auf unsere Fahne.“ [15]) Aus dem Vorstoß zum personalen Sein und zum Theismus heraus sollte dann das umfassende System alles Wissens, die Synthese von Philosophie und Christentum erstehen, sozusagen „die christliche Philosophie“. So erhob sich hier das Denken noch einmal zu einem großen Ziel, das nun für viele Jahrzehnte für eine neue Reihe von Denker bestimmend war, und an dem — wie Leese gezeigt hat — eine so große denkerische Gestalt wie Weiße mitgearbeitet hat,[16]) von dessen Hauptwerk — mit dem bezeichnenden Titel „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums“ — Leese glaubt, sagen zu dürfen, sie sei „die moderne Summa theologiae, die einzige, die in der umfassenden Durchdringung von Philosophie und Theologie den mittelalterlichen Summen ebenbürtig an die Seite gestellt werden darf“.[17])

Aus dem kurz Angedeuteten ist ohne weiteres sichtbar, wie nahe sich das Wollen dieser jüngeren Generation mit dem des späten Schelling berührt. Und das nicht zufällig. Wenn auch alle diese Denker zunächst unabhängig von Schelling und ohne Wissen um seinen antiidealistischen Vorstoß vorstießen, so lebte doch in ihrem Wollen Geist von Schellings Geist. Was Schelling in seinen Schriften 1804, 1809, 1812 angedeutet hatte, das hatte hier Frucht getragen. Schellings, wenn auch nur kurze Hinweise auf die Idee der Person, der Freiheit (und zwar Gottes wie des Menschen) waren hier aufgenommen worden, und von da aus trug nun diese Bewegung den Kampf gegen den Idealismus vor.

Das Jahr 1829 brachte den ersten philosophischen Vorstoß der Hauptträger der spätidealistischen Bewegung, den ihres tiefsten Denkers: Weiße, und den ihres rührigsten Vorkämpfers: des Sohnes Fichtes, wobei sich deutlich zeigt, wie sehr diese Denker in ähnlicher Situation standen wie Schelling. Beide begannen mit einer Art Geschichte der Philosophie (genau wie Schelling), aber auch sie wollten damit nicht reine Geschichte geben, sondern aus dem Bewußtsein heraus, daß das Philosophieren in einer Krise stehe, wollten sie diese Krise durch einen geschichtlichen Aufweis deutlich machen und damit zugleich den Punkt, an dem ihre Philosophie einzusetzen gedachte.

[15]) v. Leese a.a.O. S. 21.

[16]) von dem nicht unwesentlich Fechner beeinflußt war, vor allem aber Lotze, der als Schüler Weißes gelten muß (v. Leese, a. a. O. S. 11).

[17]) v. Leese, a.a.O. 12. Wir glauben allerdings, daß Leese die Bedeutung Weißes überschätzt.

So erschien 1829 — unabhängig von Schelling und Fichte — Weißes erste philosophische Schrift mit dem Titel: „Über den gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft in besonderer Beziehung auf das System Hegels“.[18] Weiße greift die Philosophie Hegels von einem bezeichnenden Punkt aus an, vom Phänomen der Person und der Freiheit her. Er wirft Hegel vor, in seinem System seien Gott und Mensch „mit maschinenartiger Notwendigkeit handelnde Wesen.[19]) Für Weiße ist vor allem Gott in seinem Handeln wesenhaft frei und darum nicht a priori ohne weiteres zu erfassen, sondern nur im Schritt zur Geschichte, zur Offenbarung. „Eben hierin besteht die Ohnmacht der Wissenschaft gegen die lebendige Wirklichkeit und Selbstheit des absoluetn Geistes, welche die Gottheit ist, daß sie so wenig dieselbe, wo sie sich verbirgt, zur Offenbarung zwingen, als wo sie sich offenbart, die Tatsachen dieser Offenbarung verschmähen oder zur Seite liegen lassend, durch ihr eigenes Formgebäude den Inhalt derselben ersetzen kann.“ [20]) Weil es Freiheit gibt, darf es nicht nur die Erkenntnisweise der Dialektik geben, sondern notwendig auch historisches Erkennen.

Im gleichen Jahre erschien noch Fichtes erste philosophische Schrift unter dem Titel „Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie zur Vermittlung ihrer Gegensätze“.[21]) In den Mittelpunkt seiner ganzen philosophischen Erörterung stellt Fichte das Problem des Verhältnisses des Ewigen zum Endlichen; in diesem Problem sieht Fichte das Grundproblem aller Philosophie, und es wird offenbar, wie schon in solchem Ansatz Fichtes Philosophieren dem Philosophieren Schellings um 1804 ähnlich ist; und Fichtes ganze Sicht geht dann auch in jener Richtung, die Schelling erstmals in seiner 1804 erschienenen Schrift „Philosophie und Religion“ eingeschlagen hat.

[18] Leipzig (228 S.).

[19]) Weiße, a.a.O. S. 139. Die — übrigens sehr sachliche — Schrift zeigt in ihren Einwänden gegen Hegels Philosophie eine erstaunliche Ähnlichkeit mit Schelling. Ihre Einwände sind wesentlich auch die Schellings, d. h. alles bewegt sich letzthin um die Probleme: Wesen und Existenz und Notwendigkeit und Freiheit.

[20]) Weiße, a.a.O. 226.

[21]) Sulzbach 1829, 416 S.

Nach Fichte hat die Philosophie auf die Frage nach dem Verhältnis des Ewigen zum Endlichen wesentlich zwei Antworten gegeben: einmal die spinozistische, die wesentlich akosmistisch war. Das Absolute wurde darin als das allein Seiende gefaßt, alle Endlichkeit aber als Schein. Die zweite Antwort aber gab Hegel: Er identifizierte das Endliche mit dem Ewigen, und zwar dadurch, daß er die Welt als das Werden Gottes faßte. In solcher Auffassung ist aber „der Gedanke des wandellos Ewigen ... aufgegeben, und hat sich in den eines ewigen Wandelns umgesetzt".[22]) Das Ewige ist damit verendlicht. Fundamentaler ist aber dies: Indem Gott zur Substanz der Dinge wird, zu dem in ihnen Werdenden, verlieren alle Dinge, der Mensch zumal, ihre Individualität und Eigenbedeutung; sie werden zu reinen Momenten des göttlichen allgemeinen Seins. Damit widerspricht aber Hegel einem menschlichen Grunderlebnis: der Mensch erlebt sich wesentlich „als unbedingt freier Wille, als absolut nicht zu bewältigende Macht, aus sich selbst zu sein, ... und dies ist das Gewisseste in ihm, ... die Wurzel des Bewußtseins; daher auch alle freiheitsleugnenden Theorien, wie unwiderlegbar sie auch sich zu erweisen scheinen, doch keinen Glauben finden vor dieser Gewalt des innersten Selbstbewußtseins.[23]) Das Erlebnis der Individualität vertieft sich aber noch in einem Weiteren: der Mensch erlebt das Diesseits wesenhaft als ungenügend, als unerfüllend, und so ist die Sehnsucht nach einem jenseitigen Sein, in das der Mensch einzugehen gedenkt nach seinem individuellen Sein und darin seine Individualität zur Erfüllung kommt, „die Trägerin unseres irdischen Daseins.[24]) Indem der Idealismus aber die Dinge selbst das Göttliche in seiner Gegenwärtigkeit sein läßt, lehnt er die Idee eines Jenseits ab und stößt so den Menschen in die Endlichkeit, darin er nichts ist als vorübergehendes Moment des göttlichen Werdens. In solcher Auffassung widerspricht das idealistische System aber den gesamten Religionen der Welt[25]) und treibt zugleich den suchenden Menschen in das rein Religiöse, das aber dadurch, daß es Antwort gibt auf diese Grundfragen des Menschen, seinen „spekulativen Gehalt und die umfassende Tiefe der religiösen Weltansicht selber"[26]) offenbart. Aber hier liegt die

[22]) Fichte a. a. O. S. 394.
[23]) Fichte a. a. O. S. 408.
[24]) a.a.O. 376.
[25]) a.a.O. 379.
[26]) a.a.O. 383.

Aufgabe der Zeit: sie muß versuchen, Philosophie und Religion zu versöhnen, und zwar wesenhaft dadurch, daß vorgestoßen wird zu einem personalen Gott und zu einer Auffassung des Menschen, die ihn, als Abbild des göttlichen Seins, wesenhaft personal fehlt. Gegen den Idealismus gelten: „Gott ist ... nicht ein düsteres Absolute, eine unendliche, alles in sich auflösende, aufzehrende Allgemeinheit, vielmehr ein Eigenpersönliches, der Höchste der Geister, der eben deshalb nicht entgegengesetzt ist der Kreatur, wie das Allgemeine nicht dem Konkreten, sondern der sie zu seinem Gleichnisse ... gemacht hat, daß sie teilhaben an seiner Seligkeit, daß sie mit ihm vereinigt, dadurch nicht aufgezehrt werden in ihrer Eigenheit",[27] sondern daß sich zwischen ihnen eine personale Vereinigung vollziehe, eine Vereinigung in Liebe. Indem der Mensch aber gefaßt wird als freies Wesen, entspringt auch daraus allein die Möglichkeit, ein Grundproblem der Philosophie zu lösen, die Frage nach der „schlechten" Endlichkeit, d. h. nach dem endlichen Sein in seiner faktischen Problematik, ein Problem, das nach Fichte nur einer in seiner Lösungsmöglichkeit recht gesehen hat: Schelling, durch seine Auffassung, „daß es vom Absoluten zum Wirklichen keinen stetigen Übergang gebe, daß der Ursprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung, durch Abfall von ihr denkbar sei."[28]) Die schlechte Endlichkeit stammt aus einem Abfall des Menschen, in seiner Empörung gegen Gott entstand das Böse. In solcher Erklärung der schlechten Endlichkeit gewinnt die Philosophie aber zugleich den Schlüssel zum Verstehen der Geschichte, die dann wesentlich weiter bestimmt ist durch Gottes Wille zur Versöhnung, zur Rückführung des Seins in die göttliche Einheit. „Und diese Geschichte des Geisterall, ihr selbstisches Insichversunkensein ... die daraus erfolgende Krisis, und endlich Rückkehr zur bewußten Einheit mit Gott ... wird der eigentliche Mittelpunkt der Philosophie werden müssen."[29]) In einer Aufnahme dessen, was Schelling bereits 1804 — seiner selbst wohl kaum bewußt — angedeutet, daß eine rein apriorische Philosophie zwar die Möglichkeit eines menschlichen Abfalls, nicht aber seine Wirklichkeit erkennen könne, zieht Fichte der apriorischen Philosophie — und damit dem Idealismus — eine umfassende Grenze: weil die schlechte Endlichkeit aus der Freiheit des Menschen

1804

[27]) Fichte a.a.O. 382.
[28]) a.a.O. 384 (vgl. Schelling I. 6. 38).
[29]) a.a.O. 412.

nicht „herzuleiten ist, so kann philosophisch ⟨sc. a priori⟩ ... nur die allgemeine Möglichkeit des Bösen erkannt werden; denn was aus Freiheit entspringt, läßt überhaupt keine apriorische Begründung zu, indem es in keinem Sinne als Notwendiges nachgewiesen werden kann. Und hier wäre ein Punkt gefunden, wo die stetige Begriffsentwicklung abreißt, wo also, falls über jene allgemeine Möglichkeit hinaus die Untersuchung fortgesetzt werden müßte, zur Ergänzung derselben offenbar ein anderes Erkenntnisprinzip, die Anschauung des Wirklichen eintreten müßte“.[30]) Apriorische Philosophie stößt also nicht zur eigentlichen faktischen Wirklichkeit vor, weil sie nicht vorstößt zur Freiheit; so zeigt „sich der letzteren Aufgabe das bloß abstrakte Erkennen nicht mehr gewachsen: und also gefaßt ist die Philosophie in ihrem ganzen Umfange nicht bloß eine apriorische Erkenntnis, sondern da Leben und Freiheit nur angeschaut, in seinem Regen und Fügen ... ⟨nur⟩ erfahren werden kann, zugleich ... lebendigste Erfahrungs-wissenschaft“.[31]) So erwartet nun Fichte „in der Philosophie eine völlig neue Epoche“,[32]) „an deren äußerster Schwelle freilich wir erst stehen“,[33]) in der die Philosophie wieder vorstößt zur Personalität und Freiheit und damit zur Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle, zur echten Geschichte, darin sie sich allem Sein unverstellt öffnet und es durch Erfahrung hinimmt, um so von neuem umfassende, lebendige Philosophie zu werden.

So liegen hier grundsätzliche und einander ähnliche Angriffe gegen den Hegelschen Idealismus.

Im Jahre 1830 erschien dann ein neues Werk Weißes, das „System der Ästhetik“. Weiße ist der Vorstoß Fichtes nicht unbekannt geblieben, und er bejaht ausdrücklich die Fichtesche Kritik an Hegel, um sie seinerseits weiterzuführen.

Bedeutsamer aber war dies: Schellings Vorstoß gegen den Idealismus scheint einer breiteren Öffentlichkeit unbekannt geblieben zu sein, da Schelling den Kampf gegen Hegel rein vom Katheder aus führte, ohne irgend etwas zu veröffentlichen. Im Jahre 1830 erschien nun von dem damaligen Privatdozenten der Universität München Friedrich Stahl „Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher

[30]) Fichte a.a.O. 410.
[31]) a.a.O. 413.
[32]) a.a.O. 415.
[33]) a.a.O. 416.

Ansicht“.[34]) Stahl hatte die Vorlesungen Schellings gehört und sich ihm angeschlossen. Er teilte die Front Schellings gegen Hegel vom Christlichen her und versuchte auf dem von Schelling entworfenen Boden eine Rechtsphilosophie aufzubauen. So brachte nun Stahls Rechtsphilosophie die erste literarische Nachricht über das Wollen des späten Schelling. Stahl griff Schellings Andeutungen geschickt auf und hob die Bedeutung der Spätphilosophie Schellings, die er als eine christlich bestimmte, geschichtliche Philosophie faßte, überaus hervor: „Mit ... dem Begriff der geschichtlichen Ansicht ..., den Schelling am Anfange seiner Vorlesungen in wenigen Zügen mit einer das Innerste durchdringenden Kraft und Gewalt hinstellte, beginnt ... eine neue Ära der Philosophie. ... Das System der Freiheit, wie Schelling das seinige nennt ...“,[35]) ist das Zeichen zum Kampf gegen Hegel und den Rationalismus.[36])

In seinem Werk gab Stahl dann einen Abriß der Philosophie der Gegenwart, kritisierte Hegel, daß seine Philosophie die Personalität Gottes und des Menschen unterschlage,[37]) und gab gleichzeitig einen Überblick über die gesamte Philosophie Schellings. Stahl faßte Schellings Identitätssystem wesentlich als System des Pantheismus und skizzierte dann Schellings weitere Entwicklung: „Es ist ... ein steter Fortschritt im System Schellings, in welchem die Persönlichkeit Gottes immer mehr Herrschaft erhält, in demselben Grade aber auch Vernunftphilosophie aufgegeben wird. ...“[38]) Stahl verweist auf Schellings Schrift über die Freiheit vom Jahre 1809, wo es heißt: „Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da ist; es ist nicht lautere, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist. — Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer ab-

[34]) Heidelberg 1830. Das Werk hat Schelling vor dem Druck zum Teil vorgelegen, er hat sich aber schon bald — aus Gründen, die noch sichtbar werden — von Stahls Ausführungen über seine Philosophie distanziert (v. Br. III. 99 bis 1834 an Weiße).
[35]) v. Stahl, a.a.O. S. 7.
[36]) v. a.a.O. S. 14.
[37]) v. a.a.O. S. 270—319
[38]) v. a.a.O. S. 242—269.
[39]) Vgl. Stahl a.a.O. S. 257.

strakten Notwendigkeit. . . ." [40]) Stahl verweist ferner auf Schellings Brief an Eschenmayer vom Jahre 1812, wo es heißt: Gott „ist, was er sein w i l l. Also muß ich . . . seinen Willen zu erforschen suchen, nicht aber ihm zum Voraus wehren, zu sein, was er sein will". [41]) So wurde nach Stahl Schelling „unaufhaltsam zu dem freien, schaffenden Gott geführt, womit denn alle Deduction der alten Weise ⟨sc. der Apriorismus⟩ verschwinden muß." [42]) Von da aus entwirft Stahl eine christliche Philosophie, die zum wesentlichen Inhalt die Personalität Gottes und des Menschen haben muß. Ein System der Personalität ist ihm „das Ursystem". [43]) Dieses Ursystem muß aber wesentlich empiristisch sein; denn jede Tat aus Freiheit ist Schöpfung. [44]) Sie schafft ein Neues, das zuvor nicht war. Weltgeschichte ist also nie abgeschlossen, sondern wächst stetig und kann darum nie aus einem ersten Begriff heraus entwickelt werden, weil Freiheit setzen kann, was zuvor in keiner Weise schon war. „Tat ist Freiheit, und Freiheit ist das innerste Wesen der Persönlichkeit. Jede Tat ist ⟨aber⟩ ihrem Begriffe nach eine Schöpfung, . . . durch sie erhält der . . . Wille Bestimmungen, die keineswegs schon zu seinem Wesen gehören, die also etwas aus ihm — ein Produkt sind." [45]) Von da aus zieht Stahl eindeutig die Konsequenz, daß Geschehen aus Freiheit nur durch Erfahrung zugänglich ist ⟨durch „Anschauung"⟩, [46]) und daß die Erfahrung vor allem die Grundfakten des Christentums (Abfall von Gott und Erlösung) in sich aufnehmen muß, um die Welt in ihrer Wirklichkeit verstehen zu können; [47]) denn die „Welt ist ein Rätsel", [48]) das sich nur vom Christlichen her löst. Nur eine Philosophie, die Synthese von Glauben und Wissen ist, hat „den Schlüssel der Wirklichkeit". [49]) Und diese Lösung des Welträtsels wird von der Philosophie so nicht „durch ihre Forschung g e f u n d e n, sondern . . . ist ihr g e g e b e n". [50])

So wurde nun das Beginnen der Schellingschen Spätphilosophie

[40]) Vgl. a.a.O. S. 258, bei Schelling I. 7. 395/96.
[41]) Vgl. a.a.O. S. 258, bei Schelling I. 8. 168.
[42]) Vgl. a.a.O. S. 260.
[43]) Vgl. a.a.O. S. 320—362.
[44]) Vgl. a.a.O. S. 330.
[45]) Vgl. Stahl a.a.O. S. 334.
[46]) Vgl. a.a.O. S. 335.
[47]) Vgl. a.a.O. S. 353 ff.
[48]) Vgl. a.a.O. S. 360.
[49]) Vgl. a.a.O. S. 362.
[50]) Vgl. a.a.O. S. 360.

durch Stahl in dieser zugespitzten Form literarisch allgemein bekannt, und damit schlossen sich jetzt die Reihen derer, die vom Christentum aus auf den konkreten philosophischen Boden von Persönlichkeit, Freiheit und Erfahrung den Kampf gegen den Hegelschen Idealismus führten.

Das Jahr 1832 brachte zwei neue Schriften von Weiße und Fichte. Zunächst eine Schrift von Weiße „Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Ausscheiden". [51])

Weiße zeichnete darin von neuem die philosophische Lage der Gegenwart. Er würdigte das große Verdienst Hegels in der Heraufführung eines umfassenden Systems. Aber gleichzeitig griff er nun — und zwar schärfer als zuvor — Hegel an wegen seiner Unterschlagung der Persönlichkeit Gottes. „Eine Philosophie kann sich nie eigentliche Liebe . . . und Verehrung erwerben, welche den Urquell aller Liebe und den Sitz des Gemütes, die freie Persönlichkeit, so schroff beleidigt, indem sie dieselbe zum gleichgültigen, vergänglichen Träger der leeren Allgemeinheit des Begriffs herabsetzt." [52]) Weiße ist davon überzeugt, daß die Philosophie nur dann die Achtung wiedergewinnen wird, wenn eine Versöhnung zwischen Philosophie und Glauben, zwischen Philosophie, „Empirie und . . . Religion" [53]) herbeigeführt wird und „alle die großen Fragen über . . . die Persönlichkeit Gottes und die übersinnliche Bestimmung seiner Geschöpfe, die ehemals die Philosophie beschäftigt hielten, von neuem in Anregung kommen"; [54]) und er stellt fest, daß dieses Unterfangen allseits „bereits rüstig begonnen" [55]) habe. „Von den verschiedensten Seiten her tut sich eben jetzt das Streben hervor, den starren Formalismus jenes Systems zu durchbrechen. . . . Als das Ziel dieses Strebens ist schon mehrfach die . . . Idee der G o t t h e i t, und der absolut geistigen, u n s t e r b l i c h e n P e r s ö n l i c h k e i t des Menschengeistes ausgesprochen." [55]) Weiße nimmt freilich auf Schelling nicht ausdrücklich Bezug; er streift vielmehr das Werk Stahls nur in einer gelegentlichen Bemerkung; [56]) aber er schickt die Schrift Schelling zu, der in einem Antwortbrief freilich

[51]) Vgl. Leipzig 1832, 86 S.
[52]) Vgl. Weiße a.a.O. S. 42.
[53]) Vgl. a.a.O. S. 45.
[54]) Vgl. a.a.O. S. 45.
[55]) Vgl. a.a.O. S. 48.
[56]) Heidelberg 1832, 300 S.

Weiße nicht völlig zustimmen kann, weil er fürchtet, daß Weiße noch zu sehr in der Hegelschen Methode gefangen ist.[57])

Im gleichen Jahr (1832) erscheint aber auch wiederum eine Schrift des jungen Fichte „Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutige Philosophie".[58]) Gegen Hegel stellt Fichte den Grundsatz auf: „Alles ist individuell, Gott wie die Creatur",[59]) und verkündet von da aus ein neues System der Philosophie.[60]) In einem eigenen Kapitel bespricht Fichte dann die bisher erschienenen Schriften Weißes, vor allem aber das, was Stahl über Schelling berichtet hatte. Sein Bericht über Schelling ist bezeichnend: Schelling „macht die Persönlichkeit Gottes zum Erkenntnisprinzip seiner Philosophie. Der letzte Grund aller Dinge ist in der göttlichen Freiheit zu suchen, nicht in irgendeiner abstrakten Notwendigkeit; und er hat seine neue Lehre sehr bezeichnend die geschichtliche oder das System der Freiheit genannt. Damit erlöscht aber eigentlich jede spekulative Begründung; denn Freiheit ist an sich unergründlich, unbegreiflich: um nichts weniger ist es die Freiheit Gottes. Die gesamte Philosophie wird damit Historie, ... Kundnehmung und Bericht, wie der göttliche Wille im einzelnen ... sich bestimmt hat. Die bisherige Unbegreiflichkeit eines fatalistischen Dunkels ⟨scheint damit⟩ in die Unbegreiflichkeit des göttlichen absoluten Willensaktes verwandelt;"[61]) — „eine apriorische Deduction im gewöhnlichen Sinne ist hier garnicht mehr möglich".[62]) So scheint Schellings Spätphilosophie für Fichte ein radikaler Empirismus zu sein; und hier hat er Bedenken gegen Schellings Spätphilosophie. Aber er stimmt gleichwohl im Grundsätzlichen zu und ist überzeugt: „So tritt uns ... hier der Entwurf einer Weltanschauung entgegen, kühn, tief, ja erhaben — aber nur ein Entwurf! Wäre er vollendet, er gewährte eine Ansicht, die alle Enden der Erkenntnis, alle Richtungen des Geistes für immer verknüpfen und aufs innigste zu durchdringen verspräche, — wodurch

[57]) Schelling, Br. III. 62/3. Weiße hat bereits im März 1826 seine Erstlingsschrift über Homer an Schelling geschickt und hat ihn persönlich 1830 in München besucht (vgl. Br. III. S. 62).

[58]) Vgl. Fichte, a.a.O. S. 80.

[59]) Vgl. a.a.O. S. 10.

[60]) Vgl. Fichtes Äußerungen über Schelling a.a.O. S. 28 ff, S. 113—122.

[61]) Vgl. a.a.O. S 28/29

[62]) Vgl. a.a.O. S. 118.

... die Erkenntnis der Taten Gottes das einzige Geschäft aller Theorie würde."[63]

Das Jahr 1833 führt dann den Kampf gegen Hegel weiter. Es erscheint von dem Schelling-Anhänger Friedrich Stahl der zweite Band der „Philosophie des Rechts".[64]) Darin wird von neuem das Phänomen der Freiheit erörtert und zugleich ein Grundentwurf der christlichen Philosophie gegeben. Aber diese Schrift scheint nicht mehr jene Beachtung gefunden zu haben wie die erste, und sie bringt auch keinerlei authentische Nachrichten mehr über die Philosophie des späten Schelling. Im gleichen Jahr bringt Weiße einen ersten Entwurf seiner Philosophie, der den bezeichnenden Titel trägt: „Die Idee der Gottheit."[65]) Weiße nimmt jetzt ausdrücklich auf die ersten Meldungen Stahls über Schelling Bezug.[66]) „Gewiß ... ist es nicht umsonst, wenn ... das nunmehrige System des großen Denkers ..., der jetzt mit ungeschwächter Jugendkraft den Riesenbau jenes Fatalismus, den er selbst errichten half, zu stürzen unternimmt, das System der Freiheit nennt."[67][68]) Weiße stellt nun in den Mittelpunkt seines Denkens über Gott die Idee des Schöpfergottes; und er verweist ausdrücklich auf Schellings „berühmte"[67]) Abhandlung von der Freiheit (1809), worin nach Weiße Schelling den „entscheidenden Schritt zur Begründung einer echten Theorie der Weltschöpfung ... getan";[67]) und er sieht in dieser Schrift Schellings und in den später folgenden (wohl die Schrift gegen Jacobi 1812 und den Brief an Eschmayer aus dem gleichen Jahr) „die der reinen Wahrheit am nächsten kommende Darstellung der hier liegenden Probleme".[67])

Das Jahr 1834 brachte dann endlich eine authentische Äußerung Schellings, der in all den Jahren nichts veröffentlicht hatte, so daß alle Nachrichten über seine späte Philosophie immer nur aus zweiter Hand gekommen waren.[69]) In dem Vorwort zu Cousins Schrift:

[63]) Vgl. a.a.O. S. 121.

[64]) Friedrich Stahl, Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, II. Bd., Heidelberg 1833, 431 S.

[65]) Dresden 1833, 373 S. Auch dieses Werk schickte Weiße an Schelling (v. Br. III, 67).

[66]) Vgl. Weiße, a.a.O. S. 280.

[67]) v. Weiße a.a.O. S. 280.

[68]) von uns gesperrt.

[69]) Nach der Schrift Stahl war 1834 noch die Schrift eines zweiten Schellinghörers erschienen: Jacob Sengler, Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Mainz 1834. eine

„Über französische und deutsche Philosophie" sprach er — freilich auch jetzt nur sehr andeutend — zum ersten Male vor der literarischen Öffentlichkeit sein Wollen aus.[70]) Überaus schroff verwarf er darin die Hegelsche Philosophie,[71]) der er bestritt, die Wirklichkeit erklären zu können, und forderte von da aus eine wirklichkeitserklärende Philosophie: „In diesem Sinne also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche ... die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird." [72]) Im Hinblick auf Gott betont dann Schelling, „daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder ein empirisches ist".[73]) In bezug auf Gott müsse darum das neue System zu einem wesentlichen Teil Empirismus sein; und so werde also in der neuen Pihlosophie „auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höheren Sinne als bisher ... zur Sprache kommen." [73])

Fichte[74]) und Weiße[75]) haben dieses Vorwort Schellings sogleich aufgenommen; ja, Fichtes Besprechung über Schellings Vorrede wurde zu einer kleinen Schrift, die den sehr kennzeichnenden Titel erhielt: „Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus."

Schrift, die sich ausdrücklich zu Schellings neuem Wollen bekannte, und es — genau wie Stahl — nicht ungeschickt weiterführte. Aber es ging dieser Schrift ähnlich wie der Stahlschen. Auch sie wurde von Schelling abgelehnt, wobei die gleichen Gründe für Schelling leitend waren, wie Stahl gegenüber (v. Br. III. 131).

[70]) Es ist Schellings erste literarische Veröffentlichung seit 1815, der zu Schellings Lebzeiten im Grunde fast nichts mehr folgte (nur noch die Berliner Antrittsvorlesung 1841 und ein Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften, v. II. 4. 359 ff. und I. 10. 391—418).

[71]) Die Besprechung des Vorwortes durch Hinrichs in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" (1835, 1. Bd. Nr. 33—35) gibt ein gutes Bild für die damalige Stellung der Hegelschule zu Schelling, dessen Hegelfeindschaft schon vorher bekannt gewesen war, so auch Hegel selbst, worüber Michelet aber berichtet: „. . . Schellings feindliche Äußerungen, wenn man sie ihm von München her hinterbrachte, hörte er mit ungläubigem Kopfschütteln oder zarter Zurückhaltung an" (K. L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten Philosophie, S. 220).

[72]) Vgl. Schelling I. 10. 216.

[73]) Vgl. a.a.O.

[74]) I. H. Fichte: Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus in einer Beurteilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: über französische und deutsche Philosophie, Elberfeld 1835. 48 S.

[75]) Weißes Besprechung vgl. Blätter für literarische Unterhaltung 1834 Nr. 260 ff. (vgl. Schelling Br. III. S. 98).

Fichte sieht in Schellings Vorrede einen überaus wichtigen Beitrag zur Problematik der Philosophie der Zeit, denn in ihr nahm „nach langer Zeit zum ersten Male der große Denker Deutschlands ... über die bedeutendsten Fragen der Spekulation das Wort".[76]) In Schellings Philosophie stößt nach Fichte die Philosophie endlich wieder zu den Fragen nach Freiheit und Persönlichkeit, und durch Stahl auf Schellings frühe Schriften hingewiesen, kommentiert Fichte die Freiheitslehre Schellings aus dem Jahre 1809: „Diese Entdeckung ⟨sc. des Problems der Freiheit⟩ ... — ohne Zweifel die größte unter den großen und zahlreichen, welche wir jenem Genius verdanken ... — gibt sich bei ihm noch als geniale Vorausnahme eines spekulativen Sehers, hervorgegangen aus einer ebenso tiefen als umfassenden Einschau in den wahrhaften Kern aller Wirklichkeit und alles geistigen Lebens." [77]) Und Fichte erwartet nun, daß der späte Schelling all diese Ansätze ausarbeiten wird. Aber er steht freilich den Äußerungen Schellings in seiner Vorrede relativ hilflos gegenüber, deutet aber jene Stellen, wo Schelling von der Notwendigkeit des Empirismus spricht, geschickt durch einen Rückgriff auf Schellings Brief an Eschenmayer 1812,[78]) wo es hieß: Gott „ist, was er sein will." [79]) Die Philosophie darf also nicht a priori über Gott und sein Handeln entscheiden wollen, sondern sie muß vielmehr „seinen Wegen" nachgehen.[79]) Und darin stimmt Fichte Schelling ausdrücklich zu.[80])

So ist Schelling im Ringen um Persönlichkeit und Freiheit und um den Sinn der Erfahrung gleichsam von selbst immer mehr in den Vordertrund getreten. Die junge Generation sieht in ihm ihren Meister, und sie ist gespannt auf sein System. Als C. H. Weiße 1835 seine „Grundzüge der Metaphysik" [81]) herausgab, da begann er sein Werk mit einem Zitat der Freiheitslehre Schellings aus dem Jahre 1809: „Es ist Zeit, daß der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von der Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt." Diese Worte sprach Schelling zu einer Zeit, wo ihre gewaltige, inhaltschwere Bedeutung noch von wenigen ver-

[76]) v. Fichte, a.a.aO. S. 5.

[77]) v a.a.O. S. 34.

[78]) Vgl. Fichte, a.a.O. S. 21, 24, 25, 35.

[79]) Vgl. Schelling I. 8. 168.

[80]) Vgl. Fichte S. 43.

[81]) Hamburg 1835, 564 S.

standen ward.“ [82] [83]) Unter diesem Problem sieht Weiße die gesamte Lage der Philosophie seiner Zeit, und von da aus sieht er auch Schellings große Bedeutung. „Es ist das System der Freiheit, welches in offenem Gegensatz und Kampf mit dem System der Notwendigkeit tritt, und die Urheber dieser beiden Systeme ⟨sc. Schelling und Hegel⟩ sind die längst von allen Einsichtigen dafür anerkanten philosophischen Chorageten unseres Zeitalters. So haben sich jetzt bereits geschichtlich, durch die Notwendigkeit des Entwicklungsganges unserer Zeit und durch seine eigene, tatkräftige Mitwirkung Schellings Worte bewährt, in denen er das Hervortreten eines neuen, höheren, die Wahrheit der Idee tiefer in ihre Wurzel fassenden Gegensatzes ... verkündigt.“ [84])

Damit ist eine wichtige Linie der nachhegelschen Philosophie sichtbar geworden; aber diese ganze Sicht bedarf einer Vertiefung, wenn erst die Spätphilosophie Schellings und damit das Wollen des Spätidealismus richtig gesehen werden soll.

Der deutsche Idealismus hatte das gesamte Sein als eine große Einheit aufgebaut, als die Entwicklung einer Idee. Alle Bereiche des Seins bildeten so die Glieder eines Organismus, und jedes hatte in diesem Organismus seine notwendige Stelle. Von da aus wurde auch das gesamte Geschehen der Welt aufgefaßt als ein Sinnganzes. Die Philosophie des deutschen Idealismus war so wesentlich System, System der Notwendigkeit und des Apriorismus. Aber das Leitende dieses Entwurfes war keineswegs irgendein Fatalismus. In ihm lebte vielmehr ein Grundwille aller Philosophie.

Alle Philosophie strebt danach, das einzelne Sein und Geschehen zu befreien von seiner Zufälligkeit, darin es letzthin unbegründetes Sein ist, strebt danach, alles Sein zu erheben in einen Zusammenhang, darin seine Notwendigkeit und sein Sinn offenbar wird. Alle Philosophie strebt so nach dem a priori Gültigen, strebt gleichzeitig nach einem umfassenden Geschichtsbild, darin alles Geschehen als eine große Sinneinheit, frei von Zufälligkeit, gesehen wird. Philosophie strebt zum System, zur Einheit. Das alles hatte im System des deutschen Idealismus und vor allem Hegels seinen Ausdruck gefunden. Hier lag die größte Einheitsphilosophie, die das abendländische Denken je entworfen hatte, und die im Grunde nur ein Vorbild hatte: Aristoteles. Es ist das Grundlegende der nachhegel-

[82]) Über Schelling vgl. a.a.O. S. 3 ff.

[83]) Vgl. Weiße a.a.O. S. 3; bei Schelling I. 7. 333.

[84]) Vgl. Weiße a.a.O. S. 8.

schen Zeit, daß nun plötzlich die Kehrseite dieses großen Entwurfs sichtbar wird. Jede Einheitsphilosophie unterschlägt notwendig Persönlichkeit und Freiheit. Wenn alles Geschehen notwendiges Geschehen ist, so hat der einzelne keine Eigenbedeutung, sondern ist nur Werkzeug der Idee (vgl. Hegels „List der Idee“). Aber gerade um die Eigenständigkeit der Person, vor allem Gottes, ging es dem am Christentum sich orientierenden Denken des Spätidealismus. Von da aus ist die Stellung des Spätidealismus zum Idealismus ein entschiedenes Nein. Person ist nicht Werkzeug, sondern ein Eigengehöriges. Person ist wesenhaft frei. Und darum gilt: Geschichte ist kein System von Notwendigkeit, sondern bestimmt durch Freiheit als Möglichkeit zur Entscheidung. Das aber macht jedes von vornherein festgelegte System und eine rein apriorische Entwicklung der Geschichte unmöglich. So stellt der Spätidealismus gegen das System der Notwendigkeit des Idealismus ein System der Freiheit, gegen den idealistischen Apriorismus den Empirismus. In solcher Front mußte aber notwendig die Frage auftauchen: Gibt es überhaupt kein System der Notwendigkeit und ist das große Wollen des Idealismus zu einer allgemein-gültigen, notwendigen Erkenntnis völlig abzulehnen? Ist die Idee einer apriorischen Erkenntnis falsch? Gibt es kein Reich apriorischer Geltung? Das ist das Grundproblem des Spätidealismus, und das Kreisen um dieses Grundproblem aller Philosophie überhaupt gibt dem Philosophieren des Spätidealismus allererst seine eigentliche Tiefe. Dabei erweist sich dieses ganze Philosophieren darin als Spätidealismus, daß es im Tiefsten vom Idealismus herkommt. Das heißt: diese ganze Bewegung kommt vom apriorischen Denken her; was aber ihr Grunderlebnis ausmacht, ist dies, daß die apriorische Methode nicht absolut gültig ist — wie am Phänomen der Freiheit offenbar wird, so daß ein Umbau gefordert ist, der aber wesentlich nur in einer kritischen Begrenzung der apriorischen Methode bestehen kann, nicht aber in ihrer völligen Verwerfung. Der methodische Ausgangspunkt des Spätidealismus bleibt darum die apriorische Methode, und die eigentliche Frage die Frage nach ihrer Reichweite. So lautet das Grundproblem des Spätidealismus letzthin: Wie weit reicht die apriorische Methode, und wo hat sie ihre Grenzen? Und indem dieses Problem vor allem konkret im Hinblick auf das göttliche Sein erörtert wurde, konnte K. Leese als das Entscheidende des Spätidealismus formulieren: „Der Spätidealismus ist das denkerische Be-

mühen um den wahren Gott und die kritische Frage nach Recht und nach Grenze der ratio in solchem Bemühen." [85])

Von dieser Problemstellung her ergibt sich für die rechte Sicht der Schellingschen Spätphilosophie aber dies:

Als Schelling den Idealismus verwarf und gegen ihn das System der Freiheit aufstellte, bestand auch bei ihm keineswegs die Absicht, den Idealismus völlig aufzugeben. Was Schelling 1841 in seiner Antrittsvorlesung betonte, kennzeichnete vielmehr sein Wollen von Anfang an: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst begründet, die Erfindung meiner Jugend aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzuzufügen ... dies ist die Aufgabe und die Absicht" (II. 4. 366). In allem Umbau sollte gleichzeitig das Große des Idealismus bewahrt werden; und von da aus konzipierte Schelling die Idee einer positiven und einer negativen Philosophie, deren Idee damit erstmalig sichtbar wird.

Nach Schelling sollte die Philosophie in zwei Teilen aufgebaut werden: als Philosophie der Freiheit, die Schelling — wie schon früher offenbar geworden ist — auch als positive Philosophie bezeichnete und die jenen Teil bringen sollte, in welchem Schelling den Idealismus zu ergänzen gedachte; und als Philosophie der Notwendigkeit, die den Titel einer negativen Philosophie erhielt — welcher Terminus sich in seinem Sinn erst später erhellen wird — und wesentlich apriorische Philosophie sein sollte, gleichsam das verbesserte System des Idealismus, sozusagen ein Gegenstück zu Hegels „Logik".

Es gehört zum Grundlegenden der Schellingschen Spätphilosophie — und macht ein Großteil ihrer Problematik aus, daß diese negative Philosophie nie endgültig aufgebaut und nie vorgetragen worden ist. Schellings Philosophieren konzentrierte sich vielmehr zunächst völlig auf den Aufbau einer positiven, gleichsam antiidealistischen Philosophie, und das Nein gegen den Idealismus über-

[85]) Vgl. Leese: Philosophie und Theologie im Spätidealismus, S. 30.

tönte zunächst fast völlig das Ja. Es scheint sogar nicht ausgeschlossen, daß erst die Opposition von draußen Schelling tiefer von der Bedeutung der negativen Philosophie — welchen Terminus er auch später meist durch den der „Vernunftwissenschaft" ersetzte — überzeugte. Schellings Ausführungen über die negative Philosophie beschränkten sich so zeitlebens darauf, in seinen Einleitungen zur Philosophie kurze Andeutungen über den Aufbau einer apriorischen Philosophie zu geben, so bis 1836 in seiner „Geschichte der neueren Philosophie",[86]) die aber dem Außenstehenden keinerlei klare Vorstellung der Schellingschen Konzeption geben konnte, so daß vor allem in bezug auf Schellings negative Philosophie sein Wollen in den ersten Jahren fast ganz im Dunkeln blieb, um über die Schlagworte einer „negativen" und „positiven" Philosophie kaum hinauszukommen. Die „Geschichte der neueren Philosophie" brachte aber in einem Kapitel über Jacobi eine genaue Formulierung des spätidealistischen Grundproblems: „Auf der einen Seite ist Freiheit, auf der anderen Notwendigkeit, aber wie — wenn Freiheit ist —, dann auch Notwendigkeit, oder wenn Notwendigkeit, dann auch Freiheit besteht, und wie beide zusammenhangen, darüber ist nach ihm ⟨sc. nach Jacobi⟩ ... nichts zu wissen" (I. 10. 181), aber gerade in der Lösung dieses Problems besteht die Aufgabe der Philosophie. Aber es kann nach Lage der Dinge nicht überraschen, daß Stahl in seinem Bericht über Schellings Philosophie nichts von der Idee einer apriorischen Philosophie brachte, sondern nur dessen antiidealistische Einstellung, die Stahl freilich überaus pointiert darstellte, indem er betonte, daß Schelling in dem Maße, als er im Laufe seiner Entwicklung das Faktum der Personalität Gottes herausgearbeitet, er „in demselben Grade ... auch Vernunftphilosophie aufgegeben" [87]) habe. Diese sehr einseitige Art, in der so Schellings Spätphilosophie durch Stahl an die Öffentlichkeit trat, bestimmte darum die Urteile der kommenden Jahre über sie. Man glaubte, daß Schelling den Idealismus völlig aufgebe, und so zeigten selbst Weiße[88]) und Fichte anfangs — bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu Schelling — eine gewisse Distanz. Fichte fürchtete sogar bei Schelling einen neuen Okkamismus, der dazu neige, „jede not-

[86]) Schelling selbst hat später zugegeben, er „habe ... in München fast nur Andeutungen gegeben ..." (v. Br. III, 241).

[87]) v. Stahl, Rechtsphilosophie (1830), S. 257.

[88]) v. Weiße, Über das Verhältnis ... (1832), S. 48.
Fichte, Über Gegensatz ... (1832), S. 29, 117 ff.

wendige Verkettung der Dinge im Willen Gottes untergehen zu lassen",[89]) um jedes in sich notwendige und a priori Gültige (die Ideen der Dinge, die ethischen Ideen) zu leugnen und ein rein von Gott willkürlich Festgelegtes sein zu lassen. Und Schellings briefliche Äußerungen schienen den von Stahl her gewonnenen Eindruck nur zu bestätigen. So schrieb Schelling 1832 an Weiße,[90]) daß er ihm im Grundsätzlichen zustimme, warf ihm aber gleich vor, daß er noch zu tief im Hegelianismus stehe, um dann fortzufahren: „Die sogenannte Hegelsche Philosophie kann ich in dem, was ihr eigen ist, nur als eine Episode in der Geschichte der neueren Philosophie betrachten, und zwar nur als eine traurige. Nicht sie fortzusetzen, sondern ganz von der abbrechen, sie als nicht vorhanden betrachten muß man, um wieder in die Linie des wahren Fortschritts zu kommen" (Br. III. 63). Konnte eine solche Äußerung anders aufgefaßt werden denn als eine völlige Verwerfung der idealistischen Philosophie? Als dann Weiße im folgenden Jahre (1833) Schelling seine Schrift über „Die Idee der Gottheit" schickte, lautete Schellings Antwort wesentlich anders — wenigstens für den Außenstehenden; und sie bildet gleichsam den Schlüssel zu Schellings Idee der negativen Philosophie: „Wenn ich ... recht verstehe, so wollen Sie von Hegel nur noch die Methode ... behalten, aber übrigens von Grund aus Anderes, ein wirkliches System der Freiheit. Was mich betrifft, so bin ich ... eben so wenig gesonnen, „die Methode des Potenzierens", d. h. des successiven Objectwerdens des zuvor Subjectiven und fortwährenden Dagegen-Erhöhens des Subjects, die ich für meine eigentümliche Erfindung zu halten berechtigt bin ..., ich bin selbst nicht gesonnen, diese Methode wegzuwerfen; sie wird da bleiben, wo sie hingehört, aber Sie scheinen mittels derselben zum System der Freiheit gelangen zu wollen" [91]) — und das hält Schelling allerdings für unmöglich.

Damit war eindeutig gesagt, daß das Hauptziel Schellings ein System der Freiheit sei, daß das Prinzip der Notwendigkeit aber nicht völlig ausgeschlossen werden sollte; ja, Schelling gab sogar mehr oder weniger damit zu verstehen, daß in irgendeiner Weise

[89]) v. Fichte, a.a.O. S. 120.

[90]) Als Antwort auf die Zusendung von Weißes: „Über das Verhältnis . . ." (1832).

[91]) v. Br. III. 67. Von uns gesperrt.

die gesamte Identitätsphilosophie erhalten werden sollte (vgl. den Begriff des Potenzierens).

Für die breite Öffentlichkeit blieb aber das Wollen des späten Schelling nach wie vor unübersehbar, ja es schien sogar nicht unproblematisch. Aus dieser Situation heraus erhielt die erste literarische Veröffentlichung Schellings (1834) ihre Bedeutung. In der Vorrede zu Cousin[92]) zog Schelling zwar ausdrücklich für allen Idealismus und alle rationale Wissenschaft eine eindeutige Grenze, bezeichnete sie als negative und kündigte eine wirklichkeitserklärende Philosopie an; aber er betonte gleichzeitig, daß der Aufbau seiner Spätphilosophie geschehen werde, „ohne daß der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst der Gottheit, zu sein",[93]) und gleichzeitig entwarf er den Weg dieser rein rationalen Wissenschaft, die von einem Ersten „nicht nicht zu Denkenden" anfange und dann in einem Aufstieg „zu dem absoluten Anfang" [94]) (sc. zu Gott) die objektive Ordnung der Dinge aufweise. Damit war deutlich gesagt, daß der Wirklichkeitswissenschaft eine Wesenswissenschaft vorausgehen solle, im Sinne der damaligen Zeit eine Art Ontologie. In ihr sollte sogar das Wesen Gottes zur Erörterung kommen, und Schelling räumte damit einen Punkt der über seine Spätphilosophie erhobenen Einwände aus. Denn besonders Fichte hatte gefragt, ob Gott denn in keiner Weise ein allgemeines Wesen sei, sondern vielmehr ein völlig individuelles und darum a priori völlig unerkennbares.

Die Besprechungen der Schellingschen Vorrede durch Weiße und Fichte waren darum auch sehr viel zustimmender als zuvor. In einem Antwortbrief an Weiße rückte Schelling jetzt sogar ausdrücklich von Stahl ab: „Hätte dieser ... bekannt gemacht, was ich ihm ... geschrieben ..., so hätte die Meinung, als ob die fortanige Ausschließung aller Vernunftnotwendigkeit in meinem Sinne läge, nie entstehen können (Br. III. 99). Freilich auch jetzt erschien keine authentische Schrift von Schelling, die das ganze Problem — und die im Grunde sehr geringe Andeutung seiner Vorrede — aufnahm. In seiner „Grundlegung der Metaphysik" (1835) formulierte Weiße noch einmal genau das Problem, um das es hier ging. Er sah die gesamte Zeitphilosophie vom Grundproblem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit aus, sah die ge-

[92]) Vgl. I. 10. 216 ff.

[93]) I. 10. 211.

[94]) I. 10. 210.

samte Philosophie von da aus in zwei große Parteien geschieden und anerkannte in Schelling den großen Führer des Systems der Freiheit. Aber er stellte gleichzeitig fest, daß in den so entstandenen Parteien „der Gegensatz zu einer so schroffen Spitze hinaufgetrieben worden ist, daß er — ... eigentlich Gegensatz zu sein aufhört, indem sowohl die eine als die andere Partei alle und jede Wahrheit und Berechtigung ihrem Gegenteile entsprechen".[95]) Weiße erwartet aber von Schelling, daß er den Gegensatz wieder zu einem echten fügt, so, „daß beide Glieder desselben ihre Wahrheit und Berechtigung haben, daß die Freiheit nur Freiheit ist, wiefern sie auf dem Grunde und der Basis einer ewigen Notwendigkeit ruht, die Notwendigkeit nur Notwendigkeit, wiefern sie Form und Gesetz des Daseins und der Wirklichkeit eines Freien ist.[96])

Schelling aber schwieg auch weiterhin. Das Jahr 1836 brachte lediglich einen indirekten Vorstoß Schellings, nämlich eine Schrift seines getreuesten Schülers Hubert Beckers,[97]) in der noch einmal Schellings Wollen einer peronalistischen und theistischen Philosophie und von da aus die Notwendigkeit der Erfahrung für alle Philosophie herausgestellt wurde, um gleichzeitig gegen Weißes und Fichtes Kritik an Schellings Spätphilosophie und die Forderung einer Ontologie zu betonen: „Wir können diesen beiden die bestimmteste Versicherung geben, daß ihre Besorgnis eine völlig unbegründete ist, und daß von einer Ausschließlichkeit weder des einen noch des anderen Prinzips in dem gegenwärtigen Systeme Schellings auch nur im Entferntesten die Rede ist, sondern daß ... es ... das Rationale in gleicher Weise wie das Geschichtliche ... anerkennt".[98])

[95]) Vgl. Weiße, a.a.O. S. 9.

[96]) Vgl. Weiße, a.a.O. S. 12.

[97]) Hubert Beckers: Über Friedrich Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standkunkt der Hegelschen Lehre aus. Hamburg 1836.

[98]) H. Beckers, a.a.O. S. 95.

Die Schrift von H. Beckers erhält ihre Wichtigkeit dadurch, daß sie authentische Nachrichten über Schelling brachte, wie sie auch von Schelling vor der Drucklegung durchgesehen und an einigen Stellen von ihm verbessert worden ist (v. Schellings Br. III. 103 ff.). Hubert Beckers muß als Schellings treuester Schüler gelten. Er mußte Schelling alle literarischen nova mitteilen und ihm wollte Schelling auch zu Ende seines Lebens die letzte Abfassung seiner Philosophie (vor allem der negativen) diktieren (v. Br. III. 100; 240 ff.). Aus Beckers Feder stammen auch die meisten zeitgenössischen Arbeiten über Schellings Spätphilosophie.

Es blieb bei solchen Versicherungen, und auch in der Folge erschien kein Werk Schellings, das zu den Problemen Stellung nahm. So mußte die junge Generation die Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus und den Aufbau einer neuen Philosophie allein tragen. Und sie trug ihn mit Energie. Schon 1833 und 1835 waren wichtige Werke Weißes erschienen: 1833 „Die Idee der Gottheit", die eine Behandlung des Gottesproblems, dieses spätidealistischen Zentralthemas, brachte; 1835 die „Grundzüge der Metaphysik", in denen Weiße einen Gegenwurf zu Hegels „Logik" versuchte.[99]) Ebenso hatte Fichte 1833 den ersten Teil seiner Philosophie herausgegeben („Grundzüge zum System der Philosophie: 1. Abt.: Das Erkennen als Selbsterkennen"), in dem er den Entwurf einer Erkenntnistheorie gab; im Jahre 1836 war der zweite Teil gefolgt, eine „Ontologie".[100]) Im Jahre 1837 aber gründete Fichte sogar eine Zeitschrift mit dem typischen Titel „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", um um sie alle Träger der spätidealistischen Philosophie und darüber hinaus alle theistisch gerichteten Denker der damaligen Zeit zu sammeln, Männer wie H. Beckers (den Schelling-Schüler), Carus, C. Ph. Fischer, Neander, Pabst, Sengler, Stahl, Staudenmaier, Steffens und Weiße, später auch Ulrici und Lotze. In dieser Zeitschrift wurden nun die großen Probleme der nachhegelschen Zeit erörtert.[101])

[99]) Weißes Hauptwerk erschien erst 1855—62 als „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums". Weiße starb 1866.

[100]) Der dritte Teil erschien 1846 als „Spekulative Theologie". Fichte starb hochbetagt 1879. Seine Schrift „Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung; ein kritisches Manifest an ihre Gegner und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Spekulation" (1873), ist der Ausklang der spätidealistischen Bewegung (zu Fichte vgl. Hilde Hermann, Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes, ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation, Berlin 1928).

[101]) Weiteres (auch die Themen der Aufsätze der „Zeitschrift . . ."), v. Leese, Spätidealismus, S. 41 ff. Fichte war bis 1847 Herausgeber der „Zeitschrift ...", dann löste ihn (— 1883) Ulrici ab. Die Zeitschrift begann sehr typisch: Fichte schrieb „Spekulation und Offenbarung" (I. Bd., 1. Heft, 1—31), Weiße, „Die drei Grundprobleme der gegenwärtigen Philosophie" (I. Bd. u. 2. Heft), wobei er als zweites Grundproblem das der „Freiheit" und als drittes das der „Persönlichkeit Gottes" nannte. Das Problem der Freiheit erörterte Weiße dabei im engen Anschluß an Schelling (I. Bd., 2. Heft, S. 163—185), dem folgend er auch die ganze spätidealistische Philosophie als Aufbau eines „Systems der Freiheit" bezeichnete.

Schelling war nicht unter den Mitarbeitern,[102]) aber noch einmal sollte sich der Mythos des Namens Schelling entfalten. Was 1834 nicht gelungen[103]) war, wurde im Herbst 1841 Wirklichkeit: Schelling wurde nach Berlin gerufen, nun aber nicht, um den seit Hegels Tod mehr oder weniger verwaisten[104]) Stuhl für Philosophie an der Berliner Universität zu übernehmen — als Nachfolger Fichtes und Hegels —, sondern sein Kommen sollte der vom König selbst bestimmten Mission gelten, „der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ [105]) ein Ende zu bereiten. Denn seit den Jahren, da Schelling seinen Kampf gegen Hegels Philosophie begonnen hatte, war Entscheidendes geschehen.

Es ist früher darauf hingewiesen worden, wie die Hegelsche Philosophie ihr letztes Ziel immer in einer umfassenden Synthese der Philosophie und des christlichen Denkens gesehen hat, und wie sie letzthin nichts anderes sein wollte als wesenhaft christlich, ein Anspruch, der ihr freilich von vielen Seiten bestritten wurde, ohne aber durch bestimmte Äußerungen Hegels und wegen der eigentümlichen Verdecktheit, in der die Sprachlichkeit Hegels die Probleme hielt, entschieden werden zu können. Als darum 1827 Schelling den Kampf gegen Hegel begann und seiner Philosophie Unchristlichkeit vorwarf, konnte ein solcher Vorwurf vielen draußen als der Versuch einer „Verketzerung“ der Hegelschen Philosophie erscheinen. Die Jahre nach Hegels Tod brachten darin eine völlige Änderung. Nicht zuletzt durch die dauernde Kritik durch die Spätidealisten wurde die Frage nach der Christlichkeit der Hegelschen Philosophie zu einer Zentralfrage, ja, sie beherrschte fast völlig das Jahrzehnt nach Hegels Tod und wurde vor allem zu einem Zentralproblem der

[102]) Schelling beteiligte sich an keinerlei Zeitschrift mit Beiträgen, redigierte aber seit 1837 die Sparte für Philosophe der „Gelehrten Anzeigen der k. bay. Akad. der Wissenschaften“, München, in der eine Reihe von Recensionen der engeren Schellingschule erschienen (Beckers, Dorfmüller, v. Schelling Br. III. 129 ff.; 131; 132; 133/34/35 usw.).

[103]) Und vor allem vom damaligen Kronprinzen Friedrich Wilhelm gewünscht war, der darum, im Sommer 1840 König geworden, sofort mit Schelling Verhandlungen wegen Berlin begann.

[104]) Nachfolger war 1835 der Hegelianer Gabler geworden.

[105]) Eine Äußerung Friedrich Wilhelm IV. selbst (v. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, 6. Bd., 2. Aufl., S. 339, der darum auch mit Recht sagt: „Die Berufung Schellings war die Kriegserklärung von oben gegen die Hegelsche Philosophie“, a.a.O.).

Hegel-Schule selbst, die darüber zerbrach, um in ihrer Linken offen in eine dem Christentum feindliche Haltung zu treiben.[105])

Schon durch den Vorwurf Schellings und der Spätidealisten, daß Hegels Philosophie Pantheismus sei, mußte notwendig die Hegel-Schule auf das Theismus-Pantheismus-Problem hingewiesen werden. Aber zunächst trat es nicht in den Vordergrund. Da brachte das Jahr 1833 die Unsterblichkeitsdebatte.[107]) Als der Hegelianer Richter die Unsterblichkeit bestritt, antwortete zunächst Weiße,[108]) und zwar überaus scharf, dann aber einer aus den Reihen der Hegelianer selbst: Göschel.[109]) Schon jetzt wurde offenbar, daß die Hegel-Schule nicht einig war, was aber noch offensichtlicher wurde, als Göschel 1835 in einer Schrift „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im Lichte der spekulativen Philosophie“ [110]) vom Boden der Hegelschen Philosophie aus ihre Tatsächlichkeit zu erweisen versuchte. Ein Teil der Schule verwarf Göschels Versuch und betonte, daß Hegel selbst die Unsterblichkeit der Seele abgelehnt habe; aus der Verklammerung der Probleme heraus wurde aber gleichzeitig sichtbar, daß ein Teil der Schule auf theistischem, der andere auf pantheistischem Boden stand, von denen jeder behauptete, den genuinen Hegel zu haben. Aber während noch die Debatte über diese Probleme geführt wurde, erschien aus den Reihen der Hegel-Schule ein Werk, das sie nun bald vollends sprengte: das „Leben Jesu“ von Strauß.[111]) In der erregten Debatte über diese Schrift zerbrach die Einheit der Schule, was Strauß dann auch 1837

[106]) v. zum Ganzen: J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd. 3. Aufl., Berlin 1878, S. 604 ff. Sie bringt immer noch die beste Darstellung der Zeit nach Hegels Tod.

[107]) v. außer Erdmann: Wilhelm Stähler, Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge, Münster 1928.

[108]) Zunächst in einer Rezension in den „Jahrbüchern“, deren Mitarbeiter Weiße jahrelang war (September 1833).

[109]) Ebenso als Rezension in den „Jahrbüchern“ (Jan. 1834), Berlin 1835.

[110]) An der Debatte beteiligten sich alle Richtungen, so von den Spätidealisten Weiße mit der Schrift: „Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums“, Dresden 1833, Fichte durch „Die Idee der Persönlichkeit und ihre Fortdauer“, Elberfeld 1834. In diesem Rahmen erschien auch die früher genannte Schrift des Schellingschülers H. Beckers. Sie sollte den Beitrag der engeren Schellingschule bilden.

[111]) David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen 1835/36.

Die Hegelsche Rechte antwortete in der 1836 von Bruno Bauer gegründeten „Zeitschrift für speculative Theologie“ (Berlin); so J. E. Erdmann, Göschel,

in seinen „Streitreden“vor aller Öffentlichkeit statuierte, während Feuerbach in einer Schrift „Philosophie und Christentum“ die Synthese der beiden aufs schärfste ablehnte. Der breiteren Öffentlichkeit schien damit die Unchristlichkeit, ja Gefährlichkeit der Hegelschen Philosophie nur zu offenbar. Und in dieser Situation rief man Schelling nach Berlin — wahrhaftig ein dramatischer Augenblick, wenn er, der „Überholte“, nun, an der Schwelle des Greisenalters stehend, gerufen wurde, die Philosophie seines einstigen Jugendfreundes zu vernichten.

In seiner Antrittsvorlesung[112]) — die Schelling auch sogleich veröffentlichte —, entfaltete er noch einmal den ganzen Glanz seiner Rhetorik. Was ihm seit vielen Jahren — mindestens seit 1810 — vor Augen stand und was seit den Ereignissen der letzten Jahre dringlicher schien denn je: die umfassende Synthese von Philosophie und Religion, das stellte Schelling nun in den Vordergrund, indem er es als die — in der Reformation bewährte — Berufung des deutschen Volkes angab, „die höchsten Gegenstände ... in eine freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntnis...“ (II. 4. 3) aufzunehmen; und Schelling fuhr dann fort: „Sollte diese lange ruhmvolle Bewegung nun mit einem ... Schiffbruch enden, mit der Zerstörung aller großen Überzeugung und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid, wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier ...“

In einer neugefaßten Einleitung[113]) gab Schelling dann in den weiteren Vorlesungen[114]) eine genauere Darstellung seiner Idee

Schaller, Conradi, Bauer. Von den Spätidealisten nahm Weiße Stellung in: Die evangelische Geschichte. 2 Bde. 1838.

Die Schriften der Hegelschen Linke bis 1840 waren indes nur ein Anfang. Die radikalsten erschienen erst später. So 1841/42 von Strauß: Die christlichen Glaubenslehren in ihrer Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft (Tübingen); von Feuerbach 1841; Das Wesen des Christentums (Leipzig); 1845 bzw. 1851: Das Wesen der Religion.

[112]) v. II. 4. 357—367.

[113]) Die heutige Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (II. 8. 1—174; v. II. 3. VIII).

[114]) Unter den Hörern des ersten Semesters befanden sich Savigny, Steffens und viele Hegelianer; vor allem aber der — wie uns freilich erst heute offenbar geworden ist — bedeutendste Hegelgegner: Kierkegaard, der wahrscheinlich eigens wegen Schelling nach Berlin gekommen war (und sich von Anfang November bis Anfang März dort aufgehalten hat, also fast das ganze W. S. 1841/42). Seine Notizen über Schelling: „Ich bin so froh, Schellings zweite

einer negativen und positiven Philosophie und lichtete so endlich das Geheimnis, das bisher seine Philosophie — vor allem seine Stellung zum Idealismus — umgeben hatte, da man nichts als die Andeutungen Stahls und als einziges Authentisches Schellings Vorwort zu Cousin zur Verfügung hatte.[115]) Ja, man veröffentlichte nun Kollegnachschriften,[116]) auf Grund deren nun Jahre hindurch Erörterungen über Schellings Spätphilosopihe geführt wurden, die freilich mehr in die Breite als in die Tiefe gingen.

Zu der großen Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus kam es indes nicht, teils, da keine der beiden Seiten sie suchte, teils, weil

Vorlesung gehört zu haben — unbeschreiblich . . ., da er das Wort „Wirklichkeit“ nannte . . ., da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth . . . Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dieses eine Wort, das mich an alle meine philosophischen Leiden und Qualen erinnerte . . . Nun habe ich alle meine Hoffnung auf Schelling gesetzt“ (Sören Kierkegaard, Die Tagebücher, übers. v. Th. Hecker, Innsbruck 1923, Bd. I, S. 169/70). Später freilich ist K.'s Stellung zu Schelling wesentlich anders: in einem Brief vom I. 1842 (S. 173) noch sehr ruhig, völlig anders in einem Brief vom 27. 2. 42 (S. 175). „Schelling faselt ganz unerträglich. ... Seine ganze Lehre von Potenzen verrät die höchste Impotenz . . ich glaube, ich wäre ganz verdummt, hätte ich fortgefahren, Schelling zu hören.“

[115]) Weshalb während der Münchener Zeit mit Ausnahme der Schriften der Spätidealisten über Schellings Spätphilosophie so gut wie nichts geschrieben wurde.

[116]) So Frauenstädt: Schellings Vorlesung in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie. 1842 Berlin. (210 S.) Das Buch brachte nur Hauptsächliches. Fast wörtlich dagegen brachte Alexis Schmidt Schellings Philosophie, d. h. vor allem Schellings Einleitung (v. II. 3. 1—174) in: Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von seiten der Philosophie und Theologie . . . Berlin 1843 (342 S.). Die Schrift zeigt, daß Schellings Vorlesung im W. S. 1841/42 nicht identisch war mit der uns überlieferten Einleitung (v. II. 3. 1—174), sondern vielmehr eine typische Abweichung brachte: Die Auseinandersetzung mit Hegel war sehr viel eingehender als später (v. II. 3. 86 ff.); sie brachte fast die gesamten Ausführungen Schellings über Hegel aus der in München öfters gelesenen „Geschichte der neuen Philosophie“ (I. 10. 3—199) und zwar in etwa 1. 10. 147—161. Mit A. Schmidt stimmt fast völlig überein: H. E. G. Paulus, Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text ... der von Schellingschen Entdeckungen ... im Berliner Winterkursus von 1841—42, 1843. Darmstadt, (736 S.). Die daran anschließende Debatte über Schellings Philosophie ist die größte, die über Schelling je geführt worden ist (Joh. Jost, F. W. J. von Schelling, Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn, 1927, Bonn, nennt für den Zeitraum 1842—45 32 Schriften über Schelling!).

keiner sie in wirklicher Größe zu führen vermochte.[117]) Schelling las nun eine Reihe von Jahren Philosophie der Mythologie und der Offenbarung und im Rahmen einer Vorlesung im W, S, 1843—44 „Über die Prinzipien der Philosophie" seine Naturphilosophie,[118]) las sie vor einem zahlreichen Auditorium,[119]) um aber im Jahre 1846 seine Vorlesungen einzustellen, teils aus Verärgerung über die Ver-

[117]) Schelling: „Die Hegelianer betreffend, so werden die meisten bei mir hören, nachdem sie mir öffentlich und privatim jede Ehrerbietung . . . bezeugt" (Br. III. 173). Die Hegelschule war freilich nicht völlig müßig. Wenn Schelling seine Philosophie an der Universität Berlin vortrug, so wurde vielmehr gleichsam in den Hörsälen neben ihm zugleich ihre Kritik gegeben und zwar schon im S. S. 1842, d. h. in dem auf Schellings erstem Auftreten folgenden Semester. Die beiden Hegelianer Marheineke und Michelet — wie Schelling an der Universität Berlin — nahmen schon in diesem Semester Stellung zu Schelling, die sie auch veröffentlichten; v. Ph. Marheineke, Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie, Berlin 1843 (66 S.); vor allem Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule, Berlin 1843 (400 S.), der bereits 1841 auf die Kunde vom Kommen Schellings nach Berlin (im Vorwort des von ihm herauszugebenden 7. Bandes (1. Teil) der Werke Hegels — Die Naturphilosophie der Encyclopädie, Berlin 1842 — die allzu pathetischen Worte schrieb: es sei ein glücklicher Zufall, daß das Erscheinen dieses Bandes mit Schellings Ankunft in Berlin zusammenfalle, um dann fortzufahren: „Jedenfalls erwarten wir ihn hier auf diesem Schlachtfeld, wo die Heldengestalten der neueren deutschen Philosophie noch immer umgehen . . ." (XXVI). 1840 hatte Michelet das Problem der Zeit bereits vom Grundsätzlichen her genommen (veröffentlicht als „Über Persönlichkeit Gottes und menschliche Unsterblichkeit" Berlin 1841), so dann gegen Schelling im S. S. 1842 in seiner „Entwicklungsgeschichte . . ." Aber er — als der entschlossenste Vorkämpfer einer radikal pantheistischen Deutung der Hegelschen Philosophie — vermochte die Auseinandersetzung mit Schelling nicht in die Tiefe zu treiben, da er Schellings Wollen einer theistischen, christlichen Philosophie nicht Ernst zu nehmen vermochte, sondern statt dessen von einem „Rückfall Schellings in den Theismus" sprach, von einer „Rückkehr in die Unmündigkeit des Denkens" u. ä. Im Übrigen wurde die Auseinandersetzung mit der Schellingschen Philosophie meist nicht von unmittelbaren Hegelschülern geführt, wenn auch oft von solchen, die der Hegelschen Philosophie nahe standen. So von Alexis Schmidt, von Glaser (Joh. Karl Glaser. Differenz der Schelling'schen und der Hegel'schen Philosophie. Leipzig 1842). Es war aber das Seltsamste der Debatte über Schellings Philosophie, daß sie von vielen anonym geführt wurde (Jost nennt von den 32 erschienenen Schriften 11 anonyme!).

[118]) v. I. 10. 301—390.

[119]) v. Br. III. 173, 242.

öffentlichung seiner Kollegs,[120]) teils auch, weil er sich zu alt fühlte[121]), und um Zeit zu finden zur endgültigen Vollendung seiner Philosophie.[122]) Zugleich drängten sich nun aber auch andere Mächte in den Vordergrund, mächtiger und — wie es schien — wichtiger als alle philosophischen Ideen: die Ideen von 1848. Sie eigentlich lösten die größte philosophische Periode ab, die deutschem Denken bislang beschieden war. Der deutsche Idealismus hatte unwiederbringlich sein Ende erreicht. Schelling aber starb hochbetagt 1854, ohne seine Altersphilosophie vollendet und herausgegeben zu haben.[123])

Es schien im Vergangenen notwendig, einmal einen Teil der philosophischen Entwicklung der nachhegelschen Zeit und Schellings Rolle darin aufzuzeigen, weil es nur von da aus möglich ist, die Philosophie des späten Schelling recht zu sehen.

Die Spätphilosophie Schellings ist nur zu bald dem Urteil der Hegelianer verfallen, die im später Schelling „einen gegen Hegel zurückgebliebenen und in seinem Streben gegen ehemals Zurückgekommenen sahen",[124]) der „in dem" wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben, „in der Geschichte ein Asyl gesucht habe".[125]) Eduard Zeller bezeichnet Schellings Spätphilosophie später als „eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen Ideen, trübe Theosophie willkürlich gedeuteter Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik".[126]) Die vergangene Darstellung hat gezeigt, daß solche Urteile — die übrigens keineswegs rein sachlich bestimmt waren, sondern sehr wesentlich durch die Stellung der Kritiker zum Theismus und der Möglichkeit einer

[120]) v. Br. III. 242.

[121]) Schelling war immerhin 71 Jahre alt! v. Brief an Boisserée vom 22. 3. 1846 (in: Sulpiz Boisserée, 1. Bd. Stuttgart 1862, S. 851).

[122]) gerade Schellings Briefe aus dem Jahre 1846 sprechen immer wieder von der baldigen Vollendung und Veröffentlichung seiner Werke (v. Br. II. 196; 198/99; MBr. 125; 132).

[123]) Es erschien nur noch 1846 das Vorwort zu Steffens nachgelassenen Schriften (I. 19. 391—390).

[124]) Der Urheber dieses Wortes ist uns unbekannt. Wir zitierten nach Beckers, Über Carl Friedrich Göschel Versuch . . . (1836) S. 4.

[125]) So Gans in der Vorrede zu Hegels Philosophie des Rechts (Gesamtausgabe Bd. 8. 1833 S. XIV).

[126]) E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, II. Auflage 1875. München. S. 560.

Offenbarungsphilosophie[127]) — Schelling keineswegs gerecht werden, und wie sehr eine Philosophiegeschichte unrecht tut, die glaubt, an dem Philosophieren der nachhegelschen Zeit vorübergehen zu können. Die Zeit der nachhegelschen Philosophie ist vielmehr — worauf K. Leese mit Recht hingewiesen hat — die erste große wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Christentum,[128]) darüber hinaus aber eine Zeit, wo Grundprobleme aller Philosophie zur Erörterung kamen, der Sinn der Person, die Bedeutung der Freiheit für die Philosophie, die Bedeutung der Erfahrung, die Möglichkeit eines Systems der Philosophie und der Geschichte, die Reichweite apriorischen Erkennens,[129]) Grundprobleme, die aber wesentlich aufgeworfen worden sind durch den alten Schelling. Für den späten Schelling hat sich aber allerdings auch die dies ergeben: die Generation der Weiße und Fichte hat in dem später Schelling ihren großen Führer gesehen, den Bahnbrecher einer neuen Ära, der mit „einer Klarheit und einer schlagenden Kraft, die vollkommen des Genius seiner früheren Schöpfungen würdig ist", das Zeichen zum Kampf gegeben hat. Jahr um Jahr haben diese Männer mit Spannung die Herausgabe der Schellingschen Spätphilosophie erwartet,

[127]) was sehr deutlich ist bei Michelet, der von Schelling glaubte sagen zu dürfen: Wir „möchten . . .die Notwendigkeit seines Rückfalls in eine Offenbarungsphilosophie aus der Unmöglichkeit erklären, sich noch jetzt auf der schwindelnden Höhe des jugendlichen Standpunkts . . . halten zu können" (in dem schon zitierten Vorwort zu Hegels Naturphilosophie (Bd. 7. 1. Tl. Gesamta. S. XXVI).

[128]) Leese, Spätidealismus S. 5.

[129]) Die ganze Auseinandersetzung um die Hegel'sche Philosophie nach Hegels Tode ist letzthin ein Kampf zwischen der Hegel-Schule und dem Spätidealismus. Und die Hegel-Schule hat in ihm auch immer den eigentlichen Gegner gesehen. Gegen ihn schrieben sie ihre scharfen Recensionen in den „Jahrbüchern", gegen ihn auch ihre Schriften. So schrieb Göschel gegen Weiße 1832 sein „Der Monismus des Gedankens" (Naumburg 1832), in welcher Schrift er eingehend auf die Schrift Weißes „Über den gegenwärtigen Standpunkt . . ." (1829) einging, um in einem Nachtrag Weißes zweite Schrift „Über das Verhältnis . . . " (1832) zu behandeln. Gegen die Spätidealisten insgesamt — besonders aber gegen den Sohn Fichte und dessen 1836 erschienene „Ontologie" schrieb ein anderer Hegelianer — Julius Schaller — 1837 „Die Philosophie unserer Zeit" (Leipzig 1837). Und Rosenkranz veröffentlichte 1840 in einem Buch seine bisherigen „Jahrbücher"-Recensionen als „Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems" (Königsberg 1840), in der u. a. seine scharfe Entgegnung auf Weißes 1835 erschienene Metaphysik (Grundzüge der Metaphysik, Hamburg 1835) enthalten war.

weil sie glaubten, daß darin die großen Probleme der Zeit von neuem in jener philosophischen Tiefe, die eine echte Hegel-Gegnerschaft erforderte, erörtert würden. Aber sie haben vergebens gewartet. Schellings Spätphilosophie erschien nicht, ja, sie ist — wie bei der Veröffentlichung des Nachlasses sichtbar wurde, ein Torso geblieben, ein Torso freilich, reich an genialen Ansätzen, darin das Schicksal der ganzen Schellingschen Philosophie teilend. Dieses Denken, das so früh aufgestiegen war, das den erst Dreiundzwanzigjährigen zum Mittelpunkt Jenas, der Geburtsstätte des deutschen Idealismus, gemacht hatte, hat nie seine meisterliche Reife erreicht. Das gehört unbestreitbar zu Schellings Schicksal und unterscheidet ihn wesentlich von Hegel.

Der späte Schelling hat weder den genialen denkerischen Enthusiasmus seiner Frühzeit — nur in gelegentlichen Vorträgen, vor allem seinen Antrittsvorlesungen bricht er noch einmal hervor — noch jene denkerische Kontinuität und durchdenkende Kraft, die Hegel immer ausgezeichnet hat. Und das Fehlen dieser beiden gibt seinem Denken der Spätzeit eine unleugbare Gebrochenheit.[130]) Die Spätphilosophie Schellings ist so wesentlich nur ein Vorstoß zu neuen Problemen, dabei die Kraft zu einem eigentlichen umfassenden Auf- und Ausbau fehlte, so daß die Darstellung der Spätphilosophie Schellings von Anfang an damit rechnen muß, in vielem nur Ansätze zu finden, nicht aber bis ins einzelne Durchgeführtes.

[130]) Gerade der neu einsetzende Versuch, der Spätphilosophie Schellings den Platz zu erstreiten, der ihr zukommt, sollte nicht dem Hegelianismus und seinen Nachrednern gegenüber, die in Schelling nichts als einen Überholten zu sehen vermochte, nun in das entgegengesetzte Extrem fallen, die Gebrochenheit des späten Philosophieren Schellings bestreiten zu wollen. Die auf uns gekommenen Werke Schellings, ihre nur sehr langsam sich vollziehende Vollendung, Schellings Briefe (v. Br. III. 137" je me trouve . . . dans une position desespérante", ferner Br. III. 90; 93; 124; 140/50; 154; 156 usw.), die Tatsache, daß Schellings sich an keiner Zeitschrift beteiligte, ja, daß er die Schriften anderer — selbst seiner Mitstreiter — aber auch die meisten philosophischen Zeitschriften (z. B. die Berliner Jahrbücher) nicht las (Br. III. 62; 67; 100; 102; 103 u. a.), das alles spricht zu deutlich davon. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß Schelling in München und in Berlin ein unbestrittener Mittelpunkt und gefeierter Lehrer war (v. K. Fischer, Geschichte . . . S. 195; 216; 242; 249; vor allem das Urteil des Hegelianers Rosenkranz, der einer Vorlesung Schellings in München im Jahre 1838 beiwohnte und uns ein eindrucksvolles Bild davon gegeben hat — v. K. Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843 S. XVIII ff.; zum Teil wiedergegeben bei K. Fischer, a. a. O. S. 216/217), aber auch hier kann nicht bestritten werden, daß Schellings Ruhm aus der Zeit seines früheren Philosophierens eine Rolle gespielt hat.

Zweiter Teil

SCHELLINGS IDEE EINER NEGATIVEN UND POSITIVEN PHILOSOPHIE

Bayerische Staatsbibliothek München

Schellings Idee einer negativen und positiven Philosophie

I. Die Verbesserung der Identitätsphilosophie und die Entstehung einer rein rationalen Wissenschaft

1. SCHELLINGS WIEDERAUFGREIFEN SEINER IDENTITÄTSPHILOSOPHIE

Vorstoß zu einem System der Freiheit und darin Bruch mit dem Idealismus, aber gleichzeitiges Festhalten an dem Großen und Bedeutsamen der idealistischen Philosophie, das hat sich als das Wesent der Schellingschen Philosophie in seiner Spätzeit ergeben. Das Konkrete dieses Wollens gilt es nun in den Blick zu bekommen.

Wenn Schelling ein System der Freiheit aufbauen wollte, so hieß das wesentlich, daß hier ein diskontinuierliches System aufgebaut werden sollte, d. h. ein System, das nicht wie der Idealismus von einem Sein (sc. Gott) her alles dialektisch und kontinuierlich entspringen ließ, sondern ein System, das undialektisch war, das gleichsam — aus dem Faktum der Freiheit heraus — in Sprüngen aufgebaut war. In solchem Gegenwurf gegen den idealistischen Entwurf mußte aber für Schelling ganz von selbst das Problem auftauchen, wie er sich zu dem Großen der idealistischen Philosophie stellen und ob er es völlig aufgeben wolle. Es konnte dabei nicht verborgen sein — und ist es auch für keinen der damals Philosophierenden gewesen —, wo das eigentlich Große und Bedeutsame der idealistischen Philosophie gelegen war: es lag gerade darin, daß hier das gesamte Sein als S y s t e m, als ein kontinuierliches, geschlossenes Ganze gebaut war. Die gesamten Bereiche des Seins, des Anorganischen, des Organischen, des Tierischen und die Welt des

Menschen standen hier nicht zusammenhanglos nebeneinander; es gab hier keinen letzten Dualismus einer res extensa und res cogitans, sondern das gesamte Sein war entworfen worden als eine einzig große Einheit, darin alles eine Stufe des Geistes war, das Gesamt einer Ordnung, die vom Anorganischen als dem Geistniedrigsten in Stufen aufstieg zum höchsten geistigen Sein. Darüber hinaus aber war es das Große idealistischen Philosophierens, daß es dieses ganze System in einer dialektischen Entwicklung denkerisch entstehen ließ, d. h. daß es ihm gelang, es von einem ersten Prinzip aus dialektisch zu entwickeln, so daß es so die einzelnen Stufen des Seins und das gesamte Gefüge in seiner inneren Logik und Sinnhaftigkeit, darin keine Stufe zufällig, sondern jede gefordert und notwendig ist, sichtbar werden ließ — ein großer Entwurf, von dem auch Weiße gesagt hat, er sei „in Wahrheit eine Schöpfung des mächtigsten Aufschwungs, den die Kraft des spekulativen Denkens je genommen". Und ihn will Schelling in allem Umbau bewahren. Überzeugt aber, daß er — und nicht erst Hegel — es war, der dieses Große des Idealismus herauf- und durchgeführt habe, bestimmt sich nun von da aus Schellings konkreter Einsatz.

Schelling greift seine Philosophie keineswegs da auf, wohinaus sie zuletzt gelangt war, in den „Weltaltern", um von da aus unter schärferer Herausarbeitung der Freiheit nun das System der Freiheit und damit der positiven Philosophie aufzubauen, sondern aus der Überzeugung heraus, in der „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) und seinem „System des transcendentalen Idealismus" (1800) erstmals das System des Idealismus entworfen zu haben, greift er nun seine Philosophie in dieser Form auf, wobei er ihr freilich eine Systematik gibt, die sie faktisch nie gehabt hat. Die idealistische Philosophie wird so der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie![1]) In seinem „System der transcendentalen Idealismus" hatte Schelling eine „Geschichte des Selbstbewußtseins" entworfen, die (nach dem Vorbild Fichtes) die menschliche Existenz als ein Existieren in Stufen geistigen Daseins faßte. Als Stufen hatte Schelling dann die Stufe der Anschauung, des Denkens und des Handelns entworfen. Vom Handeln aber war er vorgestoßen ins Reich der Geschichte und darin aus der Frage nach der Harmonie von Willkür des einzelnen und ewigem Ziel der Geschichte zu Gott als dem Herrn alles Geschehens, als der über allem menschlichen Handeln schaffenden höheren, heiligen Notwendigkeit. Aber auch das Reich der Kunst, der Religion und der Philosophie war in kurzen Zügen entworfen worden.

[1]) v. zum Flgd. vor allem Schellings Ausführungen über seine eigene frühere Philosophie in der „Geschichte der neueren Philosophie" (I. 10. 99—125); ferner II. 3. 55; I. 10. 145 ff; II. 1. 371.

Der nach Abfassung dieser Arbeit uns zugänglich gewordene Nachlaß Schellings hat freilich gezeigt, daß Schelling in den ersten Jahren (etwa 1827 bis 1834) seine neue Philosophie tatsächlich von den „Weltaltern" her aufbauen wollte, was mit Schellings anfänglich sehr schroffen antiidealistischen Haltung zusammenhing, aus der heraus er keineswegs gewillt war, den Idealismus in irgendeiner seiner Positionen festzuhalten (v. dazu den Anhang). Unsere Darstellung bedürfte darum hier (wenigstens für die Jahre 1827 bis 1834) einer gewissen Abänderung.

In der „Darstellung meines System der Philosophie" aber war Schelling ausgegangen von einer „Indifferenz", einem ungesetzten Sein, um aus ihr (in der „Darstellung" und den folgenden Arbeiten) alles weitere Sein abzuleiten als Sein des aktuierten Gegensatzes, so daß nun das Sein entworfen wurde in Stufen aufsteigenden, und zwar geistig aufsteigenden Seins, darin sich der Faktor des idealen Seins immer mehr potenzierte. So stieg nun das Sein von einem untersten „geistlosesten" Sein, der Materie, über die Stufe des Organischen, des Tierischen auf zum Menschen.

Der Schelling von 1827 sieht nun — darin ohne Zweifel stark stilisierend — in solchen Entwürfen das Ganze eines geschlossenen Systems, eben des idealistischen.[2]) Er sieht letzthin in seinen damaligen Entwürfen eine Wendung des Fichteschen Idealismus ins Objektive.

Wenn Fichte mit dem (subjektiven) Ich begonnen hatte, das sich ein Nicht-Ich gegenübersetzt, gegenübersetzt, um zu sich selbst, zu einem Selbstbewußtsein zu kommen, und wenn Fichte nun aus der Dialektik zwischen Nicht-Ich und Ich alle Stufen des menschlichen Seins als Stufen der allmählichen Überwindung des Nicht-Ich durch das Ich und damit als Stufen aufsteigender Geistigkeit aufgebaut hatte, so hatte Schelling diesen Entwurf dadurch ins Objektive gewandt, daß er von einem absoluten Ich ausgegangen war, das aber den Titel „Indifferenz" erhalten hatte, um einmal klarzustellen,

[2]) Schelling hat zum Beweis, daß trotz all der nie das Ganze gebenden Entwürfe er dennoch um 1800 das Ganze eines geschlossenen Systems immer im Blick gehabt habe, meist auf seinen Aufsatz „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie . . ." (I. 4. 81 ff.) hingewiesen (so I. 10. 147; Br. III 67), der ohne Zweifel den um 1800 herum klarsten — wenn auch skizzenhaften — Entwurf seiner Gesamtphilosophie enthält, weshalb oft (wie heute offenbar ist, zu Unrecht) versucht worden ist, den Aufsatz Hegels zu vindizieren.

daß hier nicht das endliche Ich gemeint war, und zugleich, daß in ihm der Grundgegensatz des Seins, der des Realen und des Idealen (sozusagen des Fichteschen Nicht-Ich und Ich) noch nicht gesetzt war. Alles weitere Sein aber war gedacht als entstehend aus der Aktuierung des Gegensatzes, als eine Auseinandersetzung des Realen und des Idealen, woraus dann die Stufen des Seins entsprangen, die nun gleichsam als Stufen des allmählichen Sieges des idealen Seins über das reale gefaßt wurden. So stieg nun dieses System von dem Zustande der „Indifferenz" beginnend (des noch unentfalteten Gegensatzes) über die Stufen des minimal Geistigen (des Anorganischen) zur Stufe des Organischen, des Tierischen, dann zum Sein des Menschen, erreichte damit die Sphäre des Übergewichtes des Idealen (die ideale Reihe) und entwickelte von da aus die Welt des Geistes als die Welt des Erkennens, des Handelns, als die Welt des Staates und der Geschichte, der Kunst, der Religion und Philosophie, um endlich (und zwar von der Geschichte her) aufzusteigen zu Gott. Und so kam hier „also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst n i c h t mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch ... als ü b e r Sich erkennen muß" (I. 10. 117). Die Philosophie kam so schließlich zu Gott, dem absoluten Geist, um im Erreichen dieses Höchsten zu enden.

Die Beurteilung, die das so nun aufgefaßte und gesehene Identitätssystem 1827 von Schelling findet, lautet aber so — und darin offenbart sich klar Schellings Stellung zu idealistischen Philosophie sowie in seiner Spätzeit: „Mit dem zuletzt vorgetragenen System wird sich auch heutzutage noch jeder ... in einer eigentümlichen Lage befinden. Einerseits wird ihm gleichsam unmöglich erscheinen, daß dieses System falsch sei; von der anderen wird er etwas empfinden, das ihn verhindert, es wenigstens als das letzte Wahre auszusprechen" (I. 10. 120).

Die Größe dieses Entwurfes scheint Schelling zunächst völlig eindeutig.

In ihm war „die größte Veränderung ⟨vollzogen⟩, die seit Cartesius in der Philosophie sich zugetragen" (II. 3. 245). Wenn Descartes das gesamte Sein dualistisch aufgebaut hatte, als res extena und res cogitans, so war hier wieder eine große Einheitsphilosophie gewonnen. Aller letzter Dualismus war überwunden worden zu einem System, darin alles Sein gleiche Struktur hat und nur quantitativ voneinander verschieden ist. Es ging „ E i n Gesetz

durch die Welt der Natur und des Geistes" (II. 3. 14); und so waren „mit der gelungenen Aufhebung des Gegensatzes zwischen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wissens gefallen" (a.a.O.). „Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Prozeß, dessen Stufen oder Momente ... die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Übergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offenstand" (II. 3. 245/46). Das Sein in seiner Einheit und seiner Ordnung war hier erhellt worden, und zwar vom untersten bis — und hier liegt, wie noch sichtbar werden wird, das für Schelling Entscheidende — bis zum höchsten Sein, bis hinauf zu Gott. Und in solchem Entwurf hatte die Philosophie d a s geleistet, was ihre eigentliche Aufgabe ist: den Entwurf des Seins in seiner Ganzheit im Umgreifenden eines Systems. Denn die „Philosophie hat im Grunde keine anderen Gegenstände als die anderen Wissenschaften ..., nur sieht sie dieselben im Lichte höherer Verhältnisse und begreift ... zum Beispiel das Weltsystem, die Pflanzen- und Tierwelt, den Staat, die Weltgeschichte, die Kunst ... als Glieder eines großen Organismus, der aus dem Grund der Natur ... bis in die Geisterwelt sich erhebt" (I. 9. 362).

Das Große der idealistischen Philosophie war aber nicht nur dies, daß hier die Einheit alles Seins zurückgewonnen und so von neuem eine umfassende Einheitsphilosophie entworfen war, sondern darüber hinaus dies, daß diese Philosophie S y s t e m war im eigentlichsten Sinne, eine Philosophie, die alle Bereiche des Seins nicht als zufällige, sondern als notwendige aufbaute, indem sie sie faßte als die notwendigen Stufen auf zum absoluten Geist, daß so hier „von dem Tiefsten ... bis zum Höchsten eine Linie, ein stetiger und notwendiger Fortschritt dargetan" (I. 10. 119) und so das gesamte Sein in seiner notwendigen Struktur und das Gesamt in seiner inneren Logik aufgezeigt wurde, eine Leistung, die nach Schellings Auffassung diese Philosophie wesentlich von aller vorhergehenden unterscheidet. Die vorkantische Philosophie hatte nach Schelling immer mit einzelnen Begriffen einfach gearbeitet, ohne sie selbst zuvor in ihrer inneren Notwendigkeit zu begründen. Man nahm zum Beispiel einfach die Begriffe der Dinge, um dann das Dasein dieser Dinge zu beweisen (zum Beispiel den Begriff der Seele, deren Unsterblich-

keit dann zu beweisen versucht wurde); „aber auf die Frage, warum gibt es ein Wesen, fand sich keine Antwort; die Notwendigkeit der Existenz solcher Wesen war nicht eingesehen. Der große Umschwung der späteren Zeit bestand aber darin, daß man der Gegenstände selbst sich zu versichern verlangte. ... Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der früheren Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtsein ganz einfach vorausgesetzt wurden“ (II. 3. 41/2). Dieses Prae der idealistischen Philosophie vor den vorhergehenden hat aber einen eindeutigen Grund: es gründet in dem Großen der idealistischen Methode.

Denn das war nach Schelling das Große der idealistischen Philosophie (genauer: seiner Philosophie um 1800),[3]) daß sie das System des Seins gab in seiner dialektischen Entwicklung, d. h. daß ihre wesentliche Erkenntnismethode die Dialektik war, die Entwicklung des Ganzen aus einer ersten Prinzip. „Der Form nach war durch dieses System zuerst in die Philosophie eingeführt worden der Begriff des Prozesses und von Momenten dieses Prozesses“ (I. 10. 120). Die einzelnen Bereiche des Seins wurden nicht aus der Erfahrung gewonnen und nun aneinandergestückt, sondern sie wurden aus einem ersten Prinzip entwickelt, so daß eines aus dem anderen mit Notwendigkeit entsprang. Und diese Methode allein vermochte das Große, das System des Seins in seiner notwendigen Ordnung, in dem „ewigen“ und aller Zufälligkeit Entrissenen seiner Struktur sichtbar werden zu lassen. Der Schritt in den Apriorismus als das Wesentliche philosophischer Methodik war so ein Unvergleichliches und Unvergängliches idealistischen Philosophierens.

Aber hier — von der Methode der idealistischen Philosophie her — beginnt zugleich die Kritik Schellings an seiner früheren Philosophie und aller idealistischen zumal. Es gab neben der unbestreitbaren Größe der idealistischen Philosophie zugleich in ihr eine Problematik, die diesen ganzen Entwurf bis ins tiefste gefährdete.

[3]) Der alte Schelling hat immer wieder gegen die Hegelschule betont, daß er selbst und nicht erst Hegel es gewesen sei, der die Ansätze zur dialektischen Methode bei Fichte umfassender durchgeführt und zur eigentlichen Methode idealistischen Philosophierens erhoben habe (v. den schon zitierten Brief an Weiße Br. III. 67), ein Recht, das man Schelling nicht bestreiten sollte, das zudem dem Faktum der weit größeren dialektischen Begabung Hegels keinen Eintrag tut.

Der ganze Entwurf gab sich als apriorische, dialektische Philosophie, darin in einer intellektuellen Anschauung der Anfangspunkt der ganzen Reihe, d. h. das Sein im Zustand der „Indifferenz“ ergriffen wurde, um von da aus dann die ganze Ordnung des Seins zu entwickeln, und zwar dialektisch zu entwickeln, so daß die jeweils höhere Stufe aus der jeweils niederen „entsprang“. Die ganze Indentitätsphilosophie — und mit ihr der ganze Idealismus war also wesentlich Entwicklung. Wenn aber dies, so kam alles darauf an, wie diese „Entwicklung“ und das „Entspringen“ der Stufen auseinander verstanden wurde; „es kam darauf an, in welchem Sinne jenes ganze Verfahren verstanden wurde: ob als eigentliche ... oder als bloß denkende Wissenschaft“ (II. 1. 373); d. h. ob diese ganze Entwicklung als eine reale gefaßt wurde, d. h. als eine Realdialektik der Dinge selbst, oder lediglich als eine gedankliche Entwicklung der Begriffe für das denkende Subjekt. Und hier hat der späte Schelling den Grundfehler der ganzen idealistischen Philosophie gesehen, vor allem auch seiner eigenen: Es bestand bei ihr „ein Mißverstand, in dem sie sich über sich selbst befand, indem sie sich für etwas gab, ... was sie nicht war“ (I. 10. 123) und nicht sein konnte; ein Mißverstand, der das Ganze verwirrte und zuletzt einen „abstoßenden Pol zeigte“ (a. a. O.), der diesen Entwurf zum Aufgeben zwang. Der Mißverstand bestand aber darin, daß diese ganze Entwicklung für eine reale der Dinge selbst — und damit letzten Endes Gottes — gehalten wurde.

Diese ganze Entwicklung, die die Identitätsphilosophie zum Inhalt hatte, wurde für die Darstellung eines realen Geschehens, letzthin für die reale Entwicklung Gottes ausgegeben. Von da aus erhielt alles seinen Sinn. Die „Indifferenz“ — der Zustand der Unentfaltetheit — wurde gefaßt als eine reale Unentfaltetheit Gottes, d. h. als ein Zustand Gottes in seinem vorweltlichen Sein, da Gott als ein unentfalteter, d. h. nicht um sich wissender, unbewußter Gott existierte. Die Setzung des Gegensatzes, die „Differenzierung“, aber galt dann als die Setzung der Welt. Die Welt war danach das Feld des zu sich kommenden Gottes. Die Stufen des Seins waren — als Stufen geistigen Seins — wirkliche Stufen des erwachenden, zu seinem Selbstbewußtsein kommenden Gottes; sie waren die Stationen des göttlichen Werdens. In ihrem Durchlaufen, da Stufe um Stufe aus der jeweils vorhergehenden real entsprang, rang Gott sich empor zum um sich wissenden Gott. Gott selbst war

dann erst am Ende dieses ganzen Prozesses „wirklicher" Gott, d. h. vollendeter, um sich wissender Gott.

So war das Grundlegende dieses Entwurfes ein reales Werden, ein reales Entstehen der Stufen auseinander und schließlich ein reales Werden Gottes.

Mit diesem letzten Ergebnis offenbarte aber die Identitätsphilosophie das Falsche dieses ganzen Entwurfes;[4]) denn ich „kann ... mir Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat meines Denkens, ... aber ich kann ihn nicht als das Resultat eines objektiven Prozesses denken" (I. 10. 124). Nach dem allgemeinen Gottesbewußtsein ist Gott kein Werdender, sondern vom Wesen her der Vollendete; und damit: Gott ist nie unentfalteter, unentwickelter Geist, sondern von Wesen absoluter Geist; d. h. er ist wesentlich nur Geist, so wie ihn diese ganze Entwicklung erst am Ende hat, als absolutes geistiges Sein, als geistiges Sein höchster Potenz, das frei ist von aller Unbewußtheit, d. h. ganz um sich wissend.

So verwirft Schelling nun ausdrücklich die ehemalige Identitätsphilosophie deshalb, weil hier ein falscher Gottesbegriff zugrunde lag — und es zeigt sich damit eindeutig, wie Schellings ganze Spätphilosophie aus einem Ringen um Gott entspringt —. Das falsche Ergebnis der Identitätphilosophie (die These eines werdenden Gottes) hat für Schelling aber einen eindeutigen Grund; es gründete in der Verwechslung der Sphären des Logischen und des Realen; anders: der Sphären des Denkens und des realen Seins. Der Mißverstand der Identitätsphilosophie, der diesen ganzen Entwurf gefährdete, indem er zur These eines werdenden Gottes führte, bestand darin, daß zum mindesten nicht klar herausgestellt wurde,[5] was lediglich gemeint sein

[4]) v. zum Flgd. I. 10. 120 ff; II. 1. 372 ff.; II. 3. 65; II. 3. 291; I. 10. 126 ff.; 161. Dabei ist I. 10. 123 ff. letzthin der Schlüssel zur Spätphilosophie Schellings überhaupt, weil darin offenbar wird, wo Schelling selbst den Fehler seiner früheren Philosophie gesehen hat, um dessentwillen er den Neubau seiner Philosophie unternimmt. Was — wie wir glauben — einer sehr viel genaueren Beachtung bedarf, als ihm meist zuteil wird.

[5]) Schelling ist sich nie sehr klar darüber gewesen, ob er den Fehler seines Identitätssystems als einen faktisch bestehenden zugeben solle, oder nur als eine Unklarheit des Ausdrucks. Vgl. „. . . es war ein Mißverstand, in dem sie sich über sich selbst befand, indem sie sich für etwas gab, oder (man könnte eher sagen ⟨!!⟩) sich für etwas ansehen ließ, was sie nicht war, was sie dem ursprünglichen Gedanken nach nicht sein sollte." (I. 10. 123) Dagegen steht aber I. 10. 125 „Es bedurfte einer geraumen Zeit, bis sich die Philosophie hierüber ins

konnte, wenn von „Entwicklung" und „Prozeß" gesprochen wurde: ein Geschehen im Denken, eine gedankliche Entwicklung, ein Denkprozeß, nicht aber ein reales Geschehen der Dinge selbst.

Die dialektische Entwicklung aller Stufen des Seins und letzten Endes Gottes, darin Stufe um Stufe aus der jeweils vorhergehenden „entsprang", durfte nicht gefaßt werden als ein reales Entspringen der Stufen auseinander, als ein Kausalgeschehen, bestimmt durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern lediglich als ein logisches Entspringen, d. h. als ein Entspringen von Begriffen. Und der Sinn des ganzen Entwurfes durfte nicht so gefaßt werden, daß hier die reale Entwicklung der Welt, d. h. ihre wirkliche Geschichte (in Schellings Terminologie „der wirkliche Hergang") aufgezeigt werden sollte, sondern nur so, daß hier — aus der Überzeugung heraus, daß alle Bereiche des Seins ein logisches Ganzes bilden, daß Ganze eines vernünftigen Sinnzusammenhanges, darin jedes Glied durch seine Wesensstruktur mit den anderen sinnhaft, d. h. logisch verbunden ist, so daß eines aus dem anderen und alles aus einem Ersten logisch entwickelt werden kann — nun versucht wurde, diese logische Ordnung des Seins denkerisch zu entwickeln. Diese ganze Entwicklung mußte so als eine rein gedankliche gefaßt werden, als ein „Fortschreiten im bloßen Denken" (I. 10. 125); die Identitätsphilosophie insgesamt aber als Wesenswissenschaft, die „nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen" (a. a. O.), d. h. von Wesensverhältnissen handelt, nicht aber als Metaphysik, als Wissenschaft vom realen Geschehen. Und das heißt in bezug auf Gott (das Grundthema des Entwurfes): die „Entwicklung" Gottes durfte nicht gefaßt werden als eine reale Geschichte Gottes, sondern als die gedankliche Entwicklung seines Begriffes für das philosophierende Subjekt.

Klare setzte." Vgl. auch II. 1. 372: „... geben wir ferner zu, daß in der ersten Begeisterung der Aufstellung nicht alles geschehen war, was geschehen konnte, gehässige Verdächtigungen abzuwehren." Vgl. II. 1. 372, 273, 274. Vgl. ferner II. 4. 366; II. 3. 81, 82. Dieses Schwanken Schellings bestimmt die ganze Art, wie er seine Spätphilosophie sieht. Während er bisweilen zugibt, daß es sich hier um einen Neubau handelt (vgl. II. 3. 32), daß die Identitätsphilosophie einer „Verbesserung" (II. 3. 86) bedarf, gibt es andere Stellen, die unter der Voraussetzung der Richtigkeit der Identitätsphilosophie nur von einer „Ergänzung" reden (v. II. 4. 366; II. 3. 81/2).

2. DIE UMDEUTUNG DER IDENTITÄTS-PHILOSOPHIE INS LOGISCHE

Es wird nun in einem Ersten die Art, wie Schelling seine Spätphilosophie aufbaut, sichtbar. Schelling behält die Identitätsphilosophie in ihrer ganzen Gestalt bei; aber von der Gottproblematik her erhält nun der ganze Entwurf eine Einschränkung" auf die bloß logische[6]) Bedeutung" (II. 3. 86).[7])

Wenn die ehemalige Identitätsphilosophie in ihrer Entwicklung eine Nachzeichnung der Realdialektik der Dinge sein wollte, so schließt Schelling das nun ausdrücklich aus. Die „verbesserte" Identitätsphilosophie entschlägt sich der „Prätension auf objektive, reale Bedeutung" (I. 10. 128), d. h. auf Darstellung eines objektiven Geschehens. Ihre Entwicklung soll vielmehr eine rein gedankliche sein, die nicht von dem realen Geschehen handelt, sondern nur von den logischen Strukturen des Seins, die in einer rein logischen Entwicklung offenbar werden sollen. „Es ist daher nur eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft ⟨den Titel erhält sie nun⟩ bewegen; sich vorzustellen, ein wirklicher Hergang sei hier gemeint, oder zu behaupten, bei der ursprünglichen Entstehung der Dinge habe dieser Hergang stattgefunden, wäre nicht nur gegen unsern Sinn, sondern auch eine Ungereimtheit" (II. 3. 66). Das reale Sein als solches bleibt dabei völlig außerhalb dieses Prozesses. Bei dem ganzen Prozeß „geht nichts außer dem Denken vor, es ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Prozeß, der sich hier entspinnt" (II. 3. 65). So zieht sich nun die ehemalige Identitätsphilosophie in die Grenze der bloß logischen Bedeutung zurück;[8]) sie erklärt ihre „bloß logische Natur" (I. 10. 127). Die „verbesserte" Identitätsphilosophie wird zur Wesenswissenschaft und gibt ihren ehemaligen Charakter als Metaphysik auf. In solcher Einschränkung auf eine bloß gedankliche Entwicklung und damit auf die bloß logischen Strukturen des Seins erhält die „verbesserte" bzw. „begrenzte" Identitätsphilosophie nun den Terminus der „Vernunftwissenschaft", dem Schelling auch den einer „rein rationalen" bzw. „logischen" oder „Denkwissenschaft" gleichstellt.[9]) Der Terminus der „Vernunftwissenschaft" soll aber klarstellen, daß hier lediglich eine Entwicklung im Denken, d. h. in der Vernunft, stattfindet, daß diese ganze Wissenschaft sich rein in der Ebene des Denkens bewegt; und über dieses Subjektive hinaus: daß hier nicht das Reale schlechthin erörtert werden soll, sondern nur die „Vernunft", die „Logik", d. h. das Logische des Seins.[10])

[6]) von uns gesperrt.
[7]) v. zum Ganzen I. 10. 120 ff.; II. 3. 86; 71.
[8]) v. I. 10. 126.

Aus der so vollzogenen Einschränkung auf das rein Gedankliche, Logische, erfährt nun die zur Vernunftwissenschaft verbesserte Identitätsphilosophie ihre konkrete Gestalt. Die Grundstruktur bleibt, aber alle Begriffe der ehemaligen Identitätsphilosophie erfahren nun eine „Klarstellung" bzw. Begrenzung und Umdeutung ins rein Logische. Schelling ist überzeugt, daß es mehr als der Einschränkung auf den bloß logischen Sinn des Entwurfes nicht bedarf, um die Identitätsphilosophie in ihrem ganzen Umfang erhalten zu können; daß in der „Begrenzung"[11]) auf das rein Logische die Identitätsphilosophie in ihrer ursprünglich gemeinten Größe offenbar wird, so daß sie nun „auf allgemeine Zustimmung rechnen" (I. 10. 126) kann.

Aus der Begrenzung und Einschränkung auf die bloß logische Bedeutung erhält zunächst der Grundsinn der ehemaligen Identitätsphilosophie nun seine logische Bedeutung.

Wenn die Identitätsphilosophie ehedem zum Grundinhalt die dialektische Entwicklung Gottes hatte und von da aus alles entworfen wurde, so bleibt dieses Grundlegende auch in der „verbesserten" Identitätphilosophie: auch die Vernunftwissenschaft ist apriorische Entwicklung Gottes — was aber jetzt natürlich keinen realen Prozeß mehr meint, sondern die Entwicklung des Begriffs Gottes für das denkende Subjekt — eine Sinngebung der Vernunftwissenschaft, die überraschen kann, die aber

[9]) Dabei hat sich keiner der Termini als der einzige, bzw. eigentliche durchzusetzen vermocht. Schellings „erste Philosophie" ist so immer vielnamig gewesen. In der Philosophiehistorik hat sich freilich der Terminus der „negativen Philosophie" für diesen ersten Teil der Schellingschen Philosophie durchgesetzt, während er aber bei Schelling nur einer der Namen — und keineswegs der meist gebrauchte — ist. Im Gegenteil: Schelling ist in seiner Spätzeit offensichtlich bemüht, diesen Terminus durch einen „neutraleren" zu ersetzen.
[10]) v. II. 3. 57; II. 1. 374.
[11]) Vgl. I. 10. 120, 126 ff.

keineswegs gegeben nur ist, um die ehemalige Philosophie möglichst unverändert beibehalten zu können, sondern um eine Antwort zu geben an Hegel. Hegel hatte ja in seiner „Logik" (1812) Schelling vorgeworfen, daß seine Philosophie „wie aus der Pistole, aus ihrer innern Offenbarung, aus ... intellektueller Anschauung ... anfangen und der ... Logik überhoben sein" [12]) wollte, daß so Gott unmittelbar ergriffen und daraus abgeleitet wurde; und Hegel hatte an Stelle der intellektuellen Anschauung als Weg zu Gott eine ganze Wissenschaft gestellt: die „Logik". So tat nun der späte Schelling — den Hegels Äußerung früher sehr getroffen hatte, ein gleiches. Die sachliche Begründung, die Schelling jetzt seinem neuen Entwurf gab, war aber diese: [13])

Die Würde der Philosophie vor allen anderen Wissenschaften gründet darin, daß sie, während die übrigen Wissenschaften das Relative zum Gegenstand haben, auf das Absolute geht, d. h. auf jenes Sein, in dem alles Sein gründet, und dessen Erreichen allein dem Wissen letzten Halt geben kann; was bedeutet: Philosophie ist primär Vorstoß zu Gott. Im Vollzug dieser Aufgabe stößt aber nach dem späten Schelling die Philosophie auf ein fundamentales Faktum: auf das Faktum, daß der Begriff des Absoluten, d. h. Gottes, nicht unmittelbar gegeben ist.[14]) Mit Hegel und gegen Jacobi lehnt so Schelling eine angeborene Gottesidee oder eine unmittelbare Schau ab. Für die Philosophie bleibt vielmehr zur Lösung ihrer Aufgabe nur eine Möglichkeit: die der denkerischen Entwicklung. Die Philosophie muß versuchen, durch denkerische Arbeit den Begriff Gottes zu gewinnen. Dabei bieten sich grundlegend drei Möglichkeiten an.

Die Philosophie ist zunächst immer den Weg des Kausalbeweises gegangen. Aus dem Dasein der Welt, aus ihrer Bedingtheit, aus ihrer Zweckmäßigkeit usw. wird geschlossen auf ein erstes Unbedingtes. Schelling lehnt diesen Weg ab. Er hält ihn seit der Humeschen Kritik für ungangbar.[15])

Die zweite Möglichkeit sieht Schelling in einer Analyse aus dem Empirischen. Schelling ist überzeugt, daß es möglich ist, durch eine Analyse der logischen Strukturen im Empirischen rein denkerisch den Begriff Gottes entwickeln zu können; und Schelling selbst hat diesen Weg während seiner ganzen Münchener Zeit eingeschlagen.

[12]) v. Hegel, „Logik", I. Teil, Ausg. Lasson. 2. Aufl. Leipzig 1932 S. 51/52.
[13]) v. zum Ganzen: II. 3. 66 ff, 169 ff.; II. 1. 295 ff.; 360.
[14]) V. II. 3. 70; 115 ff.; I. 10. 184 ff.
[15]) v. II. 3. 35 ff.; II. 1. 264 ff.

Er las als sachliche Einleitung zu seinem System der Freiheit (der positiven Philosophie) eine „Darstellung des philosophischen Empirismus" (I. 10. 277 ff.), worin er versuchte, „durch empirische Analyse" (I. 10. 280), d. h. durch eine „reine Analysis des in der Erfahrung Vorliegenden" (II. 1. 300) zu den Grundelementen des Seins und damit letzthin zu Gott zu gelangen.[16]) Diese ganze „Darstellung des philosophischen Empirismus" beginnt darum beim unmittelbar, d. h. empirisch Gegebenen und endet bei Gott. Aber Schelling lehnt jetzthin auch diesen Weg ab, denn er teilt mit dem ersten eine Grundproblematik.

Die Philosophie wurde bestimmt als die absolute Wissenschaft, d. h. sie muß unbedingte, unbezweifelbare Erkenntnis geben. Echtes philosophisches Wissen ist darum nur die Erkenntnis des in sich Notwendigen, des So - sein - Müssenden, des Nicht - anders - sein-Könnenden. Das kann aber nie durch Ausgehen vom Empirischen erlangt werden. Alles Empirische ist zufälliges Sein, d. h. Sein, das nicht notwendig ist, sondern auch nicht sein könnte. Jede Erkenntnis, die vom Empirischen ausgeht, bleibt daher notwendig im Zufälligen, Hypothetischen hängen. Denn im „besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe ⟨doch⟩ der Grund schwankend" (II. 1. 301), und so vermöchte dieser ganze Entwurf deshalb nur „Probabilität, keine apodiktische Gewißheit" (II. 1. 263) zu geben. „Auf dem Wege jenes ... Wissens ⟨wird⟩ ... überhaupt nur erreicht, daß der Satz, der einen gewissen Inhalt ... ⟨ausspricht⟩, nicht aber daß dieser Inhalt selbst als ein notwendiger eingesehen" (II. 3. 41) wird.

Diese ganze Problematik des Ausgehens vom Empirischen erhält aber ihre größte Schärfe im Hinblick auf die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

Philosophie soll das Absolute geben, den Angelpunkt und das Tragende des Seins und damit letzthin auch der Erkenntnis. Aber ein solcher Vorstoß zum Absoluten hat nur dann Sinn, wenn der Aufweis selbst absolut ist, d. h. absolute, unzweifelhafte Erkenntnis gibt. Konkret: wenn aufgezeigt wird, daß der Begriff Gottes nicht nur gedacht werden kann, sondern notwendig gedacht werden muß. Ein Ausgehen vom Empirischen der Welt (von ihrem Dasein, von ihrer Struktur) kann das aber nie erreichen. Eine solche Erkenntnis vermöchte höchstens aufzuzeigen, daß, wenn die Welt

[16]) Genaueres siehe Anhang.

existiert, auch Gott existieren muß. Aber da die Welt ein Zufälliges ist, ein Sein, das auch nicht sein könnte, so kann auf diesem Wege nie eingesehen werden, daß der Begriff Gottes an sich ein notwendiger ist, daß er notwendig, d. h. ohne alle Voraussetzung eines Zufälligen, gedacht werden muß.[17]) Damit ist der Weg vom Empirischen zu Gott als der letzthin gültige abgetan. Er gibt keine absolute Erkenntnis. So bleibt nur ein Letztes: der Weg einer Entwicklung aus reinem Denken. „Denn nur im Denken ist ursprüngliche Notwendigkeit" (II. 1. 363). Nur das Denken gibt jenes Sein, das nicht gedacht werden kann; und so gibt nur das Denken das voraussetzungslos Notwendige und absolute Erkenntnis. So konkretisiert sich nun die erste Aufgabe der Philosophie: Philosophie ist Entwicklung des Begriffs Gottes, und zwar Entwicklung aus reinem Denken.[18]) Aus der Aufgabe der Philosophie heraus, absolute Erkenntnis geben zu wollen, entspringt als Fundamentales: Philosophie kann „schlechterdings nur anfangen ... als rationale Philosophie" (II. 3. 48).

Aus der Aufgabe der Philosophie heraus, das Absolute aufzuzeigen, und zwar aus reinem Denken heraus, ergibt sich für Schelling noch ein weiteres.

Alles Seiende kann in seinem Sinn, in seinem Rang und im Tiefsten seines Wesens nur erkannt werden im Zusammenhang mit allem übrigen Sein. Das ist ein Grundgesetz idealistischen Denkens. Nichts kann „einzeln gewußt werden ..., sondern nur im Zusammenhang eines großen, alles umfassenden Ganzen" (II. 3. 87). Auf Gott gewandt, bedeutet das: sein eigentliches Sein kann nur dann gesehen werden, wenn es in Zusammenhang mit allem übrigen Sein gestellt und damit verglichen wird. Der Versuch, das Absolute aufzuzeigen in seinem Wesen und Sein, muß also das Sein in seiner ganzen Fülle und Ordnung zu erfassen versuchen. Aufweis des Absoluten ist so nur möglich durch den Entwurf der gesamten kosmischen Ordnung, durch den Entwurf der Logik alles Seins. Die Philosophie muß also zur Lösung der ihr gestellten Aufgabe, die Ordnung des gesamten Seins entwickeln, und zwar von Anfang bis zu Ende;[19]) diese Entwicklung muß aber geschehen im reinen Denken, denn die „Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden ist, sie bis in den durch das reine

[17]) v. II. 1. 262 ff.; II. 3. 42.
[18]) v. II. 1. 301 ff.
[19]) v. II. 3. 87; II. 4. 365.

Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen" (II. 1. 363). Der Aufweis des Absoluten fordert so eine apriorische Wissenschaft von der Wesensordnung des Seins.

Durch solche Konstruktion erreicht Schelling, daß die „verbesserte" Identitätsphilosophie völlig die Gestalt behält, die sie ehedem hatte: auch die Vernunftwissenschaft ist apriorische Entwicklung Gottes; auch sie ist eine Entwicklung, die verbunden ist mit dem Entwurf der gesamten Weltordnung. Auch die Vernunftwissenschaft durchläuft alle Stufen des Seins, beginnend bei der untersten und endend bei der obersten, bei Gott, freilich nicht, weil sie die realen Stationen eines göttlichen Werdens sind, sondern als die notwendigen Stufen unseres Denkens auf dem Weg zum Begriff Gottes.

Ineins mit diesem neuen Entwurf setzt hier eine neue Umdeutung ins Logische ein, nämlich die des Begriffs der „Indifferenz" und der „intellektuellen Anschauung".

Die ehemalige Identitätsphilosophie war apriorische Philosophie. Der ganze Prozeß der Realentwicklung Gottes wurde a priori im Denken entwickelt. Die Möglichkeit dieser apriorischen Entwicklung gründete aber darin, daß es der gesamten Entwicklung vorauf einen Zustand der „Indifferenz" gab, d. h. ein erstes Sein, in dem alles andere Sein gründete und aus dem es entsprang. Dieser Zustand der „Indifferenz" wurde aber faktisch gefaßt als der Zustand des vorweltlichen Gottes, darin Gott die Welt noch nicht gesetzt und so in sich selbst noch unentfaltet war. Die „Indifferenz" war die reale Unentfaltetheit Gottes und damit der Dinge (denn alle Dinge waren Stufen des werdenden Gottes). Diese „Indifferenz" bestand aber konkret darin, daß in ihr die Grundgegensätze alles Seins, die in der Welt als entfaltete bestehen, als unentfaltete bestanden. Aber aus dem Ergreifen dieser „Indifferenz" erwuchs die Möglichkeit, das ganze reale Sein, das im Tiefsten eine notwendige Auseinandersetzung dieser Gegensätze war, zu konstruieren. Die „Indifferenz" war dem Menschen aber in einer intellektuellen Anschauung, d. h. in einer Art mystischer Schau gegeben, und so konnte nun im Ergreifen dieser „Indifferenz" das gesamte Sein der Welt — als der notwendigen Stufen des zu sich kommenden Gottes — rein a priori entworfen werden.

Dieses Ganze behält der späte Schelling bei. Auch die Vernunftwissenschaft beginnt mit der „Indifferenz"; auch die Vernunft-

wissenschaft konstruiert von da aus rein a priori alle Stufen des Seins. Aber Schelling wendet nun alles ins Logische.

Die „Indifferenz" als „Unentfaltetheit Gottes" — da Gott „nur potentia" (II. 1. 334) ist, meint nicht mehr einen realen Zustand der realen Unentfaltetheit Gottes, sondern sie meint einen Zustand der begrifflichen Unentfaltetheit. Genauer: „Indifferenz" meint einen Begriff, und zwar „aller Begriffe Begriff" (II. 2. 30), d. h. jenen Begriff, in dem alle anderen Begriffe — auch der Begriff Gottes — noch als undifferenzierte, d. h. als unentfaltete ruhen. Es gibt nach Schelling also einen Urbegriff, einen Begriff, der die Seinsordnung ihren Wesenheiten nach in sich schließt. Als diesen alles umfassenden Begriff nennt Schelling ihn auch die „unendliche Potenz" (II. 3. 64); oder das „absolute Subjekt", als jenes, was allem zugrunde liegt (vgl. sub-jectum). Schelling bezeichnet ihn auch als die „absolute Idee", d. h. als jene Idee, die alle anderen in sich schließt, die Uridee, „das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) des außergöttlichen Seins ... und ... der ... Gottheit" (II. 1. 366); jene Idee, „in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind" (II. 1. 366), und aus der die Begriffe alles Seins entwickelt werden können. Als die absolute Idee, als aller Begriffe Inbegriff ist so der Begriff der „Indifferenz" „der höchste, von dem überhaupt auszugehen ist, der höchste darum auch aller ⟨apriorischen⟩ Philosophie" (II. 2. 30).

Und hier setzt eine letzte logische Umdeutung ein, nämlich die der intellektuellen Anschauung.

Wenn die „Indifferenz" ehedem als das Ursein (als das reale, vorweltliche, unentfaltete göttliche Sein) unmittelbar gegeben war, nämlich in einer intellektuellen Anschauung, und so eine apriorische Philosophie ermöglichte, so gilt das nun auch von der „Indifferenz" als Urbegriff (als der alle anderen Begriffe unentwickelt in sich enthaltende Begriff). Auch die absolute Idee ist unmittelbar gegeben, freilich nicht in einer Anschauung — Anschauung geht primär auf Sein —, aber in einem unmittelbaren Denken. Schelling ist der Auffassung, daß diese Uridee sich in einem reinen, unmittelbaren Denken, d. h. in einem Denken, das nicht schlußfolgernd ist, sondern sich gleichsam auf sich selbst richtet, unmittelbar ergibt, daß sie als Evidentes, d. h. dem Denken Ein-sichtiges aufspringt. „Die Vernunft, so wie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius vor, oder, was dasselbe ist, das Subjekt ⟨vgl. sub-jectum⟩ alles Seins, und an diesem hat

sie auch das Mittel oder vielmehr das Prinzip einer apriorischen Erkenntnis alles Seienden" (II. 3. 57); d. h. in einem reinen Denken ist die Uridee gegeben, und da sie die alle anderen Ideen enthaltende Idee ist, so kann nun — und zwar in einem konstruierenden Denken — die logische Ordnung des Seins a priori aufgebaut werden.

Genauer: für Schelling ist alles Seiende das Ineinander bestimmter Seinsfaktoren (primär eines realen, d. h. materiellen, und eines idealen, d. h. geistigen Faktors). Diese Seinsfaktoren, die im Tiefsten einen Gegensatz bilden, bilden im vorweltlichen Sein einen nur potentiellen Gegensatz (v. „In-differenz"); im „weltlichen" Sein aber in jedem einzelnen Sein einen aktuellen, der aber in jedem einzelnen ein ganz bestimmter ist und ebenso im gesamten Sein einer bestimmten Gesetzlichkeit untersteht. Daraus entspringt die Möglichkeit der apriorischen Konstruktion. Voraussetzung ist lediglich die Gegebenheit der Faktoren überhaupt. Und hier beginnt von neuem Schellings Konstruktion.

Wenn Schelling der Auffassung ist, daß die absolute Idee in einem Denken gegeben ist, so bedeutet das: die absolute Idee ist ein in sich Gegliedertes. Sie ist der gedankliche Organismus der Grundfaktoren des Seins. Sobald das Denken rein aus sich das Sein qua Sein in seiner inneren Struktur denken will, offenbart sich, daß es dabei nicht ein Einfaches denken muß, sondern mehrere Faktoren, aus denen alles Sein sich notwendig aufbaut. So entdeckt das reine Denken, wenn es sich recht vollzieht, die Grundelemente des Seins. Darüber hinaus wird ihm offenbar, daß diese Elemente aus ihrer Struktur heraus in einer jeweils ganz bestimmten Stellung zueinander stehen. Damit ist die Möglichkeit der apriorischen Entwicklung gegeben ist, die der konstruktiven Art der Mathematik nicht unähnlich ist. So kann Schelling sagen: Im reinen Denken entdeckt sich die absolute Idee als ein nicht „zufälliger, sondern notwendiger ... Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, ... der ⟨letzthin⟩ der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen" ist so die erste Aufgabe „der rationalen Philosophie" (II. 3. 76). Im Besitz dieses Organismus der Seinelemente hat dann das Denken „den Schlüssel zu allem Sein" (a. a. O.). Konstruierend kann es nur rein a priori „das gesamte Sein in allen seinen Abstufungen ... erkennen" (a. a. O.).

Aber die Konstruktion und Entwicklung ist nach Schelling für das Denken nicht nur eine Möglichkeit, sondern darüber hinaus eine Notwendigkeit.

Das Denken muß aus seiner innersten Struktur heraus d a s Seiende suchen, d. h. das schlechthin Seiende, d a s Sein, in dem es ruhen kann, das seiner Struktur nach so ist, daß es das Denken gleichsam hält und nicht an ein anderes verweist; jenes Sein, das in sich gleichsam geschlossen ist und nicht über sich hinausweist. Anders: das Denken muß das Absolute suchen. Es ergab sich aber als Fundamentales, daß das wahrhaft Absolute unmittelbar nicht gegeben ist. Unmittelbar gegeben ist vielmehr nur eine Uridee, d. h. eine erste allesumfassende Idee, die aber keineswegs mit der Idee des Absoluten identisch ist. Die Uridee ist vielmehr ein eminent dialektischer Begriff, d. h. ein Begriff, der dadurch, daß er alle Begriffe als unentfaltete in sich enthält, notwendig über sich hinausweist und so das Denken weitertreibt. Im Ergreifen der Uridee verfällt das Denken gleichsam einer Dialektik, der es nun folgen muß bis hin zu jenem Begriff, der undialektisch ist. Das heißt aber für Schelling: das Denken muß aus innerer Notwendigkeit alle Begriffe des nicht göttlichen Seins durchlaufen bis hinauf zum Begriff Gottes. Da erst hat es seine Ruhe. Und auf „diese Weise geschieht es, daß im Übergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Prinzip oder Gott begreift, zur M a t e r i e der Entwicklung wird" (II. 1. 366): und „die so entstehende Wissenschaft erscheint als ein System eines alles, auch Gott begreifenden Absoluten (II. 1. 366), Im Mitvollzug der Dialektik entsteht so „die Wissenschaft des von s i c h s e l b s t a n f a n g e n d e n und i n s i c h f o r t s c h r e i t e n d e n ... D e n k e n s",[20]) die den apriorischen Entwurf der „wahren Ontologie" gibt, d. h. der „Logik" des Seins.

3. DIE REIN RATIONALE PHILOSOPHIE ALS WESENSWISSENSCHAFT

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, der näheren Ausgestaltung der Schellingschen Vernunftwissenschaft nachzugehen. Das könnte nur durch ein Eingehen auf Schellings Potenzenlehre geschehen, was wir uns versagen müssen. Durch alles Konstruieren Schellings hindurch — und dieser ganze Aufbau der Vernunftwissenschaft des späten Schelling ist ein überaus mühsames Konstruieren — ist aber das Entscheidende sichtbar geworden.

[20]) v. II. 3. 111. von uns gesperrt.

Der später Schelling hält grundlegende Positionen des Idealismus — und damit seiner Identitätsphilosophie — fest. Und wenn seine Identitätsphilosphie nun eine „Verbesserung" erfährt, so bedeutet das lediglich eine Einschränkung des Entwurfes auf seine logische Bedeutung. Sonst nichts. Alles übrige bleibt unverändert. Als Grundlegendes bleibt die Seinsauffassung des Idealismus (bzw. der Identitätsphilosophie). Es bleibt die Auffassung, daß das gesamte Sein eine logische Ordnung bildet, einen Bereich von Stufen des Geistes, der beim Anorganischen als dem Geistniedrigsten beginnt und aufsteigt bis zu Gott als dem Geisthöchsten, dem absoluten Geist. Und in diesem Aufbau ist kein Seinsbereich zufällig, sondern notwendig. Jeder ist eine notwendige Stufe im Aufstieg zum absoluten Geist. Dieser Daseinsentwurf, den erstmals Aristoteles entworfen hatte, der im Mittelalter herrschend war und im Idealismus — und zwar entscheidend durch den jungen Schelling — seine große Wiedergeburt erlebt hatte, ist auch für den späten Schelling noch selbstverständlich. Die Zeit kurz nach Hegels Tod kennt noch nicht den Einbruch des Evolutionismus, seine These vom Kampf der Arten gegeneinander und das damit gegebene zufällige Bestehen der Arten des Seins.

Darüber hinaus aber behält der späte Schelling auch das Kühnste des Idealismus bei: die Idee einer Wissenschaft, in der r e i n a u s d e m D e n k e n, d. h. ohne jeden Schritt und Umgang mit der Welt der Erfahrung, und zwar a u s e i n e m e r s t e n a b s o l u t e n B e g r i f f heraus, diese logische Ordnung des Seins entwickelt wird. Auch für den späten Schelling gibt es apriorisches Wissen und apriorische Wissenschaft. In solcher Auffassung bleibt Schelling Idealist, und hier liegt zugleich eine Nähe zur Phänomenologie. Mit ihr glaubt Schelling an die Möglichkeit einer a p r i o r i s c h e n W e s e n s w i s s e n s c h a f t. Aber Schelling — und mit ihm aller Idealismus — unterscheidet sich zugleich sehr charakteristisch von der Phänomenologie. Die Phänomenologie gewinnt die Wesenheiten primär einzeln, in einer jeweils neuen Wesensschau. Die Methode des Idealismus ist die E n t w i c k l u n g der Wesenheiten, und zwar die E n t w i c k l u n g a u s e i n e r e i n z i g e n I d e e, der absoluten Idee. Gerade das gibt dieser Wesenswissenschaft ihre Kühnheit. In solcher Entwicklung sollen nicht nur die einzelnen Wesenheiten der Dinge, sondern ineins damit ihre Stellung und Ordnung untereinander erkannt werden, das ganze Gefüge der Wesenheiten, das, was Hegel erstmals in seiner „Logik"

versucht hat. Noch der späte Schelling glaubt so mit Hegel an die Möglichkeit einer großen umfassenden Wissenschaft, an einen großen Kosmos apriorischen Wissens, ja, er bestimmt die Aufgaben dieser Wissenschaft noch über Hegel hinaus! Die Vernunftwissenchaft soll nicht nur das Gefüge der Grundstrukturen (Sein, Werden, Qualität, Quantität usw.) entwickeln, sondern die Grundbereiche alles Seins, die Gesamtordnung des Kosmos: das Wesen von Raum und Zeit, das Wesen der Materie, des Organischen usw. bis hin zu den Reichen des Geistes: der Kunst, des Staates, der Geschichte, der Religion und der Philosophie. Und das alles als eine große Einheit, als ein gestuftes Ganze, darin Rang und Ordnung jedes Seins und ihr Verhältnis zueinander sichtbar wird. Dieser große Entwurf ist freilich von Schelling nur in geringen Ansätzen in Angriff genommen werden,[21]) wohl deshalb, weil Schelling der Aufbau seiner antiidealistischen Philosophie zunächst wichtiger schien, was freilich Schellings Ansehen in einer Zeit, die noch immer bewundernd vor Hegels „Logik" stand, sehr geschadet hat. Aber man wird nicht bestreiten können, daß Schelling überaus groß von der Möglichkeit einer solchen umfassenden Wesenswissenschaft gedacht hat, von der er erklärte: „... ich weiß, daß diese ... großartige Architektonik, inwiefern sie ... von der breitesten Basis ausgehend, in einer zum Himmel anstrebenden Spitze endigt ..., daß diese Architektonik in v o l l k o m m e n e r Ausführung, besonders der zahllosen Einzelheiten, deren sie fähig ist, ja die sie fordert, hierin nur den Werken der alten Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja, nicht einmal Eines Zeitalters sein kann, indes doch auch die gotischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere ... auszubauen angefangen ..." (II. 3. 90). Schelling wollte so den Aufbau dieser Wissenschaft anderen Zeiten überlassen. Nur eines schien ihm wichtig: die Grundlegung dieser Wissenschaft. Die apriorische Wesenswissenschaft ist in ihrer Methode eine Entwicklung, ein konstruierendes Aufbauen aus einigen Grundfaktoren. Schellings ganzes Bemühen in bezug auf die Vernunftwissenschaft war darum nur darauf gerichtet, diese Grundfaktoren des Seins recht zu entwickeln, anders: den Anfang der Philosophie zu finden;[22]) denn Schelling war überzeugt, daß Hegels Anfang (von dem Begriff des Seins aus, der den des Nichts dialektisch forderte usw.) unhaltbar war. Auch hier müssen wir darauf verzichten, den sehr mühsamen und immer wieder neu begonnenen Versuchen Schellings nachzugehen, die im wesentlichen dahin gehen, die Grundfaktoren der ehemaligen Identitätsphilosophie (den Faktor des realen und des idealen Seins) rein a priori gewinnen zu wollen. Es ist aber für den späten Schelling typisch, wenn er in einem Brief aus dem Jahre 1846 schreibt: er habe jetzt endlich „die Principien-Frage auf solche Einfachheit zurückgebracht, daß sie nicht leicht wieder verdreht und auf falsch-künstliche Wege geleitet werden kann", so daß nun „endlich einmal die glückliche Zeit in der Philosophie eintreten k ö n n t e, wo sich mit g e m e i n s a m e r Arbeit der Bau fördern und weiterführen läßt, der nicht Sache Eines Menschen und selbst nicht Einer Zeit sein kann" (Br. III. 199). Ein kühnes Programm des späten Schelling!

[21]) weshalb wir auch auf eine nähere Darstellung verzichten. Uns geht es zunächst nur um die I d e e dieser Wissenschaft.

[22]) v. I. 10. 132.

4. DIE REIN RATIONALE PHILOSOPHIE ALS ERBE DER IDEALISTISCHEN BEWEGUNG

Wenn Schelling in seiner Berliner Antrittsvorlesung versicherte: „Nichts soll durch mich verloren sein, was seit K a n t für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben?", wenn er versicherte, er wolle nur der Philosophie die „Haltung wieder ... geben, die sie ... durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen ... verloren hat" (II. 4. 366), so hat das nun seine Konkretion erhalten. Der späte Schelling wollte zunächst nichts als den wahren Sinn der idealistischen Philosophie erhellen, der aber nach Schelling wesentlich ist: die apriorische Entwicklung der Wesensordnung der Dinge. Darin sieht Schelling das Erbe des Idealismus.[23])

Schelling sieht das Große des Idealismus darin, daß durch ihn die Krisis der Philosophie, in die sie durch die Erkenntniskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Locke, Hume usw.) geraten war, nicht zu einem Untergang der Philosophie führte, sondern vielmehr zur Geburt einer neuen Wissenschaft: der rein apriorischen Philosophie. Dabei ist es aber nach Schelling das große Verdienst Kants, daß er den Versuch machte, die aufgebrochene

[23]) v. zum Flgd. I. 10. 73 ff.; II. 1. 368 ff.; II. 3. 34 ff.

Problematik zu lösen, und zwar in einer Weise, die zu „einer ganz neuen Wendung der Philosophie“ (II. 3. 44) führte und damit Kant zum „Urheber einer ... neuen Wissenschaft“ (II. 3. 47) machte.

Kant machte das Erkennen überhaupt zum Gegenstand einer Untersuchung. Dabei wies er auf, daß Erkennen kein reines Hinnehmen ist, ein Sich-geben-Lassen der Erkenntnis vom Objekt, sondern daß in allem Erkennen dem Subjekt eine entscheidende Rolle zufalle, daß nämlich die eigentlich erkenntniskonstituierenden Faktoren (die „Formen“) aus dem Subjekt stammen. Im Subjekt liegen die eigentlichen Formen des Erkennens, d. h. jene, die eine a priori geltende Erkenntnis möglich machen. Als erkenntniskonstituierende Faktoren sind diese Formen aber notwendige Formen. Und daraus entspringt die Möglichkeit ihrer rein apriorischen Ableitung, d. h. ihrer Ableitung aus dem Subjekt allein und ohne Umgang mit dem außersubjektiven Sein. Kant versuchte erstmals diese Ableitung in seiner „transzendentalen“ Logik, d. h. in einer Logik, die nicht rein formal ist (nur Bezug hat auf das Denken), sondern seinsbezogen ist. Kants transzendentale Logik ist so der Ursprung der apriorischen Wesenswissenschaft, der „objektiven“ Logik des Idealismus. Anders: durch Kant wurde offenbar, daß seinsgültige Erkenntnis nicht nur im Umgang mit den Dingen gewonnen werden kann, sondern auch unabhängig von aller Erfahrung, rein aus dem Denken; und zwar eine Erkenntnis, die den Charakter der apriorischen Gültigkeit hat. So erhielt die Philosophie durch Kant die „Richtung auf das Subject“ (II. 3. 5-. Durch Kant wurde das Subjekt, der Mensch erst der Souveränität seines Erkennens, der erkenntnismäßigen Unabhängigkeit von der Außenwelt und der Größe der in ihm selbst liegenden Erkenntnismöglichkeit bewußt. „An die Stelle der syllogistischen Methode, die immer ein Übergehen (eine Transzendenz) einschloß, mußte nun als Folge ... die immanente treten, in welcher alles Erkennbare, wenn auch vermittelt dennoch ... zum unmittelbaren Gegenstand des Bewußtseins und des Wissens wurde“ (Br. III. 134).

Aber Kants Vorstoß zur Idee einer Wissenschaft rein aus dem Subjekt, zur Idee einer Wissenschaft aus reiner Immanenz, blieb auf halbem Wege stehen. Nach Kant war zwar die Form des Erkennens ein Apriorisches; sie entsprang aus dem Subjekt und konnte so aus ihm, d. h. rein a priori abgeleitet werden. Aber die Form war nur ein Faktor der Erkenntnis. Außer ihr bestand noch die

Matrie der Erkenntnis; und sie war nicht a priori, sondern von außen gegeben. Aus solcher Teilung entsprang aber, daß es bei Kant unmöglich war, die Ideen der Dinge selbst, d. h. nicht nur die Form, sondern die Wesenheiten der Dinge nach ihrem ganzen Sein rein a priori abzuleiten. Diese Möglichkeit eröffnete erst Fichte. Er vollzog den Vorstoß zum absoluten Idealismus.

Fichte entwarf zum ersten Male die Philosophie rein aus dem Ich, und das heißt: Fichte ließ nicht nur die Form aus dem Subjekt entspringen, sondern die Ideen der Dinge nach ihrem ganzen Sein, nach Form und Materie. Für Fichte war aus der Struktur des Ich heraus zugleich „ein ganzes System von Existenzen gesetzt“ (II. 3. 51); und zwar notwendig gesetzt, so daß sie nun rein aus dem Ich heraus abgeleitet werden konnten. So stieß in Fichte die Philosophie zum ersten Male vor zur Idee einer apriorischen Wissenschaft, d. h. zu einer Wissenschaft, die rein aus dem Ich, d. h. ohne jeden Umgang mit den Außendingen, Erkenntnis gewinnt; nach dem späten Schelling wird Fichtes „großes, unvergeßliches Verdienst immer dieses bleiben ..., zuerst die Idee einer vollkommenen apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfaßt zu haben“ (II. 3. 51). Von Fichte „ist der Philosophie ... ein großes Vermächtnis ... geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts als anders woher gegeben angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prius, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmäßiger Folge abgeleitet sein soll“ (a. a. O.). In Fichtes Idealismus erhielt die Idee einer „durch das bloße Denken hervorzubringende Wissenschaft“ (II. 1. 369), d. h. einer Wissenschaft, in der die „Vernunft gleichsam mit sich allein und von der Erfahrung verlassen, also außer aller Beziehung zu etwas außer ihr ist“ (II. 3. 56), so ihre erste Durchführung. Aber Fichtes erste Durchführung blieb unvollkommen. Fichte leitete alles aus dem Ich ab, als Ich aber wurde das menschliche Ich gemeint, und so wurden alle Gegenstände nun in ihrer notwendigen Bezogenheit auf das menschliche Subjekt abgeleitet. Dieser Idealismus war so subjektiver Idealismus. In ihr wurden die Ideen der Dinge in der Bezogenheit auf das menschliche Subjekt abgeleitet, aber damit nicht die Ideen der Gegenstände in sich selbst und nach ihrer objektiven Bedeutung. So war die Ableitung der Ideen keine,

die „der objektiven, in der Erfahrung daseienden Welt“ (II. 3. 52) entsprach.

„Die Wendung ins Objektive“ (II. 1. 337), d. h. zum objektiven Idealismus, vollzog vielmehr erst Schelling selbst. Er entkleidete das Prius der ganzen Entwicklung — das Subjekt — seiner Beschränkung auf das Menschliche und faßte es als absolutes Subjekt, das die Bezeichnung der „Indifferenz“, d. h. der „Indifferenz des Subjektiven und Objektiven“, erhielt, „womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seins) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sei“ (II. 1. 371). Aus dieser Indifferenz wurde dann rein a priori die logische objektive Ordnung der Dinge, vom untersten Sein bis zum höchsten, zu Gott, entwickelt. Und so war es mit Schellings Vorstoß „die letzte notwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten Krisis, daß dem menschlichen Geist endlich und zum ersten Male die rein rationale Wissenschaft errungen war“ (II. 1. 375). An die Stelle der ehemaligen vorkantischen Metaphysik „trat endlich das innerlich durchaus notwendige System eines objektiven Rationalismus“ (a.a.O.), d. h. die unbedingte „Vernunftwissenschaft, ... in welcher nicht mehr der Philosoph, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenübersteht, und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist“ (II. 3. 57). Sie ist aber nichts anderes, als „die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft“ (a. a. O.). Und damit wurde offenbar, daß die durch die Erkenntniskritik entstandene Krisis der Philosophie nicht zum Untergang der Philosophie geführt hatte, sondern zur Entdeckung einer großen, neuen Erkenntnismöglichkeit, zur Entdeckung einer objektunabhängigen und in diesem Sinne souveränen Wissenschaft. Zwei Dinge bezeichnen eindeutig ihre Größe: einmal die Tatsache, daß der Mensch hier in seinem Erkennen unabhängig von der Außenwelt ist; darüber hinaus aber, daß hier die einzelnen Ideen der Dinge als notwendige und nicht als beliebige erfaßt werden, und ineins damit ihre Ordnung miteinander. Es ist nach Schelling das Bedeutsame dieser Wissenschaft, daß die Bereiche des Anorganischen, des Organischen usw. erkannt werden, nicht einfach als faktisch bestehende, sondern als von der Idee der Weltordnung her notwendig geforderte, und daß so das Warum jedes

Seinsbereiches erhellt wird, seine „Idee“, sein Sinn im ursprünglichsten Sinne.

Nach Schelling ist es nun aus dem ganzen Ursprung des objektiven Idealismus als Ausarbeitung der kantischen Kritik völlig klar, daß er wesentlich nur Wesenswissenschaft sein konnte, Wissenschaft von den Ideen, nicht aber Metaphysik; daß sein Inhalt nicht die reale Weltgeschichte, das reale Entstehen der Dinge sein konnte, sondern nur die Wesensordnung des Seins. Es war darum „der Fehler“ des Schellingschen und später auch des Hegelschen Idealismus, „daß jene Philosophie mehr sein wollte als die nur höher gestellte, wissenschaftlicher ausgeführte Kritik der reinen Vernunft“[24]) (Br. 3. 135), daß der Idealismus Schellings und Hegels die einzige philosophische Disziplin sein wollte, Logik und Metaphysik in eins. Und es ist für den später Schelling eine Selbstverständlichkeit, daß er damit zu völlig falschen Ergebnissen kommen mußte, was sich für den späten Schelling eindeutig darin offenbart, daß diese Philosophie zur Idee einer Realdialektik Gottes gelangte. So ist der später Schelling nun überzeugt, daß die zur reinen Vernunftwissenschaft, d. h. zur Wesenswissenschaft eingeschränkte und „verbesserte“ Identitätsphilosophie jetzt erst ihren eigentlichen Sinn zurückerhalten hat. Und er führt hier zugleich seinen ersten Angriff gegen Hegel. Hegel glaubte die Identitätsphilosophie verbessern zu müssen. „Die wahre Verbesserung, die meiner Philosophie hätte zuteil werden können, wäre eben die gewesen, sie auf die bloß logische Bedeutung einzuschränken“ (II. 3. 86). Aber gerade diese — einzig mögliche — Verbesserung nahm Hegel nicht vor, sondern er vergrößerte diesen Fehler noch. Die Philosophie wurde jetzt reiner Pan-logismus, d. h. Hegel war der Auffassung, „daß der Begriff alles sei“ (I. 10. 127), und er identifizierte ausdrücklich Logik und Metaphysik. Es war grundlegend für Hegels Idealismus, daß er erklärte: „... die Methode ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, aber mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die

[24]) und Schelling fährt fort: „— hier mußte sie ihr negatives Verhältnis zu den Gegenständen ... erkennen, und eben in diesem negativen Verhalten den Grund legen des Übergangs in positive Philosophie oder eigentliche Metaphysik; ..... wie man ja schon zu Kant' Zeit fragte: ob denn nun die Kritik die ganze Philosophie sein sollte ... die eigentliche, d. h. die positive Philosophie.“

allgemeine absolute Tätigkeit ist" (a. a. O.) — womit Hegel in eine Art „logischen" Pantheismus ging.

5. DAS ERGEBNIS DER VERBESSERTEN IDENTITÄTSPHILOSOPHIE DIE RATIONALE PHILOSOPHIE ALS NEGATIVE PHILOSOPHIE

Es ist im Vergangenen möglich geworden, die Spätphilosophie Schellings in ihrem ersten Teil zu überblicken: den ersten Teil der Schellingschen Spätphilosophie bildet die ins Logische eingeschränkte Identitätsphilosophie, darin an die Stelle einer Realdialektik eine reine Entwicklung von Begriffen getreten ist. Hier setzt aber nun eine Grundfrage ein: was ist durch diese Einschränkung auf das Logische erreicht? Die ganze Einschränkung geschah, um der These eines realen Werdens Gottes zu entgehen; das ist nun erreicht. In der Vernunftwissenschaft besteht nicht mehr der „abstoßende Pol" der Identitätsphilosophie: die These eines real werdenden Gottes ist gefallen. Das ist zunächst das Positive der Vernunftwissenschaft. Dann aber: sie teilt das Positive der ehemaligen Identitätphilosophie; in der Vernunftwissenschaft sind alle Grundbegriffe des Seins in ihrem Sinn und in ihrer Notwendigkeit begriffen. Dieses Begriffensein und Gesehensein aller Wesenheiten der Dinge erhält aber seine besondere Bedeutung im Hinblick auf den Begriff Gottes. Schelling hatte ja die ganze Vernunftwissenschaft von da aus aufgebaut. Das Eigentliche der Vernunftwissenschaft war nicht einfach, die Ordnung der Dinge zu erhellen, sondern in dieser ganzen Entwicklung waltete ein „höheres Interesse. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren ursprünglichen Inhalt" (II. 3. 69), d. h. Gott, das Absolute. Aus diesem Willen der Vernunft heraus hatte Schelling der Vernunftwissenschaft die Aufgabe zugewiesen, nachdem alle anderen Wege sich als ungangbar erwiesen hatten, den Begriff Gottes denkerisch zu entwickeln. Schelling ist nun überzeugt, daß die ganze Entwicklung dartut, daß der Begriff Gottes nicht bloß gedacht werden kann, sondern gedacht werden muß. Da das Sein teleologisch gebaut ist, d. h. in seinem Sein als Stufen des Geistes notwendig hingerichtet ist auf ein absolut Geistiges, so kann das entwickelnde Denken auf keiner Stufe stehen

bleiben, sondern es muß weiterschreiten zum absoluten Geist. In der Entwicklung wird offenbar, „daß zu der Welt . . . , zum Abschluß . . . schlechterdings . . . der Gedanke Gottes gehört" (II. 1. 370), daß die Welt ihrer ganzen Struktur nach, in Stufen des Geistes aufgebaut zu sein, „in der Vorstellung Gottes . . . ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe" (a. a. O.) findet; und Schelling sieht das überaus Wichtige des kantischen Idealismus darin, daß Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft aufwies, daß rein aus der Struktur der Welt heraus die Idee Gottes als eine notwendige erwiesen wurde. Kant stellte rein a priori fest, „daß Gott nicht der zufällige, sondern der notwendige Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sei" (II. 3. 45). Kant wies auf, daß zum Abschluß aller Erkenntnis, d. h. als höchstes regulatives Prinzip, notwendig die Idee Gottes gehöre; und Schelling ist überzeugt, daß in solchem rein apriorischen Aufweis der Notwendigkeit dieser Idee Kant alle Philosophie vor ihm weit übertraf, „wenn wir nicht etwa auf . . . Aristoteles zurückgehen, welchem . . . Gott ebenfalls das notwendige Ende war. Der späteren Metaphysik war im Grunde der Begriff Gottes ebenso zufällig, wie alle anderen" (II. 3. 45). Der Aufweis der Notwendigkeit einer Idee zeigt aber vor allem ineins damit seinen Inhalt. Das bedeutet: durch die Entwicklung der Vernunftwissenschaft ist der Begriff Gottes in seinem eigentlichen Sein offenbar geworden. Und hier liegt — verglichen mit der ehemaligen Identitätsphilosophie — ein überaus Positives.

In der Entwicklung der Vernunftwissenschaft ist offenbar geworden, welches der eigentliche Begriff Gottes ist. Die ehemalige Identitätsphilosophie erreichte an ihrem Ende Gott, wie er erst eigentlich Gott ist, d. h. sie erreichte den ganz zu sich gekommenen Gott, und bestimmte ihn als absoluten Geist. Da die Entwicklung der Vernunftwissenschaft aber nun nur noch eine rein gedankliche ist, nicht eine reale, so ist klar: das Ende der Identitätsphilosophie — der absolute Geist — ist der Grundbegriff für Gott überhaupt. Gott ist von Wesen her absoluter Geist. Das ist nun für den späten Schelling das Grundlegende seines Gottesbegriffes. Und hier nimmt Schelling noch eine sehr typische Anderssfassung der Seinsordnung vor, deren Konsequenz erst später sichtbar werden wird: er wendet das ganze Stufensystem aus dem Bewußtseinsmäßigen ins Seinsmäßige.

Der deutsche Idealismus hatte die Welt als eine Welt von Stufen des Geistes aufgebaut — und darin folgte er alten philosophischen

Ideen —; aber er faßte diese Stufen primär als Grade des Selbstbewußtseins; den Aufstieg zum Geist als ein Erwachen aus dem Unbewußten und als ein Emporringen zum klaren, bewußten Umsichwissen. Dieser ganzen Ordnung lag aber eine bestimmte Seinsauffassung zugrunde. Das Sein war gleichsam in Graden gebaut, in Graden des Wertseins. Je „selbstbewußter" ein Sein war, desto wertranghöher war es. Die Grade des Selbstbewußtseins waren so Grade wertvolleren Seins. Höchster Wert war darum der ganz um sich wissende Geist, der selbstbewußte, absolute Geist. In solcher Auffassung war aber — trotz der typisch neuzeitlichen Wende in das Subjektive — die Seinsidee der Antike das Fundament. Auch die Antike (Aristoteles) faßte das Sein als ein in Graden gebautes und darum wertverschiedenes; auch ihr war der Geist das alles Bestimmende. Je geistiger ein Sein war, desto wertranghöher war es. Aber die Antike gab dieser ganzen Sicht vom Sein her den terminologischen Ausdruck. Das Geistigere und darum werthöhere Sein wurde nicht einfach vom Wert aus gefaßt, sondern von der Wirklichkeit her. Je geistiger ein Sein war, desto „wirklicher" war es, d. h. desto wirklichkeitsintensiver und wirklichkeitserfüllter. Das Maß des Geistseins bestimmte das Maß der Wirklichkeit. Es gab so Stufen der Wirklichkeit. Die Materie — das ungeistigste Sein — war damit gleichzeitig das seinsleerste Sein, d. h. „potientelles" Sein. Materie und potientelles Sein wurden identische Begriffe. Das wichtigste Sein war dann aber das seinserfüllteste Sein, „akuiertes" Sein; absoluter Geist ist also reine Form, actus purus, reine Wirklichkeit.

Der später Schelling — der sehr tief von Aristoteles beeinflußt ist — nimmt diese antike Sicht auch terminologisch wieder auf. Gott ist darum für ihn primär nicht einfach absoluter Geist, sondern er ist als absoluter Geist „seiner Natur nach das ganze Seiende, nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit ..., während alles andere ... nur aus Nichtsein und Sein (aus Potenz und Aktus) gemischt" (II. 3. 149) ist. Gott ist das Sein, „in dem gar nichts von einem Nichtsein ist" (a. a. O.). Er ist das, „was Ist, rein Ist" (II. 3. 72). So ist das seiner Natur nach Aktus seiende ... das Letzte der rationalen ... Philosophie" (II. 3. 104). Schelling hat damit im Grunde den Schlüssel seiner ganzen Philosophie gewonnen; denn seine gesamte Spätphilosophie baut sich im Letzten von daher auf, daß Gott reine Wirklichkeit ist. Daraus, daß Gott reine Wirklichkeit ist, entspringt für Schelling zunächst, daß Gott nicht geworden ist.

Die reine Wirklichkeit ist immer ohne Potenz, d. h. sie ist nie übergegangen von der Potenz zum Akt; und damit: sie ist nie geworden. So ist Gott als reine Wirklichkeit das anfanglose Sein, das Ensase. Er ist „das Original-, das von sich selbst Seiende" (I. 10. 6.). So kann die Vernunftwissenschaft bis zu dem Begriff des anfanglos Seienden noch gelangen. Aus Gottes reiner Wirklichkeit folgt dann weiterhin, daß Gott das werdelose Sein ist. Gott ist nicht geworden und Gott wird auch nicht. Gott ist also wesenhaft das Vollendete.

Der Versuch, das Positive der Vernunftwissenschaft aufzuzeigen, das sie durch ihre Einschränkung auf die bloß logische Bedeutung erhalten hat, hat so wichtige Ergebnisse gezeitigt. Dieser Positivität steht aber gleichzeitig eine fundamentale Negativität gegenüber; und sie wird letzthin über die Bedeutung der Vernunftwissenschaft entscheiden.

Die ehemalige Identitätsphilosophie wollte nicht nur eine logische Entwicklung geben, sondern auch die reale; ihre ganze Entwicklung meinte die gesamte Geschichte der Welt, und sie war darum nicht nur Wesenswissenschaft, sondern auch Metaphysik und damit die alleinige, alles umfassende Philosophie. Das hat aber nur durch die Einschränkung auf eine nur logische Entwicklung eine fundamentale Änderung erfahren. Wenn die Vernunftwissenschaft ausdrücklich nur eine Entwicklung der Wesensordnung des Seins sein soll, so bleibt in ihr der gesamte Raum des realen Geschehens unbehandelt. Die Vernunftwissenschaft ist also nicht mehr die „Wissenschaft des wirklichen Hergangs", sondern „bloß des idealen und logischen Werdens der Dinge" (I. 10. 397), sie ist nicht mehr Metaphysik. Das bedeutet aber: Im Eingeschränktwerden auf die rein logische Bedeutung erhielt die Vernunftwissenschaft zwar ihren ursprünglichen Sinn, aber sie verlor gleichzeitig ihren Charakter als umfassende Philosophie, d. h. sie setzte sich so zwar „außer allem Widerspruch, aber eben damit begab sie sich ihres Anspruchs auf Objektivität, d. h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der ... von dem, was wirklich existiert ⟨genauer: geschieht⟩ und also von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegensätze im bloßen Denken annehmen" (I. 10. 125), woraus als Fundamentales aber entspringt: indem die so zur Wesenswissenschaft eingeschränkte Identitätsphilosophie ihren Charakter als umfassende Philosophie verliert,

fordert sie gleichzeitig eine zweite Wissenschaft, die nun all die großen Fragen des Daseins, die durch die Einschränkung der Identitätsphilosophie ausgefallen sind, ihrerseits neu aufnimmt. Anders: indem die Identitätsphilosphie zur Wesenswissenschaft wird, fordert sie gleichzeitig eine neue Metaphysik,[25]) ein Faktum, das Schelling aber wesentlich so faßt: indem die Identitätsphilosophie zur reinen Wesenswissenschaft wird, wird sie damit zur negativen Philosophie, die nun eine zweite Philosophie fordert: eine positive. Damit stößt unsere Erörterung hier zum ersten Male auf Schellings Idee einer negativen und positiven Philosophie.

Schelling hat den Aufbau einer Spätphilosophie wesentlich gefaßt als Aufbau einer negativen und positiven Philosophie. Der Sinn dieser Schellingschen Terminologie kann von dem bisherigen aus vorläufig so bestimmt werden:

Nach Schelling ist Philosophie wesentlich Metaphysik, was aber für Schelling letzthin nichts Theoretisches bedeutet, sondern ein Existentielles: Philosophie ist Daseinserhellung. Ihre eigentliche Aufgabe ist diese: dem Menschen Antwort zu geben auf die großen Probleme des Daseins, auf jene letzten Fragen des Seins, die für den Menschen eigentlich dringlich sind. Und von da aus prägt sich Schellings Terminologie: die Philosophie, die vor solchen Fragen versagt, erhält den Terminus einer negativen d. h. einer vor den Grundfragen des Daseins versagenden Philosophie; die Philosophie aber, die zu diesen Grundproblemen „positiv" steht und in ihrer Bewältigung „Positives" leistet, den Titel einer positiven, d. h. problemlösenden Philosophie — was aber konkret für Schelling bedeutet: die zur Wesenswissenschaft eingeschränkte Identitätsphilosophie ist negative Philosophie, denn durch ihre „Verbesserung" hat sich wesentlich dies begeben, daß Grundprobleme des Daseins ausgefallen sind. Unsere bisherige Sicht gibt noch nicht die Möglichkeit, hier Genaueres zu übersehen.

[25]) v. Br. III. 125: die negative Philosophie fordert eine „positive Philosophie oder eigentliche Metaphysik". So wohl auch II. 3. 27. Schelling hat diesen Sprachgebrauch später einmal — in einem Brief an H. Beckers (1852 v. Br. III. 241) geändert und dabei gerade die negative Philosophie, offenbar weil sie als Wesenswissenschaft ja auch Grundlagenwissenschaft ist, als seine Metaphysik bezeichnet; ein Sprachgebrauch Schellings, den H. Beckers dann übernommen hat in: H. Beckers. Über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik (Abh. der k. bayer. Acad. d. Wiss. I. Kl. IX. Bd. II. Abt. München 1861.)

Aber ein Vergleich zwischen der Identitätsphilosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt mit ihrer „verbesserten", d. h. mit der Vernunftwissenschaft, hat bereits Wichtiges gezeigt: in der Verbesserung ist zumindest ausgefallen die ganze reale Geschichte, woraus zugleich entspringt: die Vernunftwissenschaft als negative Wissenschaft, fordert eine zweite Wissenschaft, die das Problem der Geschichte aufnimmt, d. h. „positiv" zu ihm steht, fordert also eine positive Philosophie. Von hier ergibt sich aber zugleich eine Vertiefung.

II. Die Grenzen der rationalen Philosophie als apriorischer Philosophie

1. WESEN UND EXISTENZ

a. Grundsätzliches

Es hat sich als Grundlegendes der Schellingschen Spätphilosophie ergeben, daß Schelling — und darin wollte er der bewußte Erbe der idealistischen Philosophie sein — als ersten Teil seiner Gesamtphilosophie eine apriorische Philosophie will, d. h. eine Philosophie, darin das Denken, ohne „aus sich herauszugehen", d. h. ohne in der Begegnung mit dem Realexistierenden zu stehen, versuchte, rein aus sich, aus dem Denken allein Erkenntnis zu gewinnen. Die Idee dieser rein immanenten Wissenschaft entsprang aber für Schelling letzthin aus einer Einschränkung des idealistischen Entwurfs ins Logische. Es gehört aber zum Entscheidenden des späten Philosophierens Schellings, daß er sich nicht mit solcher Einschränkung begnügte, sondern daß er das ganze Problem ins Grundsätzliche trieb in der Frage: wie weit reicht überhaupt die Möglichkeit einer apriorischen Philosophie, bzw. was vermag eine Philosophie aus reinem Denken und wo liegen ihre Grenzen? Und konkret im Hinblick auf den Idealismus gefragt: Welches ist der Raum des idealistischen Denkens? Das ist die große Frage der Schellingschen Spätphilosophie. Hier beginnt — und darin zeigt sich das Typische der spätidealistischen Haltung — eine Besinnung des Idealismus auf seine eigensten Mög-

lichkeiten, ineins damit aber eine Besinnung über Grundmöglichkeiten des Philosophierens überhaupt.

Für Schelling gilt grundlegend: daß das Denken rein bei sich sein soll, bedeutet nicht, daß die Inhalte dieser Wissenschaft leere Begriffe sind; ihr Tun leere Begriffsspielerei; oder daß in ihr die Bezüge von Begriffen zueinander erhellt werden sollen (der Begriff des Seins qua Begriff in seinem Verhältnis zum Begriff des Nichts usw.). In diesem Sinne will die apriorische Philosophie nicht bloß Logik sein. Für Schelling ist ein reines Denken über die Verhältnisse von Begriffen zueinander kein „wirkliches" Denken. Echte Begriffe gehen vielmehr auf das Sein, sind — und hier wendet sich Schelling gegen Hegel — sachbezogen. Sie meinen nicht wieder Begriffe, sondern Dinge, wirkliches Sein, das im Be-griff begriffen werden soll. „Das wahre Logische, das Logische im wirklichen Denken, hat in sich eine notwendige Beziehung auf das Sein" (II. 3. 101). Das gibt der Vernunftwissenschaft erst ihren Sinn und ihre Bedeutung, daß hier, zwar ohne Begegnung mit dem Realexistierenden d. h. unabhängig von ihm, dennoch Erkenntnis gewonnen werden soll, in der das wirklich Realexistierende erkannt, die also wirklichkeitsgültig ist. In der Vernunftwissenschaft soll also nicht „der Begriff ... wieder nur den Begriff zum Inhalt haben", sondern in ihr sollen „die Gegenstände oder die Sachen, wie sie a priori im reinen Denken, also im Begriff sich darstellen" (I. 10. 141), erfaßt werden. Nicht „Chimären" (II. 3. 63), leere Hirngespinste soll die Vernunftwissenschaft zum Inhalt haben, sondern das „An sich der Dinge" (II. 3. 59), d. h. das Wesentliche an ihnen, ihr „Wesen". Rechtverstanden, hat also die „Vernunft ... mit gar nichts anderem als eben dem Seienden zu tun" (II. 3. 607); Echte Vernunftwissenschaft gibt „dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift das Wirkliche (II. 3. 61), d. h. Strukturen wirklichen Seins. Das macht ihre Größe aus.

Damit erhebt sich notwendig die Frage: wie kann überhaupt unabhängig von dem Umgang mit der Wirklichkeit, rein aus dem Denken Erkenntnis gewonnen werden, die dennoch für die Wirklichkeit gilt? Darüber hinaus: was ist am Realexistierenden a priori zu erkennen, das reale Sein in seinem ganzen Umfang oder nur zu einem Teil? Diese Fragen fragen aber im Tiefsten nach dem Verhältnis von Denken und Sein.

[1]) Vgl. Flgd. II. 3. 57 ff.; 169 ff.

Vernunftwissenschaft ist Wissenschaft rein aus dem Denken. Wenn aber dies, so ist klar, daß das Denken nur das zu erfassen vermag, was in sich kein Denkfremdes ist, d. h. was rationale Struktur hat. Nur was seiner Struktur nach so ist, daß es in Gedanken erhoben werden kann, kann auch vom Denken ergriffen werden. „Alles, was Gegenstand der Erkenntnis ist, ist es nur insoweit, als es selbst die Form und das Gepräge des Erkennenden schon in sich trägt" (II. 3. 203). Für den späten Schelling ist es nun unzweifelhaft, daß alles Sein im Tiefsten „vernünftig" ist, d. h. rational faßbar. Ja, es ist für Schelling eine Voraussetzung der Philosophie." ... erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit, ist also, daß in dem Gegenstand, in dem Sein, in der Welt selbst Weisheit ist" (II. 3. 203). „Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist" (a. a. O.). Eine Sicht des späten Schelling, die genauer Beachtung bedarf. Bei aller Gegnerschaft gegen den Idealismus wird Schelling nicht zum Irrationalisten in dem Sinne, daß er die rationale Faßbarkeit des Seins leugnet. Schelling hat im Kampf mit dem Hegelianismus, der Schellings Spätphilosophie den Vorwurf des Irrationalismus machte, ausdrücklich betont, daß er die These von der Rationalität des Seins festhalte, ja, er betonte, daß gerade er es war, der durch den Entwurf seines Idealismus, der darin gipfelte, daß in allem Sein Geistiges sei, das gesamte Sein wieder für die Erkenntnis rettete. In der konkreten Fassung des Erkenntnisses von Denken und Sein greift Schelling nun alte philosophische Unterscheidungen wieder auf.[2])

Im Zuge der auf Plato und Aristoteles zurückgehenden Ontologie scheidet Schelling an jedem Realexistierenden Wesen und Existenz, Was und Daß, Sosein und Dasein. Dabei meint Wesen, daß jedes real Existierende zunächst ein Qualitatives, Inhaltliches ist. Jedes Sein hat ein bestimmtes So sein, das es zu diesem ganz bestimmten macht und von anderen unterscheidet. Es hat ein bestimmtes „Wesen". Aber Dinge sind nicht nur so oder so, d. h. haben ein bestimmtes Sosein, sondern sie sind oder sind nicht. Darauf zielt aber die Aussage der Existenz. Existenz meint, daß ein Ding ist, daß es da ist, daß es existiert. Existenz meint Jenes, daß ein Sein nicht nur in unserem Denken besteht, sondern auch „außer" uns, d. h. in einem Bereich, den wir als den

[2]) v. II. 3. 57 ff.

„realen" bezeichnen, sodaß es einem möglichen Handeln „wirklich" begegnen und Gegen- oder Widerstand sein kann.

Für Schelling ist es nun eine Selbstverständlichkeit — und darin steht Schelling völlig auf dem Standpunkt der alten Ontologie und dem des Idealismus —, daß das Wesen jedes Dinges ein Denkbares, d. h. dem Denken Zugängliches ist, ja im Tiefsten ein Geistiges, mit Plato: eine Idee; wie sich klar im Vorgang des Erkennens zeigt. Erkenntnis will ein Ding be-greifen, will es verstehen, will es erfassen in seinem Sosein. Be-greifen bedeutet so letzthin, daß das Sosein eines Dinges, sein Wesen in das Denken erhoben wird. Im Begreifen wird das Wesen so zum Be-griff. Die Antwort auf das Was eines Dinges gewährt mir Einsicht (v. Ein-sicht⟩ in das W e s e n des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder e s s e l b s t ⟨!!⟩ im Begriffe habe" (II. 3. 58). Erkenntnis will so das „A n s i c h der Dinge" (II. 3. 56) ergreifen; es selbst in einem Wesentlichen seines Seins. Daraus entspringt aber, daß Denken und Sein sich nicht fremd sind, bzw. daß das Wesen jedes Dinges irgendwie ein Geistiges ist; daß der Begriff in meinem Denken (das vom Ding Gedachte) und das Wesen des Dinges (sein Sosein) letzthin soseinsidentisch sind. Gegen allen Vorwurf des Irrationalismus stellt der späte Schelling darum fest: „Diese Identität ... werde ich gewiß nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her" (II. 3. 59); sein Idealismus hat sie ehedem wieder vertreten. Im Hinblick auf die Soseinsidentität kann Schelling darum grundsätzlich sagen: weil alles Begreifen auf das Wesen geht und es erkennend ergreift, darum ist in jedem Begriff „ein Wirkliches begriffen" (II. 3. 60), und darum „ist es wahr, daß das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches gegenübersteht, daß der Begriff und das Seiende eins ist, daß das Seiende den Begriff nicht außer sich, sondern in sich ⟨!!⟩ hat" (a. a. O.). Damit ist die grundsätzliche Offenheit des Realexistierenden für das Denken gegeben. Aber für die Frage nach der Möglichkeit einer reinen Vernunftwissenschaft ist Entscheidendes damit noch nicht gewonnen. Offenbar ist nur geworden, daß das reale Sein g r u n d s ä t z l i c h dem Denken zugänglich ist. Das Erkenntnismittel der Vernunftwissenschaft ist aber nicht — neben anderen Erkenntnismitteln — auch das Denken, sondern n u r das Denken. In der Vernunftwissenschaft soll rein a priori, d. h. r e i n a u s d e m D e n k e n, o h n e jede Zuhilfenahme eines anderen Erkenntnismittels Erkenntnis gewonnen werden. So erhebt sich die Frage: ist das Realexistierende dem Denken, das rein in sich bleibt und aus dem Denken allein die Erkenntnis schöpfen will, zugänglich und wie weit?

Das Denken soll die einzige Erkenntnisquelle der Vernunftwissenschaft sein. Wenn aber dies, so kann offenbar nur das erkannt werden, was dem Denken rein in sich begegnet. Das heißt aber, was so ist, daß es vom Denken rein in sich notwendig gedacht werden muß und nicht nicht gedacht werden kann, bzw. was in einer bestimmten Art gedacht werden muß und nicht anders gedacht werden kann. Nur was das Denken denkerisch zwingt, ist a priori erkennbar. So ergibt sich als Fundamentalgesetz einer reinen Vernunftwissenschaft: I n h a l t e i n e r r e i n e n V e r n u n f t w i s s e n s c h a f t i s t n u r d a s D e n k n o t w e n d i g e, das logisch Soseinmüssende und logisch Nicht-anders-sein-könnende. Nur was in solchen Bezügen steht, ist der reinen Vernunftwissenschaft zugänglich; alles, was nicht notwendig ist, was nicht logisch sein muß, das Zufällige, was nicht zum logisch Geforderten gehört, sondern einfach „dazufällt", ist dann aber dem reinen Denken unzugänglich. So erhebt sich die Frage: gibt es im Realexistierenden Bezüge, die denknotwendig sind, die vom Denken in bestimmter Weise gedacht werden müssen und nicht anders gedacht werden können?

Für Schelling ist es von vornherein klar, daß es im Realen Strukturen gibt, die nicht einfach sind, sondern die notwendig so sind. In allem Realen gibt es so Denknotwendiges. Die „Gesetze des Denkens" sind zum Teil auch „Gesetze des Seins". Alles Sein untersteht zum Beispiel dem Widerspruchsgesetz, „weil das Sinnlose ... nirgends und nie existieren kann' (I. 10. 143). Jedes Sein hat nicht nur bestimmte Eigenschaften und hat andere nicht, sondern indem es ein bestimmtes Sein besitzt, hat es auch anderes, was es nun denknotwendig besitzen muß, und anderes, was es denknotwendig nicht besitzen kann. Zu jedem Sein gehört so eine Reihe d e n k n o t w e n d i g e r Strukturen; und damit: an jedem Sein gibt es Strukturen, die als notwendig seinmüssende keine Wirklichkeit ändern kann und die vor, in und gegen alle Wirklichkeit bestehen müssen. An jedem Ding gibt es so Apriorisches. Das bedeutet aber für das apriorische Erkennen: im Hinblick auf das real Existierende ist grundsätzlich apriorische Erkenntnis möglich, Erkenntnis dessen, „was nur s o möglich, n o t w e n d i g so ist" (II. 1. 576). Über die Möglichkeit einer voraussetzungslosen, apriorischen

Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge (oder gar deren Existenz) ist damit freilich noch nichts entschieden. Es ist zwar klar, daß a n jedem Ding Apriorisches besteht, aber nicht, ob die Wesenheit der Dinge selbst dazu gehört. Denn Denknotwendiges könnte auch an einer zufälligen Wesenheit bestehen, wie zum Beispiel auch an jedem Phantasiegebilde denknotwendige Strukturen vorhanden sind.

Hier liegt nun ein neuer Einsatz Schellings. Mit dem gesamten Idealismus ist Schelling überzeugt: das Realexistierende ist nicht nur nicht „vom Apriorischen frei, sondern es hat gar viel desselben in sich und steht sogar ... mit dem einen Fuß ganz im Apriorischen, nicht nur inwiefern an allem Empirischen allgemeine und notwendige, d. h. eben apriorische Formen sind, sondern auch — n i c h t weniger als das W e s e n, das eigentliche W a s jedes Dinges ist ein Apriorisches“ (II. 3. 103), d. h. es gibt nicht nur an allem Seienden Apriorisches, sondern jedes Seiende ist seinem I n h a l t (seinem Wesen) nach ein Apriorisches. Daß die Bereiche des Seins eine bestimmte Qualität haben, ein bestimmtes Sosein, daß ist nicht zufällig so, sondern es muß so sein. Ihre qualitative Struktur ist denknotwendig. So steht Schelling in der Auffassung von der Apriorität der Wesenheiten der Dinge ganz auf platonischem Boden. Aber seine Begründung dafür ist die idealistische.

Mit Hegel und dem ganzen Idealismus ist auch der späte Schelling — wie sich bereits früher früher gezeigt hat — der Auffassung, daß das gesamte Sein eine logisch gebaute Ordnung bildet. Das gesamte Sein ist teleologisch gebaut. Jeder Seinsbereich ist eine Stufe des Geistes, und zwar eine notwendige Stufe des Geistes. So bestehen alle Bereiche des Seins „infolge einer notwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logischen Vernunft, vermöge der sie eben selbst vernünftig sind und einen Vernunftzusammenhang darstellen“ (II. 3. 61). Die ganze Ordnung des Seins ist darum keine beliebige, sondern eine notwendige, sie muß in einer bestimmten Weise gebaut sein. Wenn aber dies, so ist klar, daß auch die Wesenheit jedes Dinges eine notwendige ist, die nicht anders sein kann. Wenn alle Bereiche des Seins eine notwendige Ordnung bilden, so besteht „in den Dingen eine logische Notwendigkeit“ (a. a. O.), so ist jede Wesenheit „in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit“ (II. 1. 577). Sie hat „in dem großen ... Zusammenhang ⟨alles Seins⟩ eine notwendige Stelle“ (a. a. O.). Im Hinblick auf jede Wesenheit gilt so grundsätzlich: jede Wesenheit ist keine beliebige, von der Wirklichkeit zufällig geschaffene, die sich jederzeit ändern kann, sondern „notwendig ... und ewig ist die W e s e n h e i t ..., nicht anders sein könnend, sondern nur so oder gar nicht“ (II. 1. 577); und gleiches gilt von der Gesamtordnung der Wesenheiten der Dinge. So gibt es nach der Seinsauffasung des Idealismus einen weiten Bereich des Denknotwendigen. Und hier gilt es nur früher Gesagtes zu wiederholen.

Für Schelling — aber auch für Hegel — entspringt aus der logischen Verbundenheit aller Wesenheiten miteinander, daß sie alle rein a priori, d. h. rein aus logischer Gesetzmäßigkeit heraus auseinander und alle aus einer ersten Wesenheit, der absoluten Idee abgeleitet werden können. Voraussetzung der rein apriorischen Wissenschaft ist so die apriorische Gegebenheit der absoluten Idee. Und es zeigte sich, daß nach Schelling das Denken rein aus sich, d. h. sobald es sich auf sich selbst richtet, zur absoluten Idee vorstößt, d. h. daß die absolute Idee so gebaut ist, daß sie sich einem recht vollzogenen Denken als ein notwendig zu Denkendes gibt. Damit ist die Möglichkeit der rein apriorischen Wissenschaft der Wesenheiten entschieden. Das reine Denken gewinnt aus sich die absolute Idee, — wie Schelling auch sagt — die „unendliche Potenz“, und „da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben a l l e s Sein entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch ist sie in die a p r i o r i s c h e Stellung gegen alles Sein gesetzt, und man begreift, w i e e s e i n e a p r i o r i s c h e W i s s e n s c h a f t g i b t,[3]) eine Wissenschaft, die a priori alles bestimmt, w a s ist ..., und die Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, z u m I n h a l t alles Existierenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen“ (II. 3. 66), so daß sie rein „a priori weiß, was ist oder sein kann“ (a. a. O.). Der Mensch kann also rein aus sich und ohne die Ebene des Denkens zu verlassen, wirklichkeitsgültige Erkenntnis gewinnen, u n d z w a r d i e W i r k l i c h k e i t, s o w e i t s i e S o s e i n i s t. Das heißt: das Inhaltliche der realexistierenden Dinge, das Qualitative des Wirklichen ist dem Menschen a priori gegeben. Genauer: die a priori gewonnenen Wesenheiten der Dinge sind mit den realexistierenden Wesenheiten letzthin identisch. Die wirklich

[3]) von uns gesperrt.

im Realen existierenden Wesenheiten sind keine anderen, als die a priori gewonnenen, da „bei der Wesenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Wesenheit dieselbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden sein oder nicht, wie sich die Wesenheit eines Kreises nicht im geringsten dadurch ändert, daß ich einen Zirkel wirklich beschreibe“ (II. 1. 556). Womit zugleich das Verhältnis dieser apriorischen Wesenswissenschaft zu den aus Erfahrung hervorgehenden Wissenschaften offenbar wird. Da die apriorische Wesenswissenschaft die wirklichen Wesenheiten der Dinge gibt, aber a priori, so kann zwischen ihr und einer Erfahrungswissenschaft kein Gegensatz bestehen. Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft ist die Wesensordnung des realen Seins. Aber auch eine Erfahrungswissenschaft wird sich zur Aufgabe stellen, „in jeder einzelnen Erscheinung sowie im Zusammenhang aller Erscheinungen V e r n u n f t zu finden — diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinungen vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen“ (II. 3. 109). Jeder Erfahrungswissenschaft, die mehr sein will als reine Tatsachenwissenschaft, die vielmehr vorstoßen will zum Ansich der Dinge, wird sich darum „zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr angeborenen Logik ... enthüllen ..., welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe des rationalen Philosophen ist“ (II. 3. 111); und es wird daraus die Möglichkeit entspringen, daß die „auf den ersten Blick ... so weit auseinander liegenden oder auseinander zu sein scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, Denken, Denken und Erfahrung, sich völlig durchdringen und zusammen ... Ein unüberwindliches Ganze bilden“ (a. a. O.). Was die Vernunftwissenschaft vom Wirklichen rein a priori gewinnt, das wird die Erfahrungswissenschaft bestätigen oder berichtigen; und sie wird darum die Kontrolle für die Wahrheit der apriorischen Entwicklung sein; eine Kontrolle, die die Vernunftwissenschaft grundsätzlich anerkennen wird, da sie „recht verstanden, doch nichts anderes begehren ⟨kann⟩ als am Ende mit der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, zusammen zu treffen“ (II. 3. 109).

Damit ist die Frage nach der Möglichkeit apriorischer, aber gleichzeitig wirklichkeitsgeltender Erkenntnis zu einem Teil beantwortet. Weil das Inhaltliche der Dinge, ihr Wesen, ein Soseinmüssendes ist, ein Apriorisches, das notwendig in bestimmter Weise sein muß und darum in aller Wirklichkeit besteht und von aller

Wirklichkeit unabhängig ist, darum kann es rein a priori erkannt werden. Vernunftwissenschaft ist Wesenswissenschaft, ja, das ist eigentlich ihr Sinn, Wissenschaft von den „notwendigen oder ewigen Wahrheiten“ (II. 1. 576), d. h. den Ideen der Dinge zu sein. Die Frage nach der Reichweite der Vernunftwissenschaft im Hinblick auf das Realexistierende hat damit aber nur eine erste Antwort gewonnen. Alles reale Sein hat nicht nur ein bestimmtes Wesen (ist so oder so), sondern an ihm besteht noch ein zweiter Faktor, der der Existenz, d. h. der, daß ein Ding i s t, Dasein hat. So erhebt sich notwendig die Frage: wie steht reine Vernunftwissenschaft zur Existenz? Ist Existenz a priori zu erfassen und ist so apriorische Wissenschaft auch Wissenschaft der Existenz?

Zunächst ist klar: Existenz ist nie schon mit dem Begriff gegeben. Das Wesen (der Begriff) meint, daß ein Ding ein bestimmtes Sosein hat; Existenz aber, daß es i s t, real existiert. Existenz meint also, daß ein Ding nicht nur besteht in meinem Gedachtwerden, in meinem Denken, sondern auch a u ß e r h a l b des Denkens. Wenn aber dies, so ist klar, die Aussage der Existenz fügt der Aussage über das Wesen eines Dinges ein Neues hinzu, zu seinem Sosein noch sein reales Dasein. Damit ist offenbar, daß das Gegebensein eines Begriffs schon die reale Existenz des Gedachten mit einschließt. Der Begriff eines Dinges sagt nur, w i e es ist; sonst nichts. Wo reale Existenz eines Dinges behauptet wird, muß sie also über da bloße Gegegebensein der Wesenheit hinaus e i g e n s n a c h g e w i e s e n werden; ein Nachweis, der für Schelling n i c h t a p r i o r i geführt werden kann.

Für Schelling ist klar: E x i s t e n z i s t k e i n D e n k n o t w e n d i g e s; d. h. ist nichts, was notwendig sein und so notwendig gedacht werden muß. Die Zufälligkeit der Existenz ergibt sich dabei für Schelling aus dem Charakter der Existenz qua Exitenz. Existenz, dies, daß ein Ding i s t, ist ja nie Existenz überhaupt (erst recht nicht ein bloßer Begriff), sondern immer konkrete Existenz, d. h. Dasein an einer ganz bestimmten Stelle, zu einer ganz bestimmten Zeit. Es existiert nicht die Wesenheit als Wesenheit an sich, zum Beispiel die Pflanze an sich, sondern immer die konkretisierte Wesenheit, d. h. die einzelne, ganz bestimmte, konkrete Pflanze. Solche örtlich und zeitlich bestimmte, einzelne Existenz ist aber offenbar kein Denknotwendiges, so sehr es auch die Pflanze an sich, die Wesenheit ist. Das bedeutet aber im Hinblick auf das Denken: konkrete Existenz ist dem apriorischen Denken ver-

schlossen. Das Denken kann nie von sich aus, rein a priori, d. h. der Wirklichkeit vorauf und unabhängig von ihr feststellen, daß irgendein Ding an einer bestimmten Stelle, zu einer bestimmten Zeit existiert. Im Hinblick auf logische Notwendigkeit kann von der konkreten Existenz nur gesagt werden: sie ist, d. h. sie ist faktisch, seine Notwendigkeit ist nicht einzusehen, sondern im Hinblick auf das Denken ist zu-fällig; sie fällt zu dem, was notwendig gedacht werden muß, einfach „dazu". Existenz kann so als konkrete Existenz nicht im voraus entschieden werden, sondern nur faktisch, d. h. in und durch ihr Dasein festgestellt werden. Konkrete Existenz wird nur erkannt durch ihr faktisches Da. Das bedeutet: Existenz kann nur a posteriori erkannt werden, d. h. nicht vor der Wirklichkeit, sondern nur von ihr aus. Und zwar alle Existenz. Denn für Schelling ist nicht nur konkrete Existenz zufällig (daß ein ganz bestimmtes Ding existiert), sondern Existenz überhaupt (daß überhaupt etwas existiert). Nichtexistenz ist durchaus denkbar; „es könnte ja überhaupt nichts existieren" (II. 3. 59). Existenz ist gerade das nicht in seiner Notwendigkeit Einsichtige, sondern vielmehr das große Rätsel der Philosophie, die immer wieder vor der Frage steht: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?" (II. 3. 7.). In solcher Rätselhaftigkeit offenbart sich aber deutlich die Nichtnotwendigkeit der Existenz überhaupt und ineins damit ihre nichtapriorische Erfaßbarkeit.

Von da aus gilt grundsätzlich: „alles, was sich auf Existenz bezieht, ist mehr als sich ... mit reiner Vernunft einsehen läßt. Die Vernunft kann unter gegebenen Umständen wohl die Natur ... ⟨sc. das Wesen der Dinge⟩ aus sich erkennen, aber nie ihr wirkliches gegenwärtiges Dasein" (II. 3. 172); und das heißt: apriorische Wissenschaft weiß nicht um Existenz. Die Existenz als faktische Existenz ist die Grenze aller apriorischen Wissenschaft. Damit ist an einer entscheidenden Stelle der Rationalismus als Apriorismus — und damit auch der Idealismus — als unzureichend erwiesen.

Aber diese ganze Sicht kann noch vertieft werden durch die Aufzeigung der grundsätzlichen Kluft zwischen Denken und Existenz, ein Aufweis, der von Schelling zwar nur angedeutet ist, dessen Richtung aber eindeutig ist. Was Kant in der Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises erarbeitet hat, das wird nun von Schelling — auf das gesamte Sein übertragen — gegen jede Wissenschaft aus reinem Denken und damit zugleich gegen den Idealismus gewandt.

Existenz wurde gefaßt als das Daß eines Dinges, als dies, das es ist. Das Prädikat der Existenz ist damit aber von allen anderen Prädikaten wesentlich verschieden. Alle anderen Prädikate, die einem Ding zugelegt werden, beziehen sich auf das Inhaltliche (rot-sein, hart-sein); sie bestimmen das Sosein eines Dinges. Anders das Prädikat der Existenz. Es meint kein Inhaltliches, geht nicht auf das Sosein. Das Sosein bleibt vielmehr völlig unberührt und wird durch die Existenzaussage nicht geändert. In Existenz und Nichtexistenz bleibt das Sosein immer das gleiche. Existenz meint ein Fundamentaleres als andere Prädikate, sie meint das Sosein immer als Ganzes, meint eine Seinsweise der in sich identischen und identisch bleibenden Wesenheit. Sie meint, daß die Wesenheit nicht nur im Denken besteht, sondern auch außerhalb des Denkens, daß sie nicht nur die Seinsweise des idealen Seins hat, sondern auch die des realen Seins. Existenz meint die realexistierende Wesenheit; wie Kant sagt — nicht das Inhaltliche eines Dinges, sondern seine „Position",[4]) sein reales „Da". Existenz meint also etwas völlig anderes als andere Prädikate, sie meint eine Ebene des Seins, und zwar eine Ebene, die von der Ebene des Denkens wesentlich verschieden ist. Sie meint gerade eine Ebene, die jenseits des Denkens liegt, meint das Mehr des realen Seins über das bloß gedachte hinaus. Damit wird aber sichtbar, daß zwischen Denken und Sein (Sein qua Existenz) eine Kluft liegt, eine „Transzendenz" (II. 3. 169), die grundlegende Verschiedenheit zweier Ebenen von einander, die unüberschreitbar ist. Existenz qua faktische Existenz, als das Mehr-als-das-Denken, als das Anders-als-das-bloße-Denken tritt wesensnotwendig nie in die Ebene des Denkens ein, sondern bleibt immer „draußen". Zugleich aber — und das ist in dieser ganzen Besinnung das Wichtigere: das Denken gelangt aus sich nie in die Ebene der Existenz. Da reale Existenz gerade das Außerhalb-des-Denkens meint, eine andere Ebene, so ist sie wesensnotwendig dem Denken verschlossen; denn das Denken als Denken kann nie über sich hinaus, kann nie den Überschritt in die andere Ebene leisten. Es gilt als grundsätzlich: „Was einmal im Denken angefangen, kann auch nur im bloßen Denken weitergehen und nie weiter kommen, als bis zur bloßen Idee" (II. 3. 162). „Wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt, a priori im bloßen

[4]) Kant, Kritik der r. V. S. 401 (Bd. 3. der Kant-Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften).

Denken erzeugen, aber so ist es eben auch nur im Denken. ... Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seiendes, so müssen wir ... ⟨vom⟩ Sein ausgehen" (II. II. 3. 164). Will ich die Existenz eines Dinges, so muß ich die Ebene des Denkens verlassen und den Überschritt leisten in die Ebene der Wirklichkeit. Mit Kant: „Unser Begriff von einem Gegenstand mag ... enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen".[5]) Nur im Überstieg zur Ebene des Dasein gibt sich Existenz. Anders: Wirklichkeit gibt sich nur im Umgang mit der Wirklichkeit. Und Schelling stimmt Kant zu: Jeder Existentialsatz ist kein analytischer, sondern „ein synthetischer ... d. h. ein solcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe" (II. 1. 563).

Und hier liegt eine der großen Fronten gegen den Idealismus. Gegen seinen Versuch, die apriorische Methode als die allein gültige gelten zu lassen, stellt Schelling fest, daß sie nicht genügen kann, weil ihr ein Wesentliches verschlossen ist: die Existenz. Und gleichzeitig weist Schelling auf die unumgängliche Notwendigkeit der Erfahrung hin. Weil Existenz ein Sein außerhalb des Denkens meint, darum kann sie auch nur erfaßt werden in einem Erkennen, das wesentlich Umgang mit der Wirklichkeit ist, ja, die Form der Begegnung hat. Das aber ist die Er-fahrung (die Wahr-nehmung); sie ist wesentlich begegnendes Erkennen. Anders: Existenz ist ein Über-das-Denken hinaus, ein vom Denken Uabhängiges, ein Sein, über das der Mensch nicht von sich aus verfügen kann, sondern das ihm vielmehr entgegen-steht, ihm Gegenstand ist, Ob-jekt. Wenn aber dies, so wird sie primär erfaßt im Erfahren ihrer Gegenständigkeit. „Daß irgend etwas ist, also das Sein irgendeines Dinges erkenne ich nur daran, daß es sich behauptet, daß es ... Widerstand entgegensetzt. ... Das Wort Gegenstand ..., mit dem wir das Reelle bezeichnen, sagt eigentlich nichts anderes als Widerstand" (II. 3. 206). So vertritt Schelling bereits die These, daß Realität primär Widerstand meint und sich nur im Erfahren seiner Widerständigkeit gibt. Aber Schelling stößt von da aus nicht (v. Dilthey, Scheler, Heidegger) zu der These, daß Realität sich nur dem Handeln des Menschen gebe, sondern er bleibt bei der Sinneserfahrung, über die er aber eine interessante Sicht gibt.

Da Existenz ein vom Denken des Menschen Unabhängiges

[5]) v. Kant, Kritik d. r. V. S. 402.

meint, so muß der Mensch sie als ein Eigenständiges anerkennen, als ein Sein, das ihm gegenüber Autorität hat. Das geschieht aber in der Sinneserfahrung. Sie ist als ein hinnehmendes Erkennen gleichsam ein Sichunterwerfen. Wie Schelling sagt: „Will ... die Vernunft ein wirkliches Sein, will sie irgendein von sich aus im Begriff, demnach als nur Mögliches, gefundenes Objekt als ein Wirkliches, so muß sie sich der Autorität der Sinne unterwerfen; ... das Zeugnis der Sinne ist nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, also aus der Vernunft nicht einzusehen ist, die gegenwärtige Existenz ..." (II. 3. 171); und Schelling glaubt Hamann recht geben zu können: „... will man nun jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben nennen, so ist es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unserer Sinne, nicht durch Vernunft) wissen wir, daß Dinge außer uns sind" (II. 3. 172); ja, Schelling formuliert auch so: Existenz sei in der Vor-stellung gegeben, d. h. darin, daß es vor den Erkennenden hingestellt werde; und er wendet sich von da aus gegen Hegel. Wenn Hegel Glaube und Vorstellung identifizierte und sie für eine Vorform des Wissens hielt, für „schlechtes, ungeklärtes Wissen", das erst noch einer Erhebung in das eigentliche Denken bedürfe und so nur eine Übergangsform des Wissens darstelle, ein Nichtentgültiges, so stellt Schelling dagegen fest: Glaube und Vorstellung sind keine Übergangsformen, sondern — in dem geklärten Sinne — der allein mögliche Zugang zur Existenz, eine Erkenntnisform also, auf die keine Philosophie verzichten kann.

Aus der Untersuchung über Existenz und apriorisches Denken ergibt sich für die Vernunftwissenschaft nun aber dies: wenn Schelling die Vernunftwissenschaft dadurch gewann, daß er seine frühere Philosophie von neuem aufgriff, aber ins Logische einschränkte, so entsprang zunächst daraus, daß die Vernunftwissenschaft notwendig weniger zum Inhalt hatte als seine ehemalige Philosophie: es fiel die ganze wirkliche Geschichte des Seins, die reale Entwicklung des Seins aus. Die voraufgegangene Untersuchung hat aber die Grenzen jetzt noch enger gezogen: Vernunftwissenschaft, d. h. Wissenschaft aus reinem Denken, gibt nicht nur nicht die reale Geschichte der Welt, sondern Existenz überhaupt ist ihr verschlossen.

Genauer: Es erwies sich, daß an allem Realexistiedenden Wesen und Existenz zu unterscheiden sind, Sosein und Dasein, das Inhaltliche der Dinge und ihr Daß. Im Hinblick darauf muß nun gesagt

werden: apriorische Wissenschaft vermag wohl das Wesen der realexistierenden Dinge zu erkennen, d. h. die Inhalte, das Sosein der Dinge, aber nicht ihre Existenz; und insofern sie das Sosein der Dinge gibt, gibt sie zwar „dem Inhalt nach, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift das Wirkliche ⟨sc. die Inhalte des wirklichen Seins⟩, aber ... nicht die Wirklichkeit" (II. 3. 61), d. h. die Existenz der Dinge. Und damit: Wissenschaft aus reinem Denken vermag zwar aufzuzeigen, was so — und zwar nur so — möglich ist am Realexistierenden und nicht anders sein kann; aber da sie über Existenz nichts ausmachen kann, so vermag sie eben nur zu geben, was möglich, nicht aber was wirklich ist. Vernunftwissenschaft kann nur bestimmen, wie die Welt sein muß, wenn sie ist; aber ob Welt ist, ob es überhaupt reales Sein gibt, das vermag sie nicht zu entscheiden. „Die Vernunftwissenschaft ist ⟨also⟩ absoluter Idealismus,[6] inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt" (I. 10. 149), und nicht aufnehmen kann; sie ist Wissenschaft, die „sich mit dem reinen Was der Dinge beschäftigt ..., ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen" (a. a. O.) und aussprechen zu können; ist Wesenswissenschaft, und zwar nur Wesenswissenschaft, nicht aber Metaphysik; was für Schelling aber gleichzeitig bedeutet: die Vernunftwissenschaft ist negative Philosophie. Und damit vertieft sich früher Gesagtes und enthüllt sich das Umfassende des von Schelling angewandten Terminus einer „negativen" Philosophie: wenn die Vernunftwissenschaft früher als negative Philosophie bezeichnet wurde, weil durch ihre Einschränkung auf eine reine Begriffsentwicklung das reale Geschehen ausfiel, so hat sich das nun ins Grundsätzliche gewandt — und damit erschließt sich erst das Eigentliche des Schellingschen Sprachgebrauchs: die Vernunftwissenschaft — und damit alle apriorische Philosophie — ist negative, weil ihr nicht nur das reale Geschehen, sondern die Ebene des realen Seins überhaupt verschlossen ist. Das Erreichen oder Nichterreichen der Ebene der Existenz ist also für den späten Schelling der Maßstab für die Negativität oder Positivität einer Philosophie, wobei aber Schelling vom realen Sein her seinem Terminus einer „negativen" Philosophie noch einen weiteren, verschärfteren Sinn gibt.

Alles Realexistierende hat zwar eine Wesenheit; ein Was; und

[6]) von uns gesperrt.

diese Wesenheit als das Inhaltliche eines Dinges gehört notwendig zu jedem Realexistierenden: es gibt kein Daß ohne Was,[7]) ja, jedes Realexistierende ist letzthin verwirklichte Wesenheit. Aber — und das ist für Schelling das Entscheidende — das, was ein Existierendes zum Existierenden macht, zum nicht nur Möglichen, sondern Wirklichen; was macht, daß ich ein Ding als ein reales bezeichne; das, wodurch es eigentlich ein reales ist, das ist nicht die Wesenheit, sondern eben das, was durch den Terminus „Existenz" bezeichnet werden soll. Und damit: Wesenheit ist das, ohne welches nichts existiert, nicht aber das, wodurch etwas ein Reales ist. Und dem gibt Schelling nun die Formulierung: die Wesenheit eines Dinges ist in bezug auf seine reale Existenz „nur das Negative ... (das, ohne welches keine ⟨sc. Existenz⟩ möglich ist, nicht aber das Positive (das, durch welches sie entsteht)" (I. 10. 213). Für die Vernunftwissenschaft als die Wissenschaft der reinen Wesenheiten bedeutet das aber: sie ist im Hinblick auf das Realexistierende gleichsam die Wissenschaft von dem Seienden-ohne-das-nicht ...; was für Schelling gleichzeitig heißt: sie ist negative Wissenschaft; nicht nur, weil sie in bezug auf Existenz qua Existenz negativ ist, d. h. nicht um sie weiß, sondern darüber hinaus deshalb, weil sie als Wissenschaft der Wesenheiten in bezug auf das Realexistierende Wissenschaft vom Nur-Negativen des realen Seins ist. Für Schelling gilt darum grundsätzlich: „Rationalismus kann ⟨als Wesenswissenschaft⟩ nur negative Philosophie sein, ... beide Begriffe sind völlig gleichbedeutend" (II. 3. 83). Und gegen Hegel gewandt, der die Philosophie rein aus dem Denken aufbauen wollte, stellt Schelling im Hinblick auf die Ergebnisse einer Wissenschaft aus reinem Denken darum fest: Hegel könnte zwar zugegeben werden, „daß alles in der logischen Idee sei, und zwar so sei, daß es außer ihr gar nicht sein könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existieren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existiert. Es kann alles in der logischen Idee sein ⟨nämlich seiner Wesenheit nach⟩, ohne daß damit irgend etwas erklärt wäre ⟨sc. in bezug auf reale Existenz⟩, wie zum Beispiel in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist ⟨und das erfaßt

[7]) v. II. 3. 172.

die Geometrie und Arithmetik⟩, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt ⟨also solche, d. h. als realexistierende⟩ erklärte" ((I. 10. 143). Anders gewandt: „Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist" (a. a. O.), nämlich Existenz qua reale Existenz.

Es kann nicht übersehen werden, daß in dem Sinn, den Schelling so dem Terminus der negativen Philosophie gibt, eine überaus große antiidealistische Spitze liegt. Alle Philosophien von Plato und Aristoteles bis hin zum deutschen Idealismus, die das Realexistierende in Wesen und Existenz geschieden hatten, hatten die Wesenheiten immer als das Ewige an den Dingen gefaßt, gleichsam als das Göttliche, die Existenz aber als das Zufällige. Auch Schelling selbst sprach an anderer Stelle von dem „stolzen Namen",[8]) den der Terminus einer „Vernunftwissenschaft" ausdrückt, weil in ihm gesagt werden soll, daß in dieser Wissenschaft die subjektive Vernunft rein aus sich die objektive Vernunft, d. h. gleichsam das „Vernünftige" an den Dingen erfaßt. Aber um aufs klarste auszudrücken, daß jede apriorische Philosophie nicht um Existenz weiß, und daß sie darum im Hinblick auf das reale Sein nur die Bedingungen erfaßt, ohne die kein Sein ist, wenn es ist, ändert Schelling diese alte philosophische Sicht und spricht nun vom Nur-Negativen des Seins. Der Terminus einer „negativen" Philosophie ist so primär gleichsam als Kampfruf gegen den Idealismus gemeint, um aufs deutlichste und schärfste schon terminologisch anzudeuten, daß der Idealismus als apriorische Philosophie vor grundlegenden Problemen scheitert.[9])

Aus dem Scheitern der apriorischen Philosophie vor der gesamten Ebene des realen Seins ergibt sich erneut die Forderung nach einer zweiten Wissenschaft, nach einer Metaphysik.

[8]) v. II. 3. 152.

[9]) Schellings Sprachgebrauch war dabei auch der von Weiße, der sogar in noch stärkerem Maße als Schelling von da aus gegen den Idealismus polemisierte, ja, hier geradezu den Schlüssel für den antiidealistischen Kampf sah. Wem im übrigen die Priorität für diesen Sprachgebrauch zukommt, ist kaum zu entscheiden. Die Formulierungen Schellings und Weißes, ja, auch Fichtes, zeigen aber auch an anderen Stellen Ähnlichkeiten bis ins Wort hinein. Wir möchten dabei keineswegs immer Schelling die Priorität zuweisen, sondern glauben, daß Schelling bisweilen die Formulierungen der anderen übernommen hat — ein Faktum, das bei Schelling ja nur zu häufig besteht.

„Da die Philosophie ... doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche Existenz der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu stehen, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen" (II. 3. 95), und da eine Wissenschaft aus reinem Denken zur Ebene der Existenz keinen Zugang hat, so sind wesenhaft zwei Wissenschaften gefordert, „eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seins, und eine[10]) Wissenschaft, welche die Existenz erklärt. Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebensowenig dadurch, daß beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung entstehen kann; es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieser Aufgaben für sich, d. h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse. ..." (a. a. O.). Es gilt grundsätzlich: neben der Vernunftwissenschaft muß notwendig eine Wissenschaft der Wirklichkeit stehen, d. h. eine Wissenschaft, die den Raum des realen Seins mitsamt allen seinen Problemen, den eine apriorische Philosophie nicht zu erfassen vermag, zum Gegenstand hat. Neben der Wesenswissenschaft muß eine Metaphysik stehen; — in Schellings Terminologie: die Wissenschaft rein aus dem Denken muß sich „als Wissenschaft bekennen, in der von Existenz, von dem was wirklich existiert, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im Denken annehmen; und da Existenz überall das Positive ist ⟨jene Ebene, in der der Mensch lebt und ringt⟩ ..., so muß ... sie sich als rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurückläßt" (I. 10. 125).

b. Schellings Stellung zum Idealismus

Von hier aus ergibt sich zu einem Teil die Stellung Schellings gegen den Idealismus. Wenn Hegel die These vertrat, daß der Begriff alles sei und alles umfasse, so stellt Schelling dagegen fest, daß in allem Realexistierenden wesentlich zwei Faktoren zu unter-

[10]) von uns gesperrt.

scheiden seien, nämlich Wesen und Existenz. Und daraus ergeben sich für Schelling gegen Hegel wichtige Konsequenzen. Um sie in den Blick zu bekommen, ist es aber notwendig, zu beachten, daß Schellings Scheidung von Wesen und Existenz nicht identisch ist mit der Scheidung der sonstigen Seinslehre Schellings (seiner Potenzenlehre), wonach jedes Sein sich konstituiere aus einem idealen und einem realen Faktor. Die Wesenheit eines Dinges ist keineswegs identisch mit dem idealen Faktor und die Existenz nicht mit dem realen. Zum Wesen eines Dinges gehört vielmehr der ideale und der reale Faktor; beide zusammen machen das Sosein eines Dinges aus, das schon seinem Sosein nach für Schelling ein Kon-kretes ist (ein Zusammengeschlossenes). Die Potenzenlehre gehört darum durchaus zur Vernunftwissenschaft als Wesenswissenschaft. Wenn aber sowohl der ideale wie der reale Faktor zum Wesen eines Dinges gehört, so ist klar, daß auch beide zusammen im Realen existieren, denn jedes Existierende ist eine realisierte Wesenheit. Das bedeutet aber: Existenz meint auch keineswegs den realen Faktor allein, sondern vielmehr beide. Genauer muß gesagt werden: im Realexistierenden ist einmal der ideale und reale Faktor zu unterscheiden — sie gehören zum Sosein — und zweitens die Existenz —, sie macht das Ding zum faktisch existierenden. Die Scheidung von Wesen und Existenz liegt also in einer völlig anderen Ebene als die Scheidung der Schellingschen Potenzenlehre, wenn auch Schelling bisweilen in dieser Beziehung nicht ganz frei ist von Unschärfen.

Wir müssen uns versagen, Schellings Potenzenlehre und damit die nicht unwichtigen Unterschiede der Hegelschen und der Schellingschen Ontologie hier zu behandeln. Aber es bleibt die Frage: Was meint Schellings Unterscheidung von Wesen und Existenz in der Front gegen den Idealismus? Wogegen richtet sie sich? Als Grundlegendes: sie meint keine Auseinandersetzung zwischen metaphysischem Realismus und metaphysischem Idealismus. d. h. zwischen einer Philosophie, die die Realität der Außenwelt vertritt, und einer, die sie bestreitet (vgl. subjektiver Idealismus). Diese Front war offenbar gegen Hegel unmöglich, weil Hegel die Realität des realen Seins nicht leugnete und nicht auf dem Boden irgendeines subjektiven Idealismus stand. Die Auseinandersetzung mit Hegel geht nicht um den subjektiven Idealismus, sondern um den objektiven Idealismus, d. h. um jene Form des Idealismus, die das objektive reale Sein zwar anerkannte, aber

Denken und Sein für strukturidentisch hielt; der objektive Idealismus war der Auffassung, daß alle Strukturen des Seins rein logische wären; und damit: daß alle Strukturen, die das Denken rein aus sich entwickle, auch ohne weiteres für das reale gelten, und daß es im realen keine eigenen neuen, diese logischen Strukturen überschreitenden Strukturen gäbe, daß also die Inhalte der Logik zugleich die Metaphysik des Seins in seinem ganzen Umfang gäben, daß also eine eigene Metaphysik neben der Logik sinnlos sei. Der objektive Idealismus vertrat also die Identität von objektiver Logik und Metaphysik.

Gegen den objektiven Idealismus Hegels und seine Identifizierung von Denken und Sein richtet sich nun Schellings Scheidung von Wesen und Existenz. Sie meint aber letzthin die grundlegende Unterschiedenheit der Ebene des Denkens und der des realen Seins.

Zunächst: Wesen und Existenz müssen in jedem Ding grundlegend unterschieden sein; daß ein Ding so und so ist, ein bestimmtes Sosein hat, und daß es „da" ist, ist etwas völlig Verschiedenes. Die zweite Aussage überschreitet die erste. Und damit: der Begriff eines Seins gibt nicht schon seine Existenz. Dann aber: denkbar und aus reinem Denken entwickelbar ist nur das Sosein; es kann aufgenommen werden in die Sphäre des Denkens. Nicht aber Existenz, der zweite Faktor des realexistierenden Seins; Existenz qua Existenz bleibt vielmehr immer außerhalb des Denkens und kann nie in die Ebene des Denkens eintreten. Ferner: als solches Außerhalb - des - Denkens gibt Existenz sich nur in Erfahrung, nicht aber durch Denken. In all dem aber wird offenbar: die Identität von Denken und Sein ist keine totale, sondern nur eine partielle, ist nur eine Identität des Soseins, nicht aber des Daseins. Zwischen Denken und Sein besteht Soseinsidentität und Daseinsverschiedenheit. Aus all dem aber entspringt: die Logik ist nicht auch schon Metaphysik, vielmehr bleiben in ihr die Probleme der Existenz völlig unbehandelt. Die Logik kann nur Wesenswissenschaft sein, die notwendig eine zweite Wissenschaft fordert, eben die Metaphysik. Aus der Verschiedenheit von Wesen und Existenz heraus sind Logik und Metaphysik nicht identisch, sondern haben grundlegend verschiedene Aufgaben. Philosophie kann wesensnotwendig nicht — wie bei Hegel — in einer einzigen, alles umfassenden Wissenschaft gebaut werden, sondern wesentlich nur in zwei Teilen, darin der erste das Logische an den Dingen

behandelt (das Sosein), der zweite aber ihre Existenz. Darüber hinaus: weil Existenz nicht erfaßt wird vom Denken, sondern nur im Umgang mit Existenz, d. h. durch Erfahrung, darum darf Philosophie nicht reiner Rationalismus, sondern muß gleichzeitig zu einem wesentlichen Teil Empirismus sein. Indem so Schelling das Faktum der Existenz wieder aufzeigt, zeigt er die Verschiedenheit der Ebenen von Denken und Sein wieder auf und offenbart in der Existenz qua Existenz die unaufhebbare Grenze aller apriorischen Philosophie. Es ist klar, daß an dieser Stelle die Spätphilosophie zu einer umfassenden Untersuchung über die Ebenen des Denkens und Seins, ihrer Verschiedenheit von einander und ihres Verhältnisses zu einander hätte werden können, eine Untersuchung, die aber Schelling nicht tiefer durchgeführt hat. Schellings Auseinandersetzung bleibt vielmehr wesentlich im Erkenntnistheoretischen, indem Schelling vor allen Dingen betont, daß eine Wissenschaft aus reinem Denken nicht schon alle Probleme des realen Seins in ihren Entwicklungen mitentwickelt, sondern vielmehr noch einen weiten Raum läßt; darüber hinaus aber, daß sie vor allem diesen Raum nicht betreten kann.

An einer Stelle freilich hat Schelling die Verschiedenartigkeiten der Ebenen des Denkens und des Seins noch besonders betont, indem er Hegels Ontologie vorwarf, daß in ihr Begriff und Sein verwechselt worden seien.

Schelling hatte das Sein aufgebaut aus Faktoren, konkret: aus dem realen und einem idealen Faktor, aus einem Willensartigen, Dynamischen und einem mehr Verstandesartigen, Formenden. Alles Sein war dann bestimmt durch das quantitativ verschiedene Verhältnis dieser Faktoren in ihm. Vor allem aber: aus der Gegensätzlichkeit der Faktoren entsprang eine reale Auseinandersetzung, eine reale Dialektik; und sie bestimmte das Geschehen der Welt. Nach Schelling setzte Hegel nun an die Stelle der Realfaktoren B e g r i f f e. Hegel begann seine Philosophie mit dem B e g r i f f des Seins und des Nichts. Aus ihnen leitete er dann das Werden ab — nach Hegels Meinung das faktische, reale Werden, während doch faktisch nur die — rein denkerische — Ableitung des B e g r i f f s „Werden" gemeint sein konnte. In dieser Richtung ging dann die ganze Entwicklung. An die Stelle einer zuvor — bei Schelling — ernsthaft gemeinten realen Auseinandersetzung des Geistigen mit dem Nichtgeistigen trat eine Bewegung bloßer Begriffe. Wie Schelling in seiner Vorrede zu Cousin öffentlich feststellte: die ganze

Potenzenlehre und die Realdialektik dieser Potenzen wurde von Hegel dadurch um ihren Sinn gebracht, daß Hegel „an die Stelle des L e b e n d i g e n, W i r k l i c h e n, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegenteil über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den l o g i s c h e n B e g r i f f setzte, dem er durch die seltsamste Fiktion oder Hypostasierung eine ähnliche notwendige Selbstbeherrschung zuschrieb" (I. 10. 212). So wurde bei Hegel Realdialektik und Begriffsdialektik völlig verwechselt. Es wurde von „Prozeß" gesprochen bei einer „dialektischen Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nur ein eintöniges ... Fortschreiten" (I. 10. 137) in Begriffen vor sich ging. Und die Hegelsche Philosophie verfiel damit in einem sehr viel tieferen Sinne noch als die Identitätsphilosophie Schellings der Verwechslung von gedanklicher Entwicklung der Wesensordnung des Seins und Realentwicklung der Dinge. Hegel verwechselte nach Schelling nicht nur gedankliches und reales Geschehen, sondern sogar Begriff und Gedanke.

2. DIE PHILOSOPHIE DER WIRKLICHKEIT

Als grundlegendes Ergebnis der vergangenen Untersuchung ergab sich, daß neben der Wissenschaft von den Wesenheiten der Dinge eine Wissenschaft der Existenz stehen muß. So muß nun versucht werden, von da aus die Aufgaben dieser Philosophie der Wirklichkeit in den Blick zu bekommen.

A. IHRE AUFGABEN

Die erste Aufgabe der Wirklichkeitswissenschaft scheint ohne weiteres gegeben:

Wenn die Vernunftwissenschaft keine Auskunft über reale Existenz gibt, wenn sie nicht entscheiden kann, ob Existenz besteht oder nicht, so scheint die erste Aufgabe der Wirklichkeitswissenschaft d i e zu sein, zu untersuchen, ob es denn Existenz gibt, und wie sie bewiesen werden kann. Schellings Spätphilosophie scheint so aus ihrem Aufbau heraus notwendg auf das Problem zu stoßen, das durch Descartes These von der allein unzweifelhaft gegebenen Existenz des denkenden Subjekts und der problematischen Existenz der Außendinge zu einem Grundproblem der gesamten neuzeitlichen

Philosophie wurde, auf das Realitätsproblem. Indes: für den späten Schelling besteht das Realitätsproblem nicht. Realität qua Existenz ist für den späten Schelling kein Problem, ja es ist im Grunde genommen für ihn nie eins gewesen. Schelling hat die als subjektiven Idealismus von ihm gedeutete Fichtesche Philosophie schon sehr früh in ihrer Realitätsauffassung abgelehnt. Für Schelling bedarf die Existenz keines Beweises, weil sie sich zum Teil (nämlich in bezug auf alles empirische Sein) im täglichen Umgang ohne weiteres erweist, weil sie täglich erfahren wird. „Für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existiere, es ist eben darin schon als ein wirklich Existierendes bestimmt. Also wenigstens in bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der ... ⟨Philosophie⟩ sein, zu beweisen, daß es existiert; sie würde etwas Überflüssiges tun" (II. 3. 58).

Aber die Problematik der Existenz besteht auch für Schelling nicht für das Sein, das nicht in (sinnlicher) Erfahrung gegeben ist: für Gott. Für Schelling ist Gott „das unzweifelhaft Existierende" (II. 3. 158), ein Seiendes, dessen Existenz unzweifelhaft gewiß ist und darum keines Beweises bedarf. Es ist an dieser Stelle noch nicht möglich, zu zeigen, wie Schelling über die Existenz Gottes und ihre Gegebenheit denkt; so muß es vorerst genügen, festzustellen, daß für Schelling auch die Existenz Gottes nicht problematisch ist. Damit ist aber offenbar geworden, daß das Realitätsproblem für Schelling kein Grundproblem ist, und daß die Probleme der Wirklichkeitswissenschaft (der positiven Philosophie) in einer tieferen Schicht liegen. Schellings These, daß Philosophie vom reinen Denken ausgehen müsse, war ja auch keineswegs bewußtseinsidealistisch gemeint. Nach Schelling soll Philosophie nicht vom reinen Denken ausgehen, weil das Subjekt allein das zunächst unzweifelhaft Gewisse, außersubjektive Realität aber problematisch ist, sondern weil Philosophie zunächst notwendige Erkenntnis geben soll; notwendige, a priori gültige Erkenntnis aber nur im Erkennen aus reinem Denken gegeben ist. So muß versucht werden, die entscheidenden Probleme der Wirklichkeitswissenschaft zu erreichen.

Für die Wirklichkeitswissenschaft hat sich als Erstes — und zwar Unproblematisches — ergeben: es gibt Existenz; genauer: die Vernunftwissenschaft hat die Wesenheiten aufgezeigt, und zwar nur alles mögliche. Die Wirklichkeitwissenschaft geht aber davon aus: es gibt sie auch als realisierte, als „verwirklichte"; es

gibt die Dinge. Von hier aus stößt die Wirklichkeitswissenschaft aber in die Tiefe der daraus entstehenden Probleme.

Echte Aufgabe aller Wissenschaft und damit auch der Philosophie ist nicht einfach die Feststellung eines Daß (daß etwas ist), sondern — ausgehend von der Tatsache des Daß — die Erklärung dieses Daß, d. h. der Ausweis des Warum, Woher und Wodurch des Daß. Echte Wissenschaft muß die Ursachen suchen. Im Hinblick auf Existenz heißt das aber: es gibt die Wesenheiten nicht nur als mögliche, sondern als reale, es gibt Existenz. Aber da beginnt nun die Aufgabe der Wirklichkeitswissenschaft: das Mehr des realen Seins über das bloße Gedachtwerden hinaus muß erklärt werden. Es muß erklärt werden, wodurch und warum es Existenz gibt. Wirklichkeitswissenschaft muß also wirklichkeitserklärende Wissenschaft sein, d. h. Metaphysik im ursprünglichsten Sinne, Wissenschaft, die über das bloße Daß hinausstößt, zu dem, was „dahinter liegt", zu den Ursachen. Aus dem Vergangenen heraus ist klar, Existenz kann nie durch das Denken erklärt werden. Denken „schlägt nie um" in Sein. Aus Denken wird nie existierendes Sein. Existenz qua Existenz meint gerade das, was völlig anders ist als das Denken. Damit gleichsinnig aber ist: Existenz ist auch nie durch die Wesenheit zu erklären, die „Verwirklichung" der Wesenheit ist vielmehr gerade Problem. Existenz entspringt aber auch nie aus dem Nichts — aus Nichts wird nie Sein, sondern immer nur nichts. Es gilt vielmehr grundsätzlich: Existenz entspringt nur aus Existenz; und damit: Existenz kann nur durch Existenz erklärt werden. Mit diesem Faktum stößt die Wirklichkeitswissenschaft aber in ihre eigentliche Tiefe vor.

Wenn Existenz nur durch Existenz erklärt werden kann, so kann ein bestimmtes Existierendes zwar angefangen haben zu existieren.[11]) Aber seine faktische Existenz kann nur daher rühren, daß ein Existierendes schon vor ihm da war und ihm diese Existenz verliehen hat. Zugleich: dieses existenzverleihende Existierende kann wieder angefangen haben und so seinerseits wieder auf ein vorher Existierendes verweisen usw. .... Aber dieses dauernde Übersich-hinaus-Verweisen kann nicht ins Endlose gehen, vor allem nicht ins Leere. Da Existenz nie aus dem Denken entspringt und nie aus dem Nichts, so muß vielmehr, wenn überhaupt etwa existiert, ein Seiendes existieren, das nie angefangen hat zu existieren, sondern

[11]) v. zum Flgd. S. 154 ff.

immer „da" ist, ein anfangslos Existierendes, ein Urexistierendes, eine Ur-Sache; ein Seiendes, das sein Sein, seine Existenz nicht von einem andern hat, sondern gleichsam von und durch sich, ein Ens a se, eine causa sui. Tieferhin: es muß ein Existierendes geben, das die Existenz nicht einfach hat (dem sie zu-gefallen ist; vgl. „kon-tigentes" Sein), sondern die sie ist; dessen Wesen nicht irgendein So-oder-sosein ist, sondern vielmehr dies, das Sein (die Existenz) zu sein, ein „Sein selbst, αὐτὸ τὸ ΄ΟΝ, ipsum Ens": (I. 10. 18), ein Sein, dem das Sein qua Existenz nicht ein Prädikat ist, sondern: „die Existenz, die bei allem andern als accidentell erscheint, ist hier das Wesen" (II. 3. 162). Als solches Sein bezeichnet es Schelling auch als „das Seiende selbst", oder „das Existierende selbst"; oder auch als das „bloß Existierende", als das „reine Daß", d. h. als jenes Sein, „in dem ⟨zunächst⟩ garnichts gedacht wird als eben die Existenz" (II. 3. 157). Schelling ist überzeugt, daß keine Philosophie diesen Vorstoß zu einem schlechthin Seienden entgehen kann. „Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seiendes, so müssen wir von einem Sein ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist" (II. 3. 164). „Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit" (II. 3. 162), von dem schlechthin und anfangslos Seienden. Dieses Urexistierende ist zwar ein Abgrund des Denkens. Denn ein Sein, das immer da war, „das, so früh wir kommen, schon da ist" (II. 4. 341), das allem Denken grundsätzlich voraus ist (weshalb Schelling ihm auch den Terminus „unvordenkliches Sein" zulegt),[12]) ist letztlich unbegreiflich. Denn man kann nur be-greifen, was man um-greifen kann; kann nur verstehen, was irgendwie entwickelt werden kann. Das alles ist beim Urexistierenden unmöglich, und in diesem Sinne ist es ein Abgrund des Denkens, aber ein Ab-grund, der betreten werden muß, weil in ihm der Grund alles Existierenden gegeben ist. Schelling verweist auf Kant, der von der unbedingten und unvermeidlichen Notwendigkeit der Vernunft sprach, irgendein grundlos Seiendes als des Trägers aller Dinge anzunehmen; und Scheling zitiert Kant: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebenso wenig ertragen, daß ein Wesen, ... das höchste unter allen ..., gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit

[12]) v. II. 4. 337 ff.

zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter ..." [13]) Es ist typisch für Schelling, wie er dieses Zitat aufnimmt.

Wenn Kant vor allen Dingen die Abgründigkeit des Denkens vor dem Anfangslosen betonte, so Schelling vor allem die unvermeidliche Notwendigkeit, zu ihm vorzustoßen (vgl. „man kann sich nicht erwehren"). Geheimnis für die Vernunft, aber zugleich Notwendigkeit und Schlüssel für alle Philosophie der Wirklichkeit, das ist nach Schelling die Stellung des Urexistierenden. Der Abgrund des Denkens ist zugleich der Grund der Wirklichkeit. Mit ihm beginnt darum die Wirklichkeitsphilosophie. Die Philosophie der Wirklichkeit, d. h. der Existenz, geht notwendig auch gleich „von der Existenz aus" (II. 1. 563), und zwar von der Urexistenz. Und so ist das „notwendig Existierende ... der Anfang der positiven Philosophie" [14]) (II. 3. 168). Als das Sein, das die Existenz nicht hat, sondern ist, wird dann von diesem Ersten alles andere Sein abgeleitet, und so vermag nun die wirklichkeitserklärende Philosophie aus dem Ergreifen dieses Urexistierenden her „das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche" [15]) zu geben; d. h. durch die Ableitung der Existenz aus der Urexistenz werden nun alles Bereiche des Seins (das Anorganische, Organische Tier- und Menschenwelt), „die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen, ... als Momente" (II. 4. 356) der Wirklichkeit wiederkehren; und so wird im Eingreifen des Urseienden, aus dem alles Sein entspringt, somit „zugleich auch alles andere Sein, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner Existenz erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt ..." (II. 1. 564).

Im Ergreifen des Urexistierenden leistet so die Wirklichkeitsphilosophie ihre Aufgabe der Wirklichkeitserklärung und erweist sich so als positive Philosophie, d. h. als die Philosophie, die zu einem Grundproblem des Daseins „positiv" steht und es „positiv" zu behandeln vermag.

[13]) Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 409; bei Schelling II. 3. 163. Während bei Kant „erwehren" und „ohne" ungesperrt sind, wird es von Schelling gesperrt und „erwehren" sogar in Fettdruck gestellt.

[14]) von uns gesperrt.

[15]) v. II. 3. 129.

B. DIE URWIRKLICHKEIT UND IHRE GEGEBENHEIT

Damit ist ein Grundsätzliches der Wirklichkeitswissenschaft gesehen; aber diese Sicht bedarf einer Vertiefung. Zunächst: Für Schelling ist ohne weiteres klar, daß dieses schlechthin Seiende, das Urexistierende, Gott ist. „Gott ist das Seiende selbst" (II. 2. 25); er ist das ipsum Ens, αὐτὸ τὸ ὄΝ. Die wirklichkeitserklärende Philosophie stößt so notwendig zu Gott vor und hat in ihm die Grundmöglichkeit ihrer ganzen Aufgabe. Damit wird hier aber von neuem die Frage brennend, deren Erörterung früher verschoben wurde, wie Schelling über die Gegebenheit der Existenz Gottes genauerhin denkt. Im Vorstoß zu Gott als der Grundermöglichung der Wirklichkeitswissenschaft scheint Schelling damit notwendig in jene Problematik der Gottesbeweise zu stürzen, die Kant in seiner Kritik aufgezeigt hatte. Es muß darum hier notwendig die Frage erörtert werden, wie Schelling die Existenz Gottes gegeben und bewiesen sieht. Unsere Erörterung stößt damit in eines der problematischen Gebiete der Philosophie Schellings.

Die Art und Weise, wie wir zunächst zu dem Urexistierenden vorstießen, war die eines „natürlichen und unvermeidlichen" (II. 3. 166) Schlusses, dem Kant die genaue Formulierung gegeben hatte, „daß, wenn man voraussetzt, etwas existiere, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgendetwas notwendigerweise existiere".[16]) Hier war also im Grunde der Weg des Kontingentsbeweises eingeschlagen worden, d. h. der Weg eines aposteriorischen Beweises, von der Wirkung auf die Ursache. Schelling anerkennt diesen unvermeidlichen Schluß, aber er lehnt diesen Weg als den letzthin gültigen und für die positive Philosophie wirklich zu gehenden ab.[17]) Zunächst unterliegt er nach Schelling grundsätzlich der von Hume aufgeworfenen Kritik. Dann aber — und das hat sich uns auch früher schon gezeigt — er führt auch grundsätzlich nicht zum Ziel, weil jeder Ausgang vom Empirischen nie absolute Gewißheit zu geben vermag. Das ist es aber gerade, was Schelling will. Auch der späte Schelling ist noch so tief vom Idealismus und seinem Wissensideal bestimmt, daß Philosophie und absolutes Wissen ihm identisch scheinen. Jedes Ausgehen vom Empirischen vertrüge sich

[16]) Vgl. Kant: Kritik der . . ., S. 410; bei Schelling II. 3, 166.

[17]) II. 3. 165 ff.

darum nicht „mit dem Begriff absoluter Philosophie, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet . . ., dergestalt . . . ⟨verbindet⟩, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn mir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken können" (II. 1. 301). Das bedeutet aber zugleich für Schelling: absolute Philosophie darf nicht mit Schlüssen arbeiten, gleichsam in Anläufen, sondern sie muß „aus einem Guß" sein, sie muß von dem absolut Ersten ausgehen und von da aus alles urkundlich ableiten. Was für die Vernunftwissenschaft galt, die Wissenschaft von den Ideen, daß sie von einem schlechthin Ersten ausging, nämlich einer ersten, d. h. der absoluten Idee, von der Idee aller Ideen, die das Denken nicht nicht denken konnte, sondern notwendig denken mußte, die also absolut gegeben war, und von der dann alle anderen Ideen abgeleitet wurden, das gilt für Schelling auch für die Wirklichkeitswissenschaft.

Auch die Wirklichkeitswissenschaft muß von einem absolut Ersten ausgehen, das dem Menschen also unmittelbar gegeben ist und dessen sich der Mensch gleichsam nicht erwehren kann; und zwar — als Wirklichkeitswissenschaft — nicht von einer absoluten Idee, sondern von der absoluten Wirklichkeit, d. h. Gott. Gott, das Seiende selbst muß dem Menschen unmittelbar, unzweifelhaft und notwendig gegeben sein. Er muß gleichsam das erste Wirkliche sein, das sich dem Menschen gibt. Das ist Schellings Ziel, und in dieser Sicht bleibt Spinoza immer sein Vorbild. Auch der späte Schelling sieht das Große Spinozas darin, daß er „das an sich Erste zum alleinigen Ausgangspunkt" (I. 10. 33) seiner Philosophie machte und die ganze Philosophie mit dem geradezu, dem unmittelbar gesetzten schlechthin Existierenden begann. Es ist klar, daß aus solchem Willen heraus jeder aposteriorische Gottesbeweis abgelehnt wird und daß nur Gottesbeweise in Frage kommen, die Gott unmittelbar geben, d. h. apriorische.

Als apriorischer Gottesbeweis bietet sich zunächst der ontologische an, jener Beweis, wo versucht wurde, aus der Idee des vollkommensten Wesens rein a priori auf seine Existenz zu schließen. Schelling lehnt diesen Gottesbeweis ab, und er muß ihn ablehnen, weil in ihm gerade das versucht wird, was Schelling als unmöglich aufgewiesen hat, der Schritt vom Begriff in die Ebene der Existenz.[18]) Damit fällt auch dieser Beweis. So scheint nur

[18]) v. II. 3. 156 ff.; I. 10. 14 ff.

eine Möglichkeit zu bleiben, die der unmittelbaren Erfahrung, der Weg Jacobis, d. h. der Weg, daß Gott irgendwie unmittelbar ergriffen und berührt wird, der exstatische Weg der Mystik. Schelling lehnt auch ihn ab [19]) — es wird sich später genauer zeigen, warum; aber es wird zugleich offenbar werden, daß Schelling diesem letzten Weg am nächsten steht.

So scheinen zunächst alle Möglichkeiten, zur Existenz Gottes zu kommen, abgelehnt, die gesamten Gottesbeweise der vorkantischen Philosophie, aber auch der Versuch Jacobis, der durch seinen Weg trotz der Kantischen Kritik einen Weg zur Existenz Gottes aufzeigen wollte.

Schelling geht einen andern Weg zunächst, einen Weg, der in etwa schon in der Kantischen Philosophie aufgezeigt war: das Urexistierende ist a priori gegeben nicht im Denken, auch nicht im Fühlen (im Erfahren), sondern im W o l l e n.[20])

Schelling konstruiert einen Weg von der Vernunftwissenschaft zum Urexistierenden; die Gegebenheit Gottes als eines Existierenden entspringt gleichsam aus einer „K r i s i s d e r V e r n u n f t w i s s e n s c h a f t“ (II. 1. 165). Der Vernunftwissenschaft wurde die Aufgabe zugewiesen, die Struktur des Kosmos zu entwickeln, aber es zeigte sich, daß Schelling ihr vor allem zuwies, zum Absoluten vorzustoßen. Das war das „höhere“ Interesse der ganzen Entwicklung. Das bedeutet aber für Schelling: das eigentlich Treibende dieser ganzen Entwicklung und dieses Vorstoßes zum Absoluten entsprang nicht einem theoretischen Wissenwollen, sondern ihr Ursprung war im Tiefsten ein existentieller: der Mensch suchte in dieser ganzen Entwicklung das Absolute; das trieb ihn von Stufe zu Stufe und läßt ihn erst ruhen, wenn er das Absolute erreicht hat. Aber hier beginnt die Krisis: im Erreichen des Absoluten entdeckt der Mensch plötzlich, daß er das Absolute n u r im Begriff hat, nur seine Idee, daß ihm so aber nicht ein real existierender Gott gegeben ist. Gott aber nur als Idee haben, bedeutet für den Menschen zwar die Idee eines Höchsten in sich tragen; — oder es könnte von da aus ein Gott entworfen werden, der nicht für sich real existiert, sondern nur im Menschen, der im Menschen zum Selbstbewußtsein kommt, der „durch die Entwicklung des m e n s c h l i c h e n G e i s t e s, durch s e i n

[19]) V. II. 3. 115 ff.; I. 10. 184 ff.

[20]) v. Br. III. S. 121; vor allem II. 1. 564 ff.

Fortschreiten zu immer höherer Freiheit ... verwirklicht“ (II. 3. 154) wird, d. h. es wäre so der Gott des Idealismus möglich — — aber dann wäre „der Mensch eigentlich Gott und Gott nur der Mensch“ (a. a. O.), Gott aber wäre kein Seiendes für sich. Das ist es aber gerade, was nach Schelling der Mensch im Tiefsten sucht. Er sucht gerade ein Wesen a u ß e r h a l b seiner selbst, ein a u ß e r h a l b des Menschen Existierendes, ein e c h t e s G e g e n ü b e r, im Tiefsten eine Person, die dem Menschen helfen, die ihn retten kann von der Not seines Lebens. „Person sucht Person“ (II. 1. 566) — Auffassungen Schellings, deren Bedeutung für die Schellingsche Philosophie erst an anderer Stelle offenbar werden wird.

Im Rahmen der Frage nach der Wirklichkeit Gottes bedeutet diese ganze Sicht aber: der Mensch verlangt nach einem realexistierenden Gott. Denn das außer mir Existieren ist die Grundvoraussetzung personalen Seins. Wenn Gott also Person sein soll, dem Menschen gegenüberstehen, so muß er existieren. Der Begriff Gottes hat also „das Besondere, derjenige zu sein, der gegen die wirkliche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt ... Hier heißt es: Tua res agitur“ (II. 3. 171). Es ist also das tiefste Wollen des Menschen: der existierende Gott, ein Wollen, das kein zufälliges ist, sondern „ein Wollen des Geistes, der vermöge innerer Notwendigkeit und dem Sehnen nach eigener Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen ⟨Gott⟩ nicht stehen bleiben kann“ (II. 1. 569). Aus der Not des menschlichen Daseins entspringt so notwendig das Wollen: „Ich will das, was über dem Sein ist“ (II. 1. 564), „ich will Gott außer der Idee“ (II. 1. 570), d. h. den realexistierenden Gott. Und aus diesem notwendigen Wollen entspringt das Gegebensein des existierenden Gottes. In diesem Wollen springt der Mensch gleichsam aus der Ebene des Denkens in die Ebene der Wirklichkeit und ergreift den existierenden helfenden Gott. Der Wille nach Erlösung ist so das „Signal“ (II. 1. 566) zum Sprung in die Ebene der Realität und damit zum Ergreifen des existierenden Gottes. „Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren w a h r e n Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, entschließt sich, vom Sein vor allem Denken auszugehen“ (II, 4. 345), d. h. vom Urexistierenden.

Damit ist offenbar geworden, wie Schelling von der Vernunftwissenschaft aus den real existierenden Gott erreichen will — und

es ist ineins damit der Weg von der negativen zur positiven Philosophie überhaupt sichtbar geworden, denn der Übergang der einen Wissenschaft zur andern besteht für Schelling wesentlich im Sprung von Gottes Begriff zu Gottes Existenz.

Schelling hat es zugleich für möglich gehalten, daß die positive Philosophie auch rein von sich aus anfangen könnte, d. h. auch ohne Voraussetzung der negativen Philosophie, aber der Weg ist der gleiche. Die positive Philosophie würde dann unmittelbar einsetzen mit dem voraussetzungslos gesetzten Willen, der auch in der Vernunftwissenschaft der treibende war: Ich will den existierenden Gott.

Wir müssen es uns versagen, all den Konstruktionen nachzugehen, die Schelling im Zusammenhang mit diesem Problem entwickelt hat. Was Schelling immer wieder vor Augen steht — und was allem Idealismus immer das Ideal war —, ist der Anfang der Philosophie des Spinoza, der seine Philosophie begann mit Gott; der Gott faßte als das Sein, dessen Wesen die Existenz ist und der von da aus die Existenz dieses wesenhaft Existierenden für evident und eines Beweises unbedürftig hielt. Das ist im Tiefsten auch Schellings Ansicht. Gott als das Seiende selbst ist für Schelling das Sein, in dem zunächst „garnichts gedacht wird, als eben die Existenz" (II. 3. 157), d. h. sein Wesen ist eben dies, „eben das Existierende zu sein" (II. 3. 156); und Schelling ist überzeugt, wenn Gott „eben das Existierende ist, so bedarf es für dessen Existenz keines Beweises; es wäre Unsinn, von dem, was eben nur als das ... Existierende gedacht ... ist, beweisen zu wollen, daß es existiert" (a. a. O.). Gott als das Seiende selbst ist also der „durch sich selbst gewisse ... Anfang ..." (II. 3. 153), das Sein, „was keiner Begründung bedarf" (II. 3. 161). Im Hinblick auf Spinoza bestimmt darum Schelling, daß man Spinoza nicht das Recht bestreiten könnte, „geradezu von dem unendlich Existierenden anzufangen" (II. 3. 161), „den Begriff des notwendig Existierenden als Ergebnis eines Argumentes, und namentlich des kosmologischen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgestellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie sich niemand ihm entziehen kann, sondern jeder sich ihm unterwerfen muß ... in diesem Begriff liegt die Unwiderleglichkeit des Spinozismus" (II. 3. 166). Vor allem liegt bei diesem apriorischen Beweis keine Transzendenz, d. h. kein Überschritt von einer Ebene des Seins (der Ebene des Denkens) in eine andere (in die Ebene der Existenz). Das Ursein ist vielmehr gemeint als das Existierende,

gleichsam als Existenz qua Existenz; wie Schelling sagt: als das Sein, „in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was" (II. 3. 167) gedacht ist, sondern nur die Existenz qua Existenz, weshalb es Schelling auch das zunächst „bloß Existierende" (II. 3. 157) nennt. Dieses bloß Existierende ist der Anfang der Wirklichkeits-(positiven) philosophie, und indem Spinoza mit ihm seine Philosophie überhaupt begann, ist er so nach Schelling „insofern auf den tiefsten Grund aller positiven Phnlosophie gekommen" (II. 3. 157).

Die Problematik dieses Schellingschen Ansatzes seiner Wirklichkeitsphilosophie ist offenbar. Sie setzt das Sein in sich und die Gegebenheit für uns (für den philosophierenden Menschen) ohne weiteres gleich, ein Fehler, den bereits Thomas von Aquin in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises des Anselm von Canterbury aufgewiesen hat. Die Frage nach dem Wie der Gegebenheit des Urexistierenden tritt darum bei Schelling auch auffällig zurück und bleibt zum Teil bei Ausdrücken wie: „Die Vernunft setzt unmittelbar ..."; oder: „das unendlich Existierende ist ... der unmittelbare Vernunftbegriff"[21]) stehen. Es gibt aber gleichwohl bei Schelling Ansätze über das Wie der Gegebenheit des Urexistierenden.

Das Urexistierende wird bei Schelling meist bestimmt als das „bloß Existierende", d. h. als jenes Sein, in dem zunächst nur die Existenz qua Existenz gemeint ist. Existenz wird aber nur gegeben durch Erfahrung, d. h. im Er-fahren seiner Widerständigkeit, gleichsam im Anrennen gegen sein Daß. Schelling scheint nun in dieser Richtung so zu gehen — womit wegen der Unklarheiten der Schellingschen Erörterungen nur Hypothetisches gesagt werden soll — daß das Urexistierende gleichsam gegeben ist in einem Anrennen gegen dieses reine Daß. Existenz ist zwar nicht zu denken, aber sie hat gleichwohl zum Denken ein Verhältnis, nämlich „ein negatives Verhältnis" (II. 3. 162). Sie ist gegeben im Anrennen gegen es, als das dem Denken Fremde. Im Anrennen gegen das Urexistierende ist es so für das Denken „da". Anders: Es ist gleichsam ein Seiendes, das sich dem Denken entgegenstellt und in solcher Gegenständigkeit sein Dasein offenbart. Schelling bezeichnet es darum als „das erste eigentliche Objekt des Denkens (quod se objicit)" (II. 3. 162).

---

[21]) II. 3. 165.

Schelling konstruiert auch (wie sich schon gezeigt hat), daß Existenz gegeben ist durch eine Vor-stellung, d. h. dadurch, daß es vor mich hingestellt wird; ja er meint, daß gerade dieser Ausdruck die Existenz als das erste Gegebene meint — zunächst ist in der Vor-stellung etwas da. Das Was dieses Vorgestellten ist dann erst ein Zweites. Von da aus konstruiert Schelling eine „reine" Vorstellung, die auf das bloß Existierende geht. Das Ursein als die absolute Wirklichkeit ist danach in einer absoluten Vorstellung gegeben und „ist insofern eben das absolut Vorgestellte" (II. 3. 173) — Ausdrücke Schellings, in denen ohne Zweifel eine gewisse Nähe zur Mystik liegt. Schelling zieht auch zwischen sich und der Lehre der mystischen Erfahrung nur diese Grenze: „Der Mystiker will auch das W a s exstatisch erkennen" (II. 3. 163); er will es gleichsam verkosten und erfahren auch in seinem qualitativen Sein. Das aber lehnt Schelling ab. Er meint vielmehr eine mystische Extase, in der nur die Existenz qua Existenz, das bloße „Da" erfahren wird, nichts Qualitatives, d. h. nichts, was auf das Wesen Bezug hat. Die Nähe zur Mystik wird aber ohne weiteres offenbar, wenn Schelling feststellt: im Setzen dieses schlechthin Existierenden, dieses Seins, das nicht gedacht werden kann, sondern gegen das das Denken immer nur anrennen kann, ist die Vernunft „wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonnita, ... erstarrt ⟨über das⟩ ... alles überwältigende ... Sein" (II. 3. 165); ist die Vernunft gleichsam „außer sich gesetzt, absolut ekstatisch" (II. 3. 163). Und Schelling fügt sehr typisch hinzu: „Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekstatische des Spinozismus und aller von dem notwendig Existierenden ausgehenden Lehren gefühlt!" (a. a. O.).

C. DENKEN UND SEIN

Der Vorstoß zu Gott als dem Seienden selbst, dem Urexistierenden und allen Dingen Existenz Verleihendem bedarf nun einer Vertiefung.[22])

Die vergangenen Erörterungen gingen aus von der Scheidung von Wesen und Existenz. Dabei offenbarte sich, daß das Wesen jedes Dings dem Erkennen zugänglich und in das Denken erhebbar ist. Das Wesen jedes Dinges ist so gleichsam eine Idee, ein Gedanke.

[22]) v. II. 1. 576 „Über die Quelle der ewigen Wahrheiten".

Existenz aber offenbarte sich als das Undenkbare, als das, was nicht in das Denken erhebbar ist, sondern immer draußen bleibt. Damit wurde aber klar, daß das Reich des Denkens und das Reich des Seins nicht identisch sind, sondern grundlegend verschieden. So standen hier plötzlich zwei Seinsbereiche gegenüber, ein Reich der Idee und ein Reich der Wirklichkeit. Aber gleichzeitig wurde offenbar, daß dese Bereiche nicht völlig von einander verschieden sind, sondern daß zwischen ihnen eine partielle Identität besteht, die darin gründete, daß die Wesenheit eines Dinges sowohl im Denken ist als auch im Realen, daß jedes reale Ding eine existierende Wesenheit ist. Damit wird die Frage aber unumgänglich: woher rührt die Denkbarkeit des Soseins der Dinge? So bricht hier noch einmal die Frage auf nach dem letzthinnigen Verhältnis von Wesen und Existenz, umfassender: nach Denken und Sein. Sie drängt sich aber auch noch von einer andern Seite notwendig auf.

Gott wurde die Aufgabe zugewiesen, den Dingen die Existenz zu verleihen. Wenn aber alles Existierende eine existierende Wesenheit ist, so ist die Frage nicht zu umgehen: wie steht Gott als der Existenzverleihende überhaupt zur Wesenheit, und was gibt ihm die Möglichkeit, die Wesenheiten zu verwirklichen; umfassender: wie steht Gott zum Reich der Ideen? So treiben hier die Fragen nach dem Verhältnis von Denken und Sein ins Metaphysische vor, und Schellings Wirklichkeitsphilosophie nimmt damit Grundfragen der vorkantischen Metaphysik auf, ja übernimmt in etwas auch ihre Antworten.

Für Schelling ist von vornherein klar, daß Gott (als der Existenzverleihende) einen ursprünglichen Bezug zum Reich der Ideen haben muß. Ineins damit: auch das Reich der Ideen muß irgendwo „sein", d. h. es muß irgendein Wirkliches geben, in dem sie existieren. Für Schelling ist das Reich der Wesenheiten nicht einfach ein Reich des geltenden Seins, d. h. ein Sein, dem gegenüber die Frage der Realität gar nicht gestellt werden kann. Dieses Wirkliche nun, in dem die Ideen existieren, ist Gott. Gott ist der reale Träger des Reiches der Ideen. Konkret: die Ideen, d. h. die Wesenheiten der Dinge sind zunächst G e d a n k e n Gottes. So nimmt der späte Schelling die Ideenlehre in der Form wieder auf, die sie durch eine Synthese von Platonismus und christlichem Denken schon früh gefunden hatte, aber Schelling stößt zugleich darüber hinaus zu d e r konkreten Auffassung der Ideenlehre, die sie dann durch eine Aufnahme des Aristoteles in das platonisch ge-

richtete christliche Denken erfahren hat. Wenn die Ideen Gedanken Gottes sind, so muß hier die Frage aufbrechen: wie steht Gott zu den in ihm existierenden Ideen? Sind sie sein ursprüngliches Gegenüber? Gibt es also in Gott die zwei Grundreiche des Seins, des realen und des denkerischen Seins als ursprüngliche, voneinander unabhängige?

Es war ein Grundsatz der aristotelischen Metaphysik, daß das Wirkliche den Primat hat vor dem Möglichen, d. h. Wirklichkeit ist immer vor Möglichkeit, nicht aber umgekehrt, d. h. ein Mögliches kann nur bestehen, wenn zuvor ein Wirkliches besteht, nämlich als Mögliches an diesem Wirklichen. Das bedeutet: das Sein qua existierendes Sein ist immer das Erste, alles andere aber ist ein Späteres, aus ihm Abgeleitetes. Das wendet Schelling nun an auf die Ideen.

Die Ideen sind nicht einfach ewige Gedanken Gottes, die Gott von Ewigkeit her denkt und als ein Ewiges, Eigenständiges sich von Ewigkeit her gegenüber hat, sondern die Ideen entspringen aus Gottes Sein. Das Sein Gottes ist die „Quelle der ewigen Wahrheiten", d. h. der Ideen.[23])

Gott hat ein faktisches, ganz bestimmt konstruiertes Sein, und dieses Sein hat notwendig die Möglichkeit, nachgebildet zu werden. Diese Möglichkeiten einer Nachbildung des göttlichen Seins sieht nun Gott an sich selbst; und das ist der Ursprung der Ideen. Die Ideen sind ursprünglich gleichsam Bilder, in denen Gott die Möglichkeiten einer Nachbildung seines Seins schaut, sie sind gleichsam die bildlichen Vorwürfe der möglichen Nachbildung. Schelling sagt: sie sind die Gesichte Gottes. Im Schauen seines eigenen Seins sieht Gott den realen „Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der der negativen Philosophie ... als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen ⟨und aus⟩ ... dem er das ganze Gebäude dieser Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm ... als Gesichte vorüber. ... Das schöne Wort der Griechen ἰδεα sagt in der Tat nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, so daß es sowohl das Sehen und den Blick selbst als was im Gesicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von diesen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon schon ... als Überlieferung aus alter Zeit

[23]) v. zum Flgd. II. 3. 292 ff.; vorher bereits in den „Weltaltern" ausgebildet: I. 8. 296, 307.

kennt, erhält durch diese Darstellung" (II. 3. 393/94) ihre eigentliche Tiefe.

Zunächst wird sichtbar: Gott ist nicht einfach das Sein, das den Wesenheiten die Existenz verleiht, das so Ursprung der Existenz ist, sondern er ist auch der Ursprung der Wesenheiten und damit: alles Sein entspringt aus einem einzigen Sein. Gott ist nicht einfach das Urexistierende, er ist vielmehr das Ureine, das Sein, aus dem alles entspringt; das Sein, das zunächst nichts außer sicht hat, sondern in dem alles andere gründet. Gott ist so „das allgemeine Wesen, die potentia universalis ..., Inbegriff aller Prinzipien, ... Allmöglichkeit" (II. 3. 174). Gott ist „das Πᾶν ..., das Einzelwesen, das alles ist" (a. a. O.). In diesem Sinne muß alle Philosophie im Ansatz Pan-theismus sein. Sie muß ausgehen von einer ursprünglichen Immanenz aller Dinge in Gott als der Urquelle alles Seins. Im Hinblick auf die Seinsweisen des Denkens und des Seins bedeutet das aber: „Hier ⟨in Gott⟩ ist die wahre Stelle für die Einheit des Seins und des Denkens" (II. I. 587); aber diese Einheit ist nicht die Einheit eines ursprünglichen Zusammenseins einfach, sondern die Einheit eines Ursprungs. Und hier stößt die Erörterung erst in ihre eigentliche Tiefe: in der Einheit von Denken und Sein „ist die Priorität nicht auf Seiten des Denken" (a. a. O.). „Denn nicht, weil es ein Denken gibt, gibt es ein Sein, sondern weil ein Sein ist, gibt es ein Denken" — eine Sicht Schellings, die notwendig der Vertiefung bedarf.

Wenn früher gesagt wurde, daß Existenz nie aus dem Denken entspringt, d. h. daß aus gedachtem Sein nie „von selbst" real-existierendes Sein wird, so scheint Schelling nun in den umgekehrten Fehler zu verfallen und die Seinsweise des Denkens aus der völlig anderen des realen Seins entspringen zu lassen. Hier bedarf es genauer Unterscheidung.

Wenn Schelling das Denken aus dem Sein entspringen läßt, so soll das nicht bedeuten, daß aus nichtdenkendem Sein denkendes Sein entspringt, sondern zunächst dies, daß es freischwebendes Denken, d. h. ein Denken-an-sich nicht gibt, sondern nur das Denken eines Denkenden und damit eines Seienden. Denken ist also Eigenschaft eines Seienden. Für alles idealistische Denken — und auch noch für den späten Schelling — ist es aber Grundaxiom ihrer Ontologie, daß jedes Sein irgendwie geistiges und damit denkendes Sein ist. Geistiges Sein qua geistiges Sein ist so für Schelling wie für allen Idealismus ein unableitbares Urphänomen. Damit ist

aber klar, daß Schelling mit seiner These des Primats des Seins vor dem Denken nicht meint, daß aus einem Sein, das in keiner Weise geistiges Sein ist, plötzlich die Fähigkeit des Denkens auftaucht — freilich die sehr abstrakten und zum Teil sehr im Formelhaften sich bewegenden Ausführungen des späten Schelling lassen die Tatsache des ursprünglich geistigen Seins Gottes zumindest terminologisch überaus zurücktreten, so daß zum Beispiel Begriffe für Gott wie Person und Geist (als selbstbewußter Geist) selten sind. Aber das ändert nichts an Schellings Auffassung einer ursprünglichen Geistigkeit Gottes.

Schellings These der Priorität des Seins vor dem Denken meint nicht ein Entspringen des Denkens qua Denkens aus dem Sein, sie meint nicht die Fähigkeit oder den Akt des Denkens, sondern die Inhalte. Sie meint die grundsätzliche Priorität des realen Seins vor dem idealen Sein, d. h. des existierenden Seins vor den Ideen.[24]) Die Ideen qua Ideen und damit das ganze Reich des Logischen als eigene Sphäre, die Sphäre des geltenden Seins ist keine eigene Sphäre, sondern eine abgeleitete. Ideen sind Nachbilder des Seins. Ideen als abbildendes Sein sind immer nach ihrem Vorbild. Anders: die Ideen sind nicht vor Gottes Sein und bestimmen es, sondern sie entspringen erst aus ihm. Aus solchem Verhältnis von Vorbild und Nachbild heraus ist dann evident: „das Sein ist das Erste, das Denken ⟨sc. die Ideen⟩ ist das Zweite und Folgende“ (II. 1. 587). Aber auch hier muß beachtet werden, daß keine zeitliche Priorität des Seins gemeint ist, da Gott als geistiges Sein auch ursprünglich denkendes Sein ist, und da alles Denken Denken von Gedanken ist, so sind auch die Ideen, sobald Gott ist,[25]) d. h. auch sie sind von Ewigkeit her. Gemeint ist lediglich die Priorität des Seins. Das Sein ist wesenhaft der Ur-sprung der Ideen.

Von hier aus ergibt sich Grundlegendes weiterhin über das Verhältnis von Denken und Sein, von Wesen und Existenz.

Zunächst: die Ideen entspringen aus Gottes Sein. Damit wird aber sichtbar, daß ihre primäre Seinsweise die des Seins im Realen ist. Das Sein der Ideen in der Seinsweise des gedanklichen Seins ist erst ein Späteres. Gott „ist“ zunächst und „dann erst“ denkt er sich. Daraus wird aber klar, daß Denken und Sein, Ideen und

[24]) v. I. 10. 139 ff.
[25]) v. II. 4. 342, 350.

reale Existenz sich nicht fremd sind. Die Ideen als Gedanken Gottes sind aber auch nicht leeres Begriffsspiel Gottes, sondern sie sind als die Bilder möglicher Nachgestaltung Gottes das außergöttliche, reale Sein „im Entwurf“ (II. 1. 310), sie sind „die Figur des Seienden“ (a. a. O.), sind die Vorentwürfe, die Gott vor Erschaffung der Welt sich von den zu schaffenden Dingen macht, sind der Vorentwurf möglichen weltlichen Seins. So ist das Reich der Ideen Gottes „auch das Reich der Möglichkeiten“ (II. 1. 576), ein echtes Apriori, nämlich der Wirklichkeit vorauf im ursprünglichsten Sinne, nämlich vor aller faktischen „Verwirklichung“. Damit wird aber sichtbar: die Ideen qua Ideen sind doppelt seinsbezogen. Sie sind Nachbilder des göttlichen und Vorbilder des zu schaffenden außergöttlichen Seins. Reales Sein der Welt ist dann die „Verwirklichung“ der göttlichen Gedanken; womit zugleich ein Doppeltes sichtbar wird. Einmal: daß jedes Realexistierende eine verwirklichte Wesenheit ist, d. h. eine verwirklichte Idee Gottes, realisierter Gedanke. Dann aber: daß jedes reale Sein erkennbar sein muß, denn als ursprünglich gedankliches Sein, das realisiert worden ist, muß es in das gedankliche Sein auch wieder erhebbar sein. So klären sich hier Grundbeziehungen von Denken und Sein, von Wesen und Existenz. Denken und Sein sind nicht ein völlig Fremdes, sondern zwischen ihnen besteht eine ursprüngliche Nähe.

Die Ideen sind ursprünglich Sein, nämlich in Gott. Indem Gott aber sein Sein sieht und über sich nachdenkt, werden die Ideen wirklich als Gedanken, erhalten sie die Seinsweise gedanklichen Seins. Indem Gott aber die Welt schafft, werden diese Gedanken „verwirklicht“, die Ideen werden zu Wesenheiten der Dinge, sie erhalten so wieder die Seinsweise des realen Seins, um im Denken des Menschen wieder zu Gedanken zu werden. So liegt hier ein mehrfaches Umschlagen von einer Seinsweise zur anderen, in dem die Seinsweise des realen Seins aber immer die ursprüngliche ist. Gleichwohl: dieses Umschlagen erklärt die Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden.

Wenn Gottes Sein die „Quelle der ewigen Wahrheiten“ ist, so so klärt sich hier noch ein weiteres. Mit aller idealistisch gerichteten Philosophie faßte Schelling die Wesenheiten der Dinge nicht nur als letzthin geistiges Sein, sondern vor allem auch als denknotwendiges Sein, d. h. als ein Sein, das nicht zufällig so ist, wie es ist, sondern das notwendig so ist und so sein muß. Aus dieser

Notwendigkeit entsprang dann die „Ewigkeit" der Wesenheiten, ihre wesenhafte Unveränderlichkeit, d. h. ein Sein, das keine Wirklichkeit je ändern kann, sondern das unabhängig und vor aller Wirklichkeit besteht, d. h. apriorisches Sein ist. So muß gefragt werden: woher rührt die Notwendigkeit der Wesenheiten? Als Grundlegendes: sie kann nicht aus Gottes Willen stammen. Wenn die Ideen nur so sind, wie sie jetzt sind, weil Gott es bestimmt hat durch seinen Willen, so sind sie keine in sich notwendigen Wahrheiten, sondern sie sind wesenhaft veränderlich, könnten auch anders sein. Wenn aber dies, so gäbe es keine allgemein gültigen Wahrheiten und damit keine denknotwendige apriorische Erkenntnis. Es gäbe vielmehr nur zufällige Wahrheiten und damit keine Wesenswissenschaft, ja nicht einmal Mathematik als ideale Wissenschaft. Aus solcher Auffassung entspränge ein radikaler Nominalismus, den Schelling eindeutig ablehnt.[27]) So kann der Wille Gottes nicht Ursprung der Ideen sein, aber auch nicht Gottes Verstand; denn der Verstand als Verstand kann kein Sein setzen. Dann aber: die Ideen müssen auch für Gottes Verstand echter Gegen-stand sein, d. h. etwas, was Gott nicht beliebig denken kann, sondern in bestimmter Weise denken muß; nur so wahrt sich ihre Denknotwendigkeit. So kann auch Gottes Verstand nicht Quelle der ewigen Ideen sein.

Schelling ist aber überzeugt, daß das Problem der logischen Notwendigkeit der Ideen seine Lösung erfährt durch die Rückführung auf Gottes Sein. Gottes Sein ist ein ganz bestimmtes und in bestimmter Weise strukturiertes. Damit ist aber gegeben, daß die Ideen und die Inhalte der Dinge (die Wesenheiten) ganz bestimmte sein müssen. Denn die Ideen als die Nachbilder des göttlichen Seins — und damit die Wesenheiten der Dinge — sind als Nachbilder notwendig bestimmt durch das Vorbild, d. h. durch das Sein Gottes. So wird hier der apriorische Charakter der Ideen und Wesenheiten der Dinge erklärt. Ineins damit aber zugleich, daß die Ideen der Dinge auch Gott „gegenüber" stehen, und zwar sowohl seinem Willen wie auch seinem Verstand, und unabhängig von beiden sind. Die Unabhängigkeit der Ideen von Gott selbst gründet eben in der Unabhängigkeit seines Seins von ihm selbst. Auch Gott hat nicht sein Sein durch sich selbst, sondern es ist gleichsam schon vor ihm da, nämlich vor seinem Wollen und

[26]) v. zum Flgd. II. 1. 575 ff.

[27]) v. II. 1. 578/9.

Denken. So wird hier eindeutig jeder Nominialismus von Schelling zurückgewiesen; und es wird offenbar, wie grundlos die Befürchtung des Sohnes Fichte war, der glaubte, der späte Schelling werde alle Denknotwendigkeiten aufgeben, und „jede notwendige Verkettung der Dinge im Willen Gottes untergehen lassen".

Im Ausgang von Gottes Sein aus erklärt sich ferner die Zufälligkeit der Existenz der Dinge.

Daß Gottes Sein nachahmbar ist, daß es sich spiegelt in Bildern, und daß damit die Ideen sind, ist offenbar nicht auszuschließen, sondern mit und durch Gottes Sein notwendig gesetzt. Sobald Gott ist, sind also auch die Ideen. Sie sind ewig wie Gott.[28]) Aber die Ideen bezeichnen die Dinge zunächst nur als mögliche, sie sind nur die Vorentwürfe göttlichen Handelns. Daß es aber die Nachbilder Gottes nicht nur als bloße Bilder, sondern als reale Spiegelungen Gottes, daß es die realisierten Wesenheiten gibt, d. h. real existierende, außergöttliche Dinge, das ist offenbar nicht notwendig, sondern entspringt vielmehr rein aus Gottes Willen; und ist darum zufällig.

So erweist sich im Ausgang von Gottes Sein die Richtigkeit alter ontologischer Sätze: „essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht sich stets nur auf die Existenz der Dinge ..., notwendig aber und ewig ist die Wesenheit der ... ⟨Dinge⟩, nicht anders sein könnend, sondern nur so oder gar nicht" (II. 1. 575). Anders: die Wesenheiten haben keinen Bezug zum Willen, „... wo immer Wille dazwischen kommt, ist von Wirklichem die Rede" (II. 1. 579).

In allen diesen Versuchen Schellings wird aber offenbar, wie hier ein radikaler Versuch vorliegt, alles auf das Sein qua existierendes Sein zurückzuführen, d. h. auf ein Ursein; und es allem anderen Sein (dem Denken, den Ideen, selbst der logischen Gesetzlichkeit) vorausgehen und aus ihm alles entspringen zu lassen. Gegen Hegels philosophischen Ausgang vom Begriff des Seins („dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie")[29]), stellt der späte Schelling die Gegenthese: „Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seiende kommen kann. ... In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie ... nicht irgend ein

[28]) v. II. 4. 350; II. 3. 291 ff.

[29]) v. Hegel, Logik Bd. I. (Ausg. Lasson 2 A. 1932) S. 63.

Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches" (II. 3. 243),[30]) ein Wirkliches vor allem Möglichen, aus dem erst alle anderen Möglichkeiten entspringen, bzw. durch die sie erst „möglich" sind.

Von hier aus ergibt sich auch für die Vernunftwissenschaft eine wichtige Einsicht. Die Vernunftwissenschaft begann bei einer absoluten Idee und entwickelte aus ihr die Ordnung der Welt, beginnend beim Anorganischen, als dem Geistniedrigsten, stieg sie auf zu Gott als dem absoluten Geist. Aber da sie Wissenschaft aus dem Denken war, so gab sie die Wesenheit nur als mögliche, nicht als real existierende. Die Wirklichkeitswissenschaft ist aber nun vorgestoßen zum Urwirklichen, und Schelling bestimmte, daß aus diesem Unwirklichen alles Sein entspringt, auch alles mögliche Sein. Das heißt aber, daß auch die Ideen aus Gott entspringen, und damit: daß die gesamten Inhalte der Vernunftwissenschaft zunächst in Gott bestehen. Gott ist gleichsam der erste „negative Philosoph". Indem Gott die Möglichkeiten der Nachahmungen seines Seins entwickelt, entwickelt er gleichsam als Erster die gesamten Inhalte der Vernunftwissenschaft. Hier in Gott liegt die echteste apriorische Entwicklung dieser Inhalte, denn Gott entwickelt die Ideen der Dinge vor ihrer faktischen Realisiertheit. Wichtiger ist aber dies: wenn die Ideen Nachbilder des göttlichen Seins sind, so ist die absolute Idee im Tiefsten die Idee vom Sein Gottes. „Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten, er ist dies nicht zufälliger-, sondern notwendiger- und ewigerweise, er hat es an sich, diese Indifferenz zu sein" (II. 1. 589). Gott hat an seinem eigenen Sein „dieselbe Indifferenz, ... ⟨die⟩ wir in der logischen Philosophie als materia prima alles Denkens und alles zu Denkenden bestimmt haben: ⟨und⟩ so hat also auch Gott an diesem ... den realen Grund, aus dem alles aufsteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann" (II. 4. 353). Dieselben Momente, „die sich uns in der negativen Philosophie als apriorische darstellten, ... kommen hier ⟨in der positiven⟩ wieder, aber nicht als" Momente, die zu Gott hinführen und ihm so „vorausgehen, sondern die das Sein, und zwar das als Wesen gesetzte Sein ⟨Gott als das Urexistierende⟩ zu ihrer Voraussetzung haben" (II. 4. 353/54). Das bedeutet: wenn ehedem

[30]) von uns gesperrt.

die Vernunftwissenschaft bei der absoluten Idee begann und bei der Idee Gottes endete, so zeigt die Wirklichkeitswissenschaft, daß es „in Wirklichkeit" umgekehrt ist. „In Wirklichkeit" ist zuerst Gott — und zwar nicht als Idee, sondern als Urexistenz — und dann erst gibt es die absolute Idee als die Idee des göttlichen Seins und aus ihr abgeleitet alle übrigen Ideen als die entwickelten Bilder möglicher göttlicher Nachahmung. So ist die Reihenfolge hier zunächst Gott, dann die Ideen (sc. die Wesenheiten als Ideen), und diese Ordnung kann noch weitergeführt werden: indem Gott diese Ideen realisiert, ergeben sich als Drittes die realisierten Ideen, die Welt. Im Mittelpunkt der Philosophie steht also eine Umkehr; die zunächst gegebene logische Ordnung erfährt ihre Umkehr — und damit erst die richtige Ordnung (d. h. so wie sie „wirklich" ist); eine Sicht, die Schelling immer wieder betont hat, weil in ihr nicht nur die Verschiedenheiten beider Philosophien offenbar wurden, sondern vor allem die Verschiedenheit der logischen und der realen Ordnung und die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren. Für Schelling ist die wesentliche Gestalt der Gesamtphilosophie (logischer) Aufstieg zu Gott und (realer) Abstieg von Gott. Schelling hat darum auch von hier aus auf eine Stelle der Hegelschen Philosophie hingewiesen, wo er diese Grundidee bei Hegel aufblitzen sah.[31]) Die Stelle lautet bei Hegel:[32]) Die ganze Philosophie ist in der „Logik" als dem Aufstieg zur absoluten Idee in ihrem „Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird. — So wird das Bewußtsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt. Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. — So wird noch mehr der absolute Geist, der als die ... letzte, höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und ... zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultat vorausgegangen, fiel, und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt

[31]) v. I. 10. 156/7.

[32]) Hegel, Logik (Aus. Lasson) S. 55/6.

wird." Schelling sieht in ihr die ganze Grundgestalt der Philosophie gegeben. Die Philosophie beginnt zunächst mit der absoluten Idee (sie meint Hegels „Unmittelbares", „Erstes"). Die Idee Gottes ist dann „das Letzte", „das Ende", dieser logischen Entwicklung. Dann aber setzt die Umkehr ein. In der realen Entwicklung ist Gott das Erste (der „Grund"), aus dem alles entspringt, vor allem zunächst die absolute Idee (das Erste der logischen Entwicklung), die so in ein „Abhängiges verwandelt wird"; — und Schelling gesteht: Hätte Hegel „nicht bloß von dieser Umkehrung gesprochen, sondern sie versucht und wirklich aufgestellt, so hätte er bereits selbst seiner ersten Philosophie eine zweite an die Seite gestellt, die umgekehrte der ersten, welche ungefähr das gewesen wäre, was wir unter dem Namen der positiven Philosophie wollen. Eine notwendige Folge davon hätte aber dann sein müssen (da zwei Philosophien nicht gleiche Bedeutung und Dignität haben können), seine erste Philosowie als die bloß logische und negative Philosophie zu erkennen" (I. 10. 57).

Der Versuch, Schellings Spätphilosophie aufzuzeigen, ist damit zu einem Teil durchgeführt worden. Schelling beginnt die Philosophie aus reinem Denken, entwickelt die Ideen der Dinge rein a priori von der absoluten Idee beginnend und endend bei der Idee Gottes. Diese ganze Entwicklung gibt aber nur mögliches Sein, nicht wirkliches. Aus dieser Problematik heraus vollzieht der philosophierende Mensch von der Idee Gottes aus den Sprung zum wirklichen Gott und damit in die Ebene der Existenz. Gott als das Ursein wird nun der Anfang, und aus ihm wird dann alles andere Sein als das real existierende abgeleitet. So ist damit die Welt erklärt, in ihren Wesenheiten und in ihrer Existenz. Damit steht unsere Erörterung an einem vorläufigen Ende. Aber sie muß hier ausholen zu neuem Einsatz.

3. DAS GRUNDPROBLEM DER SCHELLINGSCHEN SPÄTPHILOSOPHIE

Das Eingängige der Scheidung von Wesen und Existenz [33]) hat immer wieder dazu geführt,[34]) hier die eigentliche Scheidung von

[33]) Schelling brachte sie erstmalig — in dieser Klarheit — in Berlin (v. zum Ganzen unseren Anhang).

[34]) und zwar schon in Berlin. Nachdem man früher immer über Schellings Wollen im Dunkeln getappt war, schien hier endlich ein sehr brauchbarer

negativer und positiver Philosophie zu sehen und so die negative Philosophie als die Wissenschaft von den Wesenheiten, die positive als die von der Existenz zu fassen. In Wirklichkeit entspringt darauf eine völlige Verkennung der positiven Philosophie. Ein Blick auf die frühere Identitätsphilosophie zeigt klar, wie viele Probleme in der positiven Philosophie noch der Erörterung harren: die Identitätsphilosophie gab nicht nur reales Sein, sondern ineins damit auch dessen reales Geschehen, d. h. die Geschichte der Welt. Sie ist aber bisher im Rahmen der positiven Philosophie unerörtert geblieben. So eröffnet sich also zumindest hier noch ein weiterer Raum der positiven Philosophie.

Darüber hinaus muß aber betont werden, daß Schellings Scheidung von Wesen und Existenz nicht aus ontologischen Untersuchungen entspringt — Schellings Spätphilosophie ist nicht einfach der Neuentwurf einer Ontologie —, sondern aus eminent theologischen, wie die ganze Spätphilosophie überhaupt. Sie vollzieht sich innerhalb der Grundaufgabe, die der späte Schelling sich gestellt hat: den Pantheismus der idealistischen Philosophie zu überwinden in einem System der Freiheit und gleichzeitig den Idealismus in der Größe seines Seinsentwurfes zu behalten. Und dem dient — wie früher sichtbar geworden ist — Schellings Scheidung. Indem Schelling Wesen und Existenz scheidet und darlegt, daß der idealistische Entwurf wesensnotwendig, d. h. aus seiner ganzen Methode heraus in seiner Entwicklung keine Realdialektik meinen kann, weil der reale Raum überhaupt nicht berührt wird, so daß hier eine reine Wesensuntersuchung sich vollzieht, „rettet" er den ganzen Entwurf für seine theistisch gerichtete Philosophie. Das ist der eigentliche Sinn und Ursprung der Schellingschen Scheidung, die er erst später mehr ins Grundsätzliche vorgetrieben hat.

Von da aus muß aber gesagt werden: Die Scheidung von Wesen und Existenz und die von da aus sich vollziehende Scheidung negativer und positiver Philosophie ist nicht die einzige und nicht die fundamentalste. Ja, die Tatsache, daß sie meist allein gesehen ist, ist wesentlich daran schuld, daß Schellings eigentliche Idee einer negativen und positiven Philsophie bis heute so weithin im Dunkel geblieben ist. Wie sehr aber die Scheidung: die negative Philosophie

Schlüssel zum Verstehen seines Wollens gegeben. So berichtet Michelet: die Scheidung von quid und quod, von Was und Daß war „in aller Munde den Tag, nachdem sie vorgebracht worden war"! (Entwicklungsgeschichte ... 1842, S. 172.)

gebe die Dinge nur als mögliche, die positive aber als wirkliche, in die Irre führt, zeigt sich an folgendem:

Schelling hat seine Vernunftwissenschaft mit der Philosophie des Aristoteles verglichen, und er war der Ansicht, daß beide im Tiefsten einander gleich sind. In beiden Philosophien wird die Welt gefaßt als ein sinnvoll, d. h. logisch strukturierter Kosmos; als ein Reich von Stufen des Geistes, das beim Anorganischen als dem Geistniedrigsten (bei der „reinen Materie" bzw. Schellings „unendlicher Potenz") beginnt und über die Stufen des Organischen, Tierischen, den Menschen aufsteigt zum absoluten Geist, zur „reinen Form", zur „reinen Wirklichkeit".

Aber eines scheidet die Vernunftwissenschaft Schellings und die Philosophie des Aristoteles: Schelling entwirft dieses ganze System rein a priori, d. h. r e i n aus dem Denken, und er gewinnt die Wesenheiten der Dinge so nur als m ö g l i c h e. Aristoteles aber geht von der realen Wirklichkeit aus und gewinnt in solchem Ausgang die Wesenheiten. Gemäß dieser Methode hat er dann aber die Wesenheiten nicht einfach nur als mögliche, sondern er hat „diese ganze Welt ⟨sc. der Wesenheiten⟩, welche die rationale Philosophie in Gedanken hat ⟨und zwar nur in Gedanken⟩, a l s d i e e x i s t i e r e n d e" (II. 3. 104). Aristoteles hat die realexistierenden Wesenheiten. Damit besitzt die Philosophie des Arstioteles aber gerade d a s, was die Negativität der Vernunftwissenschaft auszumachen scheint: die reale Existenz der Dinge. Und dennoch sagt Schelling von der aristotelischen Philosophie, „daß, so verschieden der Weg des Aristoteles von dem der negativen Philosophie ist, dennoch im Wesentlichen der Resultate nichts so sehr mit der recht verstandenen negativen Philosophie übereinstimmt, als eben der Sinn des Aristoteles" (II. 3. 101).

Der eigentliche Sinn dieses Schellingschen Urteils über die aristotelische Philosophie wird erst später offenbar werden. Zunächst aber ist klar, daß das Entscheidende einer recht verstandenen negativen Philosophie nicht d a s sein kann, daß sie rein vom Denken ausgeht und die Wesenheit nur als mögliche besitzt — eine Auffassung, die noch klarer wird, wenn Schelling dann von der Philosophie des Aristoteles noch sagt: auch die „Philosophie des Aristoteles ist logische Philosophie, aber die von dem vorausgesetzten Existierenden und insofern von der Erfahrung ausgeht" (II. 3. 107). Aber Schellings Ausführungen lassen keinen Zweifel: er bezeichnet die aristotelische Philosophie deshalb als negative

Philosophie, weil sie logische Philosophie ist. So erhebt sich notwendig die Frage: wenn für die logische Philosophie das Entscheidende nicht das Ausgehen vom reinen Denken, und nicht das damit gegebene Nichterreichen der realen Existenz gemeint ist, was meint überhaupt der Terminus logische Philosophie, bzw. der Terminus Vernunftwissenschaft, und wo liegt die e n t s c h e i d e n d e Grenze der Philosophie?

Logische Philosophie bzw. Vernunftwissenschaft meint nicht primär ein Subjektives: daß diese Philosophie ausgeht vom reinen Denken, sondern sie meint ein Objektives: daß diese Philosopie Wissenschaft vom Logischen des Seins ist, d. h. von jenen Strukturen, die logisch notwendige sind. Dazu gehört nun aber, daß diese Philosophie nur e i n Erkenntnismittel hat: das Denken. Denn nur das Denken kann zufolge seiner Struktur feststellen, was in den Dingen logisch notwendig ist. Nur das Denken gibt das Apriorische des Seins. So ist die logische Philosophie Wesenswissenschaft. Damit ist aber klar, daß sie über Existenz keine Aussagen machen kann, denn Existenz gehört nicht zum Apriorischen. Aber zum Wesen einer logischen Philosophie gehört nicht, daß sie auch vom reinen Denken a u s g e h e n muß, daß das Denken nicht nur einziges Erkenntnismittel, sondern auch einziger Erkenntnisweg ist, d. h. Zugang zum Seienden überhaupt. Da die Existenz oder Nichtexistenz einer Wesenheit diese selbst inhaltlich nicht verändert, d. h. also für eine Wesensbetrachtung völlig gleichgültig ist, so ist es auch der Ausgangspunkt der logischen Philosophie: logische Philosophie kann rein vom Denken ausgehen, um von da aus die logischen Strukturen des Seins zu gewinnen, aber ebenso vom Realexistierenden. Das sind zwei Grundmöglichkeiten aller logischen Philosophie, d. h. aller (objektiven) Vernunftwissenschaft. Gemäß diesem verschiedenen Ausgangspunkt werden sich dann allerdings diese beiden Formen logischer Philosophie in einem unterscheiden. Jene Form der logischen Philosophie, die rein vom Denken ausgeht — die Form, die Schelling wählte [35]) —, wird die Wesenheit nur als mögliche be-

[35]) und zwar erst sehr spät wählte! Bedenkt man, daß Schelling an Stelle seiner reinrationalen Philosophie während der ganzen Münchener Zeit immer die „Darstellung des philosophischen Empirismus" gelesen hat, d. h. einen Aristoteles ähnlichen Weg gegangen ist, so ist evident, daß die Thematik von Wesen und Existenz keine ursprüngliche ist, und daß der Versuch, von da aus Schellings Entwicklung und sein Wollen aufzeigen zu wollen, notwendig in die Irre führt. (Genaueres zur „Darstellung" vergleiche Anhang.)

sitzen; die andere aber, die von der Erfahrung ausgeht, die von Aristoteles gewählte Form, wird die Wesenheiten ohne weiteres auch als existierende besitzen; freilich auch nur faktisch, d. h. „nebenbei", denn aussagen kann sie als Wesenwissenschaft über die Existenz nichts. Aber gleichwohl: sie besitzt sie. Von da aus wird aber klar, daß die Scheidung von möglich und wirklich nicht die grundlegenste sein kann, die über den Charakter einer logischen Philosophie und ihre Grenze entscheidet. Grundlegend ist vielmehr nur dies: logische Philosophie (Vernunftwissenschaft, apriorische Philosophie) ist jene Philosophie, die nur einen Gegenstand hat: das Logische, d. h. Apriorische, „die Vernunft" des Seins; und darum nur ein Erkenntnis m i t t e l: das Denken. Daraus entspringt: die Grundunterschiede einer logischen und nichtlogischen Philosophie sind nicht die von Denken und Sein, von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Wesen und Existenz, sondern von N o t w e n d i g k e i t und N i c h t n o t w e n d i g k e i t, d. h. logische Philosophie vermag nur das zu ergreifen, was logische Struktur hat, was logisch gefordert und notwendig ist. Und daraus ergibt sich das fundamentale Faktum und die Grenzen aller logischen Philosophie: logische Philosophie scheiert vor allem Nichtnotwendigen. Das Nichtnowendige, Nichtseinmüssende, das Zu-fällige (im wörtlichen Sinne) ist die radikale Grenze aller logischen Philosophie. Damit gewinnt unsere Untersuchung ihren ursprünglichen Boden zurück: Schellings Auseinandersetzung mit dem Idealismus geht nicht einfach um Denken und Sein, sondern um die tiefere Frage nach dem Apriorischen des Seins, nach seinem notwendigen, seinmüssenden, nichtandersseinkönnenden Strukturen und die Herausstellung des Nichtnotwendigen. In solcher Untersuchung ist aber der Aufweis der Existenz als eines Nichtnotwendigen nur ein Erstes und nicht das für Schelling Entscheidende. Das zweite Nichtnotwendige aber ist für Schelling: alles Geschehen aus Freiheit. Das Geschehen aus Freiheit ist nach Schelling die zweite Grenze aller apriorischen Philosophie; nicht nur dies, sie ist die Grenze, die Schelling im Grunde allein primär interessiert. Von hier aus ergibt sich aber noch eine genauere Sicht.

Es muß grundsätzlich gesagt werden: Schellings Untersuchung über die Grenzen und die Reichweite apriorischen Erkennens meint letzthin gar nicht die apriorische Methode überhaupt, sondern nur eine ganz bestimmte Form apriorischen Erkennens: die dialektische. Hier — wo das Entscheidende der idealistischen Philosophie liegt — hier liegt auch das Entscheidende des ganzen Kampfes Schellings

und des Spätidealismus.[36]) Er ist eine Auseinandersetzung um R e c h t und G r e n z e n der d i a l e k t i s c h e n M e t h o d e. Von hier aus muß Schellings ganze Spätphilosophie gesehen werden und seine Front gegen den Idealismus, die sich darin ausspricht, daß Schelling gegen die Dialektik des Idealismus ein Sein undialektischer Struktur aufzuzeigen versucht: das Phänomen der Freiheit. Anders noch: Schellings Grunderlebnis ist nicht dies, daß die apriorische Methode bestimmte Fakten nicht zu erfassen vermag (sc. nur das Wesen, und nicht die Existenz), sondern dies, daß es für das dialektische Denken ein Faktum gibt, bei dem sie n i c h t w e i t e r z u k o m m e n v e r m a g in ihrem dialektischen Schritt: das Faktum der Freiheit. Der Grundgegensatz einer negativen und positiven Philosophie heißt darum nicht: Wesen und Existenz (wie er auch nicht heißt: Philosophie rein aus dem Denken und Philosophie aus der Wirklichkeit), sondern: Notwendigkeit und Freiheit und dem zuvor: dialektische und undialektische Philosophie.[37])

In einer Auseinandersetzung mit dem Hegelianer Göschel, darin Göschel die Notwendigkeit der Erfahrung bestritt, weil er nur das Phänomen der Existenz vor Augen hatte, hat der getreue Schüler Schellings H. Beckers darum ausdrücklich betont, daß Schellings Auseinandersetzung mit dem Idealismus nicht primär um Wesen und Existenz ginge, sondern um ein Tieferes, und daß von da aus erst die unbedingte Notwendigkeit der Erfahrung ersichtlich werde: „Sollen wir die eigentliche Ursache näher bezeichnen, weshalb es G ö s c h e l unmöglich wird", Schellings eigentliches Wollen zu sehen und die Notwendigkeit seiner Forderungen, „so müssen wir sagen, der Grund hiervon liege darin, daß derselbe eben nur einen Dualismus zwischen D e n k e n und S e i n kennt, und sein ganzer Vermittlungsversuch nur auf diesen Einen Dualismus gerichtet ist. Es gibt aber noch einen anderen Dualismus als den des Denkens und Seins, oder . . . : es gibt in diesem Dualismus noch eine mögliche Steigerung des Gegensatzes, sowie wir an die Stelle des bloßen . . . Seins . . . das W o l l e n als das allein wahrhaft Seiende setzen".[38]) Und Beckers zitiert einen Satz des frühen Schelling, in dem es heißt:

[36]) v. A. Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik.

[37]) Eine (nachträglich) uns zu Gesicht gekommene Kollegnachschrift der Schellingschen Vorlesungen gibt Gelegenheit, das ganze Problem genauer zu erhellen. Es wird daraus vor allem klar, daß das ganze Wesen- und Existenzproblem für Schelling auch zeitlich das spätere gewesen ist (v. Anhang).

[38]) v. H. Beckers, Über Carl Friedrich Göschels . . . S. 15/6.

„Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der ... Freiheit oder das Wollen in uns. Denn als die Grenze alles unseres Wissens ... ist es notwendig, auch das einzige Unbegreifliche, ... — ... Grundloseste, Unbeweisbarste“; [39]) und darum die absolute Grenze aller apriorischen Philosophie. So wird nun das Problem von Notwendigkeit und Freiheit zum Thema einer neuen Untersuchung über die Grenzen der apriorischen Philosophie und damit des Idealismus. Im Hinblick auf das Fragmentarische der Schellingsschen Untersuchung muß dabei aber von neuem betont werden, daß die folgende Untersuchung ohne eine schärfere Herausarbeitung des von Schelling nur Angedeuteten nicht möglich ist.

4. NOTWENDIGKEIT UND FREIHEIT

a. Grundsätzliches [40])

Das Grunderlebnis des späten Schelling und das Veranlassende seines Neubaus der Philosophie ist eindeutig dies, daß alles Geschehen aus Freiheit dialektischem Denken unergreifbar ist, und zwar deshalb, weil es das Nichtnotwendige schlechthin ist.

Denn wenn Notwendigkeit meint, daß ein Seiendes zugleich mit einem anderen so gegeben ist, daß es von ihm aus notwendig sein muß, d. h. notwendig aus ihm entspringt, so meint Freiheit gerade Nicht-Notwendigkeit, meint, daß ein Geschehen aus dem Vorhergehenden nicht entspringen muß, sondern auch verneint werden kann. (Negative Freiheit: „Freiheit von.“) Freiheit ist die Möglichkeit des Sichversagens, des Nein-sagen-könnens zu einem Andrängenden, Sein-wollenden, ist gleichsam die Möglichkeit, eine dialektische, d. h. laufende Entwicklung abbrechen und beenden zu können. Nicht nur dies. Freiheit ist die Möglichkeit zur Entscheidung, ist die Möglichkeit, eine laufende Entwicklung nicht einfach nur in der Richtung ihres Drängens weiterzuführen,

[39]) v. I. 1. 269.

[40]) v. zum Flgd. als einzige systematische Erörterung II. 3. 112 ff.; sonst nur gelegentliche Bemerkungen.

sondern sie auch zu ändern,[41]) so daß keineswegs alles sich so vollziehen muß, wie es zunächst vorgegeben ist, sondern auch „anders“ werden kann, darin zugleich angelegte Möglichkeiten nicht Wirklichkeit werden. Dann aber: wenn die dialektische Methode meint, daß alles, was ist, notwendig so ist und sein mußte, daß es so mit Notwendigkeit aus einem Vorhergehenden hervorgetrieben worden ist, und daß nichts sein kann, was nicht so in einem Vorhergehenden begründet und aus ihm erzeugt wird, so meint Freiheit gerade, daß ein Geschehen rein aus dem Willen und nicht aus einem Vorhergehenden entspringt, meint jenes Faktum, das Kant in seiner ganzen Größe gesehen hat, wenn er die Freiheit formuliert als „absolute Spontaneität ..., eine Reihe von Erscheinungen ... von selbst anzufangen ...“ [42]) So ist Freiheit zugleich die Möglichkeit des absoluten Anfangs, des reinen Entspringens, des neuen Einsatzes. (Positive Freiheit; „Freiheit zu“.)

Aus dem Faktum der Freiheit, als einer Nichtnotwendigkeit; als der Möglichkeit, sich zu versagen und rein aus sich zu beginnen, entspringt aber für das Erkennen eine überaus große Konsequenz.

Wenn die Tat nicht notwendig vorbestimmt ist von dem vorherhergehenden Zustand; wenn sie als faktische Tat nicht entspringt wie die Folge aus dem Grund, so kann sie auch vom Grund aus, d. h. von einem der Tat Vorausgehenden aus nie erreicht werden; und das heißt: Alles Geschehen aus Freiheit ist im voraus nicht wißbar, ist nicht im voraus berechenbar, und damit: Geschehen aus Freiheit kann nie a priori erkannt werden. „... „... eine freie Tat ist ... mehr, als sich im bloßen Denken erkennen läßt“ (II. 3. 114). Apriorische, d. h. der faktischen Tat vorausgehende Erkenntnis vermag wohl Möglichkeiten etwaigen Handelns, den Spielraum möglicher Entscheidung zu entwerfen, mehr aber nicht. Das, was faktisch geschieht, was wirklich getan wird, ist ihr verschlossen. Erkenntnis einer Tat aus Freiheit gibt vielmehr nur das faktische Geschehen-sein; nur die Tat selbst. Das heißt aber: Alles Geschehen aus Freiheit kann nur nachträglich erkannt werden, d. h. nur aposteriori, durch Erfahrung. Damit gilt

[41]) darin zugleich die Möglichkeit zur Willkür, ja, der Freiheit zum Bösen in sich tragend; v. Schellings Definition von 1809: „Der reale und lebendige Begriff ⟨sc. der Freiheit⟩ aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei“ (I. 7. 352).

[42]) v. Kant. Kritik der r. V. S. 310.

für das Erkennen gegenüber der Freiheit das gleiche, was der Existenz gegenüber gilt; auch das Geschehen aus Freiheit kann nur durch Erfahrung, d. h. nur durch ein hinnehmendes, feststellendes Erkennen gewußt werden. Anders gesehen: alles, was aus Freiheit geschieht, kann der Außenstehende nicht von sich aus wissen, rein aus seinem Denken, sondern nur im Hinausgehen in die Wirklichkeit und in der Begegnung mit der handelnden Person. Die rein apriorische Methode als die immanente Methode führt nicht zum Erfassen des Geschehens aus Freiheit, sondern nur der Umgang mit der Wirklichkeit, nur der Empirismus.

Damit ist die rein apriorische Wissenschaft zum zweiten Male als unzureichend erwiesen und ihr eine neue Grenze gezogen. Und hier liegt primär der Kampf und die Auseinandersetzung Schellings mit dem Idealismus. Die ganze Auseinandersetzung Schellings mit dem Idealismus dreht sich letzthin um das Phänomen der Freiheit. Aber über diese Auseinandersetzung mit dem Idealismus hinaus liegt hier eine für alle Philosophie bedeutsame Problemerörterung. In den Mittelpunkt der Schellingschen Spätphilosophie tritt nämlich nicht die Frage einfach nach dem Faktum der Freiheit, sondern nach den Konsequenzen, die aus dem Faktum der Freiheit für die Philosophie entspringen. Hier liegt das Große und Bedeutsame der Schellingschen Spätphilosophie, und während Schellings Scheidung von Wesen und Existenz sich im Rahmen philosophischer Sichten hält — Kant hatte sie in ihrer Bedeutung, vor allem für das Erkennen sehr genau gesehen — und während auch Schellings Lösungen der aus dem Faktum von Wesen und Existenz entspringenden Probleme im wesentlichen nur alte Lösungen wieder aufgreifen, scheint uns hier ein wichtiger Vorstoß zu neuen philosophischen Fragestellungen zu liegen.

Die Philosophie hatte fast von ihren Anfängen an versucht, das Erkennen dahin zu bestimmen, das Notwendige, Unwandelbare — und in diesem Sinne „Ewige" — an den Dingen und an allem Geschehen zu erfassen, eine Bestimmung, die nicht zufällig war, sondern unmittelbar aus der Situation des menschlichen Daseins entsprang. Denn in ihr bekundet sich der Willen, den Menschen aus der Ausgeliefertheit an den Augenblick entreißen, um ihm im Vorstoß zu dem in allem Wechsel Bleibenden die Möglichkeit zu Orientierung, ja zur Voraussicht zu geben. Apriorische Erkenntnis wurde so das eigentliche Ziel philosophischen Bemühens, wobei a priori

immer ein Doppeltes meinte: das Apriori des Ursprungs — Erkenntnis: rein aus dem Subjekt, nicht aus dem Schritt in die „äußere" Wirklichkeit; ineins damit das Apriori der Geltung: Erkenntnis dessen, was „immer" gilt, d. h. unabhängig von aller Wirklichkeit und insofern aller Wirklichkeit „vorauf". Das Zufällige aber wurde von da aus als das der Philosophie Unwürdige, ja, letzthin zu Überwindende beiseite geschoben. Primäres Erkenntnismittel wurde das Denken, weil es ihm allein zukommt, Notwendiges zu erfassen.

Diese ganze Sicht erhielt in der neuzeitlichen Philosophie eine überaus große Verstärkung. In Descartes vollzog die Philosophie eine grundlegende erkenntnismethodische Wende. Der Ausgangspunkt des Erkennens wurde jetzt eindeutig das Subjekt, und damit erhielt die apriorische Erkenntnismethode im Sinne eines Erkennens vom Subjekt aus den Primat. Die immanente Erkenntnismethode wurde die schlechthin philosophische. Gleichzeitig wurde aber gerade jetzt die apriorische Erkenntnis im Sinne einer allgemein gültigen, notwendigen Erkenntnis Grundproblem der Philosophie und verband sich mit einem zweiten, der Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit, in der konkreten Frage, ob es nur Naturkausalität gebe, oder auch Willensfreiheit. Diese beiden Probleme wurden gleichsam die Grundprobleme der neuzeitlichen Philosophie, und aus der Bedeutung dieser beiden Probleme erhielt das philosophische Ringen des 17. und 18. Jahrhunderts seine Schärfe (vgl. Leibniz gegen Locke; Hume).

Es war Kants große Tat, daß er diese dringlichsten Probleme seiner Zeit aufnahm und zu ihrer Lösung sein System des transzendentalen Idealismus entwarf. Was Kant klar wurde, war aber dies, daß die These einer durchgehenden Geltung des Gesetzes der Naturkausalität — und in etwa damit die These einer durchgehenden Geltung des apriorischen Erkennens — notwendig die Freiheit unterschlage und damit das Entscheidende des personalen Seins. Notwendigkeit und Freiheit bilden damit eine Antinomie (die dritte Antinomie der reinen Vernunft); und Kants Intention war, diese Antinomie zu lösen, und zwar so, daß keines der beiden Glieder der Antinomie unterschlagen, sondern in seinem Recht festgehalten wurde. Aber in den Mittelpunkt der Philosophie trat das Phänomen der Freiheit. Als das Gewisseste des Menschen mußte dieses Phänomen vor allem gehalten werden. Aber zugleich: wenn das Denken und Erkennen nicht der Gesetzlosigkeit verfallen sollte, so

durfte auch die Idee der durchgehenden Naturkausalität und der apriorischen Erkenntnis nicht preisgegeben werden. Aus dem Willen, beides festzuhalten, entwarf Kant nun das gesamte Sein als ein wesentlich dualistisch gebautes. Das Sein wurde in die Sphären des phänomenalen und des nooumenalen Seins geschieden, in die Sphäre der „Erscheinungen" und der „Dinge an sich"; und von da aus wurde der Freiheit und der Naturkausalität ihr Recht eingeräumt. Beide bestanden faktisch, aber jeweils in einer verschiedenen Ebene. Die Lösung der Problematik wurde so wesentlich zu einem Aufgeben eines einheitlich geschlossenen Systems; und daraus entsprang sein weiteres Schicksal.

Fichte griff das Kantsche System im Entscheidenden seines Entwurfs auf: in der Idee der Freiheit. Sie sollte zum Mittelpunkt der gesamten Philosophie gemacht werden. Aber zugleich leitete Fichte ein Zweites sein: es sollte eine Freiheitsphilosophie als System gebaut werden, d. h. als Philosophie „aus einem Guß"; und das hieß für Fichte vor allem: der Kantische Dualismus mußte überwunden werden. Aus diesem Willen heraus vollzog nun Fichte vom transzendentalen Idealismus Kants her eine Wende zum absoluten Idealismus; und das heißt: die Methode der immanenten Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis vom Subjekt aus, wurde die alleinige Erkenntnismethode dieses Idealismus; und vom Willen zum System aus wurde die Idee der Notwendigkeit völlig herrschend. Das Ziel des ganzen Entwurfes war eindeutig: es sollte vom Ich aus (d. h. rein a priori dem Ursprung nach) die Notwendigkeit der Dinge (die apriorische Geltung) dargetan werden. So entstand hier eine rein apriorische Philosophie: eine Philosophie aus dem Subjekt und gleichzeitig ein System der Notwendigkeit. Ein Zweifaches wurde damit abgetan: alles „Zufällige" und ineins damit alle Erkenntnis aus Erfahrung. Aus dem Entwurf des Fichteschen Idealismus entsprangen dann die Systeme Schellings und Hegels, entsprang das System des deutschen Idealismus, in dem die Bevorzugung der apriorischen Methode noch eine weitere Verschärfung erhielt durch den Vorstoß zur dialektischen Methode. Dem Idealismus erschien es als die letzte Höhe philosophischer Kraft, das Ganze des Seins und des Erkennens zu gewinnen als ein Gefüge dialektischer Struktur, darin das Sein in all seinen Normen und Weisen Glied einer Idee ist, so daß einem mit dem anderen notwendig gegeben ist und notwendig aus ihm entspringt. Der Philosophie wurde eindeutig die Aufgabe zugewiesen, im Versuch solcher

dialektischer Entwicklung das Notwendige im Geschehen — und damit das „Ewige" — herauszustellen; wie Hegel es formuliert hat: „Was im Leben wahrhaft groß und göttlich ist, ist es durch die Idee; das Ziel der Philosophie ist, sie in ihrer wahrhaften Gestalt und Allgemeinheit zu erfassen";[43]) Philosophie ist die Wissenschaft, „welche ... sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelheiten und des Notwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt",[44]) wobei Hegel die Methode des philosophischen Erkennens dahin bestimmte, daß die Philosophie mit der abstraktesten Definition beginne, und daß alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten seien.[45]) Allgemein: die Methode der Phnlosophie soll die reine Entwicklung sein; sie ist danach „ganz analytisch; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophierens als methodischer, d. h. als notwendiger, nichts anderes ist als bloß das Setzen desjenigen, was in einem Begriff schon enthalten ist".[45])

Schelling hat diese ganze Bewegung zum Idealismus und damit zum reinen Apriorismus entscheidend mitgetragen. Vor seinen Augen stand die Idee eines großen einheitlichen Systems, das alles Sein zu einer großen Zieleinheit zusammenfaßte. Aber das ist nun das Grundlegende der ganzen philosaphischen Entwicklung Schellings: Mitten im Aufbau des idealistischen Systems, während gerade ein so großer Systematiker wie Hegel Schellings Ansätze systematisch aufbaute zur umfassenden Philosophie, da wurde Schelling plötzlich klar, daß ein solches System des Idealismus gerade das Entscheidende unterschlägt, was Kant durch seine Philosophie erstmals eindeutig in den Mittelpunkt der Philosophie gestellt hatte: die Freiheit. So offenbart sich in Schellings Entwicklung gleichsam ein Paradox der ganzen idealistischen Entwicklung. Es war ein seltsames Mißverständnis Fichtes, daß er einerseits ein System der Freiheit[46]) aufbauen wollte, und andererseits gerade

[43]) Hegel, Encyclopädie. Ausg. Lasson 1930. 4. Aufl. S. LXXVI.

[44]) Hegel, a. a. O. S. 38.

[45]) v. Hegel a. a. O. S. 110 (§ 88), bereits zitiert bei Stahl, Rechtsphilosophie 1830 S. 270.

[46]) der Terminus findet sich schon bei Fichte! v. „Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte ... vernichtet mein Herz. Kalt und tot dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der

das für das Entscheidende seines Aufbaus hielt, die Kantische Philosophie zum System zu bauen, d. h. ihren Dualismus zu beseitigen. Fichte übersah dabei, daß Kants Dualismus kein zufälliger war, sondern gerade um der Freiheit willen entworfen worden war; und so offenbarte sich im Idealismus Hegels die Konsequenz der Fichteschen Beseitigung des Dualismus der Kantischen Philosophie: es entstand von neuem eine Philosophie der Notwendigkeit, die letzthin zu einer Unterschlagung aller Personalität und Freiheit führte.

Unser Überblick der Entwicklung der Schellingschen. Philosophie hat gezeigt, wie diese ganze Entwicklung bei Schelling bereits 1802 (im Bruno) begann, wie das Phänomen der Freiheit schon 1804 entscheidende Formulierungen erhielt, und wie dann 1809 das Phänomen der Freiheit bei Schelling ausdrücklich in den Mittelpunkt des Denkens trat. Aber dieses Aufgreifen des Problems der Freiheit im Jahre 1809 war wesentlich dadurch bestimmt, daß Schelling der Ansicht war, daß gerade der Idealismus die Freiheit ermögliche. Es hat noch lange Jahre gedauert, bis Schelling sich der ganzen Problematik des Verhältnisses von Idealismus — und damit apriorischer Philosophie — und Freiheit bewußt geworden ist. Entscheidend für die Spätphilosophie ist aber, daß Schelling klar geworden ist, daß Idealismus und Freiheit unvereinbar sind, und es hat sich gezeigt, wie Schelling zum Wortführer der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie wurde, eine Auseinandersetzung, die zum wesentlichen Inhalt das Phänomen der Freiheit hat.

Es wurde klar, daß eine Philosophie, die wesentlich apriorische Entwicklung ist, notwendig Freiheit unterschlägt. Wenn das gesamte Geschehen der Welt Entwicklung einer Idee ist — und zwar notwendige Entwicklung —, dann ist auch der Mensch letzthin nur Durchgangspunkt der Idee. Sein Handeln ist nicht frei, sondern vorbestimmt. Es gibt nicht die schöpferische Entscheidung des frei handelnden Menschen. Person hat darüber hinaus keine Eigenbedeutung, sondern ist nur Moment der Idee. Die Grundkategorien einer logischen Philosophie sind das „Gegebensein-mit", das „Sich-Entwickeln aus ...", das dialektische „Umschlagen-zu", das „Übergehen-in". Aber das sind keine personalen Kategorien. Im recht verstandenen personalen Bereich „entwickelt sich eben nichts zu

vorübergehenden Gestalten dieses Dasein ist mir unerträglich" (N. W. II. 196, in: „Die Bestimmung des Menschen"), Sätze Fichtes gegen den Dogmatismus, die Schelling aus seiner Sicht heraus gegen den Idealismus gesagt haben könnte!

...", oder „geht über in ..."; Person „bewegt sich nicht, ⟨sondern⟩ handelt" (II. 3. 125). Geschehen aus Freiheit ist gerade nicht allmählicher Übergang, sondern absoluter Anfang, reine Setzung, neuer Einsatz, „Entschluß und Tat" (II. 3. 114). Das heißt: die Grundkategorien des Personalen sind keine Kategorien der Notwendigkeit, sondern der Freiheit, sind: Entschluß, Entscheidung, Einsatz; im personalen Bereich „passiert" nichts, oder geht „über in", sondern wird gehandelt. Aber: „Von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer Tat weiß das reine Denken nichts, in welchem ⟨vielmehr⟩ alles mit Notwendigkeit sich entwickelt" (II. 3. 171). Und das heißt: logische Philosophie ist im Tiefsten ungeschichtlich; ihr ist Geschichte eine kontinuierliche, fast zeitlose Bewegung; sie kennt kein „wirkliches Geschehen" (II. 3. 114). „Dem Rationalismus kann nichts durch eine Tat, zum Beispiel durch freie Schöpfung entstehen, er kennt nur wesentliche Verhältnisse. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, d. h. bloß logischer Weise durch immanente Bewegung ..." (II. 3. 124). Aber das ist nicht wirkliche Geschichte; Geschichte meint nicht einfach Bewegung, daß es „immer weitergeht", daß der Mensch tatenlos zusieht, sondern sie ist wesentlich Feld des Kampfes, wo der Mensch gestaltet und eingreift. Geschichte wird wesentlich bestimmt durch Entscheidung, Kampf und Tat. Nur wo es das gibt, gibt es „ein wirkliches Geschehen" (vgl. o.). Zu echter Geschichte gehört darum auch Tatsächlichkeit und Zufälligkeit. Und damit stößt die ganze Sicht erst in ihre eigentliche Tiefe.

Im Bereich des Nicht-notwendigen, Zufälligen, „bloß Tatsächlichen" gibt es nicht nur das Accidentielle, Unwesentliche der Dinge, d. h. jenes Sein, das die Philosophie so fast hochmütig beiseite geschoben hatte als das Unphilosophische, das echter Philosophie Unwürdige, sondern auch das Geschehen aus Freiheit. Alles Geschehen aus Freiheit gehört wesentlich zum Bereich des Zufälligen, Nur-Tatsächlichen. Geschehen aus Freiheit ist wesentlich nichtnotwendiges Geschehen. Es zeigt sich darum nach außen als ein Zufälliges, rein Tatsächliches und Grundloses. Aber das bedeutet nicht, daß hier ein Rangniederes als das Notwendige liegt, ein Zufälliges als ein Chaotisches, ewig Wechselndes und darum „Unsinniges". Dieses Zufällige ist vielmehr ein Ranghöheres als das Notwendige. In der Nichtnotwendigkeit und „Zufälligkeit" alles Geschehens aus Freiheit offenbart sich die Würde der Person.

Die Nichtnotwendigkeit des Geschehens aus Freiheit offenbart, daß hier ein Seiendes besteht, das nicht in Notwendigkeit gefangen und gebunden ist, sondern frei; offenbart, daß hier ein Seiendes besteht, durch das nicht einfach eine Bewegung hindurchgeht und und von ihm mitvollzogen werden muß, sondern die Entscheidung seines Handelns liegt bei ihm. Sein Handeln ist ihm nicht vorbestimmt, sondern es ist der Selbstbestimmung fähig. Darin offenbart sich seine Würde als Person. „Persönlich nennen wir ein Wesen ... nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft ⟨sc. der allgemeinen Weltvernunft⟩, nach eigenem Willen zu sein" (II. 1. 281). In der Nichtnotwendigkeit des Geschehens aus Freiheit offenbart sich darüber hinaus die mögliche Originalität und schöpferische Möglichkeit personalen Seins. Person ist in ihrem Handeln nicht festgelegt, sondern hat Spielraum möglichen Handelns; und das heißt: Person hat die Möglichkeit des schöpferischen Einsatzes. Person kann bei einer laufenden Bewegung einfach „mittun", kann im Durchschnittlichen leben, aber sie kann sich auch aufrufen zu heroischem Einsatz und kann Taten vollbringen, die sich keiner im voraus „hätte träumen lassen".[47] Aus dem Faktum der Selbstbestimmung und der schöpferischen Weite möglichen Handelns entspringt aber zugleich — und hier beginnt die Konsequenz des Phänomens der Freiheit für die Erkenntnis — Person ist wesenhaft Geheimnis. Weil Entscheidung ihm nicht von außen festgelegt ist, sondern nur aus ihm selbst entspringt, so kann sie auch vor der faktischen Entscheidung nicht gewußt werden. Im Nicht-vorauswissen alles Geschehens aus Freiheit offenbart sich so aufs Klarste das Faktum der Selbstbestimmung. Nur die faktische Tat, d. h. die Ausführung dessen, was Person bei sich selbst entschieden und beschlossen hat, offenbart darum die Person selbst. Person er-schließt (ent-schließt) sich nur in ihren Ent-schließungen. „So lange ein Wille nur Wille und nicht in Tat übergegangen ist, so lange ist er Geheimnis, aber die Tat ⟨und erst die Tat⟩ ist seine Manifestation" (II. 4. 11). Weil Entscheidung aber bei der Person selbst liegt und sie Entscheidungen treffen kann, die eine laufende Bewegung unterbrechen, weil die Gründe der Entscheidung zugleich für den Außenstehenden nicht ohne weiteres wißbar sind, darum offenbart sich das Geschehen aus

[47]) v. II. 4. 19 ff.

Freiheit für den Außenstehenden als ein Zufälliges, rein Tatsächliches. Aber das offenbart nur von neuem die Größe dieses Seienden: sein Tun ist ein Faktum, mit dem ich rechnen, das ich anerkennen muß; es ist eine Tatsache, die ich nicht umgehen kann. Die Anerkennung des Tatsächlichen durch die Philosophie ist so nicht das Sich-abgeben mit einem Wertniedrigen, sondern ist Anerkennen der Person und ihrer Würde als selbstbestimmendes Wesen; denn Tat-sache ist letzthin, was aus einer Tat entspringt, was „Sache" einer Tat ist.

Für die Philosophie ergibt sich daraus eine eindeutige Konsequenz: weil es Freiheit gibt, darum kann die Welt nicht rein a priori aufgebaut werden. Die Philosophie muß sich des Versuchs entschlagen, Geschichte a priori festlegen zu wollen, sondern muß mit dem immer neuen Einsatz der Freiheit rechnen und alle Tatsachen hinnehmen. Das bedeutet aber: sie muß den Apriorismus, der wesentlich Immanenzmethode ist, aufgeben und den Schritt gehen in die Wirklichkeit. Weil es die andere Person gibt, als echtes Außer-mir, darum darf der philosophische Mensch erkennend nicht rein bei sich bleiben und aus sich Geschichte festlegen wollen, sondern er muß in der Begegnung stehen mit der anderen Person. Weil es Person gibt und seine Freiheit, darum muß die Philosophie Empirismus sein. So zerbricht Schelling hier den Idealismus und seine von Kant her entsprungene Immanenzmethode und vertieft zugleich den Begriff des Empirismus.

Schelling macht offenbar: Es gibt nicht nur den Empirismus, d. h. letzthin den Sensualismus, d. h. jene Philosophie, die vom Empirischen ausgeht, das ihr durch die inneren oder äußeren Sinne gegeben ist, und die in dem so Gegebenen auch verbleibt, indem sie alles Über-sinnliche — d. h. auch das Geistige in den Dingen — leugnet, sondern der „Empirismus läßt ... eine höhere Betrachtungsweise zu" (I. 10. 198). Der rein „empirische" Empirismus ist freilich — und darin stimmt Schelling dem deutschen Idealismus zu — abzulehnen. Aber gleichwohl: „wenn wir nur die Wahl hätten zwischen dem Empirismus und der alles niederdrückenden Denknotwendigkeit eines aufs Höchste getriebenen Rationalismus, würde kein freier Geist Anstand nehmen können, sich für den Empirismus zu entscheiden" (a. a. O.). Aber es bedarf dieser Entscheidung nicht. „Es gibt ... einen höheren ... Begriff des Empirismus" (a. a. O.), nämlich einen „metaphysischen" (II. 3. 114), das heißt einen Empirismus, der auf Über-sinnliches geht, nämlich auf das Handeln der

Person. „Es ist unrichtig, dem Empirismus überhaupt bloß auf das Sinnenfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand; denn zum Beispiel eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine ... jeder von uns ist, fällt als s o l c h e, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar n u r empirisch Erkennbares. Denn niemand weiß, was in einem Menschen ist, er äußere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur a posteriori, nämlich durch seine Äußerungen und Handlungen erkennbar. ... Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntnis des Übersinnlichen aus“ (II. 3. 113), sondern er ist gerade W e g zu seiner Erkenntnis. Daraus wird aber sichtbar, daß der Begriff des Empirismus nicht einfach als Sensualismus gefaßt werden darf, sondern daß er primär meint: E r k e n n e n d u r c h E r f a h r u n g, d. h. Erkennen nicht auf apriorischem Wege, sondern in der Form des Hinnehmens, Sich-geben-lassens, d. h. eben des Er-fahrens. In dieser Form ist der Empirismus eine philosophische Notwendigkeit. Er entspringt aus dem Faktum des Daseins von Person. Es ist das Verdienst Schellings, dieses eindeutige Verhältnis aufgezeigt zu haben; und es sei zugleich hingewiesen auf ein Wort seines Schülers Beckers, der in der Auseinandersetzung mit dem Hegelianer Göschel (der der Schellingschen Spätphilosophie vorgeworfen hatte, daß sie die Erfahrung aus dem Stegreif einschalte) feststellt: „Was G ö s c h e l gegen das E i n s c h a l t e n der Erfahrung sagt, zeigt hinlänglich, daß bei ihm von einer Erfahrung, die auf Wille, Freiheit und Persönlichkeit beruht ⟨!!⟩, ... nicht ... die Rede ist. Denn ⟨es⟩ ... läßt sich ... mit ... gutem Grunde sagen, die Erfahrung sei allerdings Etwas gleichsam aus dem Stegreif — in d e m Sinne nämlich, daß uns täglich und stündlich Dinge begegnen, die in keiner bloß immanenten Begriffsentwicklung begründet sind. Es möchte sich daher leicht ergeben, daß auch selbst der sogenannte Z u f a l l keine ganz so äußerlich und zufällige Rolle auf dem Felde der spekulativen Erfahrung spiele, und noch einer anderen Würdigung, als ihm bisher zuteil geworden, fähig und bedürftig sei.“ [48] [49])

Wenn Schelling auch nur in Ansätzen die hier liegenden Pro-

[48]) H. Beckers, Über Carl Friedrich Göschels ... S. 17 ff.

[49]) Hegel selbst ist der Zusammenhang von Freiheit und Zufall nicht verborgen geblieben; aber er hat den damit gegebenen Freiheitsbegriff abgelehnt (v. Hegel, Werke, Bd. 6. Encyclopädie, Berlin 1840, S. 288/9 — als Zusatz zu § 145).

bleme aufgreift, und wenn auch das für ihn Entscheidende letzthin dies ist, daß Philosophie nicht nur reiner Apriorismus sein könne, sondern auch Empirismus sein müsse, wenn auch die ganze Auseinandersetzung zwischen Notwendigkeit und Freiheit so auf dem Boden erkenntnistheoretischer Probleme letzthin ausgetragen wird, so ist doch sichtbar, daß in diesem ganzen Ringen das Wesen der Person im Vordergrund steht und die ihr eigentümliche Weise zu sein, nämlich als ein Wesen, das nicht einfach im Strom mittreibt, sondern sich entscheidet. Damit wird aber ohne weiteres sichtbar, wie nahe sich hier Schellings Spätphilosophie und die Existenzphilosophie stehen. Schellings Spätphilosophie, die gegen den Idealismus als System der Notwendigkeit im Namen der Person kämpft, und die Existenzphilosophie, soweit sie gegen eine naturalistische Psychologie (der Mensch als reagierendes Wesen) neu herausstellt, daß Entscheidung und Verantwortung, Sich-aufrufen und Ergreifen die Grundkategorien des Menschen als einer P e r s o n sind, berühren sich hier aufs Engste.

Hier liegt aber vor allen Dingen die Nähe der Spätphilosophie Schellings und des Kierkegaardschen Denkens zu einander. Was beide eint, ist dies, daß hier zwei Denker vom Christlichen aus den Kampf gegen Hegel und den Idealismus führen. Beide kämpfen gegen den Panlogismus, d. h. gegen die Hypostasierung der logischen Kategorie, weil dadurch die Freiheit und alles Personale unterschlagen wird. Auch bei Kierkegaard heißt es: in der Logik — „ist ... nur eine immanente Bewegung, d. h. im tieferen Sinne keine.“ [50]) Alles geschieht „in der immanenten Stille der lautlosen Bewegung.“ [50]) „Es gibt eine Kategorie, von der die neuere Philosophie beständig Gebrauch macht ...; ich meine die des „Übergangs“. ... Die Negation, der Übergang, die Meditation, das sind drei vermummte, bedenkliche, heimliche Agenten ..., die alle Bewegung zustande bringen.“ [51]) Kierkegaards Vorwurf gegen Hegel lautet darum konkret, daß hier alles Q u a l i t a t i v e durch ein q u a n t i t a t i v e s Steigern erreicht werde, durch ein „allmähliches Übergehen in ...“, durch ein allmähliches „Werden zu ...“ (das sich immer steigernde Gute wird „allmählich“ böse usw.). Aber gegen Hegel stellt Kierkegaard fest: der Übergang von Qualität zur Qualität geschieht nicht durch ein fortgesetztes quantitatives Steigern,

[50]) v. Soeren Kierkegaard: Gesammelte Werke (in deutscher Übersetzung) Bd. V. Begriff der Angst, Jena 1923, S. 7.

[51]) Vgl. a. a. O. S. 78.

sondern durch einen Sprung. Im Kampf gegen Hegel nimmt damit Kierkegaard jenen Terminus auf, den Schelling 1804 in seiner Schrift „Religion und Philosophie" gebraucht hatte, um das völlig Neue dessen zu bezeichnen, was durch den Abfall des Menschen von Gott entstanden war: „... nirgends ... ist ein stetiger Übergang in das gerade Gegenteil" (I. 6. 36); „... der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung ⟨!!⟩ denkbar" (I. 6. 38). Kierkegaard ist diese Stelle bekannt, und er weiß um ihre Bedeutung, aber auch um die Bedeutung des ganzen Kampfes um die Kategorien des Personalen: „Überhaupt hat dieser Satz über das Verhältnis zwischen dem quantitativen Bestimmen und der neuen Qualität eine lange Geschichte. Eigentlich bestand die ganze griechische Sophistik darin, nur ein quantitatives Bestimmen zu statuieren. ... In der neueren Philosophie wollte sich Schelling zuerst mit einem bloß quantitativen Bestimmen behelfen, um alle Verschiedenheit zu erklären ⟨vgl. Schellings Potenzenlehre⟩; später tadelte er dasselbe an der Disputation Eschemayers ⟨d. h. 1804 in „Philosophie und Religion⟩",[52]) indem er von einem Sprung sprach. Kierkegaard greift diesen Terminus auf und wendet ihn ins Grundsätzliche: „Die ⟨jede⟩ neue Qualität kommt ... mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften."[53]) „Der Sprung ist ... der entschiedenste Protest gegen den inversen Gang der Methode."[54]) Er ist die Grundkategorie eines personalistischen Systems, „weil der Sprung die Kategorie der Entscheidung ist".[55])

[52]) Vgl. Soeren Kierkegaard, a. a. O. S. 25.

[53]) desgl.

[54]) Vgl. S. Kierkegaard Bd. IV. Philosophische Brocken, Jena 1925, S. 183.

[55]) a. a. O. S. 178. Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, das Verhältnis Kierkegaards zu Schelling zu erörtern. Wir glauben aber, daß Schellings Einfluß auf Kierkegaard meist überschätzt wird und möchten Kierkegaards Urteil über Schellings Berliner Vorlesungen sehr ernst nehmen. Auf einiges sei aber hingewiesen. Kierkegaard kennt wahrscheinlich Schellings Schrift „Philosophie und Religion" (Begriff der Angst S. 25), vielleicht auch seine Schrift „Das Wesen der menschlichen Freiheit" (v. a. a. O. S. 55). 1841/42 hört er dann Schelling selbst in Berlin. Zum Terminus des „Sprungs" sei auf Folgendes hingewiesen. Kierkegaard führt den Terminus nicht auf Schelling zurück, sondern auf Lessing und zitiert auch die Stelle bei Lessing. Sie lautet: „Das, das ist der garstige, breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernsthaft ich auch den Sprung versucht habe" (v. Kierkegaard, Philosoph. Brocken S. 177, nach K. aus einem kleinen Aufsatz Lessings: Über den Beweis des Geistes und der Kraft) Für uns ist diese Angabe überaus interessant. Bekanntlich hat Schelling nicht nur 1804 — an einer bedeutsamen Stelle seiner Untersuchung in „Philosophie und Religion" den Terminus des „Sprunges" gebraucht, damit sehr eindeutig seine Auffassung formulierend, sondern er hat später — wiederum an einer markanten Stelle seines Philosophierens, gleichsam an der Kernstelle seiner Front gegen Hegel (v. S. 205 unserer Arbeit) — von dem „garstigen, breiten Graben" (I. 10. 154) der Hegelschen Philosophie gesprochen. So scheint Lessing die Quelle dieser Termini auch für Schelling zu sein!

Damit ist die in etwa gemeinsamen Front von Schelling und Kierkegaard gegen Hegel sichtbar geworden. Aber es muß freilich zugleich betont werden, daß bei aller Gemeinsamkeit es auch Unterschiedliches gibt. Kierkegaards Kampf gegen Hegel ist getragen von einer weit größeren Leidenschaftlichkeit, von der Leidenschaftlichkeit eines leidenschaftlichen Denkers und Christen. Vor aller aber sein Einsatz ist ein existenzieller. Bei Kierkegaard geht es um den Menschen und in eins damit um den Ernst der christlichen Existenz, um dieses Entscheidende, daß man nicht einfach Christ wird, oder schuldig usw., sondern nur durch Entscheidung, durch personale Tat und im Wagnis.

Anders Schelling. Ihm geht es primär — wie sich uns bereits gezeigt hat — um Gott. Sein Kampf gegen Hegel im Namen des Christentums vollzieht sich in dem geistigen Raum des spekulativen Theismus. Gottes Freiheit und damit seine Größe gegen allen Idealismus (mit seiner These eines werdenden Gottes) herauszustellen, das ist das Ziel; ein Kampf, den nicht nur der Christ kämpft, sondern auch der Romantiker in ihm.

Schellings Kampf um das Personale erhält von hier aus seine konkrete Gestalt. Die Freiheit des Menschen tritt fast völlig zurück und die Ansätze zu einer philosophischen Anthropologie sind darum gering. Aber auch der Kampf um Gottes Freiheit geschieht nicht von personalen Kategorien aus (Geist, Selbstbewußtsein usw.), sondern rein vom Ontologischen her, ein Geschehen, das zunächst irritiert, seinen eindeutigen Grund aber in der Schellingschen Entwicklung hat.

Schellings Versuch zu einem spekulativen Theismus hat seine eigentliche Mitte nicht darin, Gottes Personalität als fürsichseiendes, wissendes Sein herauszustellen, sondern Schelling sieht gegen den Idealismus seine eigentliche Aufgabe darin, Gottes Freiheit aufzuzeigen, was aber meint: sein Freisein von aller Dialektik. Es ging — wie Weiße einmal formuliert hat — darum, zu zeigen: „daß das wahrhaft Seiende nicht dasjenige sei, was nicht nicht sein und nicht

anders sein kann, als es ist, sondern daß es in dem Wesen und Begriffe des wahrhaft Seienden liege, auch nicht sein und auch anders sein können".[56]) Die Auseinandersetzung um Gottes Freiheit kreist so völlig um das Problem des dialektischen oder undialektischen Seins. Ziel aber ist, zu zeigen, daß Gott undialektisches Sein ist, ja, das undialektische Sein schlechthin. Darin wird seine eigentliche Größe gesehen.

Schellings Weg ist früher schon sichtbar geworden. Für Schelling ist Gott wesenhaft absoluter Geist, d. h. Sein, das gleichsam ganz durchgeistigt ist; er ist das ganz-Geist-Seiende. Aber es hat sich zugleich früher gezeigt, daß Schelling diese absolute Geistigkeit Gottes immer vom Ontologischen her faßt: Gott als das ganz-Geist-Seiende ist danach das „seiner Natur nach ... ganz Seiende" (II. 3. 149) und in diesem Sinne reine Wirklichkeit, Sein ohne jede Potentialität, und damit das wesenhaft Vollendete, Sein, das seine Voll-endung nicht erst erreicht, sondern immer schon hat. Und hier liegt für Schelling der Schlüssel zu Gottes Freiheit: Das schlechthin Vollendete ist auch das souveräne Freie, das wesenhaft undialektische Sein. Das ist die Schellingsche Grundthese.

Aus Gottes wesenhaftem Vollendetsein entspringt zunächst seine wesenhafte Unbezogenheit. Als das Sein, das alle Vollendung schon in sich selbst hat und sie nicht erst durch ein anderes oder in der Bezogenheit auf ein anderes empfängt, ist Gott das absolute, das von allen Bezügen gelöste Sein. Der Terminus des „absoluten Wesens" drückt darum entscheidend „das vollendet-, also beschlossen-Sein" (II.1.279) des göttlichen Sein aus. Das wesenhaft Vollendete ist so das von allen Bezügen freie. Aus der Vollendetheit des Seins entspringt auch die Freiheit des Seins. So zerbrechen vor dem Vollendeten, Absoluten alle notwendigen Bezüge; nur unvollendetes Sein ist bezogenes, d. h. relatives Sein. Alle Wesen sind gleichsam in dem Maße frei, als sie vollendet sind. Was nicht vollendet ist, ist auch bezogen auf ein anderes als auf ein Not-wendiges, d. h. auf ein Sein, das seine „Not (seine Unvollendet) wendet". Nur das Vollendete kennt kein Not-wendendes mehr. Und darum: im Letzten ist nur Gott souverän frei.

Aus der wesenhaften Vollendetheit des göttlichen Seins entspringt aber weiterhin die Freiheit seines Handelns. Alles unvollendete Sein wird notwendig zum Handeln gedrängt, weil es aus dem Tiefsten seines Wesens heraus nach Erfüllung verlangt. In allem Handeln wird darum dies das Bestimmende und Maßgebende seines faktischen Tuns sein: das Ausgerichtetsein auf die mögliche Vollendung und auf die Dinge, Tätigkeiten und Seinsweisen, die diese Vollendung geben können, d. h. auf not-wendendes Sein. Unvollendetes Sein ist darum dialektisches Sein, getriebenes, nicht-in-sich-bleiben-könnendes Sein. Anders das vollendete Sein. Weil es das Sein ist, das sein „volles Ende" (seine Voll-endung) in sich wesenhaft und immer hat, ist es das Sein, das in sich bleiben kann; Sein, das nicht zu handeln braucht, das sich allem Handeln versagen kann, ist es sich-selbst-genügendes und damit undialektisches Sein. Dann aber: wenn es faktisch handelt, so ist das, was es dabei ergreift, letzthin für es selbst gleichgültig. Als das wesenhaft Vollendete, das nichts mehr für sich zu suchen braucht, bedeuten ihm alle Dinge gleich viel oder wenig. Keines kann ihm mehr Erfüllung geben und keines sie ihm nehmen. Das göttliche Sein ist so das zu allem Handeln freie Sein.

Aus der wesenhaften Vollendetheit Gottes leitet Schelling aber noch ein weiteres ab: weil Gott selbst vollendet ist und so nichts für sich zu suchen braucht, darum ist er das Sein, das sich für andere einsetzen kann, und zwar einsetzen kann bis zum Sichverschwenden. Gott „allein hat mit sich nichts zu tun, denn er ist seines Seins a priori sicher und gewiß ..." (II. 4. 352); „Er eben ist die einzige, nicht mit sich selbst beschäftigte, ihrer selbst ledige und darum absolut freie Natur (alles ... ⟨andere⟩ hat mit sich selbst zu tun, ist mit sich selbst befangen und behaftet), Gott allein hat mit sich selbst nichts zu tun, er ist sui securus (seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig)" (I. 10. 260) und „darum ist Gott der große Selige" (II. 3. 352). Als das Sein, das seiner selbst sicher ist, ist er das Sein, das sich für alles andere einsetzen kann; und so ist er „auch das alles andere Befreiende. Er ist das, was die beengte und bedrängte Menschheit sucht, wenn ein Volk an seine Spitze ein Individuum stellt, das für sich selbst nichts zu suchen hat, das nicht um seiner selbst willen, sondern rein und bloß um des Volkes willen da ist, und darum das allgemein befreiende Prinzip ist" (a.a.O.). So entspringt aus Gottes wesenhaftem Vollendetsein die Möglichkeit, sich zu verschwenden, und das heißt: seine überströmende Liebe. Und hier verbinden sich in Schelling der Romantiker und

[56]) v. Weiße, Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie (in: Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie. I, Bd. 1837. S. 167).

der Christ. Der Romantiker in Schelling, der das „Vernünftige" — d. h. das, was der „vernünftige Mann" tut — verachtet als das Durchschnittliche, Banale, Rechenhafte; der das Überströmende liebt, das Geniale, das Originelle [57]) — und damit das Überdurchschnittliche — vereint sich hier mit dem Christen, dessen Denken über Gott wesentlich bestimmt ist von einem Wort des Apostels Paulus: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben." [58]) Aber Schelling zieht aus Gottes wesenhaftem Vollendetsein noch eine letzte, die radikalste Konsequenz: das wesenhaft Vollendete ist nicht nur frei von allen Bezügen zu anderem Sein, es ist auch nicht nur frei, zu handeln oder nicht, oder so zu handeln oder so, sondern es ist gleichsam auch letzthin frei von sich selbst. Alles Sichverschwenden im Dienst der anderen hat offenbar eine eindeutige Grenze, nämlich die des eigenen Seins. Kein Einsatz für einen anderen darf dazu führen, daß der, der sich einsetzt, sich in solchem Einsatz selbst verliert. So wird sein eigenes Wesen seine Grenze. Es gibt Situationen, in die es nicht folgen darf, weil es sich dabei selbst verlöre, oder weil dabei die Würde seines Seins verloren ginge.

Dieses Gesetz gilt aber nach Schelling nicht für Gott. Gott als der wesenhaft Vollendete ist vielmehr Sein, das seine Vollendetheit wesenhaft nicht verlieren kann: und darum kann Gott grundsätzlich in alle Situationen der Welt hineingehen und in alle Katastrophen hinein folgen — eine Sicht Schellings, deren Wichtigkeit für seine Spätphilosophie hier nicht aufgezeigt werden kann, deren Aktualtät aber in der Frage nach einer möglichen Menschwerdung Gottes (v. Christus) ohne weiteres sichtbar ist. Nach Schelling gilt: der „absolute Geist geht über jede Art des Seins hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Sein wieder freie Geist; ... dies ... auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, gibt ihm erst jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit ... deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — *Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit*" [59]) (II. 3. 256). Damit hat die Schellingsche Freiheitslehre ihren Höhepunkt erreicht.

[57]) v. II. 4. 23 ff.

[58]) v. 1. Kor. 2. 9. Schelling selbst verweist auf 1. Kor. 1, 25.

Für das Erkennen ergeben sich aber von da aus fundamentale Konsequenzen, und es hat sich uns schon gezeigt, daß hier die eigentliche Front Schellings gegen den Idealismus liegt.

Wenn Gott das Vollendete ist und damit das Insichgeschlossene, das Unbedürftige und Unbezügliche, so ist es a priori auch völlig unmöglich, Bezüge von Gott zu den Dingen zu erfassen. Gottes Bezüge zu den Dingen sind dann notwendig freie, von ihm selbst bestimmte und damit a priori unberechenbare, sind Bezüge, die nur a posteriori gewußt werden können. Und das gilt zugleich von Gottes Handeln. Wenn Gott überhaupt nicht handeln muß, sondern sich allem Handeln entschlagen kann, und wenn er im Faktischen seines Handelns völlig frei ist, ja, wenn er das Sein ist, das sich immer wieder für andere einsetzen kann und einsetzt, aber einsetzt rein aus seiner Freiheit, so bleibt nur ein Weg der Erkenntnis, der der Erfahrung. Das heißt konkret: ob Gott die Welt schafft oder nicht, ob er die geschaffene Welt sich selbst überläßt, ob er die stürzende Welt dem Sturz überläßt oder nicht, ob er die Welt rettet oder nicht rettet, und wie er sie rettet, das alles ist apriorischem Denken verschlossen. *Gott als das wesenhaft Vollendete* — als das Sein, das seine Vollendung nicht verlieren und dem sie durch nichts genommen werden kann (durch keine Katastrophe der Welt usw.) — ist als das souverän Freie *die absolute Grenze aller apriorischen Philosophie*, eine Grenze, die in Gottes souveräner Situationsüberlegenheit ihre äußerste Schärfe enthält. Was Schelling bereits 1812 gegen Eschenmayer und dessen Vorwurf, daß der Schellingsche Gott (der damals noch als werdender Gott gefaßt wurde) ein anthropomorpher sei, geantwortet hatte, das erhält erst jetzt seine rechte Stellung. Philosophie muß sich entschlagen im voraus, d. h. a priori sagen zu wollen, was sich allein für Gott gehöre oder mit seinem Wesen unvereinbar sei und darum a priori abgelehnt werden müsse. „Sie sagen: Gott *muß* schlechterdings übermenschlich sein. Wenn er aber nun menschlich sein wollte ... wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Kreatur *gemeinmacht*, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen? ... Ehe durch objektive Untersuchung ... ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er *durch sich selbst*, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht im voraus vorschreiben, was er sein soll. Er ist, was er sein

will" (I. 8. 168).[61]) Und darum muß jede Philosophie über Gott wesentlich Empirismus sein, d. h. sie muß entgegen aller apriorischen Konstruktion Gott in „seinen Wegen nachzugehen" versuchen, um im ständigen und bereiten Hineingehen in Wirklichkeit und Geschichte sein immer neues Wirken zu erfahren; — eine Sicht des späten Schelling, deren fundamentales Verschiedensein von seinen früheren Auffassungen und denen des Idealismus insgesamt ohne weiteres sichtbar ist. Darüber hinaus aber ist unsere Erörterung jetzt vorgetoßen zu jener entscheidenden Stelle, von der aus Schelling letzthin negative und positive Philosophie scheidet als zwei grundlegend voneinander verschiedene Wissenschaften. Denn es muß — vorlaufend — gesagt werden: die Freiheit Gottes ist für Schelling die Scheide von negativer und positiver Philosophie.

b. Die wahre Grenze der negativen Philosophie. Die Freiheit Gottes als die Scheide der Philosophie

Es hat sich als grundlegend für Schellings Spätphilosophie gezeigt, daß Schelling die Grundanschauung des deutschen Idealismus über das Wesen und die Ordnung der Welt beibehält. Die Bereiche des Seins, d. h. das Anorganische, Organische, die Tierwelt, der Mensch, ja selbst das göttliche Sein bilden danach einen großen Organismus, eine Ordnung von Stufen des Geistes, die beim Anorganischen als dem Geistniedrigsten beginnt und bei Gott als dem Geisthöchsten endet. Und in dieser ganzen Ordnung ist jede Stufe

[60]) so auch II. 3. 256: „... der absolute Geist ..., er ist das, was er will".

[61]) schon von dem Sohn Fichte herangezogen, um Schellings Vorwort zu Cousin (1834) zu verstehen, dem er hinzufügte: „Erst jetzt kann nämlich die Behauptung, daß die Philosophie lediglich „den Willen Gottes zu erforschen habe", überhaupt die ganze Lehre von der gottoffenbarenden Empirie verständlich werden ... Es versteht sich von selbst, daß damit zugleich das Prinzip des bisherigen, ausschließlich apriorischen Philosophierens, wie ... im Hegelschen System ... gänzlich zerbrochen ist und in die engsten Schranken der Gültigkeit zurückgedrängt werde. Die Spekulation hat sich wieder zur Demut und Gelehrigkeit zurückzuwenden, die ihr lange genug fremd geworden, seitdem die Frechheit eines apriorischen Erkennens mit vermeintlicher Untrüglichkeit Gott und den Dingen vorschreiben zu können glaubte, in welchen Bahnen und Prozessen sie ablaufen müßte ...; so ist es ... jetzt an der Zeit ... empfänglich zu werden ..." (I. H. Fichte, Über die Bedingungen ... 1835 S. 43/44).

notwendige Stufe. Das gesamte Sein ist danach so gebaut, daß jede Stufe dialektisch über sich hinausweist auf die nächsthöhere und alle als gesamt auf den absoluten Geist. Die Dinge bilden so nach ihrer inhaltlichen qualitativen Struktur ein System der Notwendigkeit, ein System, in dem jedes Sein mit dem anderen durch seine innerste Struktur verflochten ist und auf sie hinausweist. Aus der so aufgefaßten Struktur der Welt entsprang aber für Schelling die Möglichkeit einer apriorischen Entwicklung dieser ganzen Ordnung. Weil die Kategorie der Notwendigkeit die gesamte kosmische Ordnung dem Sosein nach bestimmt, weil das gesamte Sein seinem Sosein nach dialektische Struktur hat, darum kann rein aus dem Denken diese gesamte Ordnung entwickelt werden. Apriorische Wissenschaft kann aufsteigen vom niedrigsten Sein bis empor zu Gott, kann die Ordnung des Seins entwickeln bis hin zum göttlichen Sein. Alle Wesenheiten der Dinge sind ihr zugänglich, „selbst ... ⟨die⟩ der Gottheit" (I. 10. 206).

Aber — und das ist das Entscheidende der Schellingschen Spätphilosophie — wiewohl Schelling die Idee einer apriorische Entwicklung des gesamten Seins aufrechterhält, so zieht er ihr gleichzeitig umfassende Grenzen.

Als erste Grenze erwies sich dies: indem Schelling die Scheidung von Wesen und Existenz wieder zur Geltung brachte, zeigte er auf (und darin entschied sich zum erstenmal die Negativität der apriorischen Philosophie): apriorische Philosophie kann wohl die Wesenheiten der Dinge aufzeigen (bis hin zur Wesenheit Gottes), aber nicht ihre Existenz. Dieses Scheitern vor der Existenz entsprang aber letzthin daraus, daß die apriorische Philosophie Philosophie aus dem Denken ist.

Nun aber — von der Problematik von Notwendigkeit und Freiheit her und dem für Schelling letzthin Entscheidenden, daß die apriorische Philosophie dialektische Philosophie ist, zieht Schelling der apriorischen Philosophie eine zweite (und zugleich die für ihn eigentliche!) Grenze, nämlich diese:

Apriorische, dialektische Philophie kann zwar die gesamte Ordnung des Seins entwickeln bis hin zum höchsten Sein; sie kann also erkennend aufsteigen bis zum Begriff des göttlichen Seins, denn so weit trägt die Kategorie der Notwendigkeit und reicht die Dialektik des Seins. Aber hier — im Erreichen Gottes — endet sie

auch, denn hier endet alle Notwendigkeit und alle Dialektik.[62]

Wenn auch jedes Sein, selbst der Mensch, durch die Struktur seines Seins (als Stufe des Geistes usw.) hinweist auf ein nächst höheres Sein, wenn jedes so dialektische Struktur hat, so gilt das nicht für Gott. Gott als das höchste Sein ist notwendig nichtverweisendes, undialektisches Sein, weil es nichts Höheres über ihm mehr geben kann. Zugleich: wenn jedes Sein sonst über sich hinausgetrieben wird, hinausgetrieben wird aus dem Unvollendeten seines Seins heraus, um so zu seiner Vollendung zu kommen, so gilt grundsätzlich für das göttliche Sein, daß es als das wesenhaft Vollendete sich genügt, was sich grundlegend darin ausspricht, daß es das Sein ist, das in sich bleiben kann. Zugleich: wenn allem Sein sein Handeln in gewissen Bahnen vorbestimmt ist, weil es nur so zur Vollendung kommen kann, so ist Gott als der wesenhaft Vollendete, als das Sein, das nichts in allem Handeln erreichen kann, was es nicht schon hätte, in seinem Handeln frei. Denn „Freiheit ist nur, wo Vollendung, ... das Absolute ist los- und freigesprochen von jedem notwendigen Fortgang" (I. 10. 153);[63] es ist von Wesen her undialektisches Sein. Und damit: wenn alles endliche Sein als relatives Sein notwendig miteinander verbunden, Gott aber das undialektische Sein ist, so reicht die Dialektik zwar bis zu ihm hin, aber im Erreichen seines Seins „reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab" (I. 10. 211).[63] Gott ist die fundamentale Grenze aller dialektischen Philosophie; — ein Faktum, das noch näher aufgezeigt sei in der meist von Schelling vorgelegten (und schon sichtbar gewordenen) Form.

Nach Schelling ist es ein Grundwollen des menschlichen Geistes, nach dem Absoluten zu verlangen, das aber nicht unmittelbar gegeben ist, sondern gewonnen werden muß aus der (unmittelbar gegebenen) Uridee. Die Methode dabei ist aber die Ausscheidung,

[62]) v. II. 3. 125 ff. „... der Gott einer wahrhaft ... positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt. Die substanzielle Bewegung ⟨sc. der negativen Philosophie⟩ ... geht von einem negativen Prius ... aus, das sich erst ins Sein zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven ... Prius aus, das sich nicht erst ins Sein zu bewegen hat, als nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie ... dazu genötigt zu sein, ein Sein setzt ..."

[63]) von uns gesperrt.

die Negation.[64]) Das Denken setzt so bei der Uridee ein und scheidet an ihr zunächst das Unvollkommene aus, wodurch aber eine neue Stufe der Seinsordnung aufspringt, nämlich die nächsthöhere (sc. der Begriff des Anorganischen), bei der aber die Ausscheidung von neuem beginnt, dann eine neue Stufe entspringt u. s. f. von Stufe zu Stufe. So wird in „dieser Wissenschaft ... stufenweise alles nur Zufällige, d. h. nicht Wahre entfernt" (II. 3. 67), und das Denken von Stufe zu Stufe weitergetrieben. Es ist aber klar: „In diesem Fortgang nun wird sie ⟨sc. die Vernunft⟩ endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus sie sich nicht mehr fortsetzen kann" (II. 3. 148), d. h. in diesem ganzen Prozeß dauernden Ausscheidens wird das Denken einmal auf das Sein stoßen, an dem nichts mehr auszuscheiden ist, weil es Sein in Vollendetheit, absolut Geist ist. Als solches Sein wird es sich aber dem Denken darstellen als das „nicht mehr in das Sein ⟨sc. in eine andere Stufe⟩ Übergehende" (II. 3. 101), als das Sein, das bestimmt ist durch „sein in-sich-selbst-Bleiben, durch sein nicht-anders-Werden" (II. 3. 72); als das Sein, das „Nicht existiert wie das ins Sein Übergehende, sondern, was Ist, rein Ist" (a. a. O.). Das will sagen: im Laufe der ganzen Entwicklung wird das Denken immer wieder von Stufe zu Stufe zu Stufe getrieben werden, weil es mit relativem Sein im ursprünglichsten Sinne, d. h. verweisenden Sein zu tun hat; am Ende aber wird es zum Ab-soluten vorstoßen, d. h. zu jenem Sein, zu dessen Wesen es gehört, verweisungslos zu sein. Weil aber dies, so wird in ihm das apriorische Denken notwendig enden, denn wo die Dialektik endet, da endet auch die Möglichkeit des apriorischen Denkens.

Für den Aufbau der Schellingschen Spätphilosophie ergibt sich daraus aber dies:

Das Wollen des späten Schelling bestimmte sich eindeutig als Vorstoß zu einem System des spekulativen Theismus, was sich konkret darin aussprach, daß Schelling Gott als frei gefaßt wissen

[64]) Schelling versucht von hier aus auch eine neue Begründung seines Terminus einer „negativen Philosophie". Negative Philosophie ist danach die Philosophie, die ihre Erkenntnis durch „Negation" gewinnt (v. II. 3. 68 ff.). Wir sehen darin nichts als einen Versuch, in Berlin vor der Hegel-Schule die ursprüngliche Schärfe seines Terminus „negative Philosophie" zu mildern; ein Versuch, der Parallelen hat, so wenn Schelling den Terminus der negativen Philosophie von da aus faßt, daß die negative Philosophie nicht von dem positiven Prius (Gott) ausgehe, sondern „von einem negativen Prius", nämlich der Uridee ausgeht (v. II. 3. 125).

wollte, weshalb er auch proklamatisch vom Aufbau eines Systems der Freiheit sprach. Aber es wurde gleichzeitig sichtbar, daß Schelling den Idealismus in wesentlichen Punkten festhalten wollte, Von da aus wurde das Problem von Notwendigkeit und Freiheit zum Mittelpunkt der ganzen Auseinandersetzung. Aus dem Vergangenen heraus ergibt sich aber nun ein Wesentliches der Schellingschen Antwort. Schelling stimmt dem Idealismus zunächst zu: es gibt die Kategorie der Notwendigkeit im Sein. Nicht nur dies: es gibt ein System der Notwendigkeit, eine große, umfassende apriorische und dialektische Philosophie. Es gibt die Möglichkeit, rein aus dem Denken die Wesenheiten der Dinge zu entwickeln, und zwar vom niedrigsten bis zum höchsten Sein, die gesamte kosmische Ordnung bis hinauf zu Gott. Aber — und damit stellt sich Schelling gegen den Idealismus: in Gott endet dieses System der Notwendigkeit, und es beginnt ein anderes: das System der Freiheit. Gott ist die Wende zweier Philosophien, weil er die Wende ist von Notwendigkeit und Freiheit. „Hier ⟨sc. in Gott⟩ ist . . . der Wendepunkt zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Bis hierher war der Fortschritt des Lebens ein notwendiger; schreitet es von jetzt an fort, so . . . nur vermöge eines . . . freien Entschlusses" (I. 8. 300). Und damit: bis zu Gott hinauf reicht die Möglichkeit der apriorischen Philosophie, aber da endet sie auch, um einer anderen Platz zu machen: der Philosophie aus Erfahrung. Dies aber, daß die apriorische Philosophie nur bis zu Gott gelangt, nicht aber über ihn hinaus, bedeutet zunächst konkret: die apriorische Philosophie kann zwar zu Gott vorstoßen, sie vermag — rein a priori — sein Wesen zu erhellen, aber nicht sein Handeln. Das ist ihr vielmehr verschlossen — wie einmal der Sohn Fichte festgestellt hat: „Notwendig zu denken ist Gott als absolutes, denkendes und wollendes Wesen ⟨das kann also die apriorische Philosophie erfassen⟩; was aber Inhalt seines unendlichen Denkens und Wollen ist, das kann schlechthin nicht metaphysisch aus seiner Idee, sondern nur mittelbar, und zwar in durchaus bestimmtem und eigentlichem Sinne nur durch ihn selbst, auf erfahrungsmäßige Weise erkannt werden";[65]) was konkret heißt: ob Gott als das vollendete Sein ewig bei sich selbst bleibt, lebend allein in und für sich, oder ob er aus sich heraustritt zu schöpferischer Tat, zur Setzung einer

[65]) zitiert nach Leese, Spätidalismus S. 46.

Welt usw., das keine apriorische Philosophie wissen. Es möchte zunächst scheinen, als wenn ein solches Nichtwissen unerheblich wäre. In Wirklichkeit aber entspringt aus ihm die Negativität der apriorischen Philosophie. Denn die Frage nach dem Handeln Gottes ist die Kernfrage einer positiven Philosophie, d. h. einer Philosophie, die die Wirklichkeit erfassen will, und zwar um dessentwillen, weil nach Schelling die Wirklichkeit wesentlich bestimmt ist durch den handelnden Gott, so daß das Fragen nach den Grundproblemen der Wirklichkeit letzthin die dauernd sich verschärfende Frage nach dem handelnden Gott ist. So gilt es nun, die Grundprobleme einer positiven Philosophie aufzuzeigen.

III. Die positive Philosophie

1. DIE GRUNDPROBLEME DER POSITIVEN PHILOSOPHIE

a. Die Wirklichkeit der Welt

Die Problematik von Wesen und Existenz hat bereits gezeigt, wo das erste Problem einer Wirklichkeitsphilosophie liegt. Es liegt in der Frage nach dem Woher des realen Seins, d. h. in der Frage: Woher ist die Welt? Ihre Wirklichkeit qua Wirklichkeit zu erklären ist so erste Aufgabe der Wirklichkeitswissenschaft. Unsere früheren Erörterungen haben auch gezeigt, wie diese Frage ihre Antwort findet, nämlich durch das Zurückgehen auf ein Urexistierendes, auf Gott. Die Welt ist also eine göttliche Setzung. Diese ganze Sicht, die sich aus der Problematik von Wesen und Existenz ergab, erhält aber nun, von dem Probelm des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit her eine Vertiefung durch die Frage: Warum setzt Gott die Welt? Aus Notwendigkeit (weil er ihrer bedarf), oder aus Freiheit (weil er es will)? Eine Frage, die an das Innerste der weltlichen Existenz rührt und zu den grundentscheidenden Fragen aller Philosophie gehört.

Vom Wesen Gottes aus, wie es sich für Schelling in seiner

Spätzeit ergeben hat, daß Gott nämlich der Vollendete ist, der Ab-solute, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Wenn Gott der Vollendete ist, so ist er auch das Sein, das der Welt nicht bedarf und für den ihre Setzung im Tiefsten nichts bedeuten kann, weil sie nämlich ihm als dem schlechthin Vollendeten eine weitere Vollendung nicht zu geben vermag. Gott kann die Welt also setzen, er kann sie aber auch ungeschaffen lassen. Setzung oder Nichtsetzung der Welt steht völlig bei Gott; und das heißt: Gott „schlägt nicht um" zur Welt, — und im Hinblick auf das Ideenproblem: auch die Ideen schlagen nicht um in Sein, sondern die Welt, d. h. die „Verwirklichung der Ideen", ihre Realisierung steht in Gottes Wille. Der Wille Gottes — nicht irgendeine Notwendigkeit — entscheidet allein über Sein und Nichtsein der Welt. Gott sieht zwar von Ewigkeit her die möglichen Nachbildungen seines Seins, d. h. das Sein der Ideen in Gott ist kein zufälliges, sondern ein notwendiges; und gleiches gilt für die Inhalte der Ideen. Auch die Inhalte sind ganz bestimmte, notwendige. Vorbestimmt durch Gottes eigenes Sein. Und das bedeutet: w e n n Gott die Welt setzt, so ist das W a s dieses Setzens vorbestimmt, nicht aber das D a ß. Die faktische Verwirklichung der Ideen steht vielmehr rein bei Gott in seiner Freiheit. Welt qua faktische Welt entspringt nicht aus einer Notwendigkeit Gottes, sondern r e i n a u s G o t t e s F r e i h e i t.

„Damit ist ⟨aber⟩ allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, das die Vernunft zum P r i n z i p erhebt, das Fundament zerstört" (II. 3. 248). Das Entspringen der Welt rein aus Gottes Freiheit rührt an die Tiefen der „weltlichen Existenz". Wenn die Welt rein aus Gottes Freiheit entspringt, so muß sie nicht sein, sondern k ö n n t e a u c h n i c h t s e i n. Das wirkliche Dasein der Welt ist dann aber rein faktisches Dasein, T a t s a c h e s c h l e c h t h i n (wie alles Sein aus Freiheit Tat-sache ist). Das bedeutet aber: das Dasein der Welt ist nicht begründbar, seine Notwendigkeit ist nicht einzusehen, sondern Welt ist einfach, ist rein faktisch. Keine Philosophie kann darum rein aus dem Denken — und damit spekulativ — entwickeln, daß Welt sein muß. Welt qua faktische Welt kann nur faktisch hingenommen, nicht aber spekulativ entwickelt werden. Im Hinblick auf Gottes Setzung der Welt gilt: „wir können ... diese Tat ... auf keine Weise a priori oder aus bloßer Vernunft begreifen, ⟨sondern⟩ ... nur sagen, daß sie geschehen ist" (II. 3. 303/04).

Von dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit aus entspringt so hier die erste große Grenze aller apriorischen Philosophie. A p r i o r i s c h e P h i l o s o p h i e k a n n n i c h t d i e E x i s t e n z d e r W e l t d e d u z i e r e n. Mit der Setzung der Welt durch Gott ist notwendig die „Region der rein rationalen Wissenschaft ... verlassen, denn jene Entäußerung ist ein frei beschlossener, die bloße logische Folge absolut unterbrechender Akt" (I. 10. 159). Als Geschehen aus Freiheit ist der Schritt Gottes zur Welt „nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem r e i n r a t i o n a l e n S y s t e m keine Kategorie gibt" (I. 10. 213). Rein rationale Wissenschaft kennt nur das dialektische „Umschlagen zu"; das notwendige „Entspringen aus ..." ; und in solchen Verhältnissen hat sie ihre Erkenntnismölichkeit, die im Nachvollzug dieser Dialektik besteht. Setzung der Welt aus Freiheit ist aber reiner Anfang, gleichsam ein Sprung und darum dialektisch nicht nachzuvollziehen. Dialektisches Denken muß vor dem Sprung Gottes haltmachen; d. h. es vermag vielleicht noch die Möglichkeit Gottes zur Setzung einer Welt zu erfassen, nicht aber die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit der Welt gibt sich nur in Erfahrung, nur a posteriori. Gott ist wesenhaft das vollendete Sein, „das keine Notwendigkeit hat, in das Sein sich zu bewegen. Geht es in das Sein über, so kann dies nur Folge einer freien Tat sein, einer Tat, die dann ferner selbst nur etwa Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares sein kann, wie jede Tat nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist" (II. 3. 127).

Für das Verstehen der Schellingschen Spätphilosophie ergibt sich von da aus Wesentliches:

Unser allererster Aufriß über Schellings Spätphilosophie hat bereits herausgestellt: hier, im Verhältnis Gottes zur Welt liegt der große Umbruch der Schellingschen Philosophie. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß das Entscheidende des idealistischen Daseinsentwurfs dies war, daß in ihm Gott und Welt in eine innere, notwendige Einheit gefaßt und von da aus die Philosophie als alles umfassendes System gebaut wurde, als Philosophie „aus einem Guß", als apriorische Philosophie. Die Philosophie drang gleichsam in die Tiefen Gottes ein und entwickelte von da aus dialektsch das Sein einer Welt. Welt war der Weg Gottes zu sich selbst, ein notwendiger Weg, und damit war eine große Antwort auf die Frage nach dem Sinn und dem Warum der Welt gegeben. Schellings ganze Entwicklung kann nun dahin bestimmt werden, daß Schelling hier — an

dieser ganz bestimmten Stelle — eine Änderung vornimmt, indem er aus dem Willen heraus, Gottes Souveränität, seine wesenhafte Vollendetheit und Unbedürftigkeit herauszustellen, grundlegend dadurch Gottes Bezug zur Welt ändert, daß er an die Stelle der Notwendigkeit der Welt ihre Setzung durch Freiheit stellt. Und wenn Schelling als sein Ziel ausgesprochen hatte, er wolle anstelle einer Philosophie der Notwendigkeit eine Philosophie der Freiheit stellen, so meint das zunächst dieses Konkrete, daß anstelle der Notwendigkeit Gottes zur Schaffung einer Welt seine Freiheit treten solle. Der Schritt Gottes zur Welt ist so für den späten Schelling d e r Wendepunkt von Notwendigkeit und Freiheit schlechthin. Nicht nur dies: wenn Schelling im Laufe seiner Entwicklung klar geworden ist, daß Philosophie nicht reiner Apriorismus sein könne, und zwar um der Freiheit willen, die nur durch Erfahrung erfaßbar ist, so hat sich gerade dieses Grundlegende der ganzen Schellingschen Entwicklung, die ihn zum Aufgeben des reinen Apriorismus und damit des Idealismus kommen ließ, an dieser konkreten Stelle vollzogen, so daß gesagt werden kann: Schellings Vorstoß zum Empirismus ist wesentlich daraus geboren, daß Schelling zum Bewußtsein kam: weil die Welt Setzung aus Freiheit ist und damit ihr Sein reines Faktum, und weil so zum Sein einer Welt nicht dialektisch zu gelangen ist, darum muß Philosophie Empirismus sein.[1]) Nirgendwo wird klarer, daß die Philosophie wesentlich um Gott kreist, um das Problem von Pantheismus und Theismus; weshalb es auch nicht überrascht, in allen Briefen Schellings, vor allem auch in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" zu sehen, wie hier im Grunde alles um die Idee des Schöpfer-gottes kreist, und wie Schelling von da aus alle großen Philosophien erörtert bzw. bejaht oder verneint.

Hier liegt auch Schellings primäre Front gegen Hegel; und es ist klar: wenn die Änderung des Bezuges Gottes zur Welt der große Umschwung in Schellings Philosophieren ist, wenn von da aus sich sein Bruch mit der idealistischen Philosophie vollzieht, dann muß

[1]) Wir haben darum früher im Aufbrechen dieser Erkenntnis bei Schelling die Geburtsstunde seiner Spätphilosophie gesehen (1826, in einem Brief an Cousin; v. Br. III. 18; v. auch Br. III. 40, 115/16). Es ist typisch, zu sehen, daß Schelling in seiner „Geschichte . . ." für die Notwendigkeit der Erfahrung lediglich diese Begründung bringt: „. . . wenn das Höchste, wozu . . . die Philosophie gelangen kann, eben dies sein würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes . . . zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in der Ansehnung der Hauptsache, die sie erreichen kann . . . Erfahrungswissenschaft . . ." (I. 10. 199). v. auch I. 10. 200.

da auch de entscheidende Front gegen Hegel liegen. Und es ist bekannt, daß sie auch da gelegen hat. Schelling hat immer wieder auf das Verhältnis der Hegelschen „Logik" zu seiner „Naturphilosophie" hingewiesen und betont, hier liege der „garstige, breite Graben" des Hegelschen Idealismus, eine Front Schellings, die freilich meist nicht verstanden worden ist. Gegen Hegel hat Schelling betont, Hegel könne von der Logik aus nicht „den schweren Schritt in die Wirklichkeit" (I. 10. 212) tun, oder: beim Übergang von der Logik zur Naturphilosophie „reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab" (a. a. O.); oder: es sei unmöglich „mit dem r e i n R a t i o n a l e n an die Wirklichkeit heranzukommen" (I. 10. 213). Aus Schellings ganzer Erörterung über Wesen und Existenz heraus schien aber klar, was gemeint war: Schelling schien Hegels „Logik" als eine Wesenswissenschaft zu fassen, die mit Existenz nichts zu tun hat; wenn aber dann in der „Naturphilosophie" vom realen Sein gehandelt wurde, so mußte doch zunächst das reale Sein qua reales Sein begründet und erklärt werden, was aber bei Hegel unterblieb. Der Vorwurf Schellings gegen Hegel schien also zu sein, daß er Existenz qua Existenz unterschlage, zumindest nicht begründe. Aber diese Front gegen Hegel — die zum Beispiel die eines Weiße war[2]) — war nicht die Schellings. Sie ist nach der Art,

[2]) Weiße hat in „Über den gegenwärtigen Standpunkt . . ." (1829) gegen Hegel vor allem dies betont, die Logik sei nur ein „Schattenreich", ein Reich nur des idealen Seins, demgegenüber das Reich der Natur ein „positives Mehr" besitze, das Mehr des realen Seins vor dem nur idealen, weshalb auch die Natur keineswegs ein „Abfall der Idee" sei, sondern vielmehr ein Höheres als die (bloße) Idee, eben ein Reales gegen ein nur Ideales. Anders Schelling. Nach ihm steht schon die „Logik" im Bereich des Realen (v. I. 10. 149; 151; vor allem I. 10. 153/4, wo Schelling auf Hegels Ende der „Logik" hinweist, wo von einem „Sichentschließen" der Idee gesprochen ist, was Schelling kommentiert: „Wer übrigens noch hätte zweifeln können, daß die Idee am Ende der Logik als die wirklich existierende gemeint sei, müßte sich jetzt davon überzeugen; denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existierendes sein, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen.") Alle Erörterungen gegen Hegel zeigen aber auch klar, daß es um Freiheit geht, nicht um Existenz, wobei „rein rational" usw. immer meint: rein dialektisch. Von da aus müssen auch die meisten Stellen bei Schelling erklärt werden, die nach ihrer äußeren Formulierung zunächst auf das Existenzproblem zu gehen scheinen; etwa diese, die für viel andere symptomatisch ist. Sie lautet: Wenn man die Philosophie rein als Wissenschaft notwendigen Denkens faßt, „was ist die notwendige Folge? Da die Philosophie . . doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche E x i s t e n z der Natur und der Welt überhaupt . . . Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen, so wird, wenn man konsequent ist, die Folge sein, be-

wie Schelling Hegels „Logik" auffaßt, nicht möglich. Schelling ist keineswegs der Auffassung, daß bei Hegel erst mit der Naturphilosophie die Ebene des realen Seins beginnt, und daß die „Logik" Wissenschaft der rein idealen Wesenheiten sei, sondern für ihn steht auch die „Logik" Hegels im Bereich des Realen: ihr Gegenstand ist das realexistierende Absolute, d. h. der realexistierende Gott. Der Übergang von der „Logik" zur „Naturphilosophie" meint aber dann den Übergang Gottes zur Welt. Und Schellings Vorwurf, Hegel komme nicht zur Wirklichkeit, meint: Hegel könne den Schritt Gottes zur Wirklichkeit einer Welt nicht vollziehen, eben um dessentwillen, weil er ein Schritt aus Freiheit ist; womit offenbar wird: Schelling argumentiert nicht vom Problem Wesen und Existenz, sondern von Notwendigkeit und Freiheit her. Und der Vorwurf, es sei mit „dem rein Rationalen nicht an die Wirklichkeit heranzukommen", geht dahin: es sei rein dialektisch und a priori Gottes Schritt (nicht zur Wirklichkeit überhaupt, sondern) zur Wirklichkeit einer Welt nicht zu vollziehen.

Im Einzelnen:

In dem Vorwort zu Cousin (1834) stellte sich Schelling erstmals vor einer breiteren Öffentlichkeit gegen Hegel. Sein Vorwurf lautete aber, Hegel könne „den schweren Schritt in die Wirklichkeit" (I. 10. 212) nicht tun. Schelling meinte damit nicht, Hegel komme nicht zur Existenz qua Existenz, sondern vielmehr, er könne den Schritt Gottes zur Wirklichkeit einer Welt nicht vollziehen, was aber bedeutete: In der „Logik" hatte Hegel den ganzen Weg der Idee aufgezeigt, gleichsam des vorweltlichen Gottes, um mit dem Begriff der absoluten Idee, d. h. des vollendeten Gottes zu enden. Von da aus mußte nun der Schritt Gottes zur Welt

haupten zu müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logisch ⟨!⟩ zusammenhänge, Freiheit und Tat ⟨!!⟩ aber für nichts sei, hiergegen empört sich aber die außerlogische ⟨!⟩ Natur der Existenz so entschieden, daß selbst die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Existenz nach als eine bloß logische Folge irgend einer ... Notwendigkeit erklären, dies doch nicht Wort haben wollen, sondern eher ... zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unstatthaft ... sind" (II. 5. 95). Es ist typisch, Schelling fordert im Namen der Wirklichkeit (weil sie eine wesentliche Aufgabe der Philosophie ist) das Aufgehen einer rein apriorischen Philosophie; aber nicht, weil sie nicht zur Existenz kommt, sondern weil die Existenz der Welt (nur um sie geht es) „außerlogischer Natur" ist, d. h. weil sie aus Freiheit entspringt, die a priori unfaßbar ist. — Es geht immer wieder bei Schelling um die Freiheit, nicht um die Existenz!

erklärt werden (sc. Der Übergang von der „Logik" zur „Naturphilosophie"). Recht verstanden gab es dafür nur eine mögliche Erklärung: die Welt ist eine Setzung von Gottes Freiheit; was aber im Hinblick auf eine apriorische Philosophie hieß: Bis Gott hinauf konnte die rein dialektische Entwicklung gehen — soweit reicht „die logische Selbstbewegung des Begriffs" (a. a. O.). Aber in ihm als dem wesenhaft undialektischen Sein „reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab" (a. a. O.). Der Schritt Gottes zur Welt „ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt" (I. 10. 213). Er ist nicht ein Umschlagen zu ... — die Grundkategorie eines rationalen, dialektischen Systems —, sondern ein Geschehen aus Freiheit. Das heißt aber: apriorische Philosophie kann hier den Schritt nicht mitvollziehen, sondern nur eine Philosophie der Erfahrung. Es ist also wesenhaft „unmöglich ..., mit dem rein Rationalen ⟨d. h. mit einer rein apriorischen Philosophie⟩ an die Wirklichkeit ⟨sc. der Welt⟩ heranzukommen" (a. a. O.). Hegel stand so beim Übergang von der „Logik" zur „Naturphilosophie" an einer Grundentscheidung seiner Philosophie. Es mußte ihm klar werden, daß er den Apriorismus als alleinige Methode aufgeben und der Erfahrung, d. h. einer undialektischen Philosophie, die Rolle zuerteilen müsse, die vom Faktum der Freiheit aus gefordert war. Statt aber klar von einer Setzung der Welt durch Gottes Freiheit zu sprechen und die Wende zum Empirismus zu vollziehen, brauchte Hegel so vage Ausdrücke wie „Abfall der Idee", sprach von einem „Sichentlassen der Idee", d. h. Hegel wählte eine Kategorie, die im Grunde keine war; weder eine rein logische, noch — was einzig richtig gewesen wäre — eine personale; und im Wählen dieser Ausdrücke unterschlug er die Entscheidung der Philosophie.

Ähnlich — nur genauer — formulierte Schelling die Problematik der Hegelschen Philosophie in seiner „Geschichte der neueren Philosophie". Der Übergang von der „Logik" zur „Naturphilosophie" ist ihm jetzt „ein böser Punkt" (I. 10. 154). „ein garstiger breiter Graben" der Hegelschen Philosophie. Schelling anerkennt an Hegels System, daß es darin dem ehemaligen Schellings überlegen sei, daß es Gott schon in seinem vorweltlichen Sein (am Ende der Logik) als absolute Idee fasse, als vollendetes Sein, und nicht — wie Schelling ehedem — als „Indifferenz" als unentfaltetes Sein. Aber Hegel zog aus der schon vorweltlichen Vollendetheit

nicht die geforderten Konsequenzen. Wenn die absolute Idee (sc. Gott) schon in sich vollendet ist, so liegt in ihr „überhaupt keine Notwendigkeit zu irgendeiner Bewegung, mit der sie ja nicht etwa noch in sich selbst fortschreiten könnte (denn das ist unmöglich, weil sie ihre Vollendung schon hat)“ (I. 10. 152); was aber zugleich in bezug auf eine dialektische Philosophie bedeutet: „... als die so verwirklichte ist sie eben schon auf der Grenze des bloß Logischen ⟨sc. einer dialektischen Philosophie⟩; also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze“ (I. 10. 151), d. h. im Raume einer Philosophie der Erfahrung. Die absolute Idee ist das Sein, „das ... kein Bedürfnis mehr hat, weiter und auf andere Weise, als sie schon ist, reell zu werden. Wird also doch angenommen, daß etwas derart geschehen ist ⟨sc. daß Gott die Welt gesetzt hat⟩, so wird es nicht angenommen wegen einer Notwendigkeit in der Idee selbst, sondern lediglich, weil die Natur existiert“ (I. 10. 152). Und damit: das Sein einer Welt kann nur zurückgeführt werden auf eine Tat aus Freiheit; es ist eine reine Tat-sache. Hegel hätte also von seiner ganzen Gottesauffassung zur „Lehre von einer freien Weltschöpfung“ (I. 10. 159) kommen müssen und damit zum Aufgeben eines geschlossenen Systems des reinen Apriorismus und zur klaren Hinwendung zu einer empiristischen Philosophie. Das aber unterblieb; unterblieb, weil Hegel den Übergang Gottes zur Welt am Ende seiner Logik so bestimmte: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie ... sich entschließt ..., sich als Natur frei aus sich zu entlassen“; wovon Schelling feststellt: „Dieser Ausdruck „entlassen“ ... gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich diese Philosophie bei schwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Böhme sagt: die göttliche Freiheit erbricht sich in die Natur. Hegel sagt: die göttliche Idee erschließt sich der Natur. Was soll man unter diesem Entlassen denken?“ (I. 10. 154). So sieht es Schelling als das Wesentliche seiner eigenen Philosophie an, daß er das Verhältnis Gottes zur Welt wieder klar herausgestellt und die Konsequenzen daraus gezogen hat: den Bruch mit dem reinen Apriorismus, mit der rein dialektischen Philosophie und die Hinwendung zu einer Philosophie der Freiheit und Erfahrung.[3])

[3]) In seiner Berliner Vorlesung im W. S. 1841/42 formulierte Schelling noch genauer. Er trug im wesentlichen, als er auf Hegel zu sprechen kam, das in seiner „Geschichte ...“ Gesagte vor (v. I. 10. 126—161). Wenn es aber dort hieß, die Idee stehe als die verwirklichte „auf der Grenze des bloß Logischen ...“ (I. 10. 15), so fügte Schelling dieser — nicht o. w. einsichtigen — Formulierung nun hinzu: „... das Absolute hat nun bei Hegel ⟨am Ende der „Logik“⟩ die Bedeutung der nunmehr existierenden Idee, die deshalb frei ist, zur Natur sich zu entschließen. Die Idee ist zur Existenz geführt und kann nunmehr zur Handlung sich entschließen. Sich zu entschließen ist ein actus. Damit beginnt denn nun eine andere Philosophie ⟨!!⟩. Mit der bloß logischen Folge hört auch die rationale Philosophie auf. Mit dem Entschluß der wirklich existierenden Idee ist die rationale Philosophie überschritten ⟨und beginnt die Philosophie der Freiheit und damit der Erfahrung⟩“. Und wenn es in der „Geschichte ...“ hieß: „Die Idee am Ende der Logik ..., ihrer selbst bewußt ... ⟨hat⟩ kein Bedürfnis mehr ... weiter und auf andere Weise ... reell zu werden“ (I. 10. 152), so setzte Schelling dem nun vor: „Das Unvollendete, seiner selbst Unbewußte bewegt sich notwendig, aber die Idee ...“. Der Stelle: „Wird also doch angenommen, daß etwas der Art geschehen ⟨sc. daß die Idee zur Setzung der Natur fortgeschritten ist⟩, so wird es nicht angenommen wegen einer Notwendigkeit in der Idee selbst, sondern lediglich, weil die Natur eben existiert“, setzt Schelling zu: „Der vollendeten Idee gegenüber ist die Natur etwas Überflüssiges und Zufälliges; dergleichen sollte aber in einer Vernunftphilosophie nicht vorkommen; da sollte alles modo aeterno sein.“ (Alle Stellen aus: Paulus, Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung ... S. 373, 378.)

b. Die Wirklichkeit der konkreten Welt

Als die erste Frage einer Wirklichkeitsphilosophie offenbarte sich die Frage nach der Wirklichkeit qua Wirklichkeit. Aber sie ist keineswegs die einzige, die sich einer Wirklichkeitsphilosophie stellt. Wenn die Welt eine Setzung Gottes ist, Verwirklichung einer ewigen Idee, Verwirklichung dessen, was die apriorische Philosophie entwickelt hat, so fordert das, daß in der Wirklichkeit jene entworfene Ordnung auch faktisch besteht; d. h. daß in der Wirklichkeit eine Ordnung besteht, darin das jeweils Niedere dem jeweils Höheren dient, darin die Dinge zueinander in Harmonie und dienender Gemeinschaft stehen, insgesamt: daß die konkrete Welt ein Abbild göttlichen Seins und Spiegel seiner Vollkommenheit ist. Aber die konkrete Welt ist keine vollkommene; es besteht in ihr faktisch die Harmonie der Dinge miteinander nicht, was sich vor allem in Einem klar zeigt: der Mensch — die „Krone der Schöpfung“ — ist keineswegs Herr über die übrigen Dinge, so daß sie ihm dienend gehorchen, sondern sie stehen vielmehr gegen ihn, indem sie ihn und seine Werke dauernd bedrohen — eine Bedrohung, die in Krankheit und Tod ihre äußerste Schärfe erhält.

Zugleich: die Menschen — verschieden voneinander in Können und innerer Größe — bilden keineswegs miteinander eine sich gegenseitig helfende und ergänzende Gemeinschaft, darin sich der Kleinere dem Größeren unterordnet, sondern die Menschen stehen gegeneinander in ständiger Rivalität, in Auseinandersetzung und Kampf bis hin zur Möglichkeit des Krieges. Und das alles gibt dem menschlichen Leben und der Geschichte die Struktur. Leben ist ein Ruheloses; es ist bestimmt durch den stetigen Zwang zum Handeln als Wehr gegen den Ansturm der Dinge. Geschichte ist nicht ruhige Aufwärtsentwicklung, sondern ein stetes Zerstörtwerden, Zusammenbrechen, Scheitern und Neubeginnen. Aus all dem wird aber der Sinn von Leben und Geschichte überhaupt frag-würdig und treibt zu immer neuen Fragen bis hin zur „letzten verzweiflungsvollen ... warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (II. 3. 7). Wirklichkeit als konkrete Wirklichkeit wird so zum Problem.[4])

„Daß es nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antworte und uns der Verzweiflung entreiße, ist ... ein dringendes, ja notwendiges Verlangen ... der menschlichen Natur ...“ (II. 3. 7). Die Irrationalität der konkreten Wirklichkeit darf nicht einfach als ein Unerklärliches beiseite geschoben werden, sondern es muß vielmehr versucht werden, angesichts dieser Irrationalität die Frage nach dem Sinn des Daseins aufzunehmen und — wenn möglich — zu lösen. Hier liegt aber die Aufgabe der Philosophie, nicht irgendeiner anderen Wissenschaft. Gerade das macht die Größe der Philosophie aus und ihre Würde vor allen anderen Wissenschaften, daß sie mehr ist als theoretische Wissenschaft; als eine Wissenschaft, die der Erhellung reiner theoretische Probleme dient. Philosophie ist wesentlich Metaphysik, der Versuch einer Sinngebung des Daseins und darin höchstes denkerisches Tun des Menschen. Sie entspringt nicht der Theorie, sondern der Fragwürdigkeit des konkreten Lebens und hat hier ihren Platz.[5]) In ihr sollen „die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen anderen Wissenschaften keine Antwort gibt, und die jeden aufgerichteten Geist, früher oder später, aber unausbleiblich, beunruhigen. ... Hier ... sollen ... jene großen, das menschliche Bewußtsein aufrecht erhaltenen Überzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat“ (II. 3. 4). Echte Philosophie ist darum „Philosophie für das Leben“ (II. 3. 155). Aus dieser Aufgabe der Philosophie entspringt aber auch ihr Gegenstand. Als die Wissenschaft, die den Sinn des Seins geben soll, ist ihr Gegenstand nicht ein Teil des Seins, nicht ein Teilausschnitt der Wirklichkeit nur — etwa ihre apriorischen Strukturen —, sondern das Sein im Ganzen,[6]) die Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite, Problematik und Unverstelltheit; die gesamte Wirklichkeit, wie sie „wirklich“ ist. Echte Philosophie ist darum nur die Philosophie, „die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuren Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, ... ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt“ (II. 3. 11), die in die Wirklichkeit eindringt und ihre Probleme zu lösen versucht, um so „die Probe des Lobes zu bestehen“ (II. 3. 177).

Damit ist der Philosophie ihr konkreter Weg gewiesen. Sie muß die faktische Wirklichkeit anerkennen, die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist, und versuchen, das Sinnlose der Welt in seiner Un-sinnigkeit aufzuhellen und — wenn möglich — zu erklären. Und hier liegt Schellings zweiter Einsatz. Schelling ist überzeugt, daß die Irrationalität des gegenwärtigen Daseins keine schlechthinnige ist; — in dem Sinne nämlich, daß sie ein Unerklärliches sei. Die Irrationalität und Problematik der Welt ist vielmehr grundsätzlich erklärbar. Das entspringt aus ihrem Charakter.

Weil die Welt göttliche Setzung ist, so kann die in ihr bestehende Disharmonie kein Ursprüngliches sein, sondern nur ein später Entstandenes; zugleich: diese Disharmonie kann nicht aus Gott entsprungen sein, sondern nur aus einem Geschöpflichen; und damit stößt die Philosophie auf ein der Entscheidung und damit der Zerstörung fähiges Wesen, auf den Menschen.[7]) Was Schelling sich bereits im Jahre 1804, vor allem aber in den Jahren 1809 bis 1811 zu eigen gemacht hatte, greift er hier von neuem auf, nämlich die Lehre vom Sündenfall. Das ist die Erklärung der Unvollkommenheit der Welt: die Welt — als von Gott geschaffene zunächst vollkommen — ist vom Menschen zerstört worden.[8]) Der Mensch hat in seinem ersten Sein (der erste Mensch) sich gegen

[4]) v. zum Einsatz II. 3. 5 ff.; II. 1. 534 ff.; 560; 566. Die ganze Sicht bedarf aber der Ergänzung durch die Arbeiten aus den Jahren 1809—11 (v. I. 7. 365 ff.; I. 7. 459 ff.).

[5]) v. II. 3. 3.; 8; 27 ff.

[6]) v. II. 3. 3.

[7]) v. II. 3. 359/60.

[8]) v. II. 3. 350 ff.; II. 1. 413.

Gott entschieden, und diese Entscheidung ist die „Urtatsache der Geschichte“ (II. 3. 360). Sie ist der Schlüssel zur Erklärung der gegenwärtigen Welt. Schelling greift damit alte christliche Ideen auf.

Die Entscheidung des Menschen gegen Gott bedeutete nicht nur seinen eigenen Sturz, sondern ineins damit einen Sturz der gesamten Welt. Der Fall des Menschen hat kosmische Bedeutung. Er verändert die gesamte Welt und ist so eine „Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführt“ (II. 3. 352). Die Erklärung des Zusammenhanges des Weltsturzes mit dem Sturz des Menschen und die daraus entspringende Problematik der Welt ergibt sich für Schelling aus der Struktur des Kosmos und der Dinge in sich selbst.

Es hat sich als das Grundlegende des Schellingschen Weltbildes immer wieder dies gezeigt, daß nach Schelling alle Bereiche des Seins ihren Wesenheiten nach eine logische Einheit bilden. Diese logische Ordnung ist für Schelling aber zugleich zum Teil auch eine reale. Der reale Kosmos bildet ein Stufensystem, darin die jeweils höhere Stufe immer die jeweils niedere in sich enthält als tragendes und dienendes Element, letzthin bestimmt von der Form dieses höheren Seins (v. das Organische enthält das Anorganische in sich, das Tierische das Organische und ineins damit das Organische etc.); und Schelling ist überzeugt, daß dieses Ausgerichtetsein jedes Seinsbereiches auf einen nächst höheren zu seiner Grundstruktur gehört; nicht nur dies, daß es nur in dieser Ausgerichtetheit sein eigenstes Sein hat. „In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höheren ... zu haben“ (II. 1. 411). Tiefer noch — und das gehört zum Entscheidenden der Schellingschen Seinslehre: [9]) Jedes Sein ist im Tiefsten ein Zweideutiges; in ihm wohnen Mächte, die gebunden Großes schaffen und gestalten, die aber gelöst aus aller Gebundenheit zu dämonischen und zerstörenden werden. Das bedeutet aber für Schelling: jedes Seiende hat sein rechtes Sein nur in der Einordnung in die Gesamtordnung des Kosmos; nur indem jeder Seinsbereich wieder hingeordnet ist auf einen nächst höheren, ist das Dämonische seines Grundes gebannt und es selbst erhoben in seine ursprüngliche, seinsollende, Großes schaffende Gestalt. Im Dienst am Nächsthöheren wahrt es so gleichsam die Gutheit seines Seins und die Ursprünglichkeit seines

[9]) Die Seinslehre des späten Schelling muß im Rahmen unserer Arbeit unbehandelt bleiben. Sie ist aber wesentlich der systematische Ausbau der Seinslehre, zu der Schelling 1809 vorgestoßen ist.

Sinnes. Daraus wird aber klar, daß die ganze kosmische Ordnung letzthin abhängt vom Menschen. Er, als das Schlußglied der kosmischen Ordnung, ist auch das letzthin Bestimmende des Schicksals der Welt. Als das Schlußglied dieser ganzen Kette, darin Seinsbereich in Seinsbereich gebunden ist und darin bewahrt vor dem Dämonischen seines Urgrundes, hängt alles daran, daß er — der als Mikrokosmos alle Stufen des Seins integrierend in sich enthält — seinerseits die rechte Ordnung alles Seins bewahrt. Das fordert aber von ihm, daß auch er ausgerichtet ist auf ein nächst höheres Sein, und zwar auf das letzte, höchste Sein, auf Gott. Im Ja des Menschen zu Gott, in der Unterordnung des kreatürlichen Geistes unter den absoluten, schließt sich die Kette der gesamten Seinsordnung und entspringt damit die Harmonie aller Daseinsbereiche miteinander.

Aus solcher Sicht heraus wird nun die Erklärung der Unvollkommenheit der Welt aus dem Sturz des Menschen heraus möglich.

Die Tat des ersten Menschen bedeutete wesentlich Empörung gegen Gott, Verweigerung der Einordnung in die Gesamtordnung des Seins. Damit trat gleichsam ein Glied dieser ganzen Kette heraus, und es zerbrach notwendig damit — die gesamte Ordnung. Indem ein entscheidendes Glied dieser ganzen Ordnung sich herauslöste, verlor gleichsam Glied um Glied seinen Halt, und so wurde jeder Bereich nun ein fürsichseiender, zu anderen unbezogener. „Mit Erhebung der Seele ⟨sc. des Menschen⟩ zum selbst-Sein also ist das allgemeine Zeichen zum für-sich-Sein gegeben“ (II. 1. 422). Zugleich tritt durch solches Fürsichsein jedes Gliedes eine Verwischung der „Gesetzmäßigkeit“ ein („sonst wäre alles offen und klar“ [I. 7. 459]); es beginnt die Herrschaft „des Zufalls, ... — die Natur erscheint garnicht überall als ein so notwendiges Ganze —“ (a. a. O.). Es entsteht „diese schlechte Form des begrifflosen Außer- und Nebeneinanders“ (II. 3. 354), „diese äußere zerrissene Welt ..., die ... nun ganz und völlig einer absoluten Äußerlichkeit hingegeben ist, in der das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und sinnlos erscheint“ (II. 3. 352). Jedes Sein, herausgelöst aus der Ordnung, darin es bewahrt war vor der Dämonie seines Grundes, verliert nun die es haltenden Grenzen, die gebundenen Kräfte werden nun zu entfesselten und damit zu zerstörenden Mächten. Anders: während zuvor jedes Sein gerichtet war auf ein Höheres, die Welt gleichsam eine einzige Bewegung nach oben war, ein Hineingespanntsein zur Höhe hin, darin jedes

Sein ein innerlich gelöstes war und damit frei von Dämonie und Egoismus, schlägt nun diese ganze Bewegung zurück und jedes Sein wird damit ein sich verkrampftes. Es entsteht die dämonische Verschlossenheit, das sich krampfhafte Verschließen und Behaupten-wollen jedes Dinges gegen die anderen. „Ein allgemeiner Egoismus ... bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen den Menschen, dem sie ... schonungslos ... seine Werke" (II. 3. 363) zerstört. Es entstand der Kampf aller Dinge gegeneinander. An die Stelle der ursprünglichen Harmonie und des Dienstes der Dinge untereinander trat das Gegeneinander.[9a])

Das Entscheidende für Schelling ist aber dies: im Sturz der Welt verändert sich vor allen Dingen das Sein der Materie.[10]) Die Materie war im ursprünglichsten Seinszustand der Welt die Unterlage und das Tragende alles Seins, das in immer neue Stufen (des Organischen, Tierischen, des Menschseins) aufgenommen wurde und damit erhoben wurde in eine höhere Weise des Existierens. Die ursprüngliche Materie war also geistbezogen, dem Geiste dienend und selbst vom Geiste durchformt. Sie war geistbestimmte Materie; dem Menschen nicht fremd, sondern gehorsam und dienend, so daß er Herr war über sie.[11]) Das änderte sich nun durch die Empörung des Menschen. „Hätte sie ⟨sc. die Materie⟩ ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht ⟨sc. durch das Ja des Menschen zu Gott⟩, so wäre sie ganz organisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seienden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen. Nun sie ⟨aber⟩ diese organische Einheit nicht erreichen konnte ⟨indem der Mensch seine Einordnung in den Kosmos versagte und sich gegen Gott empörte⟩, jetzt erhob der Anorgismus sein Haupt" (I. 7. 460). Indem die ganze Ordnung der Welt sich löste und jedes Glied ein Fürsichseiendes wurde, trat

[9a]) v. II. 3. 351; 363. II. 1. 421 ff.

Da die Spätphilosophie diese Dinge nur kurz behandelt, bedarf sie der Ergänzung durch das in den Jahren 1809—1813 Erarbeitete. v. I. 7. 48; I. 7. 459 ff.; vor allem aber I. 9. 31 ff. „Die Kräfte, die voll und mächtig hervorgetreten waren, bereit, sich in eine höhere Welt zu erheben . . ., schlugen in die gegenwärtige zurück und erstickten so den inneren Lebenstrieb. ... Jede Stufe, die aufwärts führt, ist lieblich, aber die nämliche, im Fall erreicht, ist schrecklich" (I. 9. 32/33). „Die Kraft, die im Tier sich zu entwickeln bereit war, verwandelte sich, ins Innere zurückgetrieben, in flammende Wut oder Gift und wendet sich mit Recht zuerst gegen den Menschen." (I. 9. 35).

[10]) v. vor allem II. 1. 422 ff.; ergänzend II. 4. 206 ff.

[11]) v. II. 3. 361/2.

auch die Materie aus ihrer Geistbezogenheit heraus, und so entstand die konkrete gegenwärtige Materie, jene Materie, die nun bloße Materie ist, die rein für sich sein will und sich darum dem Geist widersetzt und aller Formung durch ihn. Es entstand die geistfeindliche Materie und damit die ganze Problematik, die durch das Gegeneinander von Stoff und Geist (v. Leib und Seele) bestimmt ist; ja, das materielle Sein als das Geistfeindliche wurde das Beherschende der Welt.[12]) „Der Beweis dieser Übermacht des Seins über den Menschen ... liegt vorzüglich in der Gewalt, die das Äußere in diesem Leben über das Innere hat ... alles, auch das Edelste, was mit ihr ⟨sc. der Materie⟩ in Kollision kommt, geht zugrunde, und das Beste muß gleichsam mit dieser äußeren Gewalt in Bund treten, um tolleriert zu werden" (I. 7. 459). Aus der Geistfeindlichkeit der Materie entstand aber vor allem „Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines ... Rückfalls der ganzen Natur ... ist — der Tod" (I. 7. 459).[13]) Denn Krankheit und Tod entspringen wesentlich aus einer Empörung, ja dem Sieg der Materie gegen den Geist.

Durch die Empörung des Menschen verändert sich so die Welt in ihrem ganzen Sein, an die Stelle der ursprünglichen, harmonischen Welt tritt eine disharmonische unvollkommene. Es zerbricht Harmonie und Ordnung, ja es entstehen gleichsam neue Wirklichkeiten. Nun gibt es Zusammenbruch, Zerstörung, Krankheit und Tod. Geschichte ändert nun völlig ihre Struktur. Sie ist nicht mehr ein Feld steter Aufwärtsentwicklung, sondern bestimmt durch Zerstörung und Zusammenbruch. Insgesamt: es entsteht das Irrationale in der Welt, und zwar das Irrationale als das Nichtnotwendige (v. die Herrschaft des Zufalls und die Verwischung der Gesetzmäßigkeit), als das Un-verständige (als das ohne Verstand Wirkende) und darum zugleich Sinn-lose, Un-sinnige (das Sein, dessen Sinn nicht einzusehen ist; v. Krankheit, Tod usw.); kurz: es entsteht das Sein, dessen Dasein und Sinn nicht einsichtig ist, sondern Problem. So ist die Tat des Menschen gleichsam zum Ursprung einer neuen Welt geworden, zum Ursprung der gegenwärtigen problematischen, frag-würdigen Welt. Die Welt hat so gleichsam einen zweifachen Anfang. Sie ist zunächst geschaffen als raumzeitliche Welt von Gott und war als solche vollkommen und sinnvoll. Aber

[12]) v. II. 4. 211/12.

[13]) v. II. 3. 351; II. 4. 212/13. I. 9. 30 ff.

diese ursprüngliche und in sich vollkommene Welt ist dann vom Menschen zerstört worden, mit ihm hat so „eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als ursprünglich beabsichtigt war" (II. 3. 365). „Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch ... — von dieser, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu sein. In diesem Sinne hat Fichte[14]) Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) ... ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt seine Welt nennen ... aber diese Welt ... ist die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallende" (II. 3. 352). Sie ist die Welt, in der der gegenwärtige Mensch lebt.

Damit ist sichtbar geworden: die Tat des Menschen ist der Schlüssel zum Verstehen der gegenwärtigen Welt, zum Verstehen der Wirklichkeit, wie sie „wirklich" ist. Indem die Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft so vorstößt zur Idee eines Sündenfalles, wird es ihr möglich, die zweite ihr gestellte Aufgabe — nämlich die Erklärung der gegenwärtigen, unvollkommenen Wirklichkeit — zu lösen; und damit wird das Sinnlose der Welt gleichsam zu einem Sinnvollen, nämlich zu einem Verständlichen. Es wird wenigstens aufgehellt in seinem Ursprung; eine Sicht, die sich uns später noch vertiefen wird. In dieser Erklärung der wirklichen Welt leistet die Wirklichkeitsphilosophie aber gleichzeitig ein Stück Theodizee,[15]) indem sie erhellt, daß die Unvollkommenheit und Disharmonie der gegenwärtigen Welt nicht von Gott stammt, kein Ursprüngliches ist, sondern ein erst nachträglich, von einem Außergöttlichen, nämlich dem Menschen Gesetztes.

Aus dem Fall der Welt und ihrer Veränderung zum Schlechten ergibt sich nun aber eine „Krisis der Vernunftwissenschaft" (II. 1. 565).

[14]) Die originelle Deutung der Fichteschen These vom Ich als dem Ursprung des Nicht-Ich, die Schelling bereits 1804 gab (I. 6. 42/43). — Der Mensch ist der Ursprung des Nichtigen, d. h. Unvollkommenen der Welt. Aber Fichtes Grundfehler war, daß er das „Prinzip des Sündenfalles" (I. 6. 437), d. h. den Menschen nicht nur für das Setzende der gegenwärtigen, zerstörten Welt ansah, sondern für das Setzende der Welt überhaupt, d. h., daß er den subjektiven Idealismus („subjektiver, weil er ... die Welt ... voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus ⟨und seine Welt der Erscheinungen⟩ eine Welt der Dinge an sich ... voraussetzte." II. 1. 465) für einen objektiven, d. h. die Dinge in ihrem objektiven Sein setzenden Idealismus ausgab; und eine Deutung der Natur gab (= das Nicht-Ich, das Geistfremde), die nicht ursprünglich ihr zukommt, sondern erst aus dem Fall entsprang.

[15]) v. II. 3. 354; 360.

Im Sturz der Welt zerbrach die ursprüngliche Ordnung, d. h. zerbrach „die intelligible Ordnung der Dinge" (II. 1. 557), wurde „die ewige Ordnung durchkreuzt" (II. 1. 538), d. h. jene Ordnung, die Gott vor Beginn der Welt entworfen hatte; und entstand so eine Welt, die als zerstörte nicht mehr den göttlichen Ideen entspricht und — in diesem Sinne — eine un-ideale Welt. Die gegenwärtige Welt ist so die „außer der Idee gesetzte ... Welt" (II. 1. 464), eine Welt, „worin die Ideenwelt überschritten ... ist" (II. 1. 422), und der Sturz der Welt ist so gleichsam „ein Schritt aus der Ideenwelt hinaus" (II. 1. 419). Durch die Tat des Menschen entstand eine Welt, für die die ursprünglich gesetzte „wirklich ideal wird" (II. 3.353), d. h. es versinkt die ursprüngliche vollkommene Welt und es entsteht eine andere, für die die ursprüngliche zum Ideal wird, zum Ziel der Sehnsucht. Anders: im Sturz der Welt trat die reale und ideale Ordnung auseinander. Aus diesem Auseinandertreten der ursprünglich einigen Ordnung entspringen aber für jede apriorische Wissenschaft fundamentale Konsequenzen.

Apriorische Wissenschaft ist Wesenswissenschaft, ist Wissenschaft, die das Wesen der Dinge geben soll, ihre Idee, d. h. die reine Gestalt der Dinge, ihr Wesen, so wie es ursprünglich gemeint ist. Im Sturz der Welt zerbrach nun diese ursprüngliche Ordnung, so daß sie nicht mehr rein in der Welt besteht und ohne weiteres sichtbar ist. Daraus erhält die Wesenswissenschaft eine große Aufgabe. Sie soll nun durch die konkrete Welt wieder vorstoßen in die ursprüngliche, um die ursprüngliche „inwohnende Vernunft der Dinge ⟨wieder⟩ ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben ⟨wieder⟩ zu finden" (II. 1. 464) und versuchen, „jenes zerrissene Bewußtsein wieder herzustellen" (II. 3. 364), um so „die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich ⟨wenigstens im Denken⟩ zu verknüpfen" (a. a. O.). Das ist nun die große Deutung, die Schelling seinem objektiven Idealismus gibt und von wo aus er seinen ganzen Vorstoß ehemals über Fichte hinaus zum objektiven Idealismus verstanden haben will:[16]) objektiver Idealismus ist die Wissenschaft von den Ideen — und das heißt im Hinblick auf die gefallene, zerstörte Welt — von den Idealen der objektiven Dinge. Indem sie die Ideen der Dinge erhellt, gibt sie den Menschen wieder

[16]) v. II. 1. 465/66 mit II. 3. 364/65.

ein Wissen über die ursprüngliche Ordnung des Seins; sie gibt den Menschen ein Wissen über die Welt, wie sie ehedem war und sein sollte. Sie gibt das Sein wieder nach seinem ursprünglichen, idealen Entwurf, in seiner reinen Gestalt und „Vernunft", wo noch „kein Wille noch irgend etwas Zufälliges" (II. 1. 375) diese reine Gestalt zerstört und getrübt hat. So wird die Wesenswissenschaft zum „Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseins wieder verbindet" (II. 3. 365) und wenigstens „ideal, für den Begriff" (II. 3. 364) die Zerrissenheit der Welt wieder aufhebt. Vernunftwissenschaft als Wissenschaft vom Ideal, das ist die bedeutsame Deutung, die Schelling so vom Sündenfall her der Wesenswissenschaft gibt. Aber Schelling führt das noch weiter. Indem die Wesenswissenschaft die Ideen der Dinge gibt, genauer aber: die Ideale, d. h. ein Nichtmehrbestehendes, aber Vorbildliches, Ursprüngliches, verweist sie den Menschen immer wieder über die gegenwärtige Welt hinaus an eine höhere, über die „erscheinende hinaus an „die wahre" (II. 1. 467). Echter Idealismus wird so zum Aufruf des Menschen, die Relativität der konkreten gegenwärtigen Welt und das Bestehen einer höheren nicht zu vergessen. Die ganze Bedeutung dieser Sicht wird erst später sichtbar werden.[17])

Aus dem Sturz der Welt ergibt sich zugleich aber für die Wesenswissenschaft eine überaus große Problematik. Die Bedeutung der Wesenswissenschaft, die ihr zuletzt gegeben wurde, daß sie dem Menschen wieder ein Wissen gibt über die ursprüngliche und einen Hinweis auf eine höhere Welt, gründet wesentlich darin, daß sie immer wieder einen Vergleich zieht zwischen Ideal und Wirklichkeit. Das ist aber nur dann möglich, wenn sie um die konkrete Welt weiß und vor allem um den Fall des Menschen als dem Ursprung der konkreten gegenwärtigen Welt. Aber dieses Wissen besitzt eine rein apriorische Wissenschaft, eine Wissenschaft, die rein aus dem Denken und ohne jede Zuhilfenahme ihre Erkenntnis gewinnt, nicht. Die Tat des Menschen, seine Entscheidung gegen Gott war eine freie Tat. Sie entsprang nicht aus einer Notwendigkeit des Menschen, sondern aus seiner Freiheit. Wenn aber dies, so vermag eine apriorische Wissenschaft sie nicht zu erfassen.[18]) „Beweisen, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht" (II. 3. 361). „Von dem Vorgang selbst läßt sich ...

[17]) v. II. 1. 466/67.

[18]) Die Ansätze bereits 1804, v. I. 6. 40; 42. 1809, v. I. 7. 373.

weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist ... die Urtatsache selbst ..., das Faktum — das Geschehene κατ' ἐξοχήν. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseins das Erste, was sich überhaupt begibt, das Urereignis, die unwiderrufliche Tat, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann" (II. 2. 153). Als Tat aus Freiheit ist die Entscheidung des Menschen einer apriorischen Wissenschaft verschlossen, und es führt zu ihr nur ein Erkenntnisweg: die Erfahrung. Nur im ausdrücklichen Überschreiten des reinen beisichseienden Denkens und im Hineingehen in die konkrete Wirklichkeit und Erfahren ihrer Zerstörtheit und Unvollkommenheit erschließt sich die Tat des Menschen.[19]) Damit ist die Problematik einer rein apriorischen Wissenschaft klar: Apriorische Wissenschaft weiß nicht um die Empörung des Menschen, und damit ist ihr die konkrete Wirklichkeit verschlossen, denn die Tat des Menschen ist der Schlüssel zur „wirklichen" Wirklichkeit. Aus diesem Nichtwissen entspringen aber fundamentale Konsequenzen.

Im Hinblick auf die Inhalte der apriorischen Wissenschaft muß gesagt werden: die apriorische Wissenschaft gibt die idealen Strukturen des Seins — und das gibt ihr ihre große Bedeutung, aber da im Sturz der Welt Ideal und Wirklichkeit, die zuvor eins waren, sich trennten, so gibt eine reine Idealwissenschaft eben nur Ideale und geht damit notwendig an der konkreten Wirklichkeit vorbei. Das Konkrete in seiner Verflochtenheit und Irrationalität, in seinem unidealistischen problematischen Sein ist ihr verschlossen, und damit vor allem auch die konkrete Geschichte der Welt. Aus dem Sturz der Welt entspringt eine Geschichte, die nicht mehr rein kontinuierliche Entwicklung ist, eindimensionales Geschehen, sondern ein Raum von Zusammenbruch, Zerstörung, Kampf und Neubeginn. „Eine bloß mechanisch, mittels eines einfürallemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortschreitende Philosophie weiß ... nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird" (II. 3. 360).

Zugleich: da apriorische Philosophie nicht um den Sturz weiß

[19]) II. 3. 361; bereits 1810 v. I. 7. 459 ff.

und damit nicht um die Zerstörtheit der Welt, so steht sie in der ständigen Versuchung, Ideale aufzustellen, Vorbilder und Ziele des Handelns, die in dieser zerstörten Welt unerreichbar sind. Idealismus wird Utopismus. Ineins damit trägt die apriorische Wissenschaft alle Problematik einer Wissenschaft, die nicht um die Empörungstat des Menschen weiß. Im Treffen auf die Unvollkommenheit der Welt weiß sie dafür keine Erklärung. „Wirkliche" Wirklichkeit ist ihr unverständlich und unbegreiflich. Vor allem: aus dem Fall der Welt entspringt, daß es in ihr echte Wirklichkeiten gibt, ursprünglich seinsollende Wirklichkeiten, die in einer vorgegebenen Wesensordnung begründet sind, aber auch Wirklichkeiten, die rein tatsächliche nur sind, zufällige, nicht seinmüssende. Aus der ursprünglichen Welt, die gleichsam eine eindimensionale war: alles, was faktisch bestand, sollte auch bestehen, entstand gleichsam eine zweidimensionale, eine Welt, in der sich Wesenhaftes und Zufälliges durchkreuzen, und zwar in einer Weise, die ihre Scheidung voneinander zu einer nicht ohne weiteres lösbaren Aufgabe macht. Eine Wissenschaft, die nicht um den Sturz der Welt weiß, steht von da aus in der ständigen Gefahr, Zufälliges für Wesenhaftes zu halten und umgekehrt. Die Konkretheit dieser ganzen Sicht Schellings wird sich uns erst später ergeben, aber in allem bisher Gegebenen ist bereits sichtbar geworden, wieviel Fundamentalprobleme der Philosophie hier — von der zweiten Aufgabe der Wirklichkeitswissenschaft her angerührt sind — freilich nur angerührt; denn zu einer eigentlichen Ausarbeitung ist es nicht gekommen. Es wird sichtbar die Gefährdung aller idealen Wissenschaft, in ihrer Hingewandtheit auf das „Wesentliche", die Konkretheit zu verfehlen und im rein Idealistischen hängen zu bleiben, eine Gefährdung, die vor allem jene Philosophien trifft, die auf das Konkrete wesenhaft bezogen sind, zum Beispiel Pädagogik und Staatsphilosophie. Vor allem für diese beiden wird eine Vorentscheidung über die Unvollkommenheit oder die Vollkommenheit der Welt den philosophischen Entwurf aufs Tiefste bestimmen, und das Schicksal und die Konsequenzen des Liberalismus,[20]) seiner aus

[20]) Es ist kein Zufall, daß Schelling diese Probleme gerade im Zusammenhang mit seinen Überlegungen über den Entwurf einer Staatsphilosophie entsprungen sind, da er selbst mitten in dieser Problematik gestanden hat. Denn wenn Schellings Sündenfallehre auch im Ganzen sich in den Jahren 1809 bis in die Zeit seiner Spätphilosophie fast völlig gleich bleibt, so ändert sich doch von 1810 hin zur Spätphilosophie seine Ansicht über den Staat, und sie ändert sich zugleich in einer sehr typischen Weise: während der Schelling von 1810 den Staat rein auf den Sündenfall zurückführt, sieht der späte Schelling den Staat, wenn er auch durch den Sündenfall eine Veränderung seines Seins erfährt (ihm fällt nun die Aufgabe zu, das moralische Gesetz mit Macht und Gewalt durchzusetzen) wesenhaft grundgelegt in einer intelligiblen, d. h. Wesensordnung (in der wesenhaften Ungleichheit der Menschen und im natürlichen Unterschied von Herrschenden und Beherrschten). Vgl. I. 7. 460 ff. mit II. 1. 535 ff.

einem utopischen Ansatz (Rousseaus „der Mensch ist gut") entsprungenen Staatsphilosophie und Wirtschaftslehre bleibt das eindrucksvollste, geistesgeschichtliche Beispiel der hier liegenden Problematik.

Von der Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit her hat sich so eine zweite große Grenze aller apriorischen Wissenschaften ergeben: apriorische Wissenschaft kann nicht nur die Wirklichkeit qua Wirklichkeit nicht erklären, sondern auch die Wirklichkeit, wie sie „wirklich" ist, d. h. die Wirklichkeit in ihrem unidealistischen, unvollkommenen Sein ist ihr verschlossen; und damit hat sich erneut ihre Negativität entschieden.

c. Die Wirklichkeit der Mythologie

Der Versuch, Schellings Wirklichkeitsprobleme in den Blick zu bekommen, bedarf aber eines weiteren Vorstoßes. Für Schelling entspringt aus dem Fall der Welt eine völlig neue Wirklichkeit, eine Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins; die Mythologie. Damit meint Schelling die gesamte religiöse vorchristliche Welt. Schelling ist der Auffassung — und damit liegt hier ein wichtiger Vorstoß in ein neues philosophisches Gebiet —, daß das Reich der Mythologie keine „reine Fabelwelt" (II. 2. 4) ist, weder „reine Erdichtung" (a. a. O.), noch „entstellte Wahrheit ... An einem solchen Erzeugnis hätte die Philosophie nichts zu tun" (a. a. O.). Mythologie ist vielmehr eine echte Wirklichkeit. Sie meint das Gefangensein des Menschen in mythischen Vorstellungen, meint jenen „exstatischen ... Zustand" (II. 3. 380), da der Mensch — „außer sich" — gefangen ist in Vorurteilen; das heißt in Bewußtseinsmächten, die sein Bewußtsein erfüllen und von ihm für Wahrheit gehalten werden, die er nicht zu durchschauen vermag. In dieser unüberspringbaren und undurchsichtigen Mächtigkeit offenbart sich aber die Mythologie als echte Wirklichkeit, und es entspringt daraus für die Philosophie die Aufgabe, diese Wirklichkeit zu erklären.

Aber als echte Wirklichkeit ist sie gleichzeitig ein Stück echter Geschichte. Sie ist für Schelling die Tiefe der Geschichte von den Ursprüngen der Welt an bis hin zum Beginn des Christentums. Wenn die Philosophie darum die Geschichte der Menschheit in ihrer Tiefe erfassen will, so kann sie an der Wirklichkeit des Mythos nicht vorbeigehen. Die Wirklichkeit des Mythos zu erklären und seine Geschichte zu erhellen, ist eine Aufgabe, die aller echten (positiven) Philosophie gestellt ist.

Schelling ist aber der Auffassung, daß die Mächtigkeit des Mythos nur durch Eines erklärt werden kann: durch den Sündenfall. Im Sündenfall verfiel der Mensch seinem Bewußtsein nach der Macht des Mythos. Die Wirklichkeit der Mythologie ist so eine Folge des „gefallenen menschlichen Bewußtseins" (II. 3. 378). Damit ist klar, daß eine apriorische Philosophie die Mythologie nicht erklären hat. So hat sie hier ihre dritte Grenze. Aber Schelling hat diese Sicht noch vertieft. Das Reich der Mythologie ist für ihn zugleich dadurch bestimmt, daß sich der Menschen in ihr allmählich emporringt aus der Gefangenschaft der mythischen Mächte. Der Mythos „klärt" sich allmählich „auf". Das Reich des Mythos ist also eine aufsteigende Entwicklung, ist ein Stück aufsteigender Geschichte der Menschheit. Aber diese aufsteigende Entwicklung ist nach Schelling keineswegs selbstverständlich, sondern bedarf der Erklärung. Schelling ist überzeugt, daß der Mensch dem Mythos allein und seiner Mächtigkeit überlassen, völliger Zerstörung des Bewußtseins anheimgefallen wäre. Wenn das Reich der Mythologie aber statt dessen eine allmähliche Befreiung und „Aufklärung" zeigt, so gibt es nach Schellings Auffassung nur eine Erklärung dafür: Gottes Vorsehung. Gott, der aus seiner absoluten Vollendung heraus der Welt nicht bedarf und der sie auch ihrem Sturz und Untergang von da aus hätte überlassen können, hat sich aus der Souveränität seiner Freiheit heraus entschlossen, diesen Sturz aufzuhalten.

Damit offenbart sich aber hier von neuem eine Grenze der Vernunftwissenschaft. Vernunftwissenschaft kennt Gott nur als den Beisichseienden, Insichruhenden. Aber sie kann a priori nicht wissen, daß Gott dieses Beisichsein gleichsam unterbricht und eingreift in die Welt. Sie kennt nicht den aus Freiheit handelnden Gott und die Unergründlichkeit seiner Ratschlüsse, die vielmehr nur nach ihrem faktischen Geschehen, d. h. durch Erfahrung erfaßbar sind. Im Nichtwissen um die Freiheit, konkret: um die Tat des Menschen als den Ursprung des Mythos und um den Eingriff Gottes als seine faktische Ermöglichung ist einer Vernunftwissenschaft so das Reich des Mythos verschlossen und damit ein Stück der Geschichte. Die Wirklichkeit des Mythos ist so die dritte Grenze der Vernunftwissenschaft.

d. Die Wirklichkeit der Religion

Die durch die Wirklichkeit der Mythologie offenbar gewordene Problematik der Vernunftwissenschaft, die daraus entspringt, daß sie nicht um den handelnden Gott weiß, vertieft Schelling ins Grundsätzliche durch den Hinweis auf die Wirklichkeit der Religion.[21])

Schelling ist überzeugt: „Das menschliche Leben bewegt sich ... im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole — um den Staat und um die Religion" (II. 3. 179). Dabei ist der Staat das Exoterische, die Religion das Esoterische, d. h. das, was die Welt des Staates begründet und letzthin trägt; und Schelling gibt von da aus Voltaire recht, der gesagt hat: „Derjenige ist nur ein Feiger, der diese zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu fassen wagt" (a. a. O.). Damit ist der Wirklichkeitswissenschaft eine neue Aufgabe gestellt: sie muß die Wirklichkeit der Religion in ihrer Möglichkeit erklären.

Für die Vernunftwissenschaft entspringt hier ein neues Problem. Die Vernunftwissenschaft erreichte am Ende ihrer Entwicklung Gott und faßte ihn als absoluten Geist, als höchstes Sein usw. Wäre menschliches Leben frei von Not und damit frei von der Notwendigkeit des Handelns als der Wehr gegen den Ansturm der Dinge, so genügte ein solcher Gott. Letztes und höchstes Tun des Menschen wäre dann die contemplatio Dei, die Erhebung des Menschen zu Gott und die Betrachtung dieses höchsten absoluten Seins. Religion wäre dann reine Erhebung des Menschen zu Gott bzw. Lob Gottes; d. h. die religiöse Auffassung des Deismus hätte recht. Aber im Hinblick auf die contemplatio Dei gilt: „... eben dies ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden" (II. 1. 560). Das Leben, bestimmt durch den dauernden Angriff der Dinge, zwingt zum

[21]) v. II. 1. 559. Für Schelling war das Problem der Religion so zentral, daß er von hier aus sogar eine eindeutige Scheidung von negativer und positiver Philosophie versuchte, v. II. 1. 566 ff.

Handeln; und sobald „die Wirklichkeit ihr Recht ... geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu“ (a. a. O.). Aus der Not des Daseins bricht vielmehr das notwendige Verlangen nach Gott. „Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen entgegentreten kann. Person sucht Person ... Gott muß mit seiner Hilfe entgegenkommen ...“ (II. 2. 566/67). „Zu der Freudigkeit des Daseins, die es auf den eigenen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt wird, d. h. durch die Religion“ (II. 1. 568).

Religion entspringt also aus der Not des konkreten Daseins, und sie verlangt ihrem innersten Sinn nach nach einem handelnden, helfenden Gott. Sie setzt einen Gott voraus, der nicht nur reine Wirklichkeit ist, der Beisichseiende, der Insichruhende, sondern einen Gott, der aus sich heraustritt und handelt. Sie verlangt einen Gott, der auch nicht nur einfach die Welt setzt, und sich dann wieder zurückzieht, um die Welt sich selbst zu überlassen (der Gott des Deismus), sondern sie verlangt einen Gott, der der Welt immer zugewandt bleibt und in sie eingreift, verlangt einen Gott, der über das Schöpfersein hinaus gleichzeitig auch Vorsehung ist. Religion fordert den lebendigen Gott.

Daraus entspringt: Die Wirklichkeit wirklicher Religion ist eine neue Grenze aller Vernunftwissenschaft. Zunächst: Da apriorische Wissenschaft nicht um die Problematik der zerstörten Welt weiß (denn sie weiß nicht um ihren Fall), so verkennt sie auch das Tiefste der Religion, ihren Ursprung aus der Not des konkreten Lebens. Apriorische Wissenschaft vermag darum wohl zur Religionsauffassung des Deismus oder des Pantheismus vorzustoßen, aber nicht zur „wirklichen“ Religion, d. h. zu ihrer wirklichen Tiefe. Dann aber: „wirkliche“ Religion setzt den handelnden Gott voraus, und auch den kann eine apriorische Philosophie nicht erfassen. Sie kennt nur den beisichseienden Gott, nicht aber sein Handeln aus Freiheit. „Daher ... ⟨gibt⟩ es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion“ (II. 1. 568). Erst mit „dem Übertritt in die positive Philosophie ⟨sc. in die Philosophie der Freiheit⟩ kommen wir ... in das Gebiet der Religion“ (a. a. O.). Vernunftwissenschaft überläßt damit den Menschen seiner Not, indem sie ihn seiner eigenen Kraft überläßt, und sie verkennt ineins damit die Geschichte. Wenn Gott Vorsehung ist, handelnder, in die Welt eingreifender Gott, so ist

Geschichte kein eindimensionales Geschehen, nichts rein Weltimmanentes, sondern wesentlich zweidimensional, immer wieder bestimmt durch den Eingriff Gottes in die Welt, d. h. durch den Gott, der wesenhaft Vorsehung ist. Die vierte Grenze der Vernunftwissenschaft ist damit klar: die Wirklichkeit wirklicher Religion ist einer Vernunftwissenschaft verschlossen.

e. Die Wirklichkeit des Christentums

Und hier entspringt ein Weiteres. Wahre Philosophie muß allesumfassende Philosophie sein. Sie muß die Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite anerkennen und in sich aufnehmen können; muß versuchen, das Vernünftige in aller Wirklichkeit zu enthüllen und einzugliedern in ein allesumfassendes System. Daraus entspringt aber: echte Philosophie muß die Möglichkeit besitzen, auch das Christentum in sich aufzunehmen;[22]) „denn das Christentum ist auch eine der großen und bedeutenden Welterscheinungen, es ist in seiner Art so gut eine Realität als die Natur“ (II. 3. 138). „Gleichwie man ⟨darum⟩ ... jede Philosophie für unvollkommen erklären würde, welche z. B. die Natur von sich ausschlösse, ebenso würde eine Philosophie keineswegs zur Ruhe gekommen sein, die das Christentum nicht begreifen könnte“ (a. a. O.). Echte Philosophie muß darum die Wirklichkeit des Christentums in sich aufnehmen und erklären können. Diese Notwendigkeit wird aber dadurch eine zwingende, daß das Christentum nicht etwa Wahrheiten zum Inhalt hat, die „die Philosophie unabhängig von ihm schon hat“ (I. 10. 411), sondern daß in ihr ein völlig Neues sichtbar wird, ein Stück echter Geschichte.

Schelling lehnt jede Auffassung des Christentums, wonach es nur die Einkleidungen von Vernunftwahrheiten sei, die Darstellung von Vernunftwahrheiten „in der Form der Vorstellung“ (vgl. Hegel) und darum wesentlich nur Wahrheiten gebe, die die Vernunft auch rein aus sich erreichen könnte, auf das Entschiedenste ab.[23]) Ein solches Christentum hätte auch für die Philosophie keinerlei Interesse. „Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als das, was in der Vernunft ist, so hätte sie gar kein Interesse; ihr einziges Interesse kann gerade nur darin bestehen, etwas zu enthalten, was

[22]) v. zum Flgd. vor allem II. 3. 133 ff.
[23]) v. II. 3. 143; II. 4. 4/5; I. 10. 401.

über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist, als was die Vernunft enthält" (II. 3. 142). Für Schelling ist der Inhalt des Christentums primär überhaupt nichts Lehrhaftes, Theoretisches. Es geht in ihm nicht primär um eine Bereicherung des Wissens qua Wissens.[24]) Christentum ist vielmehr Wesenhaft Geschichte, ein Geschehen; sie meint keinen Bereich des Wissens, sondern faktischen Geschehens. „Der wahre Inhalt des Christentums ist ... Geschichte. ... Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst" (II. 3. 195). Aber dieses Geschehen meint auch nicht einfach ein geistiges Geschehen, etwa den geistigen Prozeß, darin der Mensch sich seiner Gottmenschlichkeit, d. h. der Größe seiner Würde bewußt wird (vgl. Hegel und alle historischen Auffassungen des Christentums). Auch das ist nicht „wirkliche" Geschichte. „Wirkliche" Geschichte ist kein subjektives Geschehen (ein Geschehen im Bewußtsein), sondern ein objektives, d. h. ein Geschehen, darin in der objektiven konkreten Wirklichkeit „wirklich" etwas geschieht. Echte Geschichte meint einen Bereich von Taten, und das, was als Folge aus den Taten entspringt. Von da aus sieht Schelling das Christentum. Christentum ist wesenhaft Bereich wirklicher Taten. Es hat zum Inhalt die Tat-sachen, daß Gott selbst Mensch wird, in die Welt eintritt, in ihr existiert als handelnde Person, in ihr stirbt den Tod der Erlösung und aufersteht. Der Inhalt des Christentums ist so wesentlich ein Handeln Gottes, jenes Faktum, daß Gott die gefallene Welt nicht ihrem Sturze überläßt, sondern sie in Christus erlöst und neu gestaltet. Damit ist aber sichtbar, daß der Philosophie durch die Aufnahme der Wirklichkeit des Christentums in das philosophische Denken „eine große Erweiterung der menschlichen Erkenntnis gegeben" (I. 10. 401) ist, daß in ihm sich der Philosophie ein neues Stück der Wirklichkeit erschließt. Aber nicht nur dies, sondern eine Wirklichkeit ausgezeichneter Art; in ihr stößt die Philosophie auf jenes Geschehen, darin die Problematik der Welt aufgegriffen und erlöst wird. Hier ist eine Wirklichkeit, deren wesentlicher Inhalt Erlösung ist und damit Sinngebung des Daseins. Wenn aber dies, so ist klar, daß keine Philosophie an der Wirklichkeit des Christentums vorübergehen kann. Philosophie ist wesentlich Metaphysik, Sinndeutung des Daseins; d. h. die Philosophie hat wesentlich ihre Aufgabe darin, die Unvollkommenheit der Welt aufzuhellen und darüber hinaus einen Weg zu zeigen zur Lösung dieser

[24]) v. II. 3. 143.

Problematik. Sie muß versuchen, dem Verlangen des Menschen nach einem Sinn des Daseins eine Antwort zu geben und ihm den Weg sinnvollen und erlösenden Handelns zu zeigen. Das kann aber nur konkret heißen: sie muß die Wirklichkeit in sich aufnehmen, die die Erlösung wesenhaft zu ihrem Inhalt hat. Aus der Aufgabe der Sinndeutung des Daseins heraus muß echte (positive) Philosophie also Synthese von Glauben und Wissen sein. Sie darf das Christentum nicht beiseite lassen und in der „Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlich Sinn Positiven den Menschen an den Glauben verweisen" (I. 10. 178), denn so müßte sie „natürlich ins Negative geraten" (I. 10. 179). Sie würde gerade damit das von sich ausschließen, „was wir eigentlich zu wissen verlangen, und, wenn wir aufrichtig sein wollen, allein zu wissen der Mühe wert halten können" (I. 10. 169); — und „von jeher mußte die Inhaltlosigkeit der gewöhnlichen Philosophie gegen den reichen Inhalt der Offenbarung auffallen" (I. 10. 178). Echte Philosophie muß so die Wirklichkeit des Christentums anerkennen und aufnehmen in eine alles-umfassende Synthese. So entstand hier eine neue Aufgabe der Philosophie, aber zugleich eine neue Grenze aller aprio-/ rischen Philosophie.

Für Schelling ist das Christentum wesentlich Geschichte, und zwar „göttliche Geschichte" (II. 3. 195). Es hat zum Inhalt jene Tat, darin Gott aus der Unergründlichkeit seiner Freiheit heraus handelnd in die Welt eintritt und sie sterbend erlöst. In ihm vertieft sich jenes Verhältnis, das bereits in der Mythologie bestand, daß Gott, der Insichvollendete, der Annichtsgebundene, der die stürzende Welt sich selbst überlassen könnte, sich aus seiner Freiheit und aus der Unergründlichkeit seiner Liebe heraus entschließt, die Welt zu retten. Als Geschehen aus seiner Freiheit ist damit die Stellung des Erkennens zur Offenbarung, d. h. zum Christentum gegeben.

Der Eintritt Gottes in die Welt, seine Menschwerdung, seine Auferstehung und sein Tod sind vor ihrer Ausführung Gottes verschwiegener Plan,[25]) rein a priori, d. h. dem faktischen Geschehen voraus nicht wißbar. Sie sind vor ihrer Ausführung „das ... schlechterdings nicht zu Wissende, ... das Geheimnis α κτ' ἐξοχήν und die Offenbarung im höchsten Sinne ... ist ⟨erst⟩ die Offen-

[25]) v. II. 411.

barung dieses Willens" (II. 4. 10). „Solange ... ⟨Gottes⟩ Wille nur Wille und nicht in die Tat übergegangen ist, solange ist er Geheimnis, ... ⟨erst⟩ die Tat ist seine Manifestation" (II. 4. 11), seine Offen-barung im ursprünglichsten Sinne als seine Offenbarmachung. Daraus ist eindeutig klar: Offenbarung kann nicht a priori, d. h. der Ausführung voraus gewußt werden, sondern nur a posteriori, nach seiner Offen-barung, nach seiner Ausführung. Nur im Hineingehen in die konkrete Geschichte und im Stoßen auf die Tatsache der historischen Existenz Christi und sein faktisches Handeln ist Offenbarung wißbar, d. h. nur durch Erfahrung. In diesem Sinne ist es wahr: Offenbarung ist nur durch den Glauben gegeben, wobei Glaube nicht irgendein besonderes Erkenntnismittel meint, sondern „unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zuteil werdenden Wissens gehört" (II. 4. 6). Für die apriorische Wissenschaft ergibt sich damit eindeutig eine neue Grenze: apriorische Wissenschaft weiß nicht um die Wirklichkeit des Christentums. Der konkrete Inhalt der Geschichte, daß Gott in Christus zur Welt gekommen ist und sie erlöst hat, ja die Existenz Christi überhaupt als eine faktische historische ist ihr verschlossen; das bedeutet aber: da apriorische Wissenschaft wesentlich ungeschichtliche Wissenschaft ist, so kann sie die Synthese von Glauben und Wissen nicht vollziehen, und damit ist ihr die Möglichkeit einer alles umfassenden Philosophie, die alle Möglichkeiten umfaßt und zugleich eine Sinndeutung des Daseins sein kann, genommen. Im Scheitern vor der Wirklichkeit des Christentums offenbart sie so erneut ihre (fünfte) Grenze und damit ihre Negativität.

Aber Schellings Auffassung, daß das Christentum wesentlich Geschichte ist, und die ihm ermöglicht, den Rationalismus zurückzuweisen, gibt ihm gleichzeitig auch die Möglichkeit, die rein irrationalistische Sicht zurückzuweisen, sozusagen den Irrationalismus des Glaubens; d. h. jene Auffassung, die in den Inhalten des Christentums wesenhaft Geheimnisse sieht, d. h. Inhalte, die nicht nur a priori nicht gewußt werden können, sondern auch nach ihrem Gegebensein unbegreiflich bleiben, so daß sie grundsätzlich vom Menschen nicht in reines Wissen erhoben, sondern nur im Glauben bewahrt werden können. Schelling lehnt diese Auffassung ab, und zwar zunächst von der Idee einer Synthese von Wissen und Glauben her. Hätte die genannte Auffassung recht, so wäre eine Synthese von Wissen und Glauben auf philosophischem Boden — und darum

geht es Schelling — unmöglich. Denn Philosophie ist wesentlich Wissenschaft. Philosophie ist darum „in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur soweit Philosophie, als sie ihr in ... selbsterkannte verwandelt sind" (II. 3. 137). Was darum nicht in Wissen erhoben und überführt werden kann, sondern nur im Glauben ergriffen und bewahrt werden kann, ist darum auch „nicht Inhalt der Philosophie" (II. 3. 137). Aber für Schelling ist klar, daß diese Auffassung auch sachlich unrecht hat, und zwar darum, weil der Inhalt des Christentums Geschichte ist, Taten aus Freiheit. Wenn aber dies, so sind diese Inhalte zwar wesenhaft einem apriorischen Denken Geheimnis und insofern nur im Glauben gegeben. Aber da sie Taten aus Freiheit sind, personales Geschehen, Taten eines mit Vernunft handelnden Wesens, so sind sie grundsätzlich rational, d. h. es kann nach ihrem Geschehensein versucht werden, sie zu verstehen, sie hören also nach ihrem Geschehensein „auf, Geheimnis zu sein und ⟨können⟩ ... nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Kombination begriffen werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimnis der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Tatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimnis, d. h. unerkannt oder ... unbegriffen bleiben müssen" (II. 4. 11). So schwierig es auch immer sein mag, die Taten eines Menschen — und erst recht die Taten Gottes — selbst nach ihrem Geschehensein zu ergründen und zu verstehen, so bleiben sie doch grundsätzlich verständlich. Ihr Verstehen verlangt nur eine Kongenialität des Verstehenden, die aber nichts mit Glaube zu tun hat.

Damit wird die Weise der Schellingschen Synthese von Philosophie und Christentum sichtbar. Für Schelling bedeutet der Vollzug der Synthese keinerlei Auslieferung der Philosophie an den Glauben, ja, er stellt die Philosophie nicht einmal vor eine neue Erkenntnisproblematik, sondern hält sich vielmehr völlig im Rahmen aller Wirklichkeitsproblematik. Christentum ist für Schelling wesentlich ein Stück der Wirklichkeit und Geschichte; ein Geschehen aus Freiheit. Wenn aber dies, so wird die Philosophie zur Wirklichkeit des Christentums, d. h. zur Offenbarung „nicht anders kommen, als wie sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtsein kommt. ... Die Offenbarung wird in ihr in keinem anderem Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur,

die gesamte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die ... auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht" (II. 3. 133). Das heißt aber: als Wirklichkeit aus Freiheit wird das „Daß" des Christentums apriorischem Denken verschlossen sein. Begegnen wird ihm nur die Erfahrung; und zwar wird sie ihm nicht anders begegnen wie jeder anderen Wirklichkeit auch. Aus der Gegebenheit des Daß wird dann aber die Verstehbarkeit des Was entspringen und damit die Möglichkeit des Einbaues dieser Wirklichkeit in das umfassende System aller Wirklichkeit.[26])

f. Die Wirklichkeit der endgültigen Welt
Das Problem der Unsterblichkeit

Der Versuch, die Grenzen der Vernunftwissenschaft und die Probleme einer Wirklichkeitswissenschaft aufzuzeigen, steht aber noch nicht an seinem Ende, sondern noch einmal meldet sich die Wirklichkeit in einem Problem, das in die Tiefen der Philosophie führt.

Das Dasein des Menschen in der Welt steht unter dem Faktum des Fragmentarischen, des Unvollendetseins. Damit wird aber die Welt zum Problem in der Frage, ob die gegenwärtige Welt überhaupt die letzte Wirklichkeit ist, Welt schlechthin, oder ob nicht „hinter" bzw. „über" ihr eine andere liegt, die eigentliche Welt als

[26]) Von hier aus ergibt sich auch o. W. Schellings Stellung zu dem alten Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Schelling lehnt sowohl jene Auffassung ab, die die Inhalte der Offenbarung sowohl ihrem Inhalt nach (ihr Was), als auch ihrem faktischen Geschehen nach (ihr Daß) für a priori faßbar hält — die rein rationalistische Auffassung. Aber er lehnt auch jene andere ab, wonach die Inhalte des Christentum sowohl ihrem Daß wie auch ihrem Was nach grundsätzlich unbegreifbar sind und nur im Glauben gegeben und auch in ihm nur festgehalten werden können. Schelling versucht vielmehr eine Synthese dieser beiden Auffassungen. Gegen die erstere Auffassung stellt er fest, daß das Daß dem Denken rein aus sich unzugänglich it. Offenbarung als Geschichte ist nur durch Erfahrung zugänglich; und in diesem Sinne nur durch den Glauben. Damit gibt Schelling der zweiten Auffassung Recht gegen die erste. Aber gleichzeitig wendet er sich mit der ersten Auffassung gegen die zweite: die Inhalte des Christentums sind nach ihrem Gegebensein in das Wissen erhebbar, weil sie als Geschehen aus Freiheit grundsätzlich „vernünftig" sind. So wird Schellings ursprüngliche Scheidung von Was und Daß zur Möglichkeit einer Synthese von Glauben und Wissen.

die Erfüllung gebende; ein Problem, das konkret wird in der Frage nach Tod und Unsterblichkeit. Hier liegt ein letzter Einsatz Schellings.[27])

Die vorkantische Philosophie hat zumeist die Unsterblichkeit des Menschen vertreten; genauer: die Unsterblichkeit der Seele. Danach gab es „über" dieser Welt eine andere; eine rein geistige. Tod war danach die Trennung von Leib und Seele, tieferhin die Befreiung des Geistes vom Körper und das Eingehen in seine eigentliche Existenz. Diese ganze Sicht war so stark dualistisch gerichtet. Auch Schelling vertritt die Auffassung von der Unsterblichkeit. Auch ihm ist der Tod Übergang in eine höhere Existenz. Aber die übliche Unsterblichkeitsauffassung ist für ihn wegen ihres Dualismus untragbar.

Wenn der Tod eine Scheidung des Menschen von seinem materiellen Sein ist und der Übergang in eine rein geistige Existenz, so entspringt daraus, daß das materielle Sein letzthin sinnlos ist; und hier müßte notwendig die Frage entspringen: wenn die Materie nur den Geist hemmt, und wenn sie im eigentlichen Sinn des Menschen (im Sein nach dem Tod) aufgegeben wird: was soll überhaupt Materie? Welchen Sinn hat sie überhaupt? Schelling ist sich schon sehr früh klar gewesen, daß hier ein Grundproblem aller Philosophie lag, daß das materielle Sein von der Tatsache des geistigen Seins aus — das geistige Sein ist für allen Idealismus das primär Gegebene — durchaus problematisch, ja in seinem Sinn zunächst schlechthin rätselhaft ist. So formuliert Schelling 1804: „Die Lehre vom Ursprung der Materie gehört mit zu den höchsten Geheimnissen der Philosophie" (I. 6. 47). Unsere Erörterung stößt so hier auf ein Zentrales der gesamten Schellingschen-, vor allem auch seiner Spätphilosophie.

Für die abendländische Geistesgeschichte gehört es zum Entscheidenden, daß an ihrem Anfang bereits diese Frage aufgegriffen und in eine bestimmte Richtung hin beantwortet wurde, nämlich durch Plato. Für Plato schien es auf die Frage nach der Unvollkommenheit der weltlichen Existenz eine eindeutige Antwort zu geben: die Problematik der menschlichen Existenz stammt aus der Materie. Die Materie als das Geistfeindliche ist es, was den Menschen in seinem tiefsten Sein hemmt. Ziel des Menschen kann darum nur

[27]) v. zum Flgd. II. 4. 207 ff.; zu ergänzen durch das in den Jahren 1810 bis 1816 Erarbeitete. v. I. 7. 474 ff. u. I. 9. 1—115 („Klara").

sein, sich von dieser Materie zu befreien und überzugehen in eine geistige Existenz. Als dieser Übergang wurde der Tod gefaßt. Aber daraus mußte notwendig die Frage entspringen: wenn die Materie nicht zum eigentlichen Sein des Menschen gehört, wie ist sie ihm überhaupt zugekommen? Und Plato beantwortete diese Frage durch die These von dem Abfall des Mensch. Diese ganze Sicht hat sich im Grunde bis zum deutschen Idealismus hin halten können, ja sie hielt nicht einmal die Tiefe des platonischen Denkens, indem sie sich mit Unsterblichkeitsbeweisen der Seele begnügte und die Frage nach dem Sinn der Materie garnicht aufnahm. Es ist das Große des deutschen Idealismus, daß hier zum ersten Male entscheidend jene Wertung des Materiellen und damit des Leiblichen (bzw. des Vitalen) anhob, die dann im Vitalismus und in der Lebensphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ihren Ausdruck finden sollte. Hier lag von Anfang an ein entscheidender Einsatz Schellings. Für den frühen Schelling war aus seiner pantheistischen Auffassung her das Materielle von Anfang an Träger des Lebendigen, des Wachsenden, des unbewußt Strömenden und Schaffenden. Aus dieser Sicht heraus kämpfte Schelling primär seinen Kampf gegen Fichte; und es wurde zur Grundthese seiner Philosophie, daß es kein rein materielles Sein gebe, sondern daß in allem Seienden und darum auch im „Materiellen" Geistiges sei. Hier lag auch die Nähe Schellings zur Theosophie. Das, was Schelling an ihr anzog, war ihr Nachsinnen über das Wesen der Materie, ihr Suchen nach verborgenen Kräften im Materiellen. Und man versteht einzelne Dinge dieses Schellingschen Philosophierens nur, wenn man sie von hier aus sieht, von seiner ursprünglichen Frage nach dem Sein der Materie her.[28]) Von hier aus kämpfte Schelling auch seinen Kampf gegen den

[28]) So werden von hier aus die ersten Ergebnisse der eben beginnenden Chemie gedeutet. Schelling sieht in vielen Prozessen einen Hinweis auf ein Geistiges und auf einen Prozeß der Vergeistigung. „Ich . . . werde es nie vergessen, wie ich zuerst die Auflösbarkeit der Metalle in scharfen Wassern sah und nicht glauben wollte, daß . . . durchsichtige, . . . farblose Flüssigkeit Silber aufgelöst enthalten, ein himmelblaues Wasser Kupfer usw. . . Wunderbar . . . ist es . . . und gibt viel über das Wesen der Körperlichkeit zu denken . . ., ist dieses Verschwinden der allerdichtesten und härtesten Körper nicht eine wirkliche Auflösung des Körperlichen ins Geistige . . ." (I. 9. 55). Vgl. auch „. . . zeigen nicht alle körperlichen Dinge den Trieb, sich zu vergeistigen? Was ist der Duft einer Blume und wie geistig müssen die Ausflüsse riechender Körper sein, die Jahre fortdauern . . ." (I. 9. 56). Sichten, die auch der späte Schelling in etwa beibehält (vgl. B. III. 105, 108). Vgl. auch II. 3. 361 ff.

„schalen" Theismus. Wenn Schelling in den Jahren 1809 ff. seine Auffassung von einer „Natur" in Gott so entschieden verteidigte, so um dessentwillen, weil es hier um den Sinn, gleichsam um die Göttlichkeit auch alles Nichtgeistigen ging; und der späte Schelling gibt nichts daran preis. Sein spekulativer Theismus unterscheidet sich wesentlich dadurch von allem ursprünglich-christlichen Theismus, daß ihm die Schaffung der Welt nicht eine Schaffung aus dem Nichts ist, sondern aus dem Realen des göttlichen Seins. Für Schelling stammt das Reale in der Welt genau so aus Gottes Sein, wie auch das Ideale in ihr. Damit ist das Grundlegende der Schellingschen Auffassung über das Materielle gegeben: es gibt kein rein Materielles, sondern in jedem Materiellen ist auch Geistiges; und: das Materielle im umfassendem Sinne (als das Vitale) ist eine große schaffende Macht im Menschen, ja letzthin die eigentlich schaffende. Schellings Sicht ist aufs Engste mit der des späten Scheler[29]) verwandt, wonach sich die Welt wesentlich konstituiert aus einem Strömenden und einem Formenden, aus Mächten, die zwar grundlegend voneinander verschieden sind, aber sich gleichzeitig ergänzen, so daß das Eine (das Strömende) von dem Andern (der Form) sein Maß erhält (es ist das Maß-gebende) und so bewahrt ist vor einem ungezügelten Losbrechen, während das andere (die Form) von dem Ersten seine Macht und seinen Auftrieb erhält.

Die hohe Schätzung des materiellen Seins war aber bei Schelling zunächst bestimmt durch die Daseinsfreudigkeit seines anfänglichen Pantheismus. Es ist aber früher sichtbar geworden, wie Schellings Weltbild sich allmählich wandelte und offen wurde für das Problematische des faktischen Seins. Und von da aus mußte sich von Neuem das alte Problem der Materie wieder in den Vordergrund rücken in der Frage: ist die Materie Grund alles Übels? Diese Frage ist bereits in Schellings Schrift „Philosophie und Religion" (1804) lebendig; aber die Antwort darauf ist noch völlig ungeklärt.

Die Frage nach dem Wesen der Materie mußte aber durch die durch Carolines Tod[30]) aufspringende Frage nach der Unsterblichseit sich notwendig von neuem stellen, ja sie schien von da aus eine ganz bestimmte Antwort zu fordern. Tod scheint wesentlich Trennung der Seele vom Leib zu sein; und damit scheint offenbar, daß das materielle Sein kein endgültiges für den Menschen ist, sondern

[29]) v. Max Scheler. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1930, S. 66 ff.
[30]) v. I. 7. 474 ff.

nur ein vorübergehendes. So mußte für Schelling notwendig die Frage aufspringen, ob seine hohe Schätzung des Leiblichen überhaupt durchführbar sei. Schellings sogleich beginnender Einsatz ist typisch: er lehnt eine Unsterblichkeit der Seele allein ab. Der Leib gehört vielmehr notwendig zum Menschen; er ist kein Zufälliges, sondern ein Konstitutivum seines individuellen Seins. Aus solcher Wesensverbundenheit des leiblichen und geistigen Seins heraus kann darum für Schelling die Frage nach der Unsterblichkeit nicht lauten: ist die Seele unsterblich? — sondern nur: ist der ganze Mensch (nach Seele und Leib) unsterblich, oder ist er es nicht? Denn es „ist dem ... Gefühl zuwider, sich zu denken, daß der Mensch nur einem Teile nach, ... daß nicht der ganze Mensch, nicht der Mensch seinem ganzen Esse nach fortdauere“ (II. 4. 207). Das fordert aber: wenn es Unsterblichkeit geben soll, so kann der Tod nicht Scheidung von Leib und Seele sein, sondern Übergang des ganzen Menschen in eine neue Weise der Existenz, so daß „es eine andere Art des Seins ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er ... fortdauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der anderen Art des Seins als fortdauernd gedacht werden muß“ (II. 4. 206). Schelling ist nun der Überzeugung, daß das wirklich das Wesen des Todes ist: ein Übergang des Menschen nach seinem ganzen Sein in eine höhere, wesentlichere Existenz. „Der Tod ist ... keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib, sondern nur eine Trennung des Geistes von dem dem Geist widersprechenden Element des Leibes. ... Also nicht ein bloßer Teil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren Esse nach, der Tod eine reductio ad essentiam. ... Also das Unsterbliche des Menschen ist ... nicht eine Negation des Physischen, sondern vielmehr das essentifizierte Physische“ (I. 7. 496). „Der Tod des Menschen möchte also nicht ... eine Scheidung, als ⟨vielmehr⟩ eine

[31]) v. Schellings Brief vom Jahre 1811 an Georgi (Br. II. 238). „Ist es Ihnen bei dem Tode Ihrer Gattin nicht ebenfalls so ergangen, daß Ihnen die hohe Beziehung des Leiblichen dadurch um vieles klarer geworden ist? Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeit ... tut; aber in solchem Falle wird uns seine Wesentlichkeit noch in ganz anderer Weise fühlbar. Wir können uns nicht mit einem allgemeinen Fortdauern ... begnügen, ihre ganze Persönlichkeit möchten wir erhalten, nichts .. von ihnen verlieren ...“

Essentifikation sein, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist ⟨und dazu gehören Seele und Leib⟩, bewahrt wird“ (II. 4. 207). Solche Auffassung findet aber bei Schelling ihre Begründung durch den Sündenfall.

Es gilt grundsätzlich: das ganze hier liegende Problem ist überhaupt kein ursprüngliches, weil es Tod und Unsterblichkeit (im jetzigen Sinne), ja eine andere Welt ursprünglich nicht gab. Die ursprüngliche Welt war eine Welt harmonischen Seins, darin vor allem der Bereich des materiellen Seins ausgerichtet war auf die übermateriellen Ordnungen, auf das Organische, Vitale, Geistige, dienstbar dem Höheren und darin zugleich geistdurchformte Materie; was zugleich bedeutet: die Problematik des Körperlich-Leiblichen, daß es den Flug des Geistes hemmt, bestand in ihr nicht. Es gab nicht das Gegeneinander von Leib und Geist und damit auch nicht die Problematik des gegenwärtigen Daseins. Es gab nicht den Tod! Der Mensch war nach Leib und Seele unsterblich und lebte ein Leben erfüllten vollkommenen Seins. So hatte auch die Frage nach einer anderen Welt keinen Sinn, weil der Mensch in dieser ursprünglichen vollkommenen Welt schon alle Erfüllung besaß, die er besitzen konnte, und weil es so keine andere Welt geben konnte, die noch eine Erhöhung dieser Existenz hätte bringen können. So war diese Welt als die vollkommene auch die Welt schlechthin, die als endgültig gemeinte. Das alles änderte sich — wie schon früher sichbar geworden ist — durch den Sündenfall. Im Sturz der Welt änderte sich ihre ursprüngliche Struktur, ihre Ordnung und Harmonie. Die Welt wurde in ihrem innersten Sein verschlechtert, ja, sie wurde zu einer Welt, die keine letzte Erfüllung mehr gibt, und die darum jetzt notwendig forttreibt zu der Frage nach einer anderen „besseren“ Welt.

Von hier aus löst sich auch das Problem der Materie. Auch sie — und gerade sie — wurde im Sturz der Welt verändert. Sie wurde zur geistfeindlichen Materie, zu jener Materie, die dem Geiste nicht mehr dient, sondern sich gegen ihn stellt und ihn zerstört, was im Dasein von Krankheit und Tod seinen schärfsten Ausdruck findet. Und so ist „diese Materialität ⟨sc. die in der gegenwärtigen Welt bestehende⟩ nicht mehr wie die frühere, die bloß metaphysische, diese wird ⟨vielmehr⟩ eine zufällige, zugezogene, also physische sein, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen ... wird“ (II. 1.

423),[32]) und die wir nicht mehr „aus der metaphysischen Materialität ... ableiten ... können“ (a. a. O.). Materielles Sein wurde nun zu einem Rätsel für die Philosophie, zu einem Sein, dessen Sinn — da es sich jetzt meist als Hemmendes, Zerstörendes zeigt — nicht mehr offenbar ist, ja, das materielle Sein wurde geradezu das, was man „das σκάνδαλον, nämlich die Falle der Philosophie nennen könnte“ (II. 1. 421). Indem man die „Geschichte“ des materiellen Seins (und letzthin der Welt überhaupt) verkannte, ihre ursprüngliche Harmonie und die später eingetretene Verschlechterung, indem man die gegenwärtige, zerstörte Materie für die Materie schlechthin hielt, vermochte man ihr gegenüber keinen Stand zu fassen, sondern verfiel in eine Leugnung ihres Seins überhaupt — der subjektive Idealismus — oder umgekehrt in eine Leugnung des Geistes (der Materialismus) oder führte das Sein der Materie überhaupt auf eine Weltkatastrophe zurück (Plato) usw. Und hierhin gehört im Grund auch die ganze ehemalige Metaphysik mit ihrer Unsterblichkeitsauffassung. Indem sie nur frug nach der Unsterblichkeit der S e e l e, trennte sie letzthin den Menschen in ein Ewiges und ein Vergängliches und tat damit das materielle Sein als ein Unwesentliches, im Eigentlichen Nichtseinsollendes ab. Vom Faktum des Sündenfalls her offenbart sich aber nun das Falsche dieses Ansatzes. Die Frage nach der Unsterblichkeit — und damit nach einer höheren Welt — kann nicht heißen: ist die Seele unsterblich? oder: gibt es über unserer materiellen Welt eine geistige? sondern nur: bleibt

[32]) Von hier aus deuten wir II. 1. 422 ff, vor allem solche Stellen, wie die, daß die gegenwärtige Materie „nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum so schwer faßlich erscheint ...“ (II. 1. 423). Nach unserer Auffassung haben alle diese Aussprüche Schellings nichts mit dem Problem von Wesen und Existenz zu tun, als wolle Schelling gegen den Idealismus die Unfaßbarkeit des realen Seins überhaupt betonen. Sie wollen vielmehr sagen, daß die gegenwärtige Materie mir zwar gegeben ist (sie wird empfunden); aber ihr S i n n ist mir verschlossen. Die Unbegreiflichkeit der Materie meint also nicht Undenkbarkeit überhaupt, sondern Unverständlichkeit des Sinnes. Die Philosophie weiß mit ihr nichts „anzufangen“. Von der Scheidung einer ursprünglichen Materie von der gegenwärtigen aus verstehen wir auch Schellings Ausführungen in „Philosophie und Religion“. Das Frag nach dem Sein der Materie war nicht ein Fragen nach der Materie überhaupt, sondern nach der gegenwärtigen, ein Ansatz Schellings, der durch die starke Beeinflussung durch Plato aber nicht rein zum Durchbruch kam, sondern in eine gefährliche Nähe zu Platos Auffassung über die Materie geriet.

die zerstörte Welt eine zerstörte, so daß der Mensch in ihr unerfüllt und unvollendet vergehen muß; oder wird sie einmal zurückkehren in ihre Geistbezogenheit, wird es einen neuen Himmel und eine neue Erde geben? So begibt sich bei Schelling die ganze Frage nach der Unsterblichkeit im Raum von Sünde und Erlösung, und sie empfängt auch von da aus ihre Antwort.

In Christi Menschwerdung verbindet sich Gott mit dem menschlichen Leib, und es offenbart sich darin von neuem, daß die Materie in sich nichts Minderwertiges ist.[33]) Aber nicht nur dies, in Christi Auferstehung und seiner verklärten Leiblichkeit nach dem Tod, seiner Himmelfahrt und seinem Eingehen — auch mit seinem Leib — in eine höhere Welt, offenbart sich eindeutig der Weg der ganzen Welt. „Tatsachen wie die Auferstehung Christi sind wie Blitze, in welchem die höhere ... Geschichte“ (II. 4. 219) der Welt offenbar wird. In der Auferstehung und Himmelfahrt Christi wird aber offenbar, daß die gegenwärtige Welt nicht die alleinige ist, sondern daß „hinter“ bzw. „über“ ihr eine höhere liegt, aber eine Welt, die nicht nur eine geistige ist, sondern gleichzeitig auch eine leibliche. In Christus als dem Ersten der neuen Schöpfung offenbart sich, daß einmal die ganze Welt — die Welt auch nach ihrem materiellen Sein — übergehen wird in eine höhere Existenzweise, ein Faktum, das im christlichen Bereich in der These von der Auferstehung der Toten seinen entscheidendsten Ausdruck gefunden hat. Damit ist für Schelling der Schlüssel zum Verstehen der Problematik von Tod und Unsterblichkeit gegeben. Aber es gilt, dieses Ganze zugleich auch philosophisch in eine Systematik zu bringen.

Aus Christi Leben ist Schelling gewiß, daß alles, was ehedem bestand, wieder hergestellt wird, daß also am Ende der Zeiten wieder eine vollkommene Welt stehen wird, eine Welt, die alles Sein wieder in seiner Ursprünglichkeit enthält. Das Ziel der Welt bleibt also trotz des Sündenfalls. Aber während früher die Vollkommenheit ohne weiteres gegenwärtig war, wird sie n a c h dem Sturz nur im Durchlaufen mehrerer Stadien erreicht. Das ist das Grund-

[33]) Vgl. aus dem schon zitierten Brief: „Wie wohltuend ist ... die Gewißheit von der Vergötterung der ganzen Menschheit durch Christus. In der Tat, wenn diese mystische Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur der höchste Punkt im ganzen Christentum ist, so ist die Überzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur, kraft der sie nicht bloß ein Fehlerhaftes und Hervorgebrachtes, sondern auf eine eigentlichere und persönliche Weise zu ihm gehört, der wahre Vollendungspunkt menschlicher Wissenschaft.“

gesetz der gefallenen Welt: an die Stelle der Simultaneität tritt die Sukzession; was im ursprünglichen Zustand zusammen war, die Welt ineins damit Vollkommenheit und Glückseligkeit; Leib und Geist und zugleich ihre Harmonie, das spaltet sich in ihr: die konkrete Welt ist zwar noch Welt, in ihr ist noch alles frühere Sein (auch Leib und Geist), aber es fehlt die Vollkommenheit in ihr. Die vollkommene Welt wird vielmehr erst heraufkommen, indem die gegenwärtige abgelöst wird. Und damit wird ein neues Grundgesetz der gefallenen Welt sichtbar. Die ursprüngliche Vollkommenheit wird nicht erreicht durch allmähliche Entwicklung. Die konkrete Welt vervollkommnet sich nicht „allmählich", sondern sie wird vielmehr am Ende der Zeiten abgelöst durch eine völlig neue Welt. Die Vollkommenheit der Welt wird nicht entspringen aus allmählichem Übergang, sondern nur durch einen völlig neuen Anfang, durch den Anbruch eines völlig neuen Äon. Von da aus lehnt Schelling die Grundidee idealistischen Denkens, daß die Welt sich in allmählicher Entwicklung vervollkommne, ab. Von hier aus löst sich nun für Schelling das Problem von Tod und Unsterblichkeit.

Tod ist kein Ursprüngliches, etwa die Scheidung zweier nicht zueinander passender Bereiche des Seins (des leiblichen und des geistigen), sondern ist erst entstanden durch die Sünde. Aber auch für den Menschen gilt, was für die Welt gilt: die Vollkommenheit, die der Mensch einst hatte, ist nicht verloren, sondern sie wird einst zurückkehren, und zwar zurückkehren im Durchlaufen verschiedener Stadien, — und zwar Stadien seines ganzen Seins (nach Seele und Leib), deren Schelling wesentlich drei gegeben sieht: das Sein des Menschen in der gegenwärtigen Welt, bestimmt durch die Prävalenz des Materiellen, des Leiblichen; das Sein des Menschen sogleich nach dem Tode, bestimmt durch die Prävalenz des Geistigen in ihm, das dann — am Ende aller Zeiten (v. die Lehre von der Auferstehung der Toten) — abgelöst wird durch den endgültigen Zustand, als Existieren des Menschen in einem nach Leib und Seele vollkommenen Sein.

Damit hat die Wirklichkeitswissenschaft den Entwurf auch der letzten, äußersten Wirklichkeit gewonnen, und hier zieht Schelling der apriorischen Philosophie eine letzte, aber nicht die unbedeutendste Grenze.

Die ursprüngliche Welt war die einzige Ebene des menschlichen Seins, war die Welt schlechthin. Das änderte sich aber im Sündenfall. Durch ihn ist die gegenwärtige Welt „nicht mehr die

Welt" (II. 1. 467), „sondern nur noch ein Zustand" (a. a. O.); nur noch eine Gestalt, und zwar die „vorübergehende" (II. 1. 468), eine Welt, die einmal abgelöst wird durch eine andere, höhere. Schelling verweist auf das Neue Testament, wo es heißt: „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt) die Figur dieser ⟨sc. dieser, d. h. der gegenwärtigen⟩ Welt vergeht" — die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel . . .) " (a. a. O.). Das bedeutet aber: die gegenwärtige Welt ist nur zu verstehen, wenn man weiß um den Sündenfall und Erlösung — ein Wissen, das apriorische Philosophie aber nicht besitzen kann, weil Geschichte als Geschehen aus Freiheit ihr verschlossen ist. Welt, Tod Unsterblichkeit sind so „nur mit Voraussetzung der positiven Philosophie ⟨sc. einer Philosophie der Freiheit und der Geschichte⟩ . . . zu begreifen" (II. 4. 215). Daraus ist klar: apriorischer Wissenschaft ist ein Verstehen der Welt und eine Lösung ihrer Problematik unmöglich. Von da aus führt Schelling einen letzten Angriff gegen Hegel.

Da apriorische Philosophie nicht um den Sturz der Welt weiß, da sie nicht weiß, daß die ursprüngliche Welt, die allerdings ehedem als endgültige gemeint war und als einzige Ebene der Existenz überhaupt, im Sturz sich verwandelte in eine Gestalt der Welt — so daß sie nun nicht mehr einzige Ebene der Existenz ist, sondern nur eine, und zwar die vergängliche, die zerstörte, deren Sinn es nur sein kann, durch eine neue abgelöst zu werden, die die ursprüngliche Vollkommenheit wiederbringt und damit erst eine Lösung des durch das faktische Sosein der Welt gegebenen Problematik — so muß sie notwendig auch jetzt noch die gegenwärtige Welt für die einzige Ebene der Existenz halten. Wenn aber die gegenwärtige Welt nicht erkannt ist als eine gefallene und darum vorübergehende, sondern wenn — wie Hegel es sieht — „die gegenwärtige Welt die logische Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, diese Welt und diese Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in diese hineinfallen" (a. a. O.). Das bedeutet: indem die apriorische Philosophie auch jetzt noch (d. h. auch nach dem Fall noch) die gegenwärtige Welt für die Welt schlechthin hält, muß sie notwendig die Idee einer außerweltlichen Unsterblichkeit ablehnen. Damit gibt sie aber nicht nur keine Lösung der Probleme von Tod und Unsterblichkeit, sondern stößt vielmehr den Menschen

in die Endlichkeit. Da aber der Mensch notwendig nach Erfüllung und nach einem Zustand der Vollkommenheit verlangt, so wird die apriorische Philosophie die Idee einer persönlichen Unsterblichkeit zwar aufgeben, sie aber zu ersetzen versuchen durch die Idee einer innerweltlichen unpersönlichen Unsterblichkeit (Unsterblichkeit der Menschheit u. ä.); sie wird die Welt — die für sie einzige Ebene der Wirklichkeit — auf ein zukünftiges Ziel der Vollkommenheit hin entwerfen, wird einen Idealzustand der Welt konstruieren und die Menschen zur Mitarbeit an seiner Herbeiführung aufrufen; woraus für Schelling aber entspringt:

Da die gegenwärtige Welt eine zerstörte ist und damit eine Welt, die nicht mehr vollkommen werden und keine Erfüllung mehr geben kann, so wird die Philosophie im Entwurf eines solchen innerweltlichen Idealzustandes notwendig in Utopismus und „apokalyptische Schwärmerei" (II. 1. 552) verfallen, denn es „ist überhaupt eine falsche Vorstellung, daß es innerhalb dieser Welt einen Zustand gebe, der ... das Ideal" (II. 1. 552), das der Mensch notwendig sucht, in sich bergen könne; „die gegenwärtige Ordnung ist nicht der Zweck; sie ist nur um aufgehoben zu werden" (a. a. O.). So wird hier noch einmal die Grundproblematik aller apriorischen Philosophie offenbar, die für sie aus dem Nichtwissen um den Fall der Welt entspringt. Alle apriorische — und das heißt für Schelling immer: alle idealistische — Philosophie gibt nicht nur nur Ideale — und geht damit an der konkreten Wirklichkeit vorbei —, sondern sie steht auch im Verkennen der gegenwärtigen Wirklichkeit und der in ihr liegenden Möglichkeiten in der ständigen Versuchung, unmögliche Ideale, d. h. Utopien aufzustellen.[34]) Damit erweist sich aber dieses Denken erneut als vor der Wirklichkeit scheiterndes Denken und somit als negative Philosophie.

In dem immer neuen Scheitern der apriorischen Philosophie sind aber nun die Inhalte und Themen einer wirklichkeitsgerechten, d. h. positiven Philosophie sichtbar geworden.

[34]) v. vor allem MBr. 277 ff. „Der wahre Schluß der Geschichte ist ... die kommende Welt, er kann also nicht in die Gegenwart versetzt werden, deren wahres Ziel und Ende nur sein kann, aufgehoben zu werden und einer anderen Welt Platz zu machen ... Es ist nicht zufällig, wenn diese Bestrebungen nach einem hier zu erreichenden Ideal der menschlichen Gesellschaft in Schwärmereien, wie der Kommunismus ... enden" (MBr. 278).

2. DIE IDEE DER POSITIVEN PHILOSOPHIE

Als Wirklichkeiten, die alle echte Philosophie muß bewältigen können, erwiesen sich: die Existenz qua Existenz, konkret: die Wirklichkeit Gottes und die der Welt; die Wirklichkeit der „wirklichen" Welt (die Welt in ihrem faktischen Sein als unvollkommene Welt); die Wirklichkeit der Mythologie, der Religion, der Offenbarung und schließlich der end-gültigen Welt. Es ist aber ohne weiteres sichtbar, daß damit nicht beliebige Wirklichkeiten genannt sind, auch nicht nur ausgezeichnete, sondern daß in diesen Wirklichkeiten die Wirklichkeit von Anfang bis zu Ende beschlossen ist, die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang.

So fragte die erste Frage nach dem Woher der Existenz überhaupt; die Antwort verwies auf ein Urexistierendes. Damit wird sichtbar: die positive Philosophie beginnt mit Gott, und sie beginnt so mit dem schlechthinnigen Anfang.

Aus diesem Ursein wurde dann die Wirklichkeit der Welt abgeleitet, aber nicht ihre Wirklichkeit allein, sondern ineins damit alles, was in der Welt an Grundbereichen wirklich besteht; d. h. alle jene Grundstufen des Seins, die die negative Philosophie als mögliche aufwies, wurden hier durch Gottes Setzung als wirkliche dargetan. Die Setzung der Welt durch Gott bringt also „alle die Momente der Prozesse, die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen ... als Momente eines ... ⟨wirklichen⟩ Prozesses wieder" (II. 4. 356). So gibt die zweite Antwort das Sein der Welt und ineins damit alle in ihr bestehenden Bereiche, das Sein der Bereiche des Anorganischen, Organischen, Tierischen und schließlich des Menschen.

Eine weitere Frage fragte nach der gegenwärtigen konkreten Wirklichkeit. Die Antwort verwies auf den Menschen. Der Mensch — das Ende der vorausgegangenen Entwicklung — ist zugleich der „Anfangspunkt eines neuen Prozesses" (I. 10. 390). Aus seiner Tat entspringt die gegenwärtige unvollkommene Welt. Zunächst entspringt daraus das Reich der Mythologie, ein Reich, das — wie früher sichtbar geworden ist — nach Schelling unmittelbar mit dem Fall beginnt und identisch ist mit der Herrschaft des Heidentums der vorchristlichen Zeit. Als Reich vorbereitender Erlösung dauert es für Schelling bis zu Beginn der Wirklichkeit des Christentums,

als dem Reich der faktischen Erlösung, um so durch das Reich der Offenbarung seine Ablösung zu erfahren. In Christus beginnt dann die neue Geschichte der Welt, die dauernd wird bis zum „Ende der Zeiten", d. h. bis zu jenem Augenblick, da die gegenwärtige Welt abgelöst wird durch die endgültige, um wieder einzugehen in ein ewiges Sein bei Gott.

Damit wird aber sichtbar: der Entwurf einer positiven Philosophie bei Schelling bedeutet wesentlich Neuentwurf einer umfassenden Metaphysik, einer Philosophie, die die Wirklichkeit und ihre ganze Geschichte zum Inhalt hat. Dabei behält Schelling das Kühnste des idealistischen Metaphysikentwurfes bei: den Entwurf der Metaphysik vom Absoluten her und ihr Aufbau als philosophische Darstellung des weltgeschichtlichen Ablaufs. Wenn der idealistische Metaphysikentwurf mit Gott begann, gleichsam Gott in seinem vorweltlichen Sein ergriff und von da aus Schritt um Schritt des Geschehens ableitete, beginnend bei der Setzung der Welt durch Gott, dann weiterschreitend durch Periode um Periode der Weltgeschichte, so behält auch der späte Schelling das alles bei. Auch er baut die positive Philosophie, die als umfassende Metaphysik gemeint ist, als geschichtliche Philosophie. Auch Schellings positive Philosophie beginnt mit Gott, schreitet dann weiter zur Setzung der Welt und von da aus Stufe um Stufe des Geschehens weiter. Das Besondere des Schellingschen Geschichtsentwurfes, d. h. seiner Metaphysik ist aber dies: — und darin spricht sich deutlich Schellings Entwicklung seit 1809 aus — daß Schelling die Perioden der Weltgeschichte vom Christlichen her faßt. Für den späten Schelling ist die Geschichte wesenhaft dadurch bestimmt, daß die Welt von Gott geschaffen, vom Menschen zerstört, durch Gott wieder erlöst wird. Setzung der Welt durch Gott, Zerstörung durch den Menschen und Wiederherstellung durch Gott sind so für Schelling die Grundfakten der Geschichte, woraus entspringt: wenn die positive Philosophie umfassende Metaphysik sein soll, so bedeutet das für Schelling konkret: positive Philosophie ist Synthese von Philosophie und Offenbarung, bzw. die Eingliederung der Inhalte der Offenbarung in eine umfassende Philosophie.

Von da aus stößt die Erörterung notwendig in die Tiefe.

Unser früherer Entwurf der Schellingschen Gesamtentwicklung hat gezeigt, wie Schellings Daseinsauffassung sich allmählich wandelte; wie der Daseinsenthusiasmus pantheistischer Haltung

allmählich einer Sicht wich, die das Irrationale, das Unvollkommene in seiner harten Rationalität in den Blick bekam, darin es zu einem Grundproblem der Philosophie wurde. Im Vergangenen ist nun sichtbar geworden, wie das alles beim später Schelling geblieben ist, und wie sich nun von da aus für ihn Philosophie bestimmt. Philosophie soll Metaphysik sein; aber das bedeutet nun — und darin hat sich der idealistische Philosophiebegriff gewandelt — nichts Theoretisches mehr, sondern ein eminent Existentielles: Philosophie entspringt aus der Frag-würdigkeit des Daseins und hat hier ihren Platz.

Damit scheint aber eindeutig, daß der späte Schelling in den Pessimismus gegangen ist, daß hier — in Schellings Spätphilosophie — von einem der ehemaligen Träger der idealistischen Bewegung selbst endgültig der Opimismus der Aufklärung, der im Idealismus — freilich in einer sehr vertieften Auffassung — seinen höchsten Ausdruck erhielt, endgültig aufgegeben und damit jene geistesgeschichtliche Wende zum Pessimismus und Irrationalismus heraufgeführt worden ist, die die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts so entscheidend bestimmt hat und die in Schopenhauers Philosophie ihren ersten, großen Ausdruck fand, um dann später in der Philosophie eines E. v. Hartmann usw. weitergeführt zu werden.

Aber eine solche Deutung scheint uns unmöglich. So sehr auch Schellings Spätphilosophie einen Bruch mit dem Optimismus des Idealismus bedeutet und zugleich mit seinem Rationalismus, so wenig bedeutet sie eine Wende zu Pessimismus und Irrationalismus. Im geistesgeschichtlichen Geschehen bedeutet Schellings Bruch mit dem Idealismus gleichsam nicht einen Schritt vor (nämlich zum Irrationalismus), sondern einen Schritt zurück, nämlich eine Rückwendung zum Christentum, und steht damit in jenem geistigen Raum, den die Arbeit von K. Leese zum erstenmal wieder freigelegt hat. Die Zeit nach Hegels Tod ist nicht einfach dadurch bestimmt, daß hier mit dem Opimismus des Idealismus gebrochen wird und damit eine Wende zum Irrationlismus eintritt, sondern es gibt in ihr zunächst jene geistige Bewegung, die aus einem Bruch mit dem Optimismus heraus eine Rückwendung zu christlichen Ideen vollzieht, ja, deren Kritik am Idealismus primär gar nicht vom Irrationalen der Welt her geschieht, sondern von vornherein vom Christentum her; eine Bewegung, die den Idealismus umbilden will, um in solcher Umbildung erneut die Synthese von Philosophie und Christentum zu versuchen. In diesem Raum hat Schelling gestanden,

ja er ist — wie sich uns gezeigt hat — der Führer dieser ganzen geistigen Bewegung gewesen. Von hier aus muß Schellings ganzes Wollen verstanden werden.

Die Jahre 1804 bis 1812 hatten bei Schelling zu einer allmählichen Abwendung von der optimistischen Weltauffassung geführt, und zu einer Sicht des Irrationalen in der Welt; und es fehlt in dieser Zeit nicht bei Schelling an pessimistischen Tendenzen. Aber so sicher diese neue Daseinssicht Schellings von eigenem Erleben bestimmt ist (vgl. Carolines Tod), so scheint sie uns von vornherein nicht unbeeinflußt von der von christlicher Seite kommenden Kritik der Schellingschen Philosophie (vgl. Eschemayr u. a.). Vor allem aber: die Sicht des Irrationalen bewegt sich bei Schelling von Anfang an in christlichem Rahmen, was bedeutet — und darin unterscheidet sich Schelling überaus von Schopenhauer —: das Irrationale ist kein Ursprüngliches,[35]) sondern ein erst später Entstandenes (entstanden durch den Fall der Welt); und damit: das Irrationale ist kein Unerklärliches, das einfach faktisch hingenommen werden muß und schlechthin rätselhaft bleibt, sondern durch den Fall des Menschen erklärt werden kann. Darüber hinaus: die Unvollkommenheit des faktischen Daseins und seine Fragwürdigkeit ist nicht ein Letztes, sondern ein Vorübergehendes. Für Schelling ist die Wirklichkeit der Welt eindeutig dadurch bestimmt, daß Gott die Erlösung der Welt von ihrem Sturz an beschlossen und begonnen hat; ja für Schelling ist der Fall der Welt nicht der Anfang einer stürzenden Bewegung, die unaufhörlich ist, sondern gleichsam ein Punktuelles, ein Bruch, ein Sturz, mit dem aber sogleich wieder ein Neuwerden anhebt; denn schon die aus dem Sündenfall entspringende Wirklichkeit der Mythologie ist Beginn der Erlösung, die dann im Christentum vollends durchbricht. Die faktische Geschichte der Welt ist für Schelling so im Tiefsten bestimmt durch die von Anfang an beginnende Erlösung. Von da aus gewinnt auch Schellings Wollen seinen Auftrieb.

[35]) Diese ganze Sicht Schellings erfährt auch keine Änderung durch Schellings Ontologie. Schellings Ontologie ist im eigentlichen Sinne nicht irrationalistisch, sondern sie ist vielmehr im Tiefsten dadurch bestimmt, das Irrationale des Seins einerseits anzuerkennen, ohne es andererseits als ein Ursprüngliches zu fassen, weshalb Schelling einen Seinfaktor annimmt, dessen Sein wesentlich darin besteht, zweideutiges Sein zu sein, Sein, das als strömendes, drängendes Sein gebunden Großes schafft, aber gleichzeitig in sich die Möglichkeit zum Dämonischen trägt, nämlich wenn es zum maß-losen Sein wird; eine Sicht, die bei Schelling bereits 1809 beginnt, und die — recht verstanden — überaus bedeutsam ist, deren Größe aber im Rahmen unserer Arbeit nicht aufgezeigt werden kann.

Der späte Schelling sieht das Dasein ohne Zweifel als problematischer an, als es der Idealismus getan hat. Sein ganzer Philosophiebegriff bestimmt sich von da her, die starke Betonung ihrer Existentialität; und es bestimmt sich von da aus auch die Aufgabe, die er sich selbst stellt. Schelling will eine Philosophie der Wirklichkeit, was aber meint eine Philosophie des Lebens. Überzeugt, „daß keine Philosophie bis jetzt an die Sache selbst gekommen, d. h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets in den Präliminarin zu derselben stecken geblieben ist“ (II. 3. 178), daß die bisherige „Philosophie ... eine bloße Tangente des menschlichen Lebens“ (a. a. O.) war, nicht aber das Leben in seiner eigentlichen Tiefe zu erfassen vermocht hat, will Schelling nun endlich eine solche Philosophie des Lebens aufbauen. Das ist der Sinn des Terminus einer positiven Philosophie. Aber der Aufbau einer solchen positiven Philosophie bedeutet für Schelling konkret: endlich die nach seiner Ansicht nie geleistete Synthese von Philosophie und Offenbarung zu leisten. Es ist Schellings Grundüberzeugung, daß vom Christlichen her die Problematik der Welt erhellbar und lösbar ist; ja, das Bewußtsein, im Christlichen das Mittel zu haben, einen Weg zur Erlösung aus der Fragwürdigkeit des Daseins aufzeigen zu können, gibt Schellings spätem Philosophieren überhaupt seine treibende Kraft und sein Pathos, wie es sich vor allem in seinen Antrittsvorlesungen ausgesprochen hat. Schelling will eine Philosophie des Lebens aufbauen durch die Synthese von Christentum und Philosophie! Dem dient darum entscheidend all sein Mühen. Überzeugt, daß im christlichen Denken erlösende Wahrheit gegeben ist, kann es nach Schelling nicht die Aufgabe einer Philosophie des Lebens sein, einen neuen Sinn des Seins zu entwerfen, bzw. eine neue Religion „zu machen“ (II. 3. 179), sondern nur der, die Wirklichkeit des Christentums philosophisch zu erhellen und zu verlebendigen, um von da aus das System der Wirklichkeit zu entwerfen. Wie Schelling klar formuliert hat: „Alle meine Vorträge ... waren auf die successive Entwicklung eines letzten Systems berechnet, das nicht ... einen ... Wissentrieb befriedigen sollte, ⟨sondern⟩ eines Systems, das stark genug wäre, einst auch die Probe des Lebens zu bestehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber ... den großen Gegenständen der Wirklichkeit allmählich zu erblassen“ (II. 3. 177). Konkret: „Unsere

Zeit leidet an großen Übeln, aber die wahren Heilmittel für dieselben liegen ... nur in der Wiederbelebung des Überlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden ist, weil es von allen Seiten nicht mehr verstanden wird" (II. 3. 178). Die Philosophie muß von neuem die Inhalte des Christentums durchdringen, und Schelling hofft, daß das neu „begriffene und verstandene Christentum" (II. 3. 180) diese Folge haben wird: „Es wird zum zweitenmale die Welt befreien [36]) und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft" (a. a. O.), womit sichtbar wird: der Aufbau einer positiven Philosophie beim späten Schelling bedeutet wesentlich, daß in ihr nun das durchgeführt wird, was Schelling einst (1813) als sein großes Ziel formuliert hat: „Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen" (I. 8. 9).

Von da aus ist der Sinn und der Terminus der „positiven Philosophie" klar; „positive Philosophie" meint eine Philosophie, die positiv zum Leben steht, d. h., die die Probleme der Wirklichkeit in ihrer Tiefe, Rätselhaftigkeit und Verschlungenheit zu lösen vermag. „Positive Philosophie" meint eine Philosophie des Lebens. Das bedeutet nun aber von Schellings Daseinsauffassung her: meint eine Philosophie, die positiv zum Christentum steht,[37]) die das leistet, was allein die Probleme der Wirklichkeit zu lösen vermag: die endgültige Synthese von Philosophie und Offenbarung. Und das allein ist der letzte Sinn des Terminus der „positiven Philosophie": der Terminus der „positiven Philosophie" meint so letzthin den Aufbau einer christlichen Philosophie, einer Philosophie, die die Inhalte des Christentums nicht im Glauben stehen läßt, sondern aus ihrer Systematisierung die große positive Philosophie der Wirklichkeit baut, so daß als Definition der „positiven Philosophie" angegeben werden kann: Positive Philosopie ist jene Philosophie, die die gesamte Wirklichkeit umfaßt und ein System der Wirklichkeit aufbaut, das mit Gott beginnt und von da aus die gesamte Wirklichkeit entwirft, darin Fall und Erlösung (die Inhalte des Christentums) die ausgezeichneten Fakten sind;[38]) — womit nun auch der Umfang der positiven Philosophie offenbar wird.

[36]) Schellings Daseinsauffassung zeigt von da aus eine klare Prävalenz optimistischer Sicht, die sich etwa in Sätzen formuliert wie diese: „Zu der Freudigkeit des Daseins, die es auf eigenen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es ... Gott hat ..." (II. 1. 568); oder: Durch Christi Erlösung ist „unser gegenwärtiger ... Zustand ein von Gott erkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können, fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christentum, das nur ein gänzliches Mißkennen ... uns auferlegen kann" (II. 4. 218).

[37]) Man könnte noch genauer sagen: die positiv zu einem positiven Christentum steht, d. h. zu einem nicht willkürlich konstruierten, sondern durch Offenbarung gesetzten; — eine terminologische Möglichkeit, die in der Front gegen Hegel immer mitgespielt hat.

3. DER UMFANG DER POSITIVEN PHILOSOPHIE

Die Schellingsche Spätphilosophie ist wesentlich erhalten als „Philosophie der Mythologie und Offenbarung". Aber das bedeutet gemäß der Schellingschen Wirklichkeitsauffassung keinen Torso, sondern einen Grundentwurf der gesamten Wirklichkeit, was sich noch klarer ergibt, wenn man die Naturphilosophie des späten Schelling, die „Darstellung des Naturprozesses" mit heranzieht. Für den Aufbau der Schellingschen Spätphilosophie ergibt sich dann dies:

„Der Philosophie der Offenbarung erster Teil" (II. 3. 177 ff.) bringt die Lehre von Gott, die „Darstellung des Naturprozesses" (I. 10. 227 ff.) das gesamte reale außergöttliche Sein bis hin zum

[38]) Eine eigentliche Formulierung des Sinnes einer „positiven" Philosophie fehlt bei Schelling. Als geläufigste hat sich aber die durchgesetzt, daß „positive" Philosophie die Philosophie sei, die positiv zur Existenz stehe (so vor allem I. 10. 125 und II. 1. 563). Wir halten sie von Schellings ganzer Entwicklung her nicht für die originäre (v. unseren Anhang), sondern sehen die ursprüngliche etwa an einer solchen Stelle durchscheinen, wo Schelling von Jacobi, der der kritischen Philosophie vorgeworfen hatte, daß sie an den eigentlichen Problemen des Daseins (Gott, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit usw.) vorübergehe (ihnen gegenüber negativ sei), sagt: „Er hatte den wahren Charakter aller neueren Systeme erkannt, daß sie uns nämlich statt dessen, was wir eigentlich zu wissen verlangen, und ... allein zu wissen der Mühe wert halten können, nur ... leidigen Ersatz bieten ..." (I. 10. 169); um dann aber zu betonen, es sei wiederum Jacobis Fehler gewesen, die „Auskunft wegen alles wahrhaft und im eigentlichen Sinn Positiven ⟨!!!⟩ an den Glauben zu verweisen" (I. 10. 178).

Menschen. Sie gibt damit jenen Bereich der Wirklichkeit, den Schelling ehedem als die „reale Reihe" bezeichnet hatte.[39]) Im Menschen beginnt dann die „ideale Reihe", die Welt des Geistes. Der späte Schelling zeichnet den Übergang von der Naturphilosophie zur Geistesphilosophie nicht anders als ehedem. Die „Darstellung des Naturprozesses" schließt: „... was uns bisher beschäftigte, war Naturphilosophie, aber der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nun endlich zu einer neuen Welt fort. Diese neue Welt ist die geistige, die Welt des Geistes oder auch die ideale Seine des Universums" (I. 10. 390). Aber — und das ist das Typische für den späten Schelling — wenn die Naturphilosophie ehedem durch eine Transzendentalphilosophie weitergeführt wurde, d. h. wenn das Reich des Geistes ehedem bestimmt war durch Geschichte und Kunst vor allem, so wird die Naturphilosophie nun weitergeführt durch eine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.[40]) Am Eingang des Reiches des Geistes steht als Grundfaktum der Fall des Menschen, und so ist nun die Welt des Geistes wesentlich für Schelling bestimmt durch den Sturz des Geistes in die mythischen Mächte und durch seine allmähliche Erlösung. Geschichte kreist nun um Fall und Erlösung der Welt, was zugleich bedeutet: wenn auch der in den Philosophen der Mythologie und der Offenbarung entworfene und umrissene Raum noch erfüllt werden kann, so ist Schelling doch überzeugt, daß der Entwurf weiterer Teile der Gesamtphilosophie und weiterer Gegenstände überhaupt nur in dem Raum geschehen kann, der durch die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung umrissen worden ist. Denn wenn auch der Tatsachen, die diese beiden Philosophien aufzeigen, „nur w e n i g e sind" (II. 4. 22), so ist in ihnen doch nach Schellings Ansicht gerade die Geschichte in ihren doch nach Schellings Ansicht gerade die Geschichte in ihrer letzten metaphysischen Tiefe aufgezeigt, und es gilt: „wer diese Tatsachen hinwegnimmt, verwandelt ... die Geschichte in eine b l o ß e Äußerlichkeit, das, was ihr Halt, Wert und ... einzige Bedeutung gibt, ist mit jenen Faktis hinweggenommen, und wie öde, leer und tot, wie alles göttlichen Inhaltes beraubt, erscheint die Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhanges mit jener inneren, göttlichen, transzendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die w a h r e Geschichte, die Geschichte κατ´ εξοχήν ist! — Außer dem Zusammenhang mit d i e s e r ist zwar eine äußere, gedächtnisartige Kenntnis der Gegebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verstand der Geschichte möglich. ... Die äußere Geschichte nicht a u f z u l ö s e n in jene höhere, aber ihren Zusammenhang mit dieser zu erhalten, dies muß ... eine der Wirkungen sein einer — Philosophie der Offenbarung" (a. a. O.) und der Mythologie.

[39]) Womit nicht verkannt werden soll, daß die „Darstellung des Naturprozesses", wie sie uns faktisch vorliegt, als ein Teil der negativen Philosophie gemeint ist. Das ändert nichts an der Tatsache, daß sie ohne Änderung in die positive Philosophie übernommen werden kann, nämlich als ein Entwurf der Natur v o r dem Fall.

[40]) Diese Sicht begann bei Schelling bereits 1804 (vgl. I. 6. 57), und ist von da an geblieben; vgl. 1809, I. 7. 374 ff; 1810, I. 7. 458 ff. In der Spätzeit vgl. II. 1. 413 ff.; II. 2. 122 ff.; II. 2. 141 ff.; II. 3. 368 ff.

Von hier aus ergibt sich ein weiteres: Schellings Idee einer positiven Philosophie hat immer wieder zwei Deutungen erfahren. Die eine sieht in ihr wesentlich eine Offenbarungsphilosophie, d. h. eine Philosophie, die wesentlich nur Tatsachen der Offenbarung zum Inhalt hat. Die andere sieht in ihr eine Philosophie der Wirklichkeit in dem Sinne, daß in der positiven Philosophie die negative als Wissenschaft der Wesenheiten durch eine Philosophie der Existenz ergänzt wird. Einziger Inhalt der positiven Philosophie der Existenz ergänzt wird. Einziger Inhalt der positiven Philosophie wäre danach das Problem der Existenz, also das, was unsere erste Grenzuntersuchung als Inhalt der zweiten Wissenschaft aufgezeigt hat. Beide Deutungen müssen von unserem bisher Erreichten aus zurückgewiesen werden.

Zunächst zur ersten Deutung:

Die Tatsachen der Offenbarung sind für den späten Schelling ohne Zweifel Grundtatsachen aller Philosophie. Sie bilden gleichsam die Kernpunkte der Geschichte und gehören so in den Mittelpunkt einer positiven Philosophie. Aber gleichwohl sind sie keineswegs die einzigen Inhalte einer positiven Philosophie. Vielmehr gehört grundsätzlich zur positiven Philosophie alles, was eine echte Wirklichkeit darstellt. So zum Beispiel die Wirklichkeit der Mythologie, aber auch die Wirklichkeit des Staates, der „Profangeschichte", die Wirklichkeit der Kunst usw. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Schelling diese eben genannten Wirklichkeiten nicht behandelt hat. Aber auch Schellings faktisch vorliegende positive Philosophie hat Inhalte, die keine Inhalte der Offenbarung sind, sondern höchstens Voraussetzungen. So gehört zum Inhalt der posi-

tiven Philosophie Gottes Wesen und Existenz, die Existenz der Welt und alles, was in ihr besteht. Ja, zum Problem der positiven Philosophie gehört grundsätzlich das Problem Existenz qua Existenz, sein Verhältnis zur Wesenheit, die Erkenntnismöglichkeit der Existenz usw., Probleme, die mit der Offenbarung nichts zu tun haben (das gilt auch für Gottes Existenz, die im Sinne der vorkantischen Philosophie durch „natürliche Vernunft" und nicht etwa nur durch den Glauben für erkennbar gehalten wurde). Schelling hat darum den Vorwurf, daß seine positive Philosophie letzthin nur Offenbarungsphilosophie sei, mit Recht auf das entschiedenste zurückgewiesen und in solcher Zurückweisung zugleich die Inhalte der positiven Philosophie in ihren Grundzügen ausdrücklich genannt: „Aber die letzte ⟨sc. die positive Philosophie⟩ wird man d a r u m nicht insbesondere Offenbarungsphilosophie nennen ⟨weil sie sich auf die Offenbarung bezieht⟩, denn sie wird sich wohl noch auf mehr und auf anderes erstrecken, sie wird noch mehr und anderes begreifen, als bloß die Offenbarung, ja sie wird d i e s e begreifen, nur weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den w i r k l i c h e n Gott. ... Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift, — nennen wir diese ⟨!!⟩ die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder ein Teil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst sein" (II. 3. 141).

Wenn die positive Philosophie ohne weiteres mit der Offenbarungsphilosophie identifiziert wurde, so war Schelling freilich nicht ganz schuldlos daran, indem die Gesamtheit der positiven Philosophie im allgemeinen immer unter dem Titel einer „Philosophie der Offenbarung" vorgetragen wurde und so uns auch heute nur erhalten ist.

Von hier aus klärt sich auch die nicht ohne weiteres klare Erklärung des Sohnes Schellings im Vorwort der „Philosophie der Offenbarung", wo der Sohn Schellings feststellt, daß nach der Vollendung der eigentlichen Philosophie der Mythologie und der Offenbarung diese beiden Philosophien Schellings Hauptvorlesungen gewesen seien, und dann fortfährt: „... die positive Philosophie aber indentifizierte sich mit der Philosophie der Offenbarung"; was meint: mit der „Philosophie der Offenbarung", d. h. es handelte sich nicht um eine Identifikation der Sache, sondern um eine Identifizierung des T i t e l s. Die positive Philosophie wurde unter dem T i t e l „Philosophie der Offenbarung" vorgetragen. Daß der Sohn Schellings auch das so von uns Gedeutete meint, ergibt sich klar aus der Art, wie er fortsetzt: „letztere ⟨sc. die „Philosophie der Offenbarung"⟩ war nichts anderes, als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch ⟨sic!!⟩ in ihrer Anwendung auf den besonderen ⟨!!⟩ Inhalt der Offenbarung) vorgetragene positive Philosophie selbst" (II. 3. VII). So enthält auch heute noch der Teil der Schellingschen Philosophie, der uns unter dem Titel einer „Philosophie der Offenrung" erhalten ist, im wesentlichen das Grundlegende der positiven Philosophie Schellings. Er beginnt mit der Lehre von Gott (II. 3. 198 ff.), bringt dann die Erschaffung der Welt (II. 3. 271 ff.), den Sturz der Welt (II. 3. 349 ff.), die Entstehung der Mythologie (II. 3. 368 ff.) und schließlich das eigentliche Reich der Offenbarung (II. 4. 35 ff.). Damit scheint uns der erste Deutungsversuch, der positive Philosophie und Offenbarungsphilosophie identifizierte, als unberechtigt erwiesen.

So muß nun der zweite Deutungsversuch erörtert werden: Ist etwa positive Philosophie nur Philosophie der Existenz, nicht aber auch der Mythologie und Offenbarung? Es kann nicht bestritten werden, daß Schelling bisweilen dazu neigte, nur den ersten Teil seiner Philosophie, der von Gottes Wesen und Existenz und der Existenz der Dinge handelte, als die positive Philosophie zu bezeichnen. So zeigte zum Beispiel auch die zuvor zitierte Stelle über die Identität von positiver Philosophie und Offenbarungsphilosophie deutlich das Schwanken Schellings, ob er die Offenbarung nur als F o l g e oder als T e i l der positiven Philosophie bezeichnen solle. Das gleiche Schwanken zeigt eine andere Stelle, wo Schelling von der Offenbarung sagt, sie sei „nur ein Teil oder ⟨!!⟩ eine Anwendung" (II. 3. 140) der positiven Philosophie. Dieser Sprachgebrauch Schellings scheint zum Teil darauf zu beruhen, daß Schelling in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und in der Aufstellung der Idee einer positiven Philosophie gleichsam zunächst auf neutralem Boden stehen wollte, d. h, in einem Raum, der im Gegensatz zur Mythologie und Offenbarung von allen als ein echt philosophischer anerkannt war. Vielleicht war an diesem Sprachgebrauch auch Schellings Vorlesungstätigkeit schuld. So scheint Schelling im W.-S. 1832/33 seine Lehre von Gottes Wesen und Existenz und der der Welt vorgetragen zu haben, und zwar unter dem Titel: „Das

System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung"; [41]) ähnlich dann auch im W.-S. 1936/37 und 1937/38.

Aber es ist nach der ganzen Auffassung, die wir von Schellings positiver Philosophie gegeben haben, klar, daß es nicht die innerste Intention Schellings sein konnte, den Titel einer positiven Philosophie nicht auch auf seine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung anzuwenden. In solcher Auffassung von einzelnen Teilen der Philosophie, die miteinander keine Einheit bilden, hätte Schelling der ganzen herrschenden Philosophieauffassung, die in der Philosophie wesentlich ein alles umfassendes Systes sah, grundlegend widersprochen. Aber Schelling denkt nicht daran, diese große Idee aufzugeben. Das Entscheidende der positiven Philosophie sollte ja gerade sein, daß sie alle Wirklichkeit umfasse und keine ausschließe. Das heißt aber, daß sie auch die Offenbarung in sich schloß. Ja, Schellings Terminus einer positiven Philosophie war nicht zuletzt in der Front gegen Hegel auch von daher geprägt, daß die von Schelling zu erbauende Philosophie eine Philosophie sei, die die „positive Religion" (I. 10. 178), d. h. die Religion, die die Probleme des Lebens positiv lösen kann — und darunter versteht Schelling das Christentum —, in sich aufzunehmen vermag und so zum Christentum positiv steht, und so ist sie auch oft von den Zeitgenossen verstanden worden. Der rechte Terminus für die Philosophie der Offenbarung kann daher nicht sein, daß sie eine Folge oder ein Teil bzw. eine Anwendung oder ein Teil der positiven Philosophie, sondern allein der, daß sie ein Teil der positiven Philosophie sei.

In der Richtung, daß nicht nur die Existenz qua Existenz, sondern die ganze Wirklichkeit und damit auch Mythologie und Offenbarung zur positiven Philosophie gehören, gehen auch alle anderen Äußerungen Schellings.[42])

[41]) Genaueres über diese Vorlesung wissen wir freilich nicht. Vgl. aber II. 3. VII. Wie weit darin Teile der heutigen „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie" (II. 3. 3 ff.) enthalten waren, ist nicht genau festzustellen. Teile dieser Einleitung sind jedenfalls dabei einbegriffen gewesen. Leider hat der Sohn Schellings ein Manuskript „Begründung der positiven Philosophie" (II. 3. VIII) einfach in die „Einleitung" hineingearbeitet, ohne uns über die Gestalt und den Umfang dieses Manuskripts irgend eine Auskunft zu geben.

[42]) Vgl. auch Chr. Ertel, Schellings positive Philosophie, S. 122 ff.: vor allem H. Beckers. Über die negative und positive Philosophie Schellings (in: Gelehrte Anzeigen, 1855, Bd. 41, S. 99/100), der ausdrücklich als die Themen der positiven Philosophie den ganzen Ablauf der Wirklichkeit nennt: Gott, die Schöpfung, den Sündenfall, Mythologie, Offenbarung und endgültige Welt. Schelling hat um dieses Umfassenden willen bisweilen seine positive Philosophie auch als „System der Weltalter" bezeichnet, so gleich im W.-S. 1827/28, wozu Beckers bemerkt: „System der Weltalter" wird die positive Philosophie ... genannt. weil ihr die Aufgabe gestellt ist, mit ihren Begriffen über die gegenwärtige Welt hinauszukommen und die wahre Genealogie der Weltzeiten zu entwickeln, von denen die Zeit dieser Welt nur eine ist, die zu ihrer Erklärung eine andere vor ihr und eine andere nach ihr verlangt" (a.a.O. S. 92).

So bezeichnet er die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" auch als „Begründung der positiven Philosophie" (II. 3. 1); und spricht in der Einleitung davon, daß es sich in dem Folgenden „um die Darstellung der positiven Philosophie selbst handeln wird" (II. 3. 17), oder er stellt fest, daß man erst mit dem „Übertritt in die positive Philosophie ... in das Gebiet der Religion und der Religionen" (II. 1. 568) komme; daß Tod und Unsterblichkeit „nur mit Voraussetzung der positiven Philosophie ⟨nämlich mit Voraussetzung des Sündenfalls und der Erlösung⟩ zu begreifen" (II. 4. 215) sei.

Tiefer aber: Es hat sich gezeigt, daß es Schellings Grundthese für die positive Philosophie ist, daß zur positiven Philosophie alle Wirklichkeit gehöre, und daß Schelling von da aus auch die Offenbarung faßt. Für Schelling ist die Offenbarung ein Stück der Wirklichkeit und grundsätzlich von den anderen Wirklichkeiten nicht wesentlich unterschieden. Es zeigte sich, daß die Forderung einer Synthese von Wissen und Glauben für Schelling nichts Neues bedeutet, sondern vielmehr nur die Aufnahme eines Stücks der Wirklichkeit. Von da aus ist aber sichtbar, daß bei Schelling eine Ausschließung der Offenbarung gleichsam unmöglich ist, weil für die Wirklichkeitswissenschaft keinerlei Grund bestehen kann, plötzlich vor dieser Wirklichkeit haltzumachen. Im Rahmen der Methodik der positiven Philosophie, daß sie gleichsam Nachvollzug der Weltgeschichte ist und so von ihrem Anfang (von Gott) ausgeht und fortgeht von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, kann Schelling darum sagen „Nehmen wir nun an, es fände sich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die positive Philosophie fortgeht, etwa auch ⟨!!⟩ die Offenbarung, so wird die positive Philosophie zu dieser von ihrem Prius ⟨sc. Gott⟩ aus nicht anders kommen, als wie sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen ... kommt" (II. 3. 133); d. h. sie wird in ihrem Weiterschreiten ohne weiteres

auf die Offenbarung stoßen und sie als echte Wirklichkeit anerkennen und der alles umfassenden Philosophie eingliedern.

Das Letzte ist aber dies: indem die Philosophie die Weltgeschichte nachvollzieht, enthüllt sich ihr nicht nur Wirklichkeit um Wirklichkeit, sondern vor allem auch der in diesen Wirklichkeiten handelnde Gott. Geschichte wird so zu einer Manifestation Gottes; und es gehört mit zur Aufgabe der positiven Philosophie, diese Manifestationen Gottes und damit des Wesens Gottes, wie es sich darin offenbart, philosophisch zu klären. Im Hinblick auf diese Aufgabe stellt Schelling nun fest: „Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht, ist nicht nur eine g e w i s s e, sondern die gesamte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis ⟨sc. Gottes⟩ mitwirkt, ist nicht ein Teil der Erfahrung, es ist die ganze Erfahrung. ... Aber ... darum ist dieser Beweis ... nicht bloß der Anfang oder ein Teil der Wissenschaft ..., er ist die ganze Wissenschaft, nämlich die ganze positive Philosophie, — diese ist nichts anderes, als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist — denn ... ⟨es⟩ ist ... in der Geschichte ... unablässiges Fortschreiten — weil insofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, ... so ist auch der Beweis n i e abgeschlossen ...“ (II. 3. 131). Und an anderer Stelle: „Es geht dieser Beweis keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, sondern ... jener Erweis ⟨ist⟩ ein durch die gesamte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ..., ... insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ..., ... ⟨der⟩ ebensosehr in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie g e s c h i c h t l i c h e Philosophie“ (II. 1. 571). In solcher Sicht wird aber klar, daß Wirklichkeiten wie die Mythologie und Offenbarung nicht nur von der positiven Philosophie nicht auszuschließen sind, sondern als ausgezeichnete Orte der Manifestationen Gottes zu ihr gehören.

Damit ist auch die zweite Deutung (daß die positive Philosophie wesentlich Philosophie der Existenz sei und nichts sonst) zurückgewiesen, und damit die früher entworfene Auffassung der positiven Philosophie als zu Recht bestehend erwiesen. Positive

Philosophie ist weder nur Philosophie der Offenbarung noch nur der Existenz, sondern als Philosophie der Wirklichkeit b e i d e s z u g l e i c h.

4. DIE POSITIVE PHILOSOPHIE ALS SYSTEM DER FREIHEIT

Nachdem Sinn und Aufgabe der positiven Philosophie als einer Philosophie der Wirklichkeit erkannt sind, gilt es noch genauer die Struktur der Wirklichkeit, wie Schelling sie gesehen hat, in den Blick zu rücken, um so die tiefere Struktur der positiven Philosophie zu erhellen.

Die Spätphilosophie Schellings ist immer wieder aufgefallen durch ihr starkes Hindrängen zur Wirklichkeit, durch die Betonung, daß die Philosophie endlich „an die S a c h e s e l b s t“ (II. 3. 178) kommen müsse, daß sie endlich „in die Wirklichkeit eindringen, sich gleichsam in die Mitte derselben pflanzen“ (II. 3. 179) müsse, um so die Wirklichkeit selbst in dem Faktischen ihres wirklichen Seins zu erreichen. Es ist klar: solche starke Betonung ist antiidealistisch gemeint. Ihr Sinn kann nach früher Gesagtem nicht verborgen sein.

Schellings Daseinsauffassung hat sich gegen seine ehemalige sehr gewandelt. Sie ist unidealistischer geworden. Die konkrete Welt ist ihm eine zerstörte, fragwürdige im ursprünglichen Sinne. Dasein ist nicht mehr offenbar. Und es wurde früher sichtbar, wie Schelling von da aus der Philosophie ihre Aufgabe zuwies: Philosophie sollte nichts rein Theoretisches sein, darin das Sein im Ganzen als ein großes Schauspiel von Menschen hingestellt werden soll, sondern i h r e Aufgabe sollte es sein, Antwort zu geben auf die Problematik der Wirklichkeit. Schellings Wirklichkeitsbetonung meint darum zunächst dies, daß Philosophie der Wirklichkeit zu dienen hat, daß die Wirklichkeit ihr wesentlicher Gegenstand ist. Aus solcher Aufgabe heraus entspringt dann aber als Weiteres und Eigentliches: die Philosophie muß die Wirklichkeit erfassen, w i e s i e w i r k l i c h i s t. Und darin offenbart sich die eigentlich antiidealistische Spitze: der Versuch des Idealismus, möglichst a priori die Wirklichkeit erfassen zu wollen, wird hier zurückgewiesen und der Vorwurf erhoben, daß der Versuch, die Wirklichkeit durch vorentworfene Strukturen erfassen zu wollen, zu einer Vergewaltigung

der Wirklichkeit und damit zu einer Krise der Philosophie geführt hat. Denn das „Leben behält ... am Ende immer recht, und so droht ... von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr" (II. 4. 364). Von da aus wird die Betonung der Wirklichkeit ein Wesentliches Schellings und vieler seiner Zeitgenossen. „Wirklichkeit" ist gleichsam das Schlagwort gegen den Idealismus. Aber es wärre irrig, zu glauben, es solle damit nur betont werden, daß die Wirklichkeit nur problematischer, unidealistischer ist, als der Idealismus es gesehen hat: es geht um ein Umfassenderes: nämlich darum, daß die Wirklichkeit im Ganzen *reicher* ist, als der Idealismus zugegeben hat. Wir haben früher schon betont: es geht nicht nur um das Irrationale der Wirklichkeit, sondern mindestens ebenso um die Wirklichkeit des Christlichen. Und so wie Schelling nie bestritten hat, daß sein Bruch mit dem Idealismus letzthin vom Religiösen her geschah, nicht vom Irrationalen her, daß so Schellings Primärfront gegen Hegel nicht die des Irrationalisten gegen den Idealisten, sondern die eines Christen gegen eine für unchristlich gehaltene Philosophie ist, so lautet auch Schellings Vorwurf, daß der Idealisums die Wirklichkeit unterschlage, zuletzt sehr konkret, daß er der *Wirklichkeit des Christlichen* nicht gerecht werde, und ein genaues Nachgehen jener Stellen, an denen Schelling von der Wirklichkeit spricht, erhellt das ohne weiteres.[43]) Vor allem aber — und das ist das Entscheidende: Schellings Kampf um die Wirklichkeit bleibt nicht in einem leeren Raum (wie leicht hätte das Wort von der „Wirklichkeit" zu einer leeren Phrase werden können), sondern vollzieht sich in einem ganz konkreten, mit ganz konkreten Problemen: *Der Kampf um die Wirklichkeit vollzieht sich in der konkreten Frage nach der Freiheit.*

Für den deutschen Idealismus war die gesamte Wirklichkeit und Geschichte ein *System der Notwendigkeit*, d. h. der Ablauf der Wirklichkeit wurde gefaßt als notwendiges, eindimensionales, kontinuierliches Geschehen, das in Gott als der ersten Wirklichkeit beginnt und dann kontinuierlich weiterschreitet, so daß Stufe um Stufe des Geschehens aus der jeweils vorhergehenden dialektisch, d. h. *notwendig* und *unmittelbar* entspringt. Geschichte ist so gleichsam ein stetig weiterfließender, einziger Strom, ein Entwicklungsprozeß, darin jede Stufe sinnvoll und

[43]) v. II. 3. 133 ff; II. 3. 178 ff.

notwendig ist, der bruchlos fortschreitet, aufwärts zu einem bestimmten Ziel. Geschichte ist ein stetiges Hinauf, die Entwicklung einer Idee, die alle Wirklichkeit unter ihre höhere Notwendigkeit zwingt.

Es ist das Grundlegende der Schellingschen Spätphilosophie, daß dieser ganzen Wirklichkeits- und Geschichtsauffassung widersprochen wird. *Wirklichkeit ist ein System der Freiheit.* Das ist Schellings Gegenthese. Wirklichkeit wird wesenhaft geprägt durch Freiheit — und zwar des Menschen wie Gottes. Konkret:

Es hat sich uns früher gezeigt, daß Schelling von einer echten (positiven) Philosophie verlangt, daß sie ganz bestimmte Wirklichkeiten in sich aufnehmen kann. Als solche Wirklichkeiten wurden genannt: die Wirklichkeit der Welt, die Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt, die Wirklichkeit der Mythologie, der Religion, des Christentums und der endgültigen Welt. Und das ist das Fundamentale all dieser Wirklichkeiten: *jede dieser Wirklichkeiten entspringt aus einer Tat*, aus einer Entscheidung aus Freiheit. Daß es die Welt faktisch gibt, daß die Welt nicht geblieben ist, wie sie war, sondern zerstört worden ist, daß Gott sich angesichts der Zerstörung entschlossen hat, die Welt zu erretten und zu erlösen, daß so aus Gottes Entschluß die Wirklichkeit der Mythologie und des Christentums entsprang und endlich, daß Gott einst diese Welt ablöst durch eine neue, das alles entspringt aus keinerlei Notwendigkeit, sondern aus Freiheit. Das Sein der Welt und ihre Geschichte, die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang ist also nicht ein System der Notwendigkeit, sondern ein Ineinander von Wirklichkeiten, darin jede durch Freiheit gesetzt ist. Das bedeutet aber zugleich: die faktische Geschichte der Welt ist diskontinuierlich. Bereich um Bereich der Wirklichkeit ist nicht aus dem jeweils Vorhergehenden notpendig entsprungen, sondern in Freiheit gesetzt. Und als Fundamentalstes: die Geschichte der Welt ist nicht „immer weiter" gegangen, ist keine reine Aufwärtsentwicklung, sondern an ihrem Anfang steht eine Tat aus Freiheit, die die Geschichte der Welt gleichsam unterbrochen hat, steht durch eine Entscheidung aus Freiheit ein Abbruch, ein Fall der Welt. Er ist die Urtatsache der Geschichte, ihre großen Wende, aus der alles weitere unmittelbar oder mittelbar entspringt. Denn wenn Geschichte schon in ihrem Anfang, in ihrer Entwicklung unterbrochen ist, so muß auch alles Folgende unter diesem Gesetz stehen. So

ruft die Wirklichkeit des Absturzes eine neue: die Wirklichkeit des Christentums als die Wirklichkeit der Erlösung. Die Wirklichkeit des Christentums ist keine an sich notwendige, von Anfang an seinsollende, sondern sie ist erst entstanden und sinnvoll als Antwort auf die vorhergehende Wirklichkeit, auf den Sturz der Welt. Das gleiche gilt vom Bestehen der faktischen und dem Gesetztwerden einer neuen Welt. Das macht aber sichtbar: die Geschichte der Welt, so wie sie faktisch verlaufen ist, ist bestimmt durch Faktizität; es gibt in ihr Wirklichkeiten und Tatbestände, die nicht hätten sein müssen, sondern nur faktisch sind. Geschichte ist so nicht einfach mehr die Entwicklung einer Idee, sondern wesentlich bestimmt durch die Tat des einzelnen, der die Wirklichkeit wendet. Geschichte steht unter dem Gesetz der Freiheit. Von da aus erhält sie ihre Form, ihre Zerstörung und ihren Neubau. Aus solcher Gesetzlichkeit heraus wird die handelnde Person gleichsam vordringlicher als die Idee, eine Sicht, die Schelling vor allen Dingen im Hinblick auf das Christentum angedeutet hat. Christentum ist wesentlich Geschichte, die Einheit der Taten Christi. Und da Christi Tun in seiner Freiheit steht, da er über die Inhalte des Christentums entscheidet, so ist der Inhalt des Christentums letzthin nicht eine Lehre, sondern Christus selbst. Christus ist das Christentum;[44]) ein großer Vorstoß in der Richtung des Primates der Person vor der Idee.

Aus der Schellingschen Wirklichkeitsauffassung heraus ist dann aber klar: das System der Wirklichkeit ist nicht a priori aufzubauen. Die Front gegen den Idealismus kann von da aus nicht zweifelhaft sein. Weil der Idealismus als Apriorismus nicht um Freiheit weiß, weil aber jede Wirklichkeit aus Freiheit entspringt, darum ist dem Idealismus notwendig die Wirklichkeit verschlossen. Und zwar nicht nur die irrationale Wirklichkeit — sie ist vielmehr nur eine der aus Freiheit entspringenden Wirklichkeit, neben der aber noch andere freiheitsentspringende Wirklichkeiten stehen; und das heißt: dem Idealismus ist nicht nur ein Teil der Wirklichkeit verschlossen, sondern die Wirklichkeit überhaupt. Das erst gibt der Schellingschen Front ihre Radikalität. Wenn für Hegel das Absolute in seinem vorweltlichen Sein ge-

[44]) „Es ist überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christentums ist . . Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er getan hat. Das Christentum ist unmittelbar nicht eine Lehre“ (II. 3. 197). Zum Grundsätzlichen dieser Idee v. Romano Guardini. Das Wesen des Christentums, Würzburg 1938.

geben ist und damit die Möglichkeit, die gesamte Geschichte der Welt a priori zu entwickeln, so stellt Schelling dem gegenüber: apriorische Philosophie kommt überhaupt nicht zur Wirklichkeit. Einmal: sie kommt nicht einmal über Gott hinaus, denn schon der Schritt Gottes zur Welt ist ihr unzugänglich. Dann aber: selbst wenn sie zur real existierenden Welt von Gott aus gelangte, so käme sie gleichwohl nicht zur Geschichte der Welt; denn die Urtatsache der Geschichte, der Schlüssel zu allem weiteren Geschehen — die Empörung des Menschen gegen Gott — ist ihr verschlossen. So wird hier vom Faktum der Freiheit aus dem Idealismus der Zugang zur Wirklichkeit verschlossen; und es kann grundsätzlich gesagt werden: wenn Schelling dem Idealismus bestreitet, zur Wirklichkeit kommen zu können, so lautet seine antiidealistische These konkret: idealistische Philosophie kommt nicht zur Wirklichkeit, weil sie nicht zur Freiheit kommt.[45]) Und wenn man schon vom Irrationalismus her Schellings Front gegen den Idealismus formulieren will, so muß gesagt werden: das Irrationale, um das es in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus geht, ist ein Irrationales ganz bestimmter Art: das a p r i o r i s c h e m Denken i r r a t i o n a l e, d. h. unfaßbare Phänomen der Freiheit.[46]) Die Wirklichkeitsthese Schellings erschließt so ihr Eigentlichstes erst von der Freiheit her.

Hier liegt auch der Grund dafür, weshalb Philosophie von der Wirklichkeit ausgehen muß. Nicht nur weil die Wirklichkeit proble-

[45]) Was selbst — wie früher sichtbar geworden ist — für die Wirklichkeit des Irrationalen gilt.

[46]) Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß von hier aus die meisten irrational klingenden Stellen bei Schelling ihre Klärung finden. So wenn Schelling von der „außerlogischen Natur der Existenz“ (II. 3. 95) spricht, was nichts Irrationales im üblichen Sinne meint, sondern — wie Schellings Zusatz klar zeigt — dies, daß die Existenz (sc. der Welt) nicht „eine bloß logische Folge irgendeiner ursprünglichen Notwendigkeit“ sei, sondern daß sie ihren Ursprung vielmehr in Gottes Freiheit habe. Noch typischer ist eine Stelle wie diese: „Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr, was keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit ⟨!!⟩ sein zu können scheint“ (II. 3. 200; von uns gesperrt). Oder: „Es ist leicht gesagt, daß alles mit bloßer Vernunft zusammenhänge, aber es ist die blinde Voraussetzung, die gewisse Systeme freilich machen müssen. Wenn es nun aber anders wäre! und es ist anders, dies läßt sich freilich nicht a priori einsehen; denn das, was ist, ist überhaupt nur a posteriori einzusehen; a priori nur, was nicht anders sein kann.“ (I. 10. 171).

matischer ist, als a priori gesehen werden kann, sondern weil sie grundsätzlich mannigfaltiger und reicher ist; und das, weil sie nicht einfach Entwicklung einer Idee ist, sondern weil sie wesentlich geprägt ist durch Freiheit. Und es gilt: weil es Freiheit gibt als wirklichkeits-gestaltende und prägende Macht, darum muß die apriorische Methode notwendig versagen, und darum muß die Philosophie immer wieder in die Wirklichkeit hineingehen, um das aus Freiheit Geschehene zu er-fahren.

Es ist ohne weiteres sichtbar, daß sich in all dem bei Schelling ein echter Vorstoß in den Raum der Geschichte vollzieht. Geschichte ist für den späten Schelling nicht mehr die notwendige Entwicklung einer Idee, die alles in ihre Gewalt zwingt, sondern sie ist wesentlich bestimmt durch Nichtnotwendigkeit, indem Freiheit wesentlich Nichtnotwendigkeit ist. Damit erhält Geschichte wieder ihren Charakter als faktisches Geschehen. Geschichte ist bestimmt durch Faktizität, durch das Aufspringen von Wirklichkeiten, die nicht sein müssen, sondern auch nicht sein könnten und so rein faktisch sind — eine Sicht, die sogar für das Bestehen der Welt qua Welt nach Schelling gilt. Ineins damit: Geschichte wird wieder ein Reich der Unabgeschlossenheit und dunkler Zukunft, d. h. eines Raumes, in dem Zukunft nicht vorausgesehen werden kann, sondern wesenhaft ein Undurchsichtiges, Offenes ist, Sein, das noch entschieden werden kann. Aus der Möglichkeit der Entscheidung aber erhält Person wieder ihre Würde; sie ist nicht einfach Durchgangspunkt der Idee, sondern Ort der Entscheidung, Ort, in dem Geschichte geprägt wird, womit Geschichte zugleich wieder wird Raum von Entscheidung, Wagnis und wirklichkeitszwingender Tat.

Aber: wenn Geschichte bestimmt ist durch Freiheit, und wenn Freiheit letzthin identisch ist mit Nichtnotwendigkeit, ist dann das Gesamtgeschehen der Geschichte überhaupt eine Einheit? Hat Geschichte überhaupt als Ganzes Sinn? Ist sie eine Sinneinheit oder ein völliges Chaos, eine „absolut gesetzlose Reihe"? (I. 3. 589) — woraus entspringt: Wenn der später Schelling wieder von neuem die Tatsache der Freiheit in den Vordergrund seines Philosophierens stellte, stellte, mußte er dann nicht notwendig auf das Grundproblem aller Geschichtsmetaphysik stoßen auf die Frage, ob es mit der Freiheit des einzelnen dennoch eine höhere Notwendigkeit im geschichtlichen Ablauf geben könne?

Der junge Schelling hatte dieses Problem sehr genau gesehen. Ihm war klar, daß das Faktum der Freiheit als die Möglichkeit,

einer begonnenen Bewegung sich zu widersetzen (negative Freiheit) oder eine andere völlig neu zu beginnen (positive Freiheit), notwendig den Sinn der Geschichte und damit den Sinn der Welt überhaupt bis ins Tiefste gefährden mußte. Aber aus dem Willen heraus, die Sinneinheit der Geschichte — und damit eine gewisse Notwendigkeit in all ihrem Geschehen — nicht preiszugeben, war er aus der Ebene des menschlichen Tuns vorgestoßen in eine übermenschliche, zu Gott. Für den jungen Schelling ist Gott der Herr der Geschichte, er ist die höhere Notwendigkeit, die alles menschliche Tun einordnet in eine große Ordnung, die den Menschen freilich nicht erschlossen ist. Und der junge Schelling war von da aus im Grunde zum idealistischen Geschichtsbild vorgestoßen, wonach Geschichte letzthin kontinuierlich ist.

Es mag überraschen: aber der später Schelling hat diese ganze Problematik der Geschichte völlig unerörtert gelassen. Vielleicht zeigt sich darin am deutlichsten, wie sehr diese Spätphilosophie trotz aller großen Ansätze eben nur Ansatz geblieben ist. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß sich der Sinn der Geschichte für Schelling gleichsam von selbst ergab. Das Geschichtsbild des späten Schelling war ganz entscheidend dadurch bestimmt, daß Gott in die Geschichte eingreift, und zwar ganz konkret und gleichsam sichtbar (vgl. Christi Menschwerdung). Wenn die Einheit der Geschichte durch Freiheit zerstört wird (durch die Freiheit des Menschen), so wird sie zugleich auch durch Freiheit wieder hergestellt, nämlich durch die Freiheit Gottes. Geschichte ist gleichsam als Raum der Freiheit Raum der Zerstörung, aber gleichzeitig Raum der Wiederherstellung. Sie ist ein Raum, in der die aufbauende Freiheit (bestimmt durch Gott) gleichsam größer ist als die zerstörende Freiheit — eine Sicht, die wohl in der Richtung Schellings liegt und der man die Größe nicht hätte bestreiten können, die aber von Schelling nie ausdrücklich formuliert worden ist.

In Wirklichkeit ist Schellings faktisches Geschichtsbild sehr viel unproblematischer, und es offenbart sich in seinem faktischen Entwurf der Geschichte, wie tief diese ganze Auseinandersetzung mit dem Idealismus gleichwohl im Idealismus hängen bleibt.

Für Schelling ist die Tatsache, daß Geschichte Sinn hat, keine Angelegenheit theoretischer Erwägung, sondern eine Angelegenheit des Ethos, eine Grundentscheidung des Menschen und so Voraussetzung der Philosophie. Schelling stimmt von da aus Fichte zu: „Wie der Mensch, so seine Philosophie" (II. 3. 201). Es

gilt grundsätzlich: Philo-sophie als Streben nach Weisheit hat überhaupt keinen Sinn, „wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist. Die erste Voraussetzung der Philosophie ist, daß in dem Gegenstande, d. h. in dem Sein, in der Welt selbst Weisheit sei" (II. 3. 202).

Daraus zieht Schelling aber überaus große Konsequenzen.

Es hat sich im Vergangenen gezeigt, daß Schelling von aller Philosophie verlangt, daß sie bestimmte Wirklichkeiten in sich müsse aufnehmen können, und es wurde zugleich sichtbar, daß für Schelling am Anfang jeder dieser Wirklichkeiten eine Tat aus Freiheit steht (freie Setzung der Welt durch Gott, die Empörung des Menschen gegen Gott und die daraus entspringende Wirklichkeit der zerstörten Welt usw.). Das Entscheidende für das Schellingsche Geschichtsbild ist aber dies: Schelling gibt die Geschichte nicht frei für die Freiheit, sondern die genannten Taten, aus denen jeweils eine neue Wirklichkeit entsprang, sind für Schelling im Grunde die einzigen. Schellings Geschichtsbild kann darum konkret so bestimmt werden: Geschichte ist nicht einfach ein Raum von Taten, sondern ein System von Wirklichkeiten, gleichsam ein Organismus von Zeiten. Geschichte verläuft gleichsam so, daß immer wieder aus einer Freiheitstat eine neue Wirklichkeit entspringt, daß diese Wirklichkeit selbst aber in einem bestimmten Ablauf unter dem Gesetz der Notwendigkeit steht bis hin zur nächsten großen Entscheidung aus Freiheit, wo die Notwendigkeit abbricht, um aber jenseits dieser Freiheitstat wieder in einer neugesetzten Wirklichkeit herrschend zu sein. Konkret: Zunächst setzt Gott die Welt, die Tat der Setzung ist frei, aber das Inhaltliche der Welt (das Was) ist kein beliebiges, sondern ein Notwendiges; und so herrscht gleichsam das Gesetz der Notwendigkeit bis hin zum Menschen, da beginnt von neuem eine Entscheidung aus Freiheit, aber das, was aus dieser Entscheidung entspringt (das Was der zerstörten Welt, das Was der Mythologie), ist wieder ein Notwendiges usw. Geschichte ist so gleichsam ein sich dauerndes Ablösen von Bahnen der Notwendigkeit mit Umschlagstellen aus Freiheit. Darum ist Geschichte nicht völlig eindimensional, sondern sie hat ihre großen Wenden und Brüche, die freilich nur wenige sind. Die Freiheit in der Geschichte bedeutet so nicht Einbruch von Chaos, sondern Setzung einer neuen Reihe notwendiger Folgen, die in sich eine vernünftige Einheit bilden. So hat Schelling selbst sein Geschichtsbild aufs klarste ausgesprochen: „... darin stimmen alle

überein, daß die Philosophie etwas Vernünftiges herausbringen müsse.... Die Frage, die sich über das Vernünftige erheben kann, ist nicht, ob man es wolle, sondern diese: was im gegebenen Fall das Vernünftige sei. Denn obwohl man behaupten kann, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch auf irgendeine Weise ⟨!!⟩ vernünftig sein müsse, so ist doch dieses Vernünftige in gar vielen Fällen ein so unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder ... reiner Vernunft nicht als ein solches zu erkennen ist. In vielen Fällen ist das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal gesetzten ⟨sc. faktisch bestehenden⟩ Ordnung der Dinge notwendig folgt. Hier reicht also die bloße Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntnis der wirklichen Verhältnisse, die Erfahrung hinzukommen. Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus, als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr, was keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit ⟨sic.!!⟩ sein zu können scheint" (II. 3. 200).

In solchen Formulierungen zeigt sich klar Schellings Wirklichkeitsauffassung und zugleich sein Ja und Nein zum Idealismus, sein sozusagen kritischer Idealismus.

Im Grundlegenden stimmt er dem Idealismus zu: Geschichte hat Sinn. Die Wirklichkeit ist im Tiefsten vernünftig (vgl. Hegels „das Wirkliche ist das Vernünftige"). Es gibt im Gesamtgeschehen keinen Raum für Unsinnigkeit. Aber — und damit modifiziert Schelling die Wirklichkeitsauffassung des Idealismus: die Wirklichkeit ist als Ganzes nicht eine einfache Ganzheit, sie ist als Ganzes nicht bestimmt von einem einzigen Gesetz, so daß die ganze Wirklichkeit nun von einem einzigen Ersten aus, d. h. rein a priori entwickelt werden kann, sondern die Wirklichkeit ist ein System von Wirklichkeiten. Innerhalb jeder einzelnen Wirklichkeit herrscht logische Gesetzmäßigkeit (Vernünftigkeit), aber jede einzelne Wirklichkeit entspringt nicht mit logischer Gesetzmäßigkeit aus der vorhergehenden, sondern entspringt aus Freiheit. Und das bedeutet: die Vernünftigkeit jeder einzelnen Wirklichkeit ist eine vermittelte. Ihr Ursprung ist sozusagen ein „Unvernünftiges", nämlich eine — apriorischem Denken verschlossene — Tat aus Freiheit. Die Vernünftigkeit der einzelnen Wirklichkeit ergibt sich also nicht geradezu (sc. a priori), sondern nur durch zuvorigen Schritt in die Erfahrung; nur in ihm gibt sich der Ursprung der jeweiligen Wirklichkeit. Die empirische Gegeben-

heit der jeweiligen Entscheidung aus Freiheit ist so erst der mögliche Zugang zur einzelnen Wirklichkeit und ihrer immanenten Vernünftigkeit. Von da aus ergibt sich nun auch die Erkenntnismethode der positiven Philosophie.

5. DIE POSITIVE PHILOSOPHIE ALS PROGRESSIVER EMPIRISMUS [47])

Positive Philosophie ist wesentlich System der Freiheit, geschichtliche Philosophie. Wenn aber dies, so ist ihre Erkenntnismethode eindeutig bestimmt: positive Philosophie muß Empirismus sein; sie muß von der Wirklichkeit ausgehen. Denn Taten aus Freiheit — und damit die Geschichte in ihrer Wirklichkeit, die durch diese Taten geprägt ist — sind nur durch Erfahrung erkennbar. Und es hat sich uns gezeigt, wie entschieden von da aus Schelling sich gegen den Apriorismus stellte und den Ausgang aller Philosophie von der Wirklichkeit forderte. Aber es hat sich auch im Vergangenen gezeigt, daß Schelling die Geschichte keineswegs der Freiheit freigibt, sondern daß sein konkretes Geschichtsbild stark geprägt bleibt vom Idealismus; daß Schelling überzeugt ist, daß die Wirklichkeit nur einige Wenden aus Freiheit hat, daß aber die aus diesen einzelnen Freiheitstaten entspringenden Wirklichkeiten unter dem Gesetz der Notwendigkeit stehen und darum von dieser Tat aus — und freilich nur von da aus — a priori entwickelt werden können. Schon daraus wird offenbar, daß die Methode der positiven Philosophie keine rein empirische ist, sondern ein Ineinander von Aposteriori und Apriori. Aber Schelling geht noch weiter, gleichsam noch tiefer in den Apriorismus hinein.

Jede Tat aus Freiheit ist allerdings als Wirklichkeit a priori nicht wißbar. Das gilt aber nicht für die Möglichkeit der Tat. Es können vielmehr grundsätzlich Möglichkeiten etwaigen Handelns a priori, d. h. dem faktischen Handeln voraus entworfen werden. Und Schelling sieht in solchem Vorentwurf eine große Aufgabe der Philosophie. Ja gerade dieses Vorentwerfen ist eigentliche Spekulation, denn „spekulieren heißt, sich nach Möglichkeiten umsehen" (II. 4. 345), und gehört damit wesentlich zu einer Philosophie der Freiheit. Weiter als über den Entwurf von Möglichkeiten hinaus

[47]) Vgl. zum Folgenden II. 3. 128 ff.; II. 4. 3. 44.

kann das apriorische Denken freilich nicht kommen, denn Erkenntnis der faktischen Tat, d. h. der faktisch ergriffenen Möglichkeit gibt nur die Erfahrung. Entwurf gibt „nur Möglichkeiten, die sich im Erfolg als Wirklichkeiten erweisen müssen" (a. a. O.). Dieses faktische Ineinander von apriorischem Entwurf von Möglichkeiten und vom aposteriorischen Erfahren der Wirklichkeit bestimmt nun Schellings Methode. Die Methode der positiven Philosophie ist nicht einfach ein Empirismus, dem etwa durch die Erfahrung die Tat gegeben ist und die von der Tat aus dann rückschließt auf das ursprüngliche Wollen des Täters, ist nicht ein regressiver Empirismus, sondern ein progessiver.[48]) Die positive Philosophie schreitet nicht von der Erfahrung zurück, sondern sie geht der Erfahrung zu, d. h. die positive Philosophie beginnt zunächst mit einem apriorischen Entwurf, erhält so bestimmte Möglichkeiten (aber nur als Möglichkeiten), und sie geht dann den Schritt in die Erfahrung und läßt sich nun das faktisch Geschehene geben. Vorentwurf und Hineingehen in die Erfahrung sind so die Grundmethode der positiven Philosophie. „Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr" (II. 3. 128). Erfahrung ist für sie „erweisend" (a. a. O.).

Der Sinn der ganzen Methode eines progessiven Empirismus kann nicht zweifelhaft sein. Er ist bestimmt letzthin durch Schellings unbedingten Willen zum System. Philosophie soll nicht, indem sie mit Schlüssen arbeitet, gleichsam aus Anläufen gebaut sein, sondern aus einem Guß. Die letzthinnige Ablehnung alles Schlußverfahrens ist darum ein Charakteristisches der Spätphilosophie Schellings, die sie mit allem Idealismus teilt.[49]) Die Durchführung einer rein aposteriorischen Erkenntnis würde aber ein System im eigentlichen Sinne unmöglich machen; denn die aposteriorische Methode schreitet vom faktisch Späteren aus zum Ursprünglichen, von der Wirkung zur Ursache. Die logische Ordnung ist also hier die umgekehrte der realen. Aber gerade das ist es, was Schelling nicht will. Die positive Philosophie soll als echtes System Nachvollzug der realen Ordnung sein; sie soll das Geschehen nachvollziehen „in urkundlicher Folge" (II. 3. 129),[50]) d. h. in jener Ordnung, in der es sich faktisch vollzogen hat und vollzieht. Und hier liegt das Große der

[48]) v. II. 3. 130; I. 10. 32; I. 10. 210.

[49]) Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Schelling um dessentwillen jeden Gottesbeweis ablehnte.

[50]) v. auch II. 3. 249.

apriorischen Methode. In ihr ist die logische Ordnung auch die reale, der Schritt vom Grund zur Folge der von der Ursache zur Wirkung: so daß sich hier ein echtes System aufbaut. Indem Schelling aber nun zur Methode seiner Philosophie nicht einfach den Empirismus wählt, sondern den progessiven Empirismus, so daß methodisch immer vom apriorischen Entwurf ausgegangen wird, um von da aus zu Erfahrung v o r zuschreiten, baut er das Positive der apriorischen Methode in die Philosophie der Freiheit ein und gewinnt auch sie so als System, so daß gilt: „In der positiven Philosophie ... ist nicht ... ⟨der übliche⟩ ... aposteriorische Beweis, denn nicht von der Wirkung zur Ursache, sondern umgekehrt wird von der Ursache zur Wirkung fortgeschritten" (II. 3. 130); es bleibt „das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius ..." (II. 3. 129), und es wird wirklich das Geschehen gegeben in urkundlicher Folge. Konkret wird damit offenbar: Schellings positive Philosophie geht von Gott aus und von ihm aus der Wirkung der Welt z u, um so Nachvollzug der Weltgeschichte zu werden; ein Weg, der noch im Einzelnen aufgezeigt werden soll, denn in ihm enthüllt sich das Gesamt der Schellingschen positiven Philosophie und ihrer konkreten Methodik.[51])

Es hat sich früher gezeigt, daß nach Schellings Auffassung Gottes Existenz unmittelbar gegeben ist. Die positive Philosophie setzt also unmittelbar bei Gott ein. In einem apriorischen Denken kann nun erkannt werden, daß Gott die Möglichkeit zur Setzung einer Welt in sich trägt. Zugleich kann ferner a priori erkannt werden, w i e die Welt wird sein müssen, welche Bereiche es in ihr wird geben müssen und welche Ordnung, w e n n Gott schafft (dieser apriorische Entwurf der Inhalte der Welt ist der Inhalt der negativen Philosophie). Aber dann erreicht das apriorische Denken seine unaufhaltsame Grenze. Ob Gott tatsächlich die Welt schafft oder nicht, das kann das apriorische Denken nicht mehr erfassen, denn das steht in Gottes Freiheit. Wenn das Denken hier weiterkommen will, wenn es wissen will, ob Gott die Welt geschaffen hat oder nicht, so bleibt ihr nur eine Erkenntnismöglichkeit: die Erfahrung. Nur Erfahrung als hinnehmendes Erkennen kann uns sagen, ob Gott die Welt geschaffen hat. So können wir also niemals anders um die Wirklichkeit der Welt wissen „als eben dadurch, d a ß e r ⟨sc. Gott⟩ w i r k l i c h g e s c h a f f e n hat durch die

[51]) v. zum Folgenden II. 4. 6 ff., wo Schelling diesen ganzen Weg skizziert, eine Schlüsselstelle für das Verstehen der positiven Philosophie.

Tat, durch das wirkliche Vorhandensein eines von ihm verschiedenen Seins. ... Gewißheit gibt erst die Tatsache der Welt selbst" (II. 4. 7). So liegt hier die erste Grenze für das apriorische Denken und die Notwendigkeit einer Ergänzung durch die Erfahrung.

Wenn aber die Tatsache der Welt durch Erfahrung gegeben ist, so kann das apriorische Denken wieder rein aus sich weiterschreiten, denn von „diesem Punkt an sind wir dann ... auf dem Weg notwendiger Fortschreitung. Nachdem einmal durch jenen Entschluß ... ⟨die Welt⟩ gesetzt ist, befinden wir uns im Gebiet einer ... Notwendigkeit ..., ... in der Linie eines ... notwendigen Fortschrittes. Wir können als notwendig ansehen, daß jener Prozeß ... einmal gesetzt, diese und jene Momente durchlaufen wird" (a. a. O.). Das Wissen um die Inhalte der Welt wird so zu einem Vorauswissen, d. h. aus dem Wissen um das „Daß" der Welt entspringt das Apriorischen um ihr inhaltliches „Was".

Die apriorische Entwicklung der Inhalte der Welt führt hin bis zum Menschen, denn er ist die letzte notwendige Stufe der innerweltlichen Seinsbereiche. Im Menschen stößt das apriorische Denken auf seine zweite Grenze. Indem das apriorische Denken auf den Menschen stößt, ist es „abermals auf einen Punkt" gekommen, „wo alles auf eine freie Tat gestellt erscheint. Das notwendig letzte Erzeugnis des Prozesses ist ein Bewegliches" (a. a. O.), d. h. ein Freies. Indem das Denken auf den Menschen stößt, stößt es erneut auf das Phänomen der Freiheit und entdeckt, daß die Bahnen des menschlichen Handelns nicht ein-deutig festgelegt sind, sondern grundlegend zumindest zwei-deutig; es entdeckt, daß der Mensch grundsätzlich die Möglichkeit besitzt, sich f ü r, aber auch g e g e n Gott zu entscheiden. Diesen beiden Möglichkeiten gegenüber bleibt das apriorische Denken in der Schwebe; w e l c h e der Möglichkeiten der Mensch ergriffen hat, ist ihm verschlossen. „Auch hier hört alles Wissen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtsein erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, w a s geschehen ist ..." (II. 4. 8). Die Entscheidung des Menschen gegen Gott ist keine notwendige, sondern die „Urtatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat" (II. 3. 360). So muß das Denken, will es aus seiner Schwebe herauskommen, will es zur Wirklichkeit kommen, zu dem, was sich w i r k l i c h begeben hat, erneut zur Erfahrung greifen. Nur der Schritt in die konkrete Welt offenbart die faktische Entscheidung des Menschen.

Der Schritt in die Erfahrung zeigt nun, daß der Mensch sich gegen Gott entschieden hat, offenbart, daß die ursprüngliche Wirklichkeit nicht mehr besteht, daß die Geschichte der Welt also nicht „immer weiter" gegangen ist, sondern einen Absturz kennt. Schelling ist nun überzeugt, daß durch das Gegebensein des „Daß" der Entscheidung gegen Gott die Philosophie wieder rein a priori die Folgen des Sturzes, d. h. die aus dem Sturz entspringende Wirklichkeit entwickeln könne (und er selbst hat das sogar in einem zweiten Teil seiner negativen Philosophie versucht).

Dann aber stellt sich dem apriorischen Denken notwendig eine weitere Frage: wird Gott die gefallene Welt seinem Fall überlassen oder wird er sie retten? In solcher Fragestellung stößt das apriorische Denken erneut vor eine Grenze. Es ist ihm aus seinem apriorischen Wissen um Gottes Wesen klar, daß Gott die Welt nicht braucht, daß ihr Sturz ihn also nicht stört und daß er sie also nicht zu retten braucht. Die Entscheidung darüber, ob Gott die Welt faktisch hat retten wollen oder nicht, kann also nicht vom apriorischen Denken kommen. So hat es hier seine dritte Grenze und muß erneut in die Erfahrung gehen, will es überhaupt erkennend weiterkommen. Der Schritt in die Erfahrung zeigt nun, daß Gott die Welt von Anfang an zu retten sich entschlossen hat, denn das aus dem Fall entstehende Reich der Mythologie zeigt das Bild einer Aufwärtsentwicklung. Aus diesem Wissen heraus erhält das apriorische Denken von neuem die Möglichkeit, rein aus sich das Reich der Mythologie zu entwerfen. „Denn auch d i e s e Bewegung, die nun eine ... im Bewußtsein vorgehende ist, schreitet wieder in sich durch gewisse notwendige Momente fort (a. a. O.).

Die apriorische Entwicklung der Mythologie offenbart nun, daß das Reich der Mythologie Schritt um Schritt eine Erlösung von den mythischen Mächten bringt, zeigt, daß diese Entwicklung auf irgendein Endgültiges ausgerichtet ist, aber das Eigentliche bleibt ungesehen. Mythologie weist zwar über sich selbst hinaus, aber das Ziel dieser ganzen Aufwärtsentwicklung, das endgültige Wie der Erlösung bleibt verschlossen. So steht das apriorische Denken hier erneut vor einer Grenze und vor der Frage: Mythologie ist beginnende Erlösung, aber wie wird Gott die faktische Erlösung vollziehen, wie wird er die Welt wieder versetzen in ihr ursprüngliches Sein? Vor dieser Frage ist dem apriorischen Denken alles weitere verschlossen. Es steht hier vor Gottes verschwiegenem Plan, vor Gottes Souveränität der Freiheit, vor Gottes Wollen, das ihm

wesenhaft verschlossen ist und Geheimnis. Und es gibt nur eine Möglichkeit, um das Wie der endgültigen Erlösung zu wissen: der Vollzug der Erlösung durch Gott selbst. So muß das Philosophieren von neuem den Schritt in die Erfahrung gehen, in die Geschichte.

Der Schritt in die Erfahrung offenbart nun das Wie der Erlösung: offenbart, daß Gott selbst in die Welt eingetreten ist und durch seinen eigenen Tod Erlösung herbeigeführt hat. Erfahrung gibt die historische Existenz Jesu Christi und die Fakten seines erlösenden Lebens, gibt so die Wirklichkeit des Christentums; aus dessen Charakter entspringt, daß es nur durch Erfahrung gegeben sein konnte. „Offenbarung ... ist kein notwendiger Prozeß, sondern eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens. Es wird also niemand ... sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes" (II. 4. 11). Weil Menschwerdung aus dem Willen eines Gottes entspringt, der der Welt nicht bedarf, und in seinem Nichthandeln oder Handeln ungebunden ist, aber auch ungebunden ist in dem Einsatz seiner Liebe und in der Größe seines verschwendenden Tuns, darum gilt von den Grundfakten der Offenbarung, daß von ihnen „nur in Folge des wirklich Geschehenen" (a. a. O.) gesprochen werden kann.

Aber Schelling ist überzeugt, daß auch die Grundtatsachen des Lebens Christi nicht mehr beliebige sind, die zusammenhanglos zueinander stehen und bestimmt sind durch die Unsystematik und Gebrochenheit wirklichen Geschehens, sondern für Schelling bildet Christi Leben und Tun ein S y s t e m, d. h. eine Ordnung, darin jede Tat ihren bestimmten notwendigen Platz hat. Christi Taten bilden so einen Organismus, der logisch strukturiert ist; in ihnen allen zusammen waltet eine immanente Vernünftigkeit; und das gibt die Möglichkeit, den ganzen Ablauf des Lebens Christi konstruktiv so aufzubauen, daß die ganze Reihe seiner Taten dann a priori, d. h. von einer ersten Voraussetzung aus zufolge rein logischer Gesetzmäßigkeit entwickelt werden kann. Damit wird aber sichtbar, daß für Schelling sich a u c h die Wirklichkeit des Christentums nicht grundlegend von den anderen Wirklichkeiten unterscheidet. Die einzige Unterscheidung ist vielmehr nur diese, daß die Wirklichkeit des Christentums nicht r e i n a prori, d. h. ohne jede Gegebenheit der Taten Christi entwickelt werden kann (vgl. dagegen zum Beispiel: Wenn die Welt stürzt, so wird die gefallene Welt so und so aussehen). Vor dem Christentum als einem völlig Originalen. d. h. einer Wirklichkeit, die in der Originalität ihres

Geschehens alle möglichen Vorentwürfe überragt und überrascht, ist eine vorlaufende Konstruktion nicht möglich, wohl aber eine nachträgliche, d. h. eine echte Philosophie der Offenbarung; wobei „Philosophie" immer meint, daß hier konstruktiv vorgegangen wird, denkerisch entwickelnd.

Von der Wirklichkeit des Christentums aus kann dann das weitere Wie der Geschichte entworfen werden. Aber dieser Vorentwurf kann nicht viel mehr sein als eine Skizze, die erst durch das faktische Geschehen und den immer neuen Schritt in die Geschichte ihre Erfüllung erhält. Positive Philosophie als System der Freiheit ist wesentlich unabgeschlossen, denn solange die Welt besteht, gibt es in ihr noch die Möglichkeit der Prägung durch Freiheit. Zukunft ist darum wesenhaft offen und unentschieden, und in diesem Sinne kann die positive Philosophie nicht „System sein, eben weil sie nie abgeschlossen ist" (II. 3. 133) — ein Faktum, dem Schelling aber den für ihn überaus bezeichnenden Satz hinzusetzt: „Versteht man dagegen unter System eine Philosophie, die sich durch bestimmte positive Bezeichnungen auszeichnet" (a. a. O.), so ist „die positive Philosophie, als die vorzugsweise behauptende in diesem Sinne eminenterweise S y s t e m" (a. a. O.).

Im Zugehen zur Wirklichkeit erschließt sich aber — und damit wird hier ein Weiteres sichtbar — nicht nur die Wirklichkeit, sondern vor allem auch der letzthin in ihr Handelnde: Gott. Geschichte wird zur Offenbarung Gottes. So offenbart sich im Schaffen der Welt Gott als Schöpfer; in der Wirklichkeit der Mythologie und ihrem Ablauf, im Geschehen der Menschwerdung aber immer umfassender als personales Sein, als vorsehender, helfender, liebender Gott, als ein Gott, der die Welt nicht ihrem Schicksal überläßt, sondern ihr in immer neuen Einsätzen nachgeht und hilft, um sie am Ende der Zeiten — erlöst — zurückzuführen in die Einheit mit dem göttlichen Sein. Indem Schelling aber betont, daß Gott sich nur erschließe in solchem Zugehen, ist seine Front gegen den Idealismus erneut offenbar, gegen den er feststellt: „In Ansehung G o t t e s ist sie ⟨sc. die positive Philosophie⟩ Wissenschaft und Erkenntnis a posteriori" (II. 3. 130). „Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlich Empirismus, insofern als das in der Erfahrung vorkommende selbst . . . zum Mitwirkenden der Philosophie wird"; und die „Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht, ist nicht nur eine g e w i s s e, sondern die gesamte Erfahrung von

Anfang bis zu Ende" (a. a. O.). Freilich, auch hier hat es Schelling nicht einfach beim Empirismus belassen, sondern den progessiven Empirismus angewandt.[52])

Person ist zwar wesenhaft Geheimnis — und damit auch Gott. Aber jedes Umgehen mit dem anderen lebt nicht einfach davon, daß der andere sich erschließt und damit allererst offenbart, sondern in allem Begegnen ist ein Bild der begegnenden Person immer vorentworfen. Ich mache mir immer ein Bild von der begegnenden Person und begegne ihr von diesem Apriori aus. Ihr faktisches Tun ist für mich darum zunächst nicht ein Neues, sondern es bestätigt das Bild, das ich mir von der anderen Person machte, oder es bestätigt es nicht. So offenbart sich hier von neuem das Ineinander von a priori und a posterori, von vorlaufendem Entwurf und Bestätigung durch Erfahrung. Im Hinblick auf Gott: der Mensch macht sich immer ein apriorisches Bild von Gott und steht von da aus auch allem seinem Handeln gegenüber. Diese ganze Form des Erkennens hat die Form einer Hypothese, die immer so gefaßt werden kann: wenn Gott so ist, wie er a priori entworfen ist, so wird er in dem und dem bestimmten Fall in der und der Weise handeln. Gibt sich nun in der Erfahrung diese vorentworfene eventuelle Tat Gottes, so „zeigt uns dieses Faktum — die E x i s t e n z einer solchen Folge, daß auch das Prius selbst s o e x i s t i e r t, wie wir es ⟨zuvor⟩ b e g r i f f e n" (II. 3. 129) d. h. entworfen haben. Erfahrung hat also bestätigende Funktion für das vorentworfene Apriori; aber freilich, es kann auch das Umgekehrte eintreten, daß die Erfahrung den apriorischen Entwurf als falsch erweist. Der apriorische Entwurf ist so nie endgültiger Entwurf, er ist vielmehr immer überholbar; „— es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerspruch gegen das Frühere entstehen" (II. 3. 132); tiefer noch: Auch Vergangenes ist nicht einfach schon erkannt, sondern der weitere Ablauf des Geschehens kann es in völlig neuem Licht erscheinen lassen, der so zu seiner neuen Deutung zwingt. Auch Vergangenes muß so immer neu ergriffen und eingeordnet werden in das immer sich aufbauende System der Wirklichkeit.

Aus dem Letzteren heraus erschließt sich aber nun die eigentliche Idee der positiven Philosophie.

---

[52]) v II. 3. 248/9; 127 ff.

6. DIE POSITIVE PHILOSOPHIE ALS SPEKULATIVER THEISMUS

Wenn man bedenkt, daß Schellings Wollen der Versuch sein wollte, gegen das Konstruieren des Idealismus wieder der Wirklichkeit zum Recht zu verhelfen, gegen die Betonung der Notwendigkeit wieder das Faktum der Freiheit herauszustellen, so konnte der vergangene Überblick über Schellings faktischen Entwurf nur enttäuschen. Es konnte nur enttäuschen, zu sehen, wie stark selbst der späte Schelling noch im Banne des Idealismus geblieben ist, wie selbst jetzt noch die Idee der Philosophie als eines Systems ihre faszinierende Macht entfaltet hat, um Schelling zu Wirklichkeitsentwürfen zu verführen, die nichts mit den Tatsachen zu tun haben und ohne Zweifel reich sind an Gesuchtem, ja, Abstrusem;[53]) ja, es konnte nur überraschen, zu sehen, wie wenig eigentlich dieses „System der Freiheit" die geschichtsphilosophische Seite des Freiheitsproblems, das doch das Hauptproblem einer gegenidealistischen Philosophie hätte sein müssen, erörtert hat. Wir wiesen schon darauf hin, daß

[53]) Eine nähere Darstellung vor allem der Schellingschen Philosophie der Mythologie würde das in erschreckendem Maße offenbar machen, aber auch eine Darstellung der Potenzlehre. Schellings gesamte Wirklichkeit ist letzthin gefaßt als die in immer neuen Formen sich vollziehende „Umstellung" der Potenzen. Durch sie fällt Schellings Geschichtsbild fast völlig wieder zurück in die Eindimensionalität und Kontinuität, was noch verstärkt wird dadurch, daß Schelling — wohl beeinflußt von Schiller — stellenweise dazu neigt — freilich nur in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie" — selbst den Sturz der Welt als eine Notwendigkeit zu fassen, als den notwendigen Schritt des Menschen, um zum Bewußtsein zu kommen (v. II. 1. 481 ff. mit Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde (Werke Cotta, 1860, X. 359 ff.): „Setzen wir also, die Vorsehung wäre auf dieser Stufe ⟨des Paradieses vor dem Sündenfall⟩ mit ihm stillgestanden, so wäre aus dem Menschen das glücklichste . . . Tier geworden, — aber aus der Vormundschaft des Naturtriebes wär' er niemals getreten, frei und . . moralisch wären seine Handlungen niemals geworden . . . Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntnis verbot, in eine Stimme seines Instinktes verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes, als — ein Abfall von seinem Instinkte — also erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft . . . die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte; . . . und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach dem Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird" (zitiert nach Leese, Spätidealismus, S. 178).

dieses Letztere einen ziemlich eindeutigen Grund hat. Schellings System der Freiheit kreist gar nicht um das Problem der Freiheit überhaupt, sondern es geht ihr letzthin nur um eine ganz bestimmte Freiheit, um die Freiheit Gottes, so daß das System der Freiheit ein System der Freiheit Gottes ist. Das erschließt erst das Eigentliche der positiven Philosophie.

Der letzte Sinn der positiven Philosophie ist nicht der einer Philosophie der Existenz, auch nicht der einer umfassenden Philosophie der Wirklichkeit, sondern der einer Philosophie des spekulativen Theismus. Aber das meint nun auch nicht eine Philosophie einfach, die Gott als Person hat, sondern das viel Tiefere — und damit ordnet sich die Idee einer Philosophie der Wirklichkeit in sie ein: eine Philosophie, darin die gesamte Wirklichkeit von Gott her begründet und aufgebaut wird.

Die Wirklichkeit und ihre Geschichte hat ja darin ihre konstitutiven Momente, daß Gott das Urwirkliche ist, daß er — über sein Sein hinaus — noch ein anderes Sein gesetzt hat: die Welt, daß diese Welt zerstört worden ist, um aber durch Gott wieder gerettet worden zu sein, aus welcher Rettung die Wirklichkeit der Mythologie (v. Schellings Mythologieauffassung) und die der Offenbarung entsprungen sind, d. h. die Kernwirklichkeiten des Daseins. Das bedeutet aber für Schelling: die Wirklichkeit und ihre Geschichte ist letzthin bestimmt durch das Handeln Gottes. Dies, daß Gott die Welt setzt, daß er sich ihr zuwendet in Vorsehung und rettender Tat (ein wesentlicher Ursprung der Mythologie), ja, daß Gott selbst in die Welt eintritt zu erlösender Tat, das sind die Grundfakten der Wirklichkeit. Ja, die Wirklichkeit ist letzthin das Ganze eines dauernden Einsatzes Gottes und seines Näherkommens zur Welt.

So bedeutet Setzung der Welt durch Gott, daß Gott nicht nur das ewige Sein in sich selbst ist, sondern daß er sein Sein-in-sich-selbst unterbricht zu schaffender Tat. Die Setzung der Welt durch Gott ist so gleichsam ein erstes Sichaufmachen Gottes, eine erste „Äußerung" (im wörtlichsten Sinne), eine erste Station göttlichen Handelns. Wirklichkeit der Religion aber bedeutet, daß Gott nicht nur Schöpfer der Welt ist, sondern auch ihr Erhalter und Lenker; bedeutet, daß Gott nicht einfach die Welt schafft und sich dann — im Sinne des Deismus — wieder zurückzieht in seine Absolutheit, sondern daß er über den Augenblick der Weltsetzung hinaus der Welt zugewandt bleibt in helfender Tat. Religion meint so den

dauernden Einsatz Gottes zur Welt hin, ein Einsatz, aus dem die aufsteigende Wirklichkeit der Mythologie entspringt, der aber im Geschehen der Offenbarung als der faktischen Erlösung seinen größten Ausdruck erhält. Denn Offenbarung meint, daß Gott nicht nur hilft aus der Höhe seiner Absolutheit heraus, sondern daß er selbst herabsteigt zu erlösender Tat. Damit schließt sich aber das Ganze zu einer großen Einheit zusammen: die Setzung der Welt durch Gott, die Wirklichkeit der Religion (der Mythologie und der Offenbarung) sind im Tiefsten die großen Stationen des göttlichen Handelns, ja, sie bilden die Einheit eines dauernden, stetig sich verstärkenden Vorschreiten Gottes. Von daher ist die Form der positiven Philosophie aber klar: positive Philosophie ist jene Philosophie, die mit Gott, dem Ursein, beginnt, um aus seiner Freiheit und dem Einsatz seines Handelns das Sein der Welt und ihrer Wirklichkeit aufzubauen, ist jene Philosophie, die im Aufweis der Setzung der Welt durch Gott, des Entspringens der Mythologie und der Offenbarung durch die Freiheit seines Handelns den Entwurf der Wirklichkeit gibt. So ergibt sich uns die Möglichkeit einer endgültigen Definition der positiven Philosophie: positive Philosophie ist spekulativer Theismus, ist die Philosophie vom lebendigen Gott und seinen wirklichkeitsgestaltenden Taten. In Schellings Formulierung: „... die ganze positive Philosophie — diese ist nichts anderes als der fortschreitende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes“ (II. 3. 131). Und das läßt nun auch Schellings Idee der negativen und positiven Philosophie offenbar werden, d. h. die Gesamtheit der Schellingschen Spätphilosophie.

IV. Die Idee der negativen und positiven Philosophie

Die Philosophie als die Wissenschaft vom Absoluten

Schellings ganze Entwicklung hat sich für uns dahin zusammengefaßt, daß im Laufe seines Philosophierens immer mehr das Problem der Freiheit, besonders aber das der Freiheit Gottes sich in den Vordergrund drängte, um schließlich Schellings Philosophie zu

sprengen und ihn zum Neubau einer Philosophie zu zwingen, die in wesentlichen Punkten nicht idealistisch sein konnte, was sich konkret darin aussprach, daß Schelling gegen den Pantheismus des Idealismus einen spekulativen Theismus, gegen das idealistische „System der Notwendigkeit“ ein „System der Freiheit“ aufbauen wollte. Aber gleichzeitig mit solchem Vorstoß sprang für Schelling ein fundamentales Problem — das Grundproblem des Spätidealismus — auf: das von Notwendigkeit und Freiheit, in der konkreten Frage, wieweit Schelling im Entwurf seiner antiidealistischen Philosophie dennoch das Große des Idealismus: die Idee einer dialektischen, apriorischen Philosophie (eines Systems der Notwendigkeit) festhalten wolle. Aus dem Vergangenen her ist Schellings Antwort nun klar geworden.

Schelling nimmt das ganze Problem so grundsätzlich, daß er seine ganze Philosophie in zwei großen Teilen baut, von denen jeder bestimmt ist durch eine der beiden Kategorien. Schelling baut so seine Philosophie als System der Notwendigkeit und als System der Freiheit und damit als dialektische und undialektische Philosophie. Das macht das Grundsätzliche seiner Antwort und das Grundlegende seiner Altersphilosophie aus. Das Bedeutsame bei dieser Antwort ist aber nun, daß es Schelling zugleich gelingt, die Scheidung in ein System der Notwendigkeit und ein System der Freiheit noch zu vertiefen in das Unterscheidende einer grundlegend voneinander verschiedenen zweifachen Thematik, nämlich darin, daß er das System der Notwendigkeit zugleich als Wesenswissenschaft, das System der Freiheit aber zugleich als Wirklichkeitswissenschaft baut.

Philosophie ist danach in ihrem ersten Teil apriorische Philosophie, d. h. Philosophie rein aus dem Denken. Als solche aber entwickelt sie das Apriorische des Seins, d. h. das Sein in seinen Wesensstrukturen. Sie ist also Wesenswissenschaft, und indem sie die Wesensstrukturen als ein in sich zusammenhängendes Ganze, d. h. dialektisch entwickelt, entwickelt sie so das System der Notwendigkeit.

In ihrem zweiten Teil aber ist die Philosophie Wirklichkeitswissenschaft. Ihre Aufgabe ist der Entwurf eines Systems der Wirklichkeit, darin die Wirklichkeit in ihrem Ursprung erhellt und in ihrer Geschichte dargestellt ist. Die Wirklichkeitswissenschaft ist aber zugleich ein System der Freiheit, und zwar um dessentwillen, weil die Wirklichkeit in ihrem Ursprung und in ihrer Geschichte grund-

legend bestimmt ist durch Freiheit. Von da her bestimmt sich auch ihre Methode: die Wirklichkeitswissenschaft ist Philosophie aus Erfahrung, weil Freiheit nur so ergreifbar ist.

In solchem Entwurf spricht sich klar Schellings Stellung zum Idealismus aus. Zunächst sein Ja.

Schelling gibt dem Idealismus darin recht: es gibt ein System der Notwendigkeit. Es gibt eine umfassende, apriorische, dialektische Philosophie; ja, es macht nach Schelling die wesentliche Größe idealistischen Philosophierens aus, diese große Möglichkeit echter Philosophie von neuem herausgestellt zu haben. Schelling hat darum auch in seiner Spätzeit dieses Kühnste idealistischen Philosophierens: die Idee einer apriorischen Philosophie — nicht aufgegeben, sondern sie als ersten Teil seiner Gesamtphilosophie eingebaut und in ihr immer eine wichtige Aufgabe seines Philosophierens gesehen. Aber — und damit beginnt Schellings Kritik und seine Front g e g e n dgen Idealismus: zunächst stellt Schelling fest: das System der Notwendigkeit kann nicht das einzige der Gesamtphilophie sein. Neben ihr muß vielmehr eine zweite Philosophie stehen: ein System der Freiheit, und damit neben der Philosophie rein aus dem Denken eine Philosophie der Erfahrung. Aber das ist zunächst nur ein Äußeres. Das Fundamentale der Schellingschen Stellung zum Idealismus ist dies, daß Schelling, indem es ihm gelingt, die Philosophie der Notwendigkeit als Wesenswissenschaft, die Philosophie der Freiheit aber als Wirklichkeitswissenschaft zu bauen, er gegen den Idealismus herausarbeitet: es gibt zwar ein System der Notwendigkeit und damit apriorische Philosophie, aber d i e e i g e n t l i c h e n A u f g a b e n d e r P h i l o s o p h i e werden i n i h r n i c h t g e l ö s t, das geschieht vielmehr in der zweiten Philosophie, die wesentlich andere Struktur hat als die idealistische. Das System der Notwendigkeit ist n u r W e s e n s wissenschaft, n i c h t aber M e t a p h y s i k. Und dem gibt Schelling, um aufs klarste das Scheitern der idealistischen Philosophie vor der Fundamentalaufgabe der Philosophie, vor der Wirklichkeit herauszustellen, auch terminologisch Ausdruck, indem er das System der Notwendigkeit bezeichnet als n e g a t i v e, d. h. vor der Wirklichkeit v e r s a g e n d e P h i l o s o p h i e.

Das ist das Formale der Schellingschen Philosophie. Aber dieses Ganze gilt es noch zu vertiefen und die Form klarer in den Blick zu erheben, in der Schelling seine Gesamtphilosophie gebaut hat. Nur so wird es möglich, das Konstruktive des Schellingschen Entwurfes zu sehen und damit, daß Schelling nicht einfach seine Philosophie gebaut hat als Wesenswissenschaft und Wirklichkeitswissenschaft, sondern vielmehr primär als System der Notwendigkeit und als System der Freiheit, bzw. daß das Konstruktive des Schellingschen gerade d a r i n besteht, daß bei Schelling das System der Freiheit zugleich Metaphysik ist.[1]) Und nur von da aus wird eine klare Scheidung von negativer und positiver Philosophie möglich sein und eine Einsicht in Schellings letzte Intentionen.

Wenn es die Größe des Schellingschen Entwurfes ausmacht, daß er das System der Notwendigkeit zugleich als Wesenswissenschaft, das der Freiheit aber zugleich als Wirklichkeitswissenschaft zu bauen vermag, so gelingt das Schelling wesentlich dadurch, daß er seinem ganzen Entwurf noch eine letzte Aufgipfelung vom Konstruktiven her gibt: Schelling baut seine ganze Philosophie als A u f s t i e g und A b s t i e g z u u n d v o n G o t t. Und er sieht darin die Wesensform aller Philosophie.

Philosophie ist nach Schelling in ihrem ersten Teil, d. h. zunächst Philosophie aus dem Denken, apriorische Philosophie; d. h. sie versucht zunächst rein aus dem Denken zu gewinnen, was rein

---

[1]) Man vergleiche diese viel zitierte Stelle: Schelling fragt, was die Folge sei, wenn die Philosophie als die Wissenschaft erklärt werde, die sich in „das reine . . . notwendige Denken zurückzieht". Und er erklärt: „Da die Philosophie . . . doch nicht ablehnen kann, auch über die . . . Existenz . . der Welt . . . Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen, so wird, wenn man konsequent ist, die Folge sein, behaupten zu müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles, bloß logisch zusammenhänge, Freiheit und Tat aber für nichts sei ⟨!!⟩, hiergegen empört sich aber die außerlogische Natur der Existenz ⟨!!⟩ so entschieden, daß selbst die, welche . . . die Welt auch ihrer Existenz nach als eine bloß logische Folge irgend einer ursprünglichen Notwendigkeit erklären, dies doch nicht Wort haben wollen, sondern eher . . . zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unstatthaft sind ⟨v. Hegels „Sich-entlassen der Idee"⟩. Die Sache verhält sich eigentlich so: beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift . . . und eine . . . welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt" (II. 3. 94/95). Es scheint vom Unterschied von Wesen und Existenz her eine zweifache Wissenschaft gefordert, eine der Wesenheiten und eine der Existenz. In Wirklichkeit meint Schelling aber ein anderes: Schelling fordert eine zweite Wissenschaft (die freilich die Wirklichkeit zum Inhalt hat), nicht weil die Wirklichkeit in sich anders ist als das Reich der Wesenheiten, sondern weil Wirklichkeit aus der F r e i h e i t entspringt (das meint ihre „außerlogische Natur"), und nicht eine „bloß logische Folge einer ursprünglichen Notwendigkeit" ist, weil das System der Wirklichkeit also ein System der Freiheit ist. Vielleicht zeigt sich in keiner anderen Formulierung Schellings so das Verklammerte seines ganzen Entwurfs.

aus ihm zu gewinnen ist. Die Methode ist dabei die dialektische, was aber für Schelling bedeutet: die Philosophie beginnt mit der ihr unmittelbar gegebenen ersten Idee. Aus ihr entwickelt sie dann dialektisch die gesamte Stufenordnung des Seins, was aber heißt: die Philosophie beginnt beim niedrigsten Sein, um zu enden beim höchsten, bei Gott, sie steigt vom Unvollkommenen auf zum Vollkommenen, und damit; die Philosophie ist in ihrem ersten Teil wesentlich Aufstieg zu Gott und darin Entwicklung der Wesensordnung des Seins.

Aber dies, das Erreichen Gottes, des höchsten Seins ist keineswegs das Ende der Philosophie überhaupt, sondern geradezu erst ihr eigentlicher Anfang. Denn die Philosophie ist in ihrem zweiten Teil Wirklichkeitswissenschaft, was aber meint: die zweite Aufgabe der Philosophie ist der Entwurf des Systems der Wirklichkeit, und zwar des Systems im eigentlichen Sinne, was bedeutet: die Philosophie der Wirklichkeit muß „ganz von vorn anfangend alles ... in urkundlicher Folge vom prius herleitend“ [2] (II. 3. 249) seiner Wirklichkeit nach begründen und in seiner Geschichte darstellen. Damit ist aber die Form der Wirklichkeitswissenschaft notwendig diese: da Gott die Urwirklichkeit, das Sein selbst, Ursprung aller Wirklichkeit ist und da die Wirklichkeit in ihrem Ablauf und ihrer Geschichte wesentlich bestimmt ist durch Gott (v. Schellings Auffassung der Mythologie und das Faktum der Offenbarung), so muß die Wirklichkeitswissenschaft notwendig mit Gott beginnen, um aus ihm die Wirklichkeit und ihre Geschichte abzuleiten, bzw. um von Gott, dem Urwirklichen aus vorschreitend die Wirklichkeit zu entwerfen. Die Wirklichkeitswissenschaft hat so wesentlich die Form eines Abstiegs von Gott.

Für das Gesamt der Philosophie aber entspringt daraus: Gott, das Ende der Wesenswissenschaft, er, das höchste Sein der Wesensordnung, ist als das Urwirkliche zugleich Anfang der Wirklichkeitswissenschaft. Indem die Philosophie aufsteigt zu Gott, darin die Wesensordnung des Seins entwickelnd, erreicht sie an ihrem Ende nicht einfach das höchste Sein, sondern das Sein selbst, das Ursein, was aber heißt: hier stößt sie auf jenes Sein, mit dem echte Philosophie der Wirklichkeit notwendig beginnt. So beginnt hier in Gott nun die Metaphysik, die systematische Ableitung der Wirklichkeit. Philosophie ist so wesentlich das Ganze eines Weges, darin

[2]) Von uns gesperrt.

das philosophierende Subjekt aufsteigend zu Gott die Wesensordnung des Seins entwickelt, um dann — am Ende ihres Aufstiegs Gott, das Ursein gewinnend — absteigend aus ihm alle Wirklichkeit abzuleiten und aufzubauen. Philosophie vollendet sich so im Aufstieg und Abstieg zu und von Gott und baut sich darin als Wesenswissenschaft und als Wirklichkeitswissenschaft, ja (wie noch sichtbar werden wird) als System der Notwendigkeit und als System der Freiheit — ohne Zweifel ein großer, konstruktiver Entwurf, dessen Größe nicht bestritten werden kann, und der in dieser Form Schelling immer als leitendes Bild beim Aufbau seiner letzten Philosophie vor Augen gestanden und so immer wieder von ihm formuliert worden ist. Philosophie ist danach grundlegend: philosophia ascendens und philosophia descendens;[3]) regressive (auf Gott zurückschreitende) und progressive (von Gott aus vorschreitende);[4]) induktive (zu Gott hinführende) und deduktive[5]) (von Gott ableitende) Philosophie. So verkündete Schelling auch 1834 vor der breiteren Öffentlichkeit den Entwurf seiner Philosophie, wenn er davon sprach, „daß auf dem Weg dieser regressiven, zu ... dem absoluten Anfang aufsteigenden Untersuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts sie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehrten,[6]) progressiven Weg umzulenken, und nun herabsteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzustellen“ [6]) (I. 10. 210).[7])

[3]) v. II. 3. 151.

[4]) v. I. 10. 210.

[5]) v. II. 1. 296 ff.; 321.

[6]) Von uns gesperrt.

[7]) Als weitere Äußerungen Schellings über den Aufbau der Philosophie vgl. Schellings überaus wichtige Äußerung über Hegel (zitiert S. 170 unserer Arbeit), sowie über Plato (S. 287 unserer Arbeit. Anmerk.). Auch Schellings letzte Veröffentlichung (sein Vorwort zu Steffens 1846) sprach von diesem Aufbau (v I.. 10. 397): „Einer von unten aufsteigenden Philosophie ...“). Typisch sind auch einige Stellen aus Briefen Schellings. Als Schelling z. B. in einer Rezension einer Schrift des Hegelianers Göschel durch Schubert las: „Überhaupt ist es eine nicht eben schwere ... Sache zu zeigen, wie man von dem Sein zu dem absoluten Denken ... ⟨sc. zu⟩ Gott ... aufsteigen kann. Es ist möglich, auf diese Art einen ganz artigen Begriff ... von Gott als absoluter Persönlichkeit herauszubringen; aber nur Pinsel ... denken nicht an die Frage, wie man nun von da umgekehrt herabsteige, wie doch geschehen muß, wenn Gott Schöpfer sein soll ...“ (Br. III. 116/117), fragte er erstaunt und erregt bei Beckers an, ob der Satz von Göschel (also aus der Hegelschule) oder von dem ihm

So steht bei Schelling Gott völlig im Mittelpunkt seiner Philosophie. Er ist das Ende der ersten und der Anfang der zweiten Philosophie. Das Gesamtthema der Philosophie ist letzthin das Verhältnis der Dinge zu Gott (der Inhalt der Wesenswissenschaft) und Gottes zu den Dingen (der Inhalt der Wirklichkeitswissenschaft); und nirgendwo zeigt sich klarer, wie sehr Schellings letzte Philosophie letzthin um Gott kreist und hier ihre eigentliche Mitte hat. Ja, Schelling hat seine gesamte Philosophie überhaupt von daher gefaßt, daß sie im Letzten Wissenschaft vom Absoluten sei.

Schon bei der Darstellung der negativen Philosophie wurde sichtbar, daß sie für Schelling nicht einfach Wesenswissenschaft ist und ihre Aufgabe die Erhellung der kosmischen Wesensordnung, sondern daß ihre primäre Bestimmung sein sollte, Weg zu sein zum Prinzip, d. h. zu Gott. Als Gegenwurf gegen Hegels „Logik" und ihre letzte Sinngebung sollte hier an Stelle einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Seins (Schellings ehemalige, von Hegel kritisierte Auffassung) eine ganze Wissenschaft treten, darin versucht wurde, durch eine umfassende dialektische Entwicklung den Begriff des göttlichen Seins zu erlangen. Die negative Philosophie war so letzthin Weg zum Absoluten.

Aber auch für die positive Philosophie ist sichtbar geworden, daß sie im Tiefsten Wissenschaft von Gott ist. Aus der Schellingschen Wirklichkeitsauffassung heraus ist ihre Aufgabe der Aufweis der wirklichkeitgestaltenden Taten Gottes, bzw. der Nachvollzug seines Handelns und darin der Aufbau der Wirklichkeit in ihrem Ursprung und ihrem Ablauf. Von da aus kann Schelling für das Gesamt seiner Philosophie formulieren: und so müssen „wir sagen, daß die Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das Prinzip ⟨sc. Gott⟩ gehende Wissenschaft, sei es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin ... das reine Denken es hat ⟨der

nahestehenden Schubert stamme, da in ihm doch die Grundidee der Schellingschen Philosophie ausgesprochen war. Ähnlich auch in dem folgenden Brief (vom 4. 11. 1835. Br. III. 116 u.). Beckers aber hat Schellings Gesamtphilosophie einmal so formuliert: Die gesamte Philosophie geht einen zweifachen Weg. „Der eine Weg führt ... von dem Hervorgebrachten zum Hervorbringenden, von der Peripherie zum Zentrum, der andere von Gott zum Hervorgebrachten, vom Zentrum zur Peripherie: und der Zusammenhang in der ersten Richtung ist ein bloß . . logischer, in der zweiten Richtung dagegen ein objektiver und geschichtlicher" (Beckers, Über die negative und positive Philosophie Schellings, Bulletin der philosoph. Kl. Gelehrte Anz. der k. b. Akad. d. W. 1835, S. 95).

Inhalt der ersten Philosophie⟩, sei es, daß sie von ihm als solchem ausgeht ⟨der Weg der zweiten Philosophie⟩" (II. 1. 367); und es gilt zugleich, daß trotz aller Verschiedenheit der ersten Philosophie von der zweiten „demungeachtet der Zusammenhang beider zu behaupten ⟨ist⟩. Die Philosophie ist doch nur Eine, die sowohl ihren Gegenstand sucht, als ihren Gegenstand hat und ihn zur Erkenntnis bringt" (II. 1. 564). So ist Gott für Schelling das Einheitsstiftende der gesamten Philosophie. Es ist aber fundamentaler, zu sehen, daß er auch ihre Scheide und das Ermöglichende, ja Fordernde ihrer Unterscheidung ist.

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Unterscheidung der ersten und der zweiten Philosophie voneinander nicht auf dem Verschiedenen ihrer Thematik beruht, d. h. darauf, daß die erste die Wesenheiten der Dinge zum Gegenstand hat, die zweite die Wirklichkeit, sondern auf dem viel Tieferen, daß die erste Philosophie dialektische, die zweite aber undialektische, Erfahrungsphilosophie ist, bzw. daß in der ersteren die Kategorie der Notwendigkeit, in der zweiten aber die der Freiheit herrscht. Das aber, was diese Scheidung erzwingt, ist Gott. Gott ist die konkrete Scheidung der beiden Philosophien, denn er ist die Scheide von dialektischem und undialektischem Sein, die Scheide von Notwendigkeit und Freiheit. Das heißt aber nach früher Gesagtem:

Die Philosophie beginnt als apriorische, dialektische Philosophie. Als solche reicht ihre Möglichkeit hin bis zum göttlichen Sein. Denn bis zu ihm reicht — der Struktur des Seins gemäß — das System der Notwendigkeit. Aber dann endet sie. In Gott stößt die Philosophie auf das von Wesen her undialektische Sein, und damit: wenn bis zu Gott das Reich der Notwendigkeit reicht, so beginnt in ihm ein anderes: das Reich der Freiheit. Wenn aber dies, so endet in ihm auch die dialektische Philosophie, um der Philosophie der Erfahrung Platz zu machen; woraus aber entspringt: „Sobald ... die erste Philosophie das Prinzip ⟨sc. Gott⟩ ... erzeugt hat, hat sie auch ihr Ende erreicht; denn sie kann das Prinzip nur erzeugen, nicht auch realisieren" (II. 1. 562). Die erste Philosophie kann zwar nur vorstoßen zu Gott, aber sein Handeln ist ihr verschlossen. Gottes Handeln kann als Geschehen aus Freiheit „nicht mehr in derselben Linie, sondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wissenschaft" (II. 3. 150) erfaßt werden, d. h. nicht mehr in einer apriorischen, dialektischen Philosophie, sondern nur in einer Philosophie aus Erfahrung. Das bedeutet aber

— und damit enthüllt sich zum ersten Male eine für Schellings Scheidung von negativer und positiver Philosophie grundlegende Terminologie —: die erste Philosophie hat Gott nur als Ende, nicht auch als Anfang. Sie kennt ihn zwar als höchstes Sein, ja, als absoluten Geist, aber die Lebendigkeit dieses seines Geistseins, die schöpferische Macht seiner Personalität ist ihr verschlossen. Und so ist nach Schelling „das Eigentümliche ⟨!!⟩ dieser Wissenschaft eben dies, daß sie das Prinzip ⟨sc. Gott⟩ nur zum Resultate, daß sie Gott erst als Prinzip, nicht aber zum Prinzip hat" (II. 1. 366), daß sie Gott nur als Ende hat, aber nicht so, daß er „Prinzip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft sein" (II. 1. 374) könnte. Und das entscheidet die Negativität der apriorischen, dialektischen Philosophie. Denn die Verschlossenheit des göttlichen Handelns für die dialektische Philosophie bedeutet nicht die Verschlossenheit eines beliebigen Seins, auch nicht nur des höchsten Seins, sondern Verschlossenheit der Wirklichkeit überhaupt und damit der entscheidenden Ebene echter Philosophie. Denn die Wirklichkeit und ihre Geschichte ist — wie früher sich gezeigt hat — wesentlich bestimmt durch den handelnden, immer neu sich einsetzenden Gott. Gottes Handeln ist ja nach Schellings Auffassung das Konstituierende der Wirklichkeit in ihrem faktischen Sein. Für die Philosophie der Wirklichkeit entspringt aber daraus: sie muß vorstoßen zum lebendigen Gott. Sie muß zeigen, daß Gott nicht einfach höchstes Sein ist, Krone und Gipfel aller Dinge, erhaben thronend als einsames Sein in sich selbst, sondern daß Gott aus sich heraustretender, sich „äußernder", handelnder Gott ist, ein Gott, der Initiative hat, der heraustritt zur Setzung einer Welt, der so nicht nur höchstes Sein ist, sondern Schöpfer der Dinge, der in Vorsehung handelnder Gott ist, ja, der im Geschehen der Offenbarung handeln eintritt in den konkreten Raum der Geschichte. Nur in solchem Aufweis wäre ein Aufbau der Wirklichkeit und ihrer Geschichte möglich. Aber das eben vermag die apriorische Philosophie nicht zu leisten: der lebendige Gott ist ihr verschlossen, und das heißt: auch die Wirklichkeit. Verschlossenheit des Handelns Gottes bedeutet Verschlossenheit der Wirklichkeit überhaupt; und damit: die apriorische Philosophie ist notwendig „die negative Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, sie doch in Beziehung auf das allein Wissenswerte ⟨sc. Gott⟩ und das aus ihm Abzuleitende ⟨die gesamte Wirklichkeit und ihre Geschichte⟩

nichts weiß" (II. 1. 562). Anders und endgültig: da nach Schelling Gott als das Urwirkliche Anfang der Wirklichkeitswissenschaft und als das von Wesen her vollendete Sein zugleich Anfang des Systems der Freiheit ist, so bedeutet ein Scheitern vor seiner Freiheit zugleich ein Scheitern vor der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit. Oder: wenn Philosophie wesentlich Aufstieg und Abstieg zu und von Gott ist und darin zugleich Wesenswissenschaft und Wirklichkeitswissenschaft, so muß gesagt werden: die apriorische Philosophie vermag wohl den Aufstieg zu leisten und damit den Entwurf der Wesenswissenschaft, nicht aber den Abstieg und damit nicht den Aufbau des Systems der Wirklichkeit. Das ist ihr unmöglich, weil sich an der Wende vom Aufstieg zum Abstieg die fundamentale Wende vom Reich der Notwendigkeit zum Reich der Freiheit vollzieht.

Damit ist der Gesamtaufbau der Schellingschen Spätphilosophie klar: Schelling baut die gesamte Philosophie als Aufstieg und Abstieg zu und von Gott und darin zugleich als Wesenswissenschaft und Wirklichkeitswissenschaft, als System der Notwendigkeit und der Freiheit, als apriorische und aposteriorische Philosophie. Dabei erhält die erste den Namen einer negativen, die zweite aber den einer positven Philosophie, weil die erstere vor der Wirklichkeit — dem entscheidenden Gegenstand der Philosophie — versagt, während die zweite sie zu erfassen vermag und so „positiv" zu ihr steht.[8]) In solcher Scheidung will Schelling die großen Gegensätze der Philosophie zu klarem Ausdruck bringen, die von Wesen und Wirklichkeit, von Notwendigkeit und Freiheit, von Denken und Erfahrung, wobei der von Notwendigkeit und Freiheit der für Schelling entscheidende ist, weil er die Scheide zweier verschiedener Erkenntnismethoden ist. Und es gilt abschließend: „Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens (von unten aufsteigende), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende). Beide zusammen also vollenden ... den ganzen Kreis der Philosophie, wie man denn auch diese Zweiheit ...

[8]) Wobei es das eigentümlich Verklammerte des Schellingschen Entwurfes ausmacht, daß das Scheitern vor der Wirklichkeit der Grund dafür ist, daß Schelling die apriorische Philosophie als negative Philosophie bezeichnet, während die Ursache für das Scheitern vor der Wirklichkeit das Scheitern vor der Freiheit ist.

leicht auf die in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik ⟨sc. objektive Logik-Wesenswissenschaft⟩ ... ist, alles wahrhaft Metaphysische aber ganz der anderen (der positiven Philosophie) zufällt" (II. 3. 151). Das Scheidende der beiden Philosophien aber ist eindeutig Gott. Bis zu ihm reicht die Wesenswissenschaft und es beginnt die Wirklichkeitswissenschaft; bis zu ihm reicht das System der Notwendigkeit und es beginnt das der Freiheit; und damit: bis zu ihm reicht die dialektische und es beginnt die undialektische Philosophie; und in allem zugleich: bis zu ihm reicht die negative und es beginnt die positive Philosophie; ja, es muß grundsätzlich gesagt werden: die Stellung, die Gott in der jeweiligen Philosophie innehat, ist für Schelling das letzthin allein Gültige und Entscheidende seiner Scheidung von negativer und positiver Philosophie, so daß als die letzthin bestimmende Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie diese angegeben werden muß (ja, sie scheint uns die einzig mögliche und Schelling allein gemäße): negative Philosophie ist die Philosophie, die Gott nur als Ende, positive die, die Gott als Anfang hat.[9])

In solcher Grenzziehung und in solchem Aufbau, darin Gott Mitte und Wende der ganzen Philosophie ist, offenbart sich aber vor allem Schellings letztes Wollen und seine letzthinnige Stellung zum Idealismus.

Wir haben die ganze Auseinandersetzung Schellings mit dem Idealismus als einen Kampf um das Problem des absoluten Seins und die Gültigkeit der dialektischen Methode dem Absoluten gegenüber gefaßt. Schellings Aufbau hebt das aufs klarste in den Blick und zeigt eindeutig, wie Schelling in dieser Auseinandersetzung um

[9]) v. II. 1. 559; 561; 562; 563; 564; 565.

II. 3. 45. „Gott ... nur Ende ..., nie ... Anfang ... Prinzip einer Wissenschaft."

II. 3. 45/46: „daß sie mit dieser Idee ... nichts anfangen ..., diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann".

II. 3. 72: Gott „nur Ende ..., nicht zugleich wieder ... Anfang". v. II. 3. 79; 105; 107 „Gott als Ende ... nicht ... als hervorbringende Ursache." Desgl. II. 3. 150; 172; 1. 10. 124; 155; 397 Schelling spricht auch davon, die negative Philosophie habe einen negativen Gottesbegriff; v. II. 1. 559 mit I. 10. 155 oder II. 3. 172: „... im reinen Denken ist Gott nur Ende, nur Resultat; Gott aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philosoph sich in seinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), ist nur der, welcher Urheber sein, der etwas anfangen kann." ⟨!!⟩.

Gott von einem anderen Gottesbegriff aus dem Idealismus eine Grenze zieht, wie sie radikaler kaum sein konnte:

Wenn es das Titanische idealistischen Denkens war, zu glauben, der Mensch könne rein a priori in die Tiefen Gottes eindringen und von da aus Stufe um Stufe des Seins und die Hauptphasen geschichtlichen Ablaufs entwerfen, und zwar deshalb, weil Gott selbst in Notwendigkeit gebunden ist, so stellt Schelling dem nun von seinem theistisch gerichteten Gottesbegriff die These entgegen: dialektische Philosophie kann zwar vorstoßen bis Gott, aber weiter vermag sie nicht zu kommen. Gottes Handeln, der ganze Raum seiner Freiheit ist ihr verschlossen; was aber bedeutet — und darin spricht sich das Radikale der Schellingschen Grenzziehung aus —, gerade da, wo das Eigentliche beginnt: die Setzung der Welt durch Gott usw., gerade da, wo das System der Wirklichkeit sich aufzubauen beginnt, in Gott, dem Ursein, gerade da endet die dialektische Philosophie. Nur eine Philosophie, die empirisch ist, die die aus der souveränen Freiheit Gottes entspringenden Taten sich durch Erfahrung geben läßt; nur eine Philosophie, die den immer neuen Schritt in die Wirklichkeit geht, nur sie vermag Gott und sein Tun (und damit die Wirklichkeit) zu erfassen; wahrhaftig, eine fundamentale Abwehr apriorischen Denkens vor dem göttlichen Sein und eine überaus starke Herausstellung der göttlichen Freiheit und des menschlichen Hörenmüssens und der Endlichkeit seines Wissens.

So offenbart Schellings ganzer Aufbau seiner Philosophie klar seine Stellung zum Idealismus. Er gibt uns aber zugleich noch die Möglichkeit einer letzten Klarstellung der Schellingschen Gesamtphilosophie.

Die Untersuchung über die Grenzen der apriorischen Philosophie wurde in zweifacher Weise durchgeführt: einmal als Untersuchung über das Verhältnis von Wesen und Existenz, dann aber als Untersuchung über Notwendigkeit und Freiheit. Von der ersten Untersuchung her ergab sich als das Scheidende von negativer und positiver Philosophie dies, daß die erste nur die Begriffe der Dinge zu erreichen vermag, nicht aber ihre Existenz, und es ergab sich von da aus die Forderung einer zweifachen Philosophie: einer Wesenswissenschaft und einer Wirklichkeitswissenschaft. Wir haben aber die von da aus getroffene Unterscheidung der beiden Wissenschaften immer abgelehnt, weil sie uns nicht originär schien, ja, weil sie die sehr konstruktive Art, in der Schelling die beiden Wissen-

schaften gebaut und unterschieden hat, bast banalisiert; und wir haben immer wieder betont, daß es bei Schelling primär nicht einfach um die apriorische Methode geht, sondern um eine ganz bestimmte ihrer Möglichkeiten: um die dialektische, und daß darum Schellings ganze Philosophie von Notwendigkeit und Freiheit her aufgebaut werden muß. Aber es ist klar, daß die erstere Untersuchung (über Wesen und Existenz) einer Berücksichtigung, ja, daß das Verhältnis der beiden Grenzen zueinander einer dringenden Klärung bedarf um dessentwillen, weil beide Grenzen sich nicht miteinander decken und ihre jeweilige primäre Berücksichtigung ein verschiedenes Bild der Schellingschen Philosophie ergibt. Aus dem Aufbau der Schellingschen Philosophie her ergibt sich nun eine relativ eindeutige Klärung.[10])

Schelling baut seine Philosophie als Aufstieg und Abstieg zu und von Gott und darin zugleich als Wesenswissenschaft und Wirklichkeitswissenschaft. Das aber, was dieses Ganze in zwei Teile scheidet, ist nicht die Thematik von Wesen und Existenz, sondern dies, daß sich an der Wende vom Aufstieg zum Abstieg zugleich die fundamentale Wende von Notwendigkeit und Freiheit und damit von dialektischer und undialektischer Philosophie vollzieht. Das ist das Grundlegende. In diese Unterscheidung kann aber nun die von Wesen und Existenz her aufgebrochene eingeordnet werden. Sie verschärft noch den Unterschied der beiden Wissenschaften, und zwar dadurch, daß sie die an der Wende von Aufstieg zu Abstieg sich vollziehende Wende von Notwendigkeit und Freiheit noch vertieft in die grundsätzliche Kluft zweier Ebenen, nämlich der Ebene des Idealen (der bloßen Wesenheiten) und des Realen, d. h. der Existenz. Anders: wenn das Ganze der Philosophie ein Weg ist, der zunächst auf- und dann absteigt, so muß nun gesagt werden, daß das philosophierende Subjekt nicht nur in der Mitte des Weges eine Wende des Weges vollziehen muß und den Schritt in eine andere Erkenntnismethode, sondern es muß gleichsam einen Sprung noch zuvor leisten, den Sprung von der Ebene des bloß idealen in die Ebene des realen Seins, was aber konkret bedeutet: das philosophierende Subjekt muß vom Begriff Gottes aus — denn er ist ihr zu Ende der ersten Philosophie allein gegeben — hinüberspringen zum real existierenden Gott,[11]) um dann die Ableitung der

[10]) Eine Klärung, die nicht mehr von Schelling vorgenommen worden ist. Genaueres vgl. Anhang.

[11]) Das Wie dieses Sprunges ist früher schon sichtbar geworden.

Wirklichkeit und damit den Abstieg zu beginnen. Das bedeutet aber: wenn Schelling die negative Philosophie letzthin um dessentwillen als negative Philosophie bezeichnet, weil sie wohl Gott als absoluten Geist usw. hat, nicht aber vorstoßen kann zu seinem Handeln, so vertieft sich das von Wesen und Existenz aus nun dahin, daß gesagt werden kann: die erste Philosophie (die apriorisch-dialektische) ist nicht nur deshalb negative Philosophie, weil sie nicht zu Gottes Handeln vorstoßen kann, sondern darüber hinaus deshalb, weil sie nicht einmal zu seiner Existenz gelangt, sondern nur zu seinem Begriff,[12]) was alles sich für Schelling dahin zusammenfaßt, daß die negative Philosophie Gott nur als Ende, nicht aber auch als Anfang habe. Und es ist klar, daß Schelling in dieser so nun zweifachen Grenzziehung noch einmal seine Front gegen den Idealismus verstärken kann.

Schelling hat aber in dem so sichtbar gewordenen Entwurf seiner Gesamtphilosophie nicht nur einen Gegenwurf gegen die idealistische Philosophie geben wollen, sondern zugleich die Lösung einer Aufgabe, die nach seiner Meinung seit Beginn des abendländischen Philosophierens verfehlt worden ist. So ergibt sich uns noch ein Blick in die Geschichte der abendländischen Philosophie.

V. Die Geschichte der negativen und positiven Philosophie

Schellings Wollen in seiner Spätzeit hat sich immer wieder — fast schlagwortartig — darin ausgesprochen, daß Schelling eine „positive" Philosophie aufbauen wollte. Das Pathetische dieses Terminus kann nicht übersehen werden. Es hat aber diesen Ursprung. Schellings Ziel ist ein spekulativer Theismus, eine Philosophie, darin aus dem lebendigen, freihandelnden Gott die Wirklichkeit abgeleitet und entworfen wird. Aber dieses System will er nicht einfach nur gegen den als Pantheismus gefaßten Idealismus aufbauen, sondern er ist überzeugt, daß es im ganzen abendländi-

[12]) Man muß aber auch gleichzeitig sagen: die ganze Existenzproblematik der negativen Philosophie schmilzt gleichsam zu diesem Konkreten zusammen, daß sie nicht zur Existenz Gottes, d. h. dieses einen ganz bestimmten Seins kommt, was sich schon in gleicher Weise für das Problem der Freiheit ergab.

schen Philosophieren noch nie gebaut worden ist. So will er endlich die wahrhaft positive, d. h. nicht versagende Philosophie aufbauen. Nach Schelling war vielmehr fast alle Philosophie negative Philosophie, was aber meint:

Philosophie ist Aufstieg und Abstieg zu und von Gott. Konkret: Philosophie steigt zunächst auf zu Gott und entwickelt darin die Wesensordnung des Kosmos. Am Ende ihres Aufstiegs aber erreicht sie Gott, das Ursein, das Konstituierende aller Wirklichkeit, woraus entspringt: hier, in Gott beginnt nun die Metaphysik. Nach ihrem Aufstieg muß die Philosophie nun absteigend aus dem lebendigen Gott die Wirklichkeit ableiten. Und hier beginnt Schellings Kritik: Schelling wirft der gesamten abendländischen Philosophie vor, daß sie zwar immer den Aufstieg zu Gott geleistet hat — und damit den Entwurf der Wesensordnung und den Aufbau der negativen Philosophie, aber nie den Abstieg und damit den Aufbau der Wirklichkeitswissenschaft und den einer positiven Philosophie. In Schellings Formulierung: alle Philosophien hatten Gott im Grunde immer nur als Ende, nicht aber auch als Anfang. Sie stiegen zwar auf zu Gott, aber statt zu begreifen, daß jetzt — im Erreichen Gottes, des Urseienden die eigentliche Aufgabe, der Entwurf der Metaphysik erst beginne, blieben sie bei Gott stehen und ließen bei ihm die Philosophie enden. Sie begriffen nicht, daß Gott mehr ist als nur höchstes Sein, Gipfel der Weltordnung, daß er vielmehr ihr Schöpfer ist. Nicht nur dies: man gab Formulierungen des göttlichen Seins, die seine Lebendigkeit unterschlugen und einen Entwurf der Wirklichkeit von Gott aus überhaupt unmöglich machten.

So gibt Schelling nun diesen Entwurf der Geschichte der negativen und positiven Philosophie.

Den ersten Vorstoß zu einer positiven Philosophie, d. h. zu einer Philosophie, die nicht einfach aufstieg zu Gott, sondern die mit ihm ihre Philosophie begann, Gott also als Anfang hatte, sieht Schelling in einer (ungenannten) Gruppe von Denkern, über die Aristoteles berichtet, und die er als „Theologen" bezeichnet hat; was Schelling kommentiert: „... unter diesen können keine anderen gemeint sein, als die die Welt auf Gott zurückführen" (II. 3. 96), die also den Versuch machten, die Welt von Gott her aufzubauen.

Einen zweiten Vorstoß zu einer solchen Philosophie aber sieht Schelling in Plato, der „im Gipfel und Verklärungspunkt aller ⟨seiner Schriften⟩, ... im Timäus ... geschichtlich ⟨wurde⟩ und ... ins Positive" (II. 3. 100) durchbrach. Schelling hat seine Auffassung über Plato nicht näher präzisiert,[1]) aber es kann wohl als sicher angenommen werden, daß er den Timäus um dessentwillen zitiert, weil er in ihm gleichsam die magna charta einer theistischen Philosophie, bzw. einer Philosophie, die das gesamte Seinssystem von einem Schöpfergott her aufbaut, sieht; eine Bedeutung, die der Timäus ja weitgehendst für das Philosophieren des Altertums und des Mittelalters gehabt hat. Aber es war nach Schelling das Entscheidende des abendländischen Philosophierens, daß diese Ansätze wieder verloren gingen, und daß unmittelbar nach Plato eine Philo- durchbrach, die der Prototyp einer negativen Philosophie ist: die Philosophie des Aristoteles.[2])

Aristoteles entwarf erstmals das große System der Wirklichkeit, und zwar baute er es als ein Stufensystem, das vom untersten Sein aufstieg zum höchsten, von der „reinen Materie" zur „reinen Form", d. h. zum göttlichen Sein. Dabei faßte Aristoteles dieses Ganze nicht einfach als eine Ordnung statischer Stufen, sondern als eine einzige große Bewegung, die wesentlich die Form einer aufsteigenden Bewegung hatte. Jedes Sein bewegte sich auf das nächst höhere hin, von dem es als dem ihm höheren und vorbildlichen Sein angezogen wurde, nach dem es in Sehnsucht verlangte, um seine eigene Vollendung zu erreichen. So war das gesamte Weltgeschehen eine einzige Bewegung hinauf, ein liebendes Angezogensein des Niederen durch das Höhere. Dieses Ganze aber hatte seinen krönenden Abschluß im göttlichen Sein. Das göttliche Sein als das wesenhaft Vollendete, als die „reine Form , als das höchste Sein, war das Endglied der ganzen Bewegung, ja, jenes Sein, das alles übrige anzog ὡς ἐρώμενον. So war hier ein umfassendes Seinssystem entworfen, ein großes Stufensystem, darin die ganze Ordnung des Kosmos vom niedersten bis zum höchsten Sein erhellt

[1]) Schelling verweist auch gelegentlich auf eine Stelle in Platos „Staat", wo er die Grundstruktur einer negativen und positiven Philosophie in ihrem Gesamt gegeben sieht. Die Stelle lautet: „Lerne nunmehr, was ich die andere Abteilung der Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft selbst berührt ..., indem sie kraft des dialektischen Vermögens ... Voraussetzungen ... wie Zugänge und Anläufe ... sich bildet, um mittels derselben bis zu dem, was nicht mehr Voraussetzung ..., zum Anfang von allem — Prinzip des Allseienden — gehend ..., und dieses ergreifend ... herabzusteigen ..." (II. 1. 323; v. auch II. 1. 337).

[2]) v. zu Aristoteles II. 3. 100 ff.; ferner die überaus wichtige Anmerk. II. 1. 559.

worden war: die negative Philosophie war hier Wirklichkeit geworden in einem großen, gültigen Entwurf. Bedeutsam war aber darüber hinaus nun die Art, wie Aristoteles das göttliche Sein formulierte:

Für Aristoteles war Gott höchstes Sein, letzthinniges Ziel der ganzen kosmischen Bewegung. Er war absoluter Geist. Wichtig war aber nun, wie Aristoteles das Sein Gottes näher faßte. Aristoteles faßte alle Dinge als sich bewegende. Aber diese Bewegung war immer eine Bewegung zum höheren Sein hin, was aber bedeutete: die Bewegung entsprang jeweils aus der Unvollendetheit des jeweiligen Seins, war also eine Bewegung auf Vollendetheit hin und so eindeutiges Zeichen der Endlichkeit dieses Seins. Wenn aber dies, so ist klar: Gott als das vollendete Sein, als das Sein ohne Potenz, als das Sein, das kein anderes mehr über sich hat und so nach keinem höheren verlangen und sich bewegen kann, ist notwendig werdeloses, ja unbewegtes Sein (αυτός ἀκίνητος), Sein, das nicht anderer Dinge bedarf, sondern sich selbst genügt und darum in sich selbst lebt (ἑαυτόν ἔχων), das nicht tätig sein muß aus der Not unvollendeten Seins heraus, sondern selig in sich ruhen kann im reinen, stetigen Akt der Kontemplation, in der νοήσεως νόησις; das so ist ἄπσακτος τὰς ἔξω πσάξεις. τοῦ πσάττειν ἀφαισούμενος, ἔτι δε μάλλον τοῦ ποιεῖν. So ist für Aristoteles Gott als reine Form gegen das ewig sich Wandelnde das Wandellose, gegen das ewig Werdende das schlechthin Seiende, gegen das Veränderliche das Unveränderliche, gegen das Tätige das immer Ruhende, Sein, das sich selbst genügend in der Erhabenheit seines Seins hoch über den Dingen thront. Und dies: wandelloses, werdeloses, untätiges, unbezogenes Sein zu sein, ist nach Aristoteles der eigentliche Ausdruck der göttlichen Größe.

Schelling ist weit davon entfernt, die Größe dieser Philosophie zu bestreiten. Er anerkennt sie ausdrücklich. In der Philosophie des Aristoteles war geleistet, was jede Philosophie zunächst leisten muß: der Gesamtentwurf der kosmischen Wesensordnung, vom untersten Sein bis hinauf zu Gott. Nicht nur dies: das Sein Gottes als absoluter Geist, ja die Notwendigkeit dieses seines Geistseins war erstmalig eindeutig herausgestellt. Hier lag sozusagen ein Vorstoß in Richtung einer theistischen Philosophie; und doch stellt Schelling fest, daß „nichts so sehr mit der recht verstandenen negativen Philosophie übereinstimmt, als eben der Sinn des Aristoteles“ (II. 3. 101). Die aristotelische Philosophie ist sozusagen die negative

Philosophie schlechthin. Aber das nicht wegen ihrer Ergebnisse — die sind vielmehr richtig und vorbildlich für alle Zeiten —, sondern weil Aristoteles im Erreichen Gottes die gesamte Philosophie enden ließ. Aristoteles war gleichsam der erste, dem nicht klar wurde, daß nach dem Erreichen Gottes die eigentliche Philosophie erst hätte beginnen müssen: nämlich die Metaphysik, die Ableitung der Wirklichkeit aus Gott. Aber das unterblieb. Das Sein wurde zwar in Stufen aufgebaut, ja, die Stufen wurden als reale gefaßt, aber das Woher des realen Seins blieb völlig unerörtert! — ohne Zweifel eine fundamentale Lücke der aristotelischen Philosophie. Dieses Nichtbegründen der Wirklichkeit bedeutet aber letzthin: für Aristoteles war Gott nur Ende, nur höchstes Sein, nicht aber Schöpfer des Seins. Gott ist Aristoteles nur „Ende, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Prinzip einer Erklärung zu machen“ (II. 1. 559). Anders: Aristoteles stieg zwar auf zu Gott (die Form aller eigentlichen negativen Philosophie), aber er stieg nicht von ihm aus wieder ab, um von ihm aus die Wirklichkeit zu begründen. Wirklichkeitsbegründung unterblieb so. Nicht nur dies: Aristoteles faßte Gott zugleich so, daß von ihm aus die Wirklichkeit gar nicht begründet werden konnte: Untätigkeit nach außen, Werdelosigkeit und Unveränderlichkeit schienen Aristoteles die eigentlichen Prädikate seines Seins, wesenhafter Ausdruck seiner göttlichen Größe. Dagegen stellt aber nun Schelling fest: wenn Gott wirklich so ist, dann ist er ein Gott, mit dem „nichts anzufangen“ [3]) (II. 1. 159) ist. Dann ist er letzthin ein toter, nicht aber der lebendige Gott, vielmehr ein Gott, der wesenhaft nicht Schöpfer sein kann. Ja, er ist nicht einmal im eigentlichen Sinne „Geist“ zu nennen, denn Geist ist nur schaffende, wirkende, schöpferische Person, nicht aber ein nur in sich ruhendes Wesen: weshalb Schelling über den Gott des Aristoteles sagt: „Als das zwar sich selbst Habende, aber auch nicht von sich weg Könnende, ist er nur seinem Wesen nach, nur ideeller Geist, aber es ist ein Mißbrauch, hier von absolutem Geist zu reden“ (a. a. O.). Aber die Philosophie kann bei einem solchen Gott, der nur Sein in selbst ist, Sein, das nicht nach außen tritt, nicht sich „äußert“, der keine Initiative hat zu schöpferischer Tat, nicht stehen bleiben. „... wollten wir uns mit dem aristotelisch gefundenen

[3]) Von uns gesperrt.

Gott begnügen, so müßten wir auch jener aristotelischen Verleugnung fähig sein, bei dem Gott als Ende stehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Ursache haben wollen; aber ein solcher Gott würde den Forderungen unseres Bewußtseins nicht entsprechen" (II. 3. 107). Unser Bewußtsein fordert Begründung der Wirklichkeit und damit den Schöpfergott. Aber nicht nur dies: unser Bewußtsein fordert vor allem auch Begründung der Religion. Und das nicht zufällig, sondern aus der Not seines Daseins heraus, was aber wesentlich — wie schon früher sichtbar wurde — heißt: Religion fordert den lebendigen, handelnden Gott. „Ohne einen aktiven Gott (der nicht nur Objekt der Kontemplation ist) kann es keine Religion geben" (II. 1. 568); Religion ist nicht contemplatio dei, sondern Verlangen nach dem helfenden Gott, nach dem Gott, der auf das Rufen des Menschen hört und ihm hilft. Wenn aber dies, so ist klar: für Aristoteles ist Religion wesenhaft unmöglich. Der Gott, der von Wesen her ist ἄπσακτος τὰς ἔξω πσάξεις, ist ein „unreligiöser" Gott; und damit zugleich: gemäß dem aristotelischen Gott ist auch das Reich der Mythologie nicht als echte Wirklichkeit möglich; und Schelling weist darauf hin, daß Aristoteles der Mythologie auch keine eigentliche Wirklichkeit und Wahrheit zuerkannt hat. In all dem ist für Schelling klar: die Philosophie des Aristoteles war negative Philosophie, der Ansatz zu einer positiven, d. h. wirklichkeitsbegründenden Philosophie ging in ihr verloren.

„Erst die Neuplatoniker,[4]) die aber schon ... entweder von dem kommenden oder bereits daseienden Christentum erregt sind, suchen jene Regungen einer positiven Philosophie bei Plato, die durch Aristoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen" (II. 3. 107). Ihre Philosophie wurde nicht gebaut als ein Aufstieg zu Gott, um da zu enden, sondern — wohl bestimmt von Platos „Timäus" — begann sie mit Gott, um von ihm aus alles abzuleiten — ein fundamentaler Vorstoß in Richtung einer echten positiven Philosophie.

Es war aber nach Schelling das Verhängnis der abendländischen Philosophie, daß sich nicht die platonische bzw. neuplatonische Philosophie — und damit die Richtung der positiven Philosophie — durchsetzte, sondern die aristotelische, wodurch nach Schelling ein merkwürdiges Paradox entstand.

Zur beherrschenden Religion des Abendlandes wurde das

[4]) Von uns gesperrt.

Christentum; damit aber eine Religion, der Gott alles andere war als nur „höchstes Sein", als ein Gott, der erhaben über das Getriebe der Welt in sich selbst lebt, die vielmehr Gott wesentlich als Schöpfer faßte, als aus sich heraustretendes Sein, so wie es der Eingang des Alten Testamentes in lapidaren Worten aussprach, ja, deren gesamtes Weltbild fundamental bestimmt war durch den lebendigen Gott, durch den Gott, der der Welt zugewandt ist in Vorsehung und helfender Tat, ja, der selbst in die Welt eintrat zu erlösender Tat. Setzung der Welt durch Gott, sein immer neuer Einsatz zur Welt hin bis hin zum Größten: bis zu seinem eigenen Eintritt in die Welt, das waren überhaupt die Grundinhalte des Christentums. Sein Mittelpunkt war gerade nicht der verborgene, in sich selbst lebende, sondern der sich offenbarende Gott. Die Offenbarungen Gottes waren der Inhalt des Christentums. Daraus ist aber klar: „Die christliche Theologie ... bedurfte ... eines Gottes, mit dem sich etwas anfangen ließ" (II. 3. 108); sie bedurfte des lebendigen, handelnden Gottes. Nur mit ihm hätte sich ein System des Christentums bzw. eine christliche Philosophie bauen lassen, nicht aber — und das ist das Grundlegende dieser ganzen Sicht — mit dem Gott des Aristoteles. Denn „Aristoteles kannte keinen Gott, der als Prinzip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären; sein Gott konnte höchstens der ideale Schöpfer sein, als der, zu welchem, aber nicht durch den alles geworden, und auch Vorsehung ist im aristotelischen System nur so weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geschehen kann, das nicht durch dieses Endziel der Bewegung und insoferne durch Gott als Endursache bestimmt wäre" (II. 3. 108). Aber echte Vorsehung meint nicht dies, sondern meint einen handelnden, helfenden, in die Wirklichkeit eingreifenden Gott. Darüber hinaus aber: mit dem Gott, der wesenhaft ἄπσακτος τὰς ἔξω πσάξεις ist, ja, der seine eigentliche Größe in solchem Sein-in-sich-selbst hat, ist eine Offenbarung schlechterdings nicht zu erklären; nicht nur dies: sie ist Gott in seinem Wesen widersprechend. Die Welt des Aristoteles und die des Christentums waren so einander entgegengesetzte Welten. Aber es geschah das Seltsame: das christliche Denken wandte sich letzthin nicht der platonischen Philosophie zu, sondern der aristotelischen, woraus aber mit Notwendigkeit entsprang, daß der Entwurf einer christlichen Philosophie und damit das System einer positiven Philosophie, die von Gott her die Wirklichkeit aufbaute, Geschichte aber von Fall und Erlösung her, ungebaut blieb. Nicht

nur dies: zwischen der Philosophie des Christentums und dem konkreten christlichen Leben entstand eine „Antimonie" (I. 10. 22), die Schelling schon 1812 einmal — freilich in anderem Zusammenhang — so formuliert hat: „Um Gott ... recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, nehmen Sie ihm sorgfältig alle ... Kräfte und Wirkungen ab" (I. 8. 166), und berauben ihn „aller freien Bewegung und ... Lebensäußerung" (a. a. O.).

Im Zuge der aristotelischen Methode gab sich die christliche Philosophie des Mittelalters — und mit ihr alle in ihrem Gefolge stehende neuzeitliche Philosophie — wesentlich als induktive Metaphysik, die am Ende ihrer gesamten Untersuchung zur (philosophischen) „Theologie" wurde. Das heißt: diese Philosophien stießen alle am Ende ihres Philosophierens mittels der Gottesbeweise vor zu Gott. Ihre letzte, abschließende Thematik war der Aufweis der Existenz Gottes und seines Wesens. Damit endigten sie. Ihre Aufgabe schien damit geleistet. Aber — und damit beginnt Schellings Kritik — damit blieben sie auch negative Philosophie. Das Entscheidende unterblieb: die Gottesbeweise versuchten zwar nicht nur zu beweisen, daß es ein Absolutes gebe; ein Wesentliches ihres ganzen Beweises war vielmehr dies, daß Gott die Ursache der Dinge ist, bzw. daß die Welt nicht aus sich sein könne, und so eine Ur-sache fordere; wenn aber dies, so hätte die Philosophie nicht einfach bei dem Faktum der Kontingenz der Welt und des Seins einer schaffenden Ursache stehen bleiben dürfen, sondern sie hätte nun versuchen müssen, die Schaffung der Welt von Gott her aufzuzeigen; bzw. nachdem sie den Weg von der Wirkung zur Ursache gegangen war, hätte sie nun den eigentlichen Weg von der Ursache zur Wirkung, von Gott zur Welt gehen müssen. Das aber unterblieb. Dieses ganze Philosophieren begnügte sich mit dem Vorstoß zu Gott. Und damit: auch hier war Gott eigentlich nur höchstes Sein, Spitze, Ende, Gipfelpunkt des Seins, nicht aber Anfang, Ur-sache; was aber heißt: die christliche Philosophie unterließ es, ein Wesentliches ihres Glaubens herauszustellen: daß Gott Schöpfer ist; sie endete mit Gott, „ohne zu überlegen, daß in ... Wirklichkeit Gott nicht nach, sondern vor den Dingen ist" (I. 10. 71). Ja, es geschah vielmehr das gleiche, was schon bei Aristoteles geschehen war: aus dem Willen heraus, Gott möglichst eindeutig in seiner ganzen Größe herauszustellen, verbaute man den Weg, ihn als Schöpfer fassen zu können. Gegen das Endliche bestimmte man

Gott als das Unendliche, gegen das Vergängliche als das Ewige, gegen das Gewordene als das Ungewordene, gegen das Werdende als das Seiende, gegen das Ruhelose als das ewig Ruhende, gegen das Veränderliche als das Unveränderliche. Unbewegtes Sein zu sein, schien Gottes eigentliche Größe. Damit geschah aber notwendig dies: unter all diesen Bestimmungen — die alle im Grunde statische waren — ging Gottes Lebendigkeit verloren. Man erreichte (wie Schelling formuliert) im Grunde nur „die bloß negativen ... Attribute" (I. 10. 70), Attribute, „ohne welche Gott nicht Gott sein könnte"; doch ist er „darum allein noch nicht Gott" (a. a. O.) im eigentlichen Sinne. Denn die blinde Substanz eines Spinoza zum Beispiel ist „ebensowohl ewig, ebensowohl unendlich und von sich selbst" (a. a. O.), ohne darum Gott in dem Sinne zu sein, wie ihn das Christentum meinte: als Person, als lebendiger, handelnder Gott. Hätte das christliche Denken zu dem Gott des Christentums vorstoßen wollen, so hätte es anderer Tribute bedurft, Attribute, „durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, oder welche Gott seiner Gottheit nach zukommen (= positiv). Dahin gehörten ... alle die, welche Freiheit, Intelligenz, Willen und Vorsehung oder eine aktuelle Relation einschließen" (a. a. O.). Von diesen Attributen wurde zwar gesprochen, aber die negativen waren völlig vordergründig und ließen es zu keinem lebendigen Begriff Gottes kommen. Das bedeutet aber: der Gott des konkret gelebten Lebens war nicht der Gott des christlichen Philosophierens. Vor allem aber: indem man Gott so statisch faßte, beraubte man sich der Möglichkeit, von ihm aus positive Philosophie aufzubauen. Es unterblieb jenes Große, was das Eigentliche einer christlichen Philosophie hätte sein müssen: Philosophie einmal zu bauen als die Einheit des immer neuen Handelns Gottes, als die Einheit dessen, daß Gott die Welt schafft, daß er sich ihr zuwendet in Vorsehung und helfender Tat, daß er antwortet auf den Fall der Welt, um sie einst aufzunehmen in sein ewiges Sein. In solchem Entwurf hätte sich eine echte Synthese von Philosophie und Offenbarung vollzogen, der Aufbau einer umfassenden christlichen Philosophie. Aber das unterblieb. Es kam zu keiner Synthese. Die Philosophie begnügte sich vielmehr damit, „präambulum fidei" zu sein, was konkret heißt: zu Gott aufsteigen und ihre philosophische Arbeit mit dem Aufweis seiner Existenz zu beenden, um die Idee der Schöpfung der Welt, der Offenbarung Gottes usw. im Glauben stehen zu lassen und nicht zusammenzubauen zum Gesamt eines

umfassenden Daseinsentwurfes. So gab es auch hier nur negative Philosophie.

Aber Schelling ist überzeugt, daß, wenn auch im offiziellen christlichen Philosophieren meist die Welt des Denkens und die des Glaubens säuberlich geschieden und eine positive Philosophie im eigentlichen Sinne ungebaut blieb, die Idee einer umfassenden christlichen Philosophie (bzw. Daseinsdeutung) — und damit einer positiven Philosophie — dennoch nie ganz tot war, sondern als Verlangen immer in einem Nebenstrom des christlichen Denkens lebendig war: in der Theosophie.

Nach Schelling gab es zu allen Zeiten immer eine Reihe von Denker, die die strenge Geschiedenheit von Glauben und Wissen nicht mitvollzogen, sondern aus dem Erlebnis des Christlichen her das Gesamt eines Daseinsentwurfes gaben, darin die Wirklichkeit wesentlich bestimmt war durch den lebendigen Gott und seinen immer neuen Einsatz; was aber für Schelling heißt: hier lebte das Wollen zu einer positiven Philosophie. Wenn die offizielle Schulphilosophie als Letztes ihrer Philosophie durch Beweise die Existenz Gottes aufzuzeigen versuchte, um damit zu enden, so lebte hier ein Denken, das zunächst die Gottesbeweise überhaupt ablehnte. Die Existenz Gottes war diesen Denkern das Gewisseste, unmittelbares Erlebnis; und weit entfernt, hier das Denken enden zu lassen, nachdem es gleichsam sein Äußerstes — den Aufweis der Existenz Gottes — geleistet hat, begann man hier allererst. Dieses Denken war geradezu getränkt von dem Erlebnis des göttlichen Seins, und der Entwurf alles Geschehens von Gott her war sozusagen selbstverständlich. Hier war im wirklichsten Sinne „Theosophie": Weisheit über Gott und von Gott her. Ein sehr Grundlegendes war darum auch gerade das, was die Schulphilophie rein im Glauben stehen ließ: der Aufweis der Welt aus Gott; ja, man glaubte, daß ein „unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Wesen, sondern auch in das Wesen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derselben" (II. 3. 119) möglich sei. Hier wurde so wirklich ein System gewollt, das Gott als Anfang hatte. Dabei verweist Schelling vor allem auf Böhme. Nach Schelling lebte in ihm „das anerkennenswerte Streben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen" (II. 3. 125); ja, Böhme wollte „ein freies Verhältnis Gottes zur Welt, eine freie Schöpfung" (II. 3. 125). Das Kernproblem der positiven Philosophie war ihm so klar. Freilich, indem er von einer „Geburt Gottes"

sprach, wurde es wiederum unmöglich, „zur freien Weltschöpfung und damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie ⟨!!⟩ vorzustoßen" (II. 3. 123). Böhme wußte zwar, daß versucht werden mußte, den „toten" Gott der Philosophien zu überwinden, um vorzustoßen zu einem lebendigen Gott, aber es gelang ihm nicht, zu den Kategorien vorzustoßen, die hier alle möglich waren: zu den personalen, zu Freiheit und Entscheidung. Aber die Theosophie versuchte nicht nur, das Hervorgehen der Dinge aus Gott aufzuzeigen, gerade das immer neue Kreisen um den Fall der Welt und die daraus entspringenden Folgen, um das Faktum der Erlösung und das damit Gegebene, gab diesem Denken seine Tiefe und seine unleugbare Bedeutung. Und so gilt nach Schelling, daß die induktive Metaphysik und damit die negative Philosophie „im Grunde doch nie ausschließlich geherrscht, sondern immer neben sich diese Systeme gehabt hat" (II. 3. 119), Systeme, die sich nicht damit begnügten, Gott nur als Ende zu haben, die vielmehr versuchten, mit Gott als Anfang das System der Wirklichkeit (und damit die positive Philosophie) aufzubauen; Systeme, die zwar nicht zu eigentlich philosophischen Leistungen durchdrangen, deren Wollen sich aber nicht dadurch abweisen läßt, „daß man sie kurzweg als unwissenschaftlich behandelt" (a. a. O.). Schelling sieht es vielmehr als die große Aufgabe, dieses Wollen endlich seiner Erfüllung entgegenzuführen, die Theosophie gleichsam zu erlösen und aus ihr die positive Philosophie aufzubauen: die Synthese von Wissen und Glauben, von Philosophie und Offenbarung.

Das neuzeitliche Philosophieren brachte zwar mancherlei Änderungen — vor allem auch des Methodischen; aber in bezug auf das Problem einer negativen und positiven Philosophie änderte sich nur wenig. So ist es Schellings Überzeugung, daß vor allem Descartes im Raum einer negativen Philosophie blieb. Auch bei ihm blieb Gott letzthin nur Ende und nicht Ausgangspunkt; auch Descartes „endigt eigentlich mit dem, wovon anfangend erst eigentlich progressive Wissenschaft möglich gewesen wäre, mit dem Höchsten, mit Gott" (I. 10. 32). Einen entscheidenden Vorstoß zur positiven Philosophie brachte nach Schelling dann aber Spinoza. „Der entscheidende Schritt ... geschah, indem er das an sich Erste zum alleinigen Ausgangspunkt machte" (I. 10. 33), endlich also die Philosophie mit Gott begann — und darin sieht Schelling Spinoza als Vorbild aller positiven Philosophie. Im Ausgehen der Philosophie vom geradezu gesetzten Absoluten ist nach Schelling

Spinoza „auf den tiefsten Grund aller positiven Philosophie gekommen, aber sein Fehler ist, daß er von diesem nicht fortzuschreiten wußte“ (II. 3. 157). Spinoza hatte zwar den richtigen Ausgang der Philosophie, aber er beging einen neuen — fundamentalen — Fehler: er unterschlug die Freiheit des göttlichen Seins, vor allem in der Setzung des weltlichen Seins. „Gott ist nicht der frei schaffende oder hervorbringende Geist“ (I. 10. 36), „es ist zwischen Gott und den Dingen kein freier, sondern ein notwendiger Zusammenhang“ (a. a. O.). „Die Dinge folgen aus Gott nicht durch eine Bewegung, ein Wollen in ihm selbst, sondern auf jene ... Weise, die nach seinem ... Gleichnis aus der Natur des rechtwinkligen Dreiecks das Verhältnis der Hypotenuse und der Hypotenuse und der Katheten folgt“ (I. 10. 40). Spinozas Philosophie ist so trotz ihres richtigen Ansatzes geradezu der Prototyp für „ein Notwendigkeitssystem“ (I. 10. 47). Gerade er setzte an die Stelle personaler Kategorien logische (v. Schellings Vorwurf gegen Hegel) und unterschlug die Lebendigkeit des göttlichen Seins in einem Maße, daß gerade durch ihn eine neue Verschärfung der Spannung zwischen Philosophie und Religion entstand, die ihren schärfsten Ausdruck dann durch Jacobi erhielt, von dem der späte Schelling sagt, er sei „vielleicht ... die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie“ (I. 10. 168). Wenn die Antinomie des Gottes der Philosophie und der der konkreten Wirklichkeit während des Mittelalters latent geblieben war, so erklärte Jacobi sie für eine unvermeidbare Antinomie, indem er behauptete, „daß alle wissenschaftliche Philosophie unausbleiblich auf Fatalismus, d. h. auf ein bloßes Notwendigkeitssystem, hinausführe“ (I. 10. 167), daß die Philosphie wesensgemäß nicht vorstoßen könne zum persönlichen, handelnden Gott, sondern daß der persönliche Gott nur im Gefühl gegeben und zugänglich sei[5]) — eine These Jacobis, gegen

[5]) Die von Jacobi aufgewiesene Antinomie ist zwar bei ihm wesentlich durch den Spinozismus bestimmt, die eigentliche Quelle — und damit die Quelle für die Schellingsche Sicht überhaupt — dürfte aber Pascal sein. Es war vor allem, soviel wir sehen, Pascal, der angesichts des aufbrechenden Deismus und der immer problematischeren Stellung von Philosophie und Offenbarung zueinander vom Christlichen aus die Frage stellte, wie weit überhaupt die Möglichkeiten des Denkens als Präambulum fidei reichten, und dessen Auffassung dahin ging, daß dem Denken keineswegs jene Bedeutung zukomme, die ihr das Denken des Mittelalters für das Religiöse zugewiesen hatte; ja Pascal formulierte in einer entscheidenden Stunde seines Lebens, daß der Gott der Religion nicht der Gott der Philosophen sei („Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes ...“ ⟨Zitiert nach Romano Guardini, Christliches Bewußtsein, Leipzig 1935, S. 22. Vgl. auch S. 49 ff. Neuerdings auch in: Blaise Pascal, Vermächtnis eines großen Herzens, herausgegeben von W. Rüttenauer. Sammlung Dieterich, Leipzig 1838, S. 126.⟩ Schelling hat keine näheren Ausführungen über Pascal gegeben, aber er hat ihn erwähnt mit dem sehr typischen Zusatz: „Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt, für den Punkt . . ., bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals Pensées . . den wird bei einem . . . Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln“ (I. 10. 170).

die Schelling in schärfster Front steht, und die bei Schellings ganzem Philosophieren eine wesentliche Rolle spielt.

Das weitere Schicksal des abendländischen Philosophierens entschied sich nach Schelling aber dadurch, daß durch Leibniz die scholastische Philosophie des Mittelalters wieder völlig herrschend wurde und damit jene Philosophie, der Gott wesentlich Ende war, Ende ihrer induktiven Metaphysik.

In diesen ganzen Zusammenhang ordnet Schelling auch die kantische Philosophie. Das Ergebnis der kantischen Kritik bedeutete danach zwar einen Sturz der vorkritischen Metaphysik, aber von der Sicht der negativen und positiven Philosophie aus bedeutete er nur eine Verschärfung des Gegensatzes von negativer und positiver Philosophie bzw. von Wissen und Glauben; denn wenn die vorkantische Metaphysik glaubte, wenigstens zum real existierenden Gott vorstoßen zu können — von wo aus wenigstens die Möglichkeit bestanden hätte, absteigend nun die Wirklichkeit zu erklären, so war nach Kant überhaupt ein Erreichen des real existierenden Gottes durch das Denken unmöglich. Schelling sieht zwar das Positive des kantischen Ergebnisses darin, daß er den Begriff Gottes als einen notwendigen faßte, „daß Gott nicht der zufällige, sondern der notwendige Inhalt der letzten höchsten Vernunftidee sei“ (II. 3. 45), indem nach Kant der Begriff Gottes den notwendigen Abschluß aller theoretischen Erkenntnis bildet, eine notwendige regulative Idee; wobei Schelling überzeugt ist: der vorkantischen „Metaphysik war im Grunde der Begriff Gottes ebenso zufällig, wie alle anderen“, „wenn wir nicht etwa auf ... Aristoteles zurückgehen, welchem ... Gott ebenfalls das notwendige Ende war“ (a. a. O.). So zeigt Kant hier ein Positives, worin er die vorkantische Metaphysik übertraf; und doch war gerade bei ihm eine positive Philosophie unmöglich, weil die Idee Gottes nach Kants Auffassung notwendig „immer nur Ende bleiben müsse, das nie zum Anfang, also

zum Prinzip einer Wissenschaft werden könne, oder, wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von konstitutivem Gebrauch sei, d. h. daß die Vernunft zwar notwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht — dies liegt eben im Begriff eines regulativen Prinzips —, aber daß sie mit dieser Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang irgendeines Wissens machen kann" (II. 3. 45/46). Und dann wiederholt Schelling die alten Einwände, die er bereits auch gegen Aristoteles erhoben hat: „Theoretisch war mit diesem negativen Resultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen ... Gott beziehen. ... — Noch weniger blieb ein mögliches Verhältnis ... zur g e o f f e n b a r t e n Religion übrig. Die geoffenbarte Religion setzt den sich offenbarenden, also den wirkenden und wirklichen Gott voraus" (II. 3. 46). Und doch sieht Schelling bei Kant ein Tasten nach einer positiven Philosophie; zunächst indem er „das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminiert hatte, durch die Hintertüre der praktischen wieder eingeführt" (II. 3. 84) hat, d. h. indem er versuchte, vom Praktischen her neu eine Metaphysik aufzubauen. Aber darüber hinaus gab es nach Schelling bei Kant auch Ansätze zu einer positiven Philosophie, so wie Schelling selbst sie wollte, und zwar zunächst in den kantischen „Antinomien der reinen Vernunft". Nach Schelling „stellt sich die Thesis der kantischen Antinomien ⟨immer⟩ auf die positive ... Seite" (II. 3. 145). Den bedeutsamsten Ansatz einer positiven Philosophie sieht Schelling aber in Kants Lehre vom I d e a l. Gott ist danach nicht nur Idee, Begriff in sich selbst, sondern als Ideal Urbild aller Ideen und das heißt, er ist nicht nur höchstes Sein, sondern — als wenigstens problematischer Begriff — Ursprung alles anderen Seins; in Schellings Formulierung: Gott ist nicht nur Ende, sondern Anfang. Kants Formulierung lautet unter anderem: „Das Ideal ist ... also das Urbild (Prototyon) aller Dinge, welche insgesamt als ... Copeien (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, ... So wird denn alle Möglichkeit der Dinge ... als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen".[6]) Und Schelling glaubt im Hinblick auf diese Idee Kants sagen zu können, daß hier, in Kants Lehre von dem Ideal

[6]) Kant, Kritik der r. V., S. 389. Vgl. Schelling II. 1. 383. v. auch II. 3. 141.

der Vernunft der Punkt sei, „an dem die spätere Entwicklung ⟨sc. der nachkantischen idealistischen Philosophie⟩ sich als eine notwendige Folge anschloß" (II. 2. 381).

Wir haben an früherer Stelle gezeigt, wie Schelling die nachkantische philosophische Entwicklung gesehen hat, wie er in Kants Wende zum Subjekt den Ansatz zu einer apriorischen Wissenschaft sah, der dann durch Fichtes Schritt über Kant und durch Schellings Schritt über Fichte ausgebaut wurde und zu einem großen, umfassenden System apriorischer Philosophie, das wesentlich so bestimmt werden kann: das System des Seins, das Aristoteles erstmals aufgebaut hatte — und zwar von der Erfahrung her aufgebaut hatte —, wonach das gesamte Sein eine Stufenordnung war, die von einem untersten Sein aufstieg und endete bei Gott als dem höchsten Sein, wurde nun im idealistischen Denken — in einer großen Renaissance — r e i n a p r i o r i entwickelt. Aber der idealistische Entwurf unterschied sich dadurch von Aristoteles, daß er diese ganze Ordnung als eine Realdialektik faßte — wie sichtbar geworden ist nach dem späten Schelling, der Grundfehler dieses Entwurfes, den er dann entfernt hat, so daß der Seinsentwurf des Aristoteles und der des späten Schelling — und damit der verbesserte des Idealismus — identisch ist. Aber damit teilt der idealistische Entwurf auch die Problematik des aristotelischen. Auch er hat Gott wesentlich als E n d e, d. h. als Ende der ganzen Entwicklung. Wenn Hegel vom idealistischen Entwurf gesagt hat: „Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich R e s u l t a t, daß es erst am E n d e das ist, was es in Wahrheit ist",[7]) so kritisiert nun Schelling — und damit kritisiert er im Grunde genommen die gesamte Philosophie seit Aristoteles —: „der Gott, sofern er nur E n d e ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende sein kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalsache, auf keine Weise Prinzip, anfangende, hervorbringende Ursache sein kann, ein solcher Gott ist ... nicht Geist in dem Sinne, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt; ... es ⟨sc. das Absolute⟩ ⟨ist⟩ ... unendlicher, absoluter Geist, aber doch bloß dem Wesen nach, denn wie sollte w i r k l i c h e r

[7]) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ausg. Lasson III. A. 1928, S. 21. Hier dürfte auch die Ursache des Schellingschen Sprachgebrauchs von „Anfang" und „Ende" liegen.

Geist sein, was von dem Ende, an dem es gesetzt ist, nicht hinweg kann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als alles Beschließende aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Prinzip von etwas zu sein" (I. 10. 155).

So schließt sich für Schelling im Grunde genommen die gesamte abendländische Philosophie von Aristoteles über das Mittelalter, die vorkantische Metaphysik, ja selbst Kants Philosophie und die des Idealismus — trotz mancher Unterschiede — zu einer Einheit zusammen. Sie alle zeigen letzthin eine gleiche Struktur: sie bauen die Welt als ein Stufensystem, das vom Unvollkommenen aufsteigt zum Vollkommenen, in solchem Aufstieg alles Seiende umfaßt und wertmäßig einordnet und dann im Erreichen des höchsten Seins, in Gott, seinen krönenden Abschluß findet. Gott als das höchste Sein, als das Sein über allem Sein ist dann das Ende und der letzte höchste Aufschwung der Philosophie. Und Schelling glaubt im Hinblick dieser Einheit der gesamten Philosophie sagen zu können: „Die in der Philosophie überall nur Willkür sehen, wissen nicht, wie übrigens ganz verschiedenen Individuen in ganz verschiedenen Zeiten unter völlig verschiedenen Formen doch wieder dieselben Begriffe entstanden sind, die so ihre Notwendigkeit erweisen" (II. 1. 559), womit aber zugleich sichtbar wird: die ganze abendländische Philosophie war im Grunde negative Philosophie. In ihnen allen wurde zwar die Wesensordnung des Seins entworfen, vom niedrigsten Sein bis hin zu Gott, ja, alles Sein wurde erkannt als eine Stufe des Geistes, Gott aber als absoluter Geist. Aber unter dem starken Bann der aristotelischen Philosophie begingen sie auch alle den gleichen Fehler, den, bei Gott stehen zu bleiben, statt nach dem Erreichen seines Seins aus seiner schöpferischen Macht und dem immer neuen Einsatz seines Handelns die Wirklichkeit aufzubauen. Sie alle begriffen nicht, daß, wenn Philosophie zunächst Aufstieg zu Gott und darin Erhellung der Wesensordnung, ihr Zweites — und sehr viel Wichtigeres — der Abstieg ist; denn in ihm baut sich allererst Metaphysik. Aber eben das unterblieb. Und so wurde eigentlich nie positive Philosophie gebaut. Nur in geringen Ansätzen: in Platos „Timäus", im Neuplatonismus, in der Theosophie und Spinoza wurde wenigstens versucht, die Wirklichkeit wirklich einmal in der Ordnung aufzubauen, die sie faktisch hat, d. h. vom Urwirklichen, von Gott her. Aber das Eigentliche unterblieb immer: der Aufbau einer umfassenden theistischen Philosophie, darin die Wirklichkeit vom lebendigen Gott her, d. h. als

Geschichte seiner Taten und Offenbarungen gebaut wurde. Und damit: es entstand nie die Synthese von Philosophie und Offenbarung, darin die Inhalte der Offenbarung als konstitutive Momente eingebaut wurden in die umfassende Philosophie der Wirklichkeit. Es gab so nie eine wahrhaft positive Philosophie. Im Gegenteil: indem die Philosophie von einer falsch verstandenen Absolutheit her Gott wesentlich als unveränderlich verfaßte, verbaute sie überhaupt den Weg zu einer positiven Philosophie, zu einer Philosophie des lebendigen Gottes.

Die Situation der Philosophie und ihr Verhältnis zu den Philosophien der vergangenen Jahrhunderte hat sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts so fundamental gewandelt, daß es schwierig scheint, die Größe der Schellingschen Kritik zu sehen. Bedenkt man aber die Situation, aus der Schelling heraus gesprochen hat, bedenkt man, daß trotz aller Unterschiede die Philosophie bis zum Idealismus hin zutiefst von Aristoteles bestimmt und sein Seinsentwurf gültig war, gültig auch der Wille zu einer theistischen Philosophie, so kann es kein Zweifel sein, daß Schelling vom Christlichen her eine überaus bedeutsame Kritik der aristotelischen Philosophie und damit zugleich aller in ihrem Gefolge stehenden Philosophien — und es waren im Grunde fast alle großen Philosophien seit Aristoteles — gegeben hat.[8]) Und wir sehen hier die

[8]) Schellings Kritik ist inzwischen nicht vereinzelt geblieben, sondern hat von verschiedener Seite durch eine ähnliche Kritik — die nicht um Schelling gewußt hat — sozusagen ihre Bestätigung gefunden. Von theologischer Seite hat Romano Guardini auf die Problematik hingewiesen, die notwendig daraus entspringt, wenn die Unveränderlichkeit Gottes allzusehr herausgestellt und versucht wird, Gott von allem Anthropomophismus freizuhalten (v. „Die Bewegung Gottes" in der Zeitschrift: Die Schildgenossen, 9. Jahrg., 4. Heft, Verlag Filser, Augsburg, 1929, S. 291 ff.). Vor allem hat auch Schellings Aristoteles Kritik ihre Bestätigung gefunden durch Scheler, ja, durch Scheler ist überhaupt erst der Grund für die „Unlebendigkeit" des aristotelischen Gottes sichtbar geworden. In der Auseinandersetzung mit Nietzsche hat Scheler gezeigt, daß es wesentlich zwei Formen der Liebe gibt, genauer; zwei Bewegungsformen der Liebe: das liebende Angezogensein des Unvollkommeneren vom Vollkommenerhen, des Niederen vom Höheren als das Ergriffensein von seinem Wert — das Wesen alles echten Eros. Daneben aber gibt es eine zweite Liebesform: das liebende Sichhinabbeugen des Größeren zum Geringeren als liebende Fürsorge. Und Scheler hat darauf hingewiesen, daß die erstgenannte Liebesidee wesentlich in der Antike verkörpert war, ja im Grunde die dort einzig gültige war, die zweite aber das Wesen des Christentums ausmacht. Nach Scheler ist aber nun in der Philosophie des Aristoteles „in einzigartiger Hoheit . . . das Wesen der antiken Liebesidee ins Absolute und Grenzenlose erhoben. Eine

eigentliche Größe der Schellingschen Spätphilosophie. Und aus diesem Bewußtsein heraus, an einer Aufgabe zu arbeiten, die seit Aristoteles verfehlt, durch das Dasein des Christentums aber zur dringenden Notwendigkeit geworden ist, entspringt bei Schelling das Pathetische seines Terminus einer positiven Philosophie, ja, seines Philosophierens überhaupt. Aus der historichen Sicht her erschließt sich nun aber auch mühelos das Gesamt der Schellingschen Spätphilosophie.

Schellings Spätphilosophie ist gleichsam die große Renaissance der aristotelischen Philosophie und zugleich ihre große Kritik und Verbesserung. Die Wiedergeburt der aristotelischen Philosophie, die im Idealismus begonnen, sollte hier weitergeführt werden durch eine entscheidende Ergänzung des ganzen Systems.

Was Aristoteles einst in so großer Weise erstmals unternommen: den Aufbau einer umfassenden Wesenswissenschaft, darin die Wesensordnung des Kosmos vom niedersten bis zum höchsten Sein entworfen wird, das soll nach Schelling nun den ersten Teil aller Philosophie ausmachen. Philosophie beginnt als Wesenswissen-

große Kette dynamisch geistiger Einheiten ist das Weltall ..., vom Sein der materia prima angefangen bis zum Menschen, eine Kette, in dem das Niedere hinauf zum Höheren strebt, und von ihm, das sich nicht zurückwendet, sondern wieder nach s e i n e m Höheren strebt, angezogen wird — und dies hinauf bis zur Gottheit, die selbst nicht mehr liebt, sondern nur das ewig ruhende, Einheit gebende Z i e l all jener mannigfaltigen Liebesregsamkeiten darstellt" (Scheler, Vom Umsturz der Werte, 2 Bd., Leipzig 1919, Bd. I, S. 110); — womit offenbar wird, was Schelling nicht tiefer erörterte: in Aristoteles Philosophie ist Gott notwendig Ende, ἄπρακτος. Wenn Liebe das Ergriffensein des Niederen vom Höheren ist, so ist Gott notwendig der nicht Liebende. Er als das höchste Sein ist das Sein, das aristokratisch lebt in sich selbst, in stolzer Distanz zu allem anderen ungleichen Sein. Das Sein Gottes rein nur als „Ende" ist so reiner Ausdruck des Liebesethos der Antike. Das „Anfang"-sein Gottes ist danach wesenhaft unmöglich: denn es würde bedeuten, daß das Höhere sich hinabneigt zum Niederen — nach dem Ethos der Antike eine Handlung voll Würdelosigkeit. Und doch hat auch die zweite Liebesform ihren Ausdruck in dem Gesamt eines Daseinsentwurfes gefunden: im christlichen. Wenn im System des Aristoteles alles bestimmt ist von der aufsteigenden Liebesform, so findet im christlichen Daseinsbild ein völlige B e w e g u n g s u m k e h r statt. Gott ist gerade nicht der einsam und in stolzer Distanz hoch über den Dingen thronende, sondern Wirklichkeit ist wesenhaft bestimmt durch das dauernde, liebende Sich-hinabbeugen Gottes, das in der Menschwerdung Gottes seinen größten Ausdruck erhält. Und Scheler hat daraufhingewiesen, daß hier — im Christlichen die größere Haltung liegt. Scheler sieht in der antiken Haltung der aristokratischen Distanz ein Moment der Angst, der Angst,

schaft.[9]) Aber an ihre Seite soll — darin Aristoteles Entwurf fundamental ergänzend — eine zweite Philosophie treten: ein systematischer Aufbau der Wirklichkeit und ihrer Geschichte, was aber wesentlich meint: soll eine Philosophie treten, die ihren wesenhaften Ausgangs- und Kernpunkt hat im lebendigen Gott.

So vollzieht sich beim späten Schelling noch einmal der große Vorstoß zu einer umfassenden Philosophie. Noch einmal erhebt sich hier die ganze Kühnheit des Idealismus: der Wille zum System, und in allem zugleich ein Philosophieren von abendländischer Weite. Gemeint gegen den Idealismus, ist es doch sein echter Erbe. Denn es kann nicht verborgen sein, daß in dem starken Hindrängen zu einer Philosophie des lebendigen Gottes Blut vom idealistischen Blut lebt. Gegen den „schalen" Theismus den lebendigen Gott herauszustellen, das hat immer zum Idealismus gehört, ja, ist ein

sich im Berühren mit dem Niederen zu „beschmutzen" — eine Idee, die in bezug auf Gott in der Antike eine große Rolle gespielt und zur Aufstellung von Mittler zwischen Gott und der Welt geführt hat, damit Gott sich nicht unmittelbar mit der Welt und dem Ungöttlichen abgeben müsse. Nach Scheler zeigt sich aber die letzte Größe eines Menschen darin, daß er nicht aus der Angst, im Umgang mit dem Niederen sich verlieren zu können, sich sorgsam freihält von jedem Umgang damit, sondern daß er den Schritt wagt zum niederen Sein; und zwar wagt aus der Sicherheit seines Wesens und der Fülle seines Seins heraus, wissend, daß er auch in der Berührung mit dem Niederen sich nicht verlieren kann, daß er vielmehr aus der Fülle seines Seins heraus — weit entfernt, sich behalten und gleichsam „einsparen" zu müssen — sich verschwenden kann in helfender Liebe; — Sichten Schelers, die sich — vor allem in bezug auf Gott — mit denen Schellings eng berühren. Was Scheler nur kurz umrissen, hat dann Heinrich Scholz in einer überaus schönen Studie (Eros und Caritas, die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929) eingehend herausgearbeitet. Scholz sieht in der Metaphysik des Aristoteles die große Durchführung der antiken Liebesidee, und er hat zugleich von da aus aufgewiesen, wie völlig verschieden davon die christliche Liebesidee und die daraus entspringende christliche Daseinsauffassung ist; Ausführungen, die wie eine Paraphrase zu Schellings Idee einer negativen und positiven Philosophie anmuten und Schellings Gesamtentwurf gleichsam als den Versuch einer Synthese von Antike und Christentum erscheinen lassen.

[9]) Der vergangene Überblick zeigt noch einmal eindeutig, daß die Wesen-Existenz-Problematik für Schellings Idee einer negativen und positiven Philosophie nicht die grundlegende ist; sondern nur eine bei-läufige, darin die schon bestehende Problematik nur verschärft wird; ja, sie zeigt auch den geschichtlichen Ort der entstandenen Verschärfung: es ist die kantische Philosophie. Damit bestätigt sich unser Versuch, die Problematik von Notwendigkeit und Freiheit und die von Wesen und Existenz miteinander zu vereinen bzw. die letztere in die erstere einzubauen (v. S. 284 ff. unserer Arbeit).

wesentlicher Ursprung der These von der Realdialektik Gottes gewesen. Wie Hegel immer wieder formuliert hat: „Wenn wir ... unser Bewußtsein fragen, was Geist ist, so ist Geist dies, sich zu manifestieren“,[10]) sich zu offenbaren; „und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig“,[11]) in der Wirklichkeit handelnder Gott. „Gott ist nicht der Gehaltlose, sondern ein lebendiger Gott, der wirksam und tätig ist.“ [12]) Dieses Wollen des Idealismus recht zu verstehen und in seiner Wahrheit herauszustellen, das ist der letzte Sinn des letzten Schellingschen Philosophierens gewesen.

Vieles an diesem Wollen ist uns heute fremd geworden, fremd vor allem Schellings großer Glaube an die Möglichkeit eines so umfassenden philosophischen Systems. Aber als ein Glied idealistischen Philosophierens wird Schellings spätes Philosophieren immer seine Bedeutung behalten. Nicht nur dies: die Weise, wie Schelling das Problem der Freiheit gestellt, wie er von da aus die unaufhebbare Notwendigkeit der Erfahrung aufgewiesen hat, gibt diesem Philosophieren mehr als nur philosophiegeschichtliche Wichtigkeit. Wenn aber darüber hinaus Philosophie dies ist: Wille, das Sein im Ganzen zu umgreifen, es zu umgreifen im umfassenden System; aber das nicht im Gefühl, sondern in der anstrengenden Arbeit des Begriffs, wenn Philosophie so immer von neuem die Kühnheit ihres Wollens überprüfen muß, wenn sie lebt in der Spannung des Aufschwungs zum System und in der redlichen, gewissenhaften Prüfung solcher Möglichkeit zugleich, dann hat Schellings Spätphilosophie hier ihren Platz. Denn sie hat in dieser Spannung gelebt und ist aus ihr geboren.

[10]) Hegel, Begriff der Religion, Ausg. Lasson, Leipzig 1925, S. 51.
[11]) a.a.O.
[12]) S. 43/44.

ANHANG

ZUM WERDEN DER SCHELLINGSCHEN SPÄTPHILOSOPHIE

ZUM WERDEN DER SCHELLINGSCHEN SPÄTPHILOSOPHIE

Die vergangene Darstellung hat auf eine genauere Darstellung des letzten Werdens der Schellingschen Spätphilosophie verzichtet, weil sie uns bei der bestehenden Quellenlage unmöglich schien. Nach Abschluß der Arbeit aufgenommene Nachforschungen nach dem Nachlaß Schellings geben zwar noch nicht die Möglichkeit, Endgültiges über Schellings letztes Werden zu sagen, vor allem deshalb nicht, weil es uns noch nicht möglich war, uns mit Schellings Nachlaß eingehender zu befassen, aber sie ermöglichen doch, Einiges Genauere über Schellings letztes Werden zu bestimmen und so die auf die Dauer nicht zu umgehende Schelling-Forschung ein Stück weiter zu führen.[1])

I. ZUM WERDEN DER POSITIVEN PHILOSOPHIE

Wir haben schon früher betont, daß für Schelling die Jahre seit 1809 die thematische Grundlegung seiner Spätphilosophie, genauer: seiner positiven Philosophie sind. In diesen Jahren erschließen sich für Schelling allmählich die großen inhaltlichen Themen seiner Spätzeit: das Reich der Mythologie und der Offenbarung. Die Form der positiven Philosophie, dies, daß sie mit Gott beginnt und von da aus die gesamte Wirklichkeit aufbaut, erwächst aber aus Schellings ganzem vorhergehenden Philosophieren (und dem des Idealismus überhaupt) und erfährt bei Schelling ihre zunächst bedeutsamste Ausprägung in den „Weltaltern", so daß gesagt werden muß: Schellings positive Philosophie wächst letzthin aus den „Weltaltern" heraus; und wenn Schelling auch 1821 zum letzten Male von der Herausgabe seiner „Weltalter" spricht (v. Br. III. 5), so nannte er doch — sehr bezeichnend — 1827 und 1833 seine positive Philosophie auch das „System der Weltalter". Die positive Philosophie entsteht so im Tiefsten aus einer Aus- und Durcharbeitung der „Weltalter", und

[1]) Ein Großteil der Schellingschen Manuskripte, die seine Spätphilosophie angehen, befindet sich zur Zeit auf der Münchener Universitätsbibliothek. Über ihren Umfang und Inhalt vgl. die folgenden Ausführungen. Außer diesem Schellingschen Nachlaß fanden sich noch zwei Nachschriften Schellingscher Vorlesungen, die eine auf der Universitätsbibliothek Erlangen, die andere auf der Universitätsbibliothek München, Die Erlanger Nachschrift umfaßt einen Band und enthält auf 75 Seiten „Schellings Offenbarungsphilosophie". Eine Datierung der Nachschrift war uns nicht möglich, da jede Angaben fehlen. Die Bedeutung dieser Nachschrift ist nicht allzu groß, da sie fast wörtlich das bringt, was uns heute in II. 4. vorliegt. Über die Münchener Nachschrift wird im Folgenden eingehend berichtet.

Schellings getreuester Schüler H. Beckers konnte mit Recht von der positiven Philosophie sagen: „System der Weltalter" wird die positive Philosophie darum genannt, weil ihr die Aufgabe gestellt ist, mit ihren Begriffen über die gegenwärtige Welt hinaus zu kommen und die wahre Genealogie der Weltzeiten zu entwickeln." [2])

Im Zuge solcher Aus- und Durcharbeitung der „Weltalter" zum Gesamt der positiven Philosophie brachte die Erlanger Zeit Schellings bereits wichtige Sätze. So berichtet der Sohn Schellings über die Erlanger Vorlesungen: „Schelling hielt schon im Anfang der 1820ger Jahre Vorlesungen über positive Philosophie. In diesen Vorträgen (die wieder selbst aus den Weltaltern hervorgegangen waren ⟨!!⟩ ...) hatte sich die philosophische Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiste, was im allgemeinen Teil der Philosophie der Offenbarung vorkommt ⟨v. II. 3. 198—530⟩, kam schon dort vor" (II. 3. VI/VII), d. h. Schelling entwickelte damals schon die Idee Gottes und behandelte dann Weltschöpfung und Weltfall. Die eigentliche Philosophie der Offenbarung blieb freilich noch unbehandelt, aber die Philosophie der Mythologie wurde bereits (wenigstens in ihrem einleitenden Teil) vorgetragen. So berichtet denn auch Schubert als einer der Erlanger Hörer: „Er ⟨sc. Schelling⟩ las von 1821—23 einige Male Initia Philosophiae, gab in diesen Vorlesungen nach einer geschichtlichen Einleitung eine genaue Auseinandersetzung der inneren Elemente des Monotheismus, dann eine Einleitung in die Philosophie der Mythologie".[3])

Diese Erlanger Ansätze zur positiven Philosophie wurden dann in den ersten Münchener Jahren weiter ausgebaut. So begann Schelling in seinem 2. Münchener Semester (im S. S. 1828) erstmals den Vortrag seiner gesamten Philosophie der Mythologie, um im W. S. 1831/32 zum ersten Male seine eigentliche Philosophie der Offenbarung vorzutragen. Schellings positive Philosophie kann so im Jahre 1831 als abgeschlossen gelten. Sie ist so auch heute in ihrer Ganzheit, d. h. als geschlossenes System erhalten unter dem Titel: „Der Philosophie der Offenbarung erster Teil" (II. 3. 175—530) und „Der Philosophie der Offenbarung zweiter Teil" (II. 4. ganz), zu denen noch die beiden Bücher über die „Philosophie der Mythologie" ergänzend hinzutreten (II. 1. 3—252 und II. 2. ganz).

Ist so das Thematische der positiven Philosophie in seinem Werden ziemlich klar, so gilt das nicht o. W. für das eigentlich Philosophische der positiven Philosophie, was meint: wann Schelling diese seine Philosophie als positive Philosophie bezeichnet hat, ob schon in der Erlanger oder erst in der Münchener Zeit, ist bislang nicht zu entscheiden.[4]) Wir möchten aber annehmen, daß der

[2]) v. Hubert Beckers, Über die negative und positive Philosophie Schellings, in: Gelehrte Anzeigen der k. bayr. Akademie der Wissenschaften, Bulletin Nr. 11, 12 und 13, München 1855 (daraus sind auch alle folgenden Beckers-Zitate).

[3]) Zitiert nach G. Dekker, Die Rückwendung zum Mythos, S. 17 (aus Schubert, Selbstbiographie, Bd. 3, S. 518).

[4]) Wir vermochten in dem Münchener Nachlaß Schellings keines der Manuskripte der Erlanger Zeit aufzufinden. Dagegen fanden sich zwei Nachschriften seines Kollegs vom W. S. 1820/21 (d. h. seines ersten Erlanger Kollegs). Die erste trägt die Bezeichnung „Initia philosphiae universae, d. i. Grundzüge oder System der gesamten Philosophie von F. W. J. v. Schelling, nach dessen Vorlesungen, gehalten im W. S. 1820/21, ausgearbeitet von C. E. K. Göring, theol. stud." und bringt Schellings Vorlesung nachgeschrieben in 36 Vorlesungen. Die zweite ist bezeichnet „Vorlesungen über das System der Philosophie, gehalten zu Erlangen im W. S. 1821 von F. W. J. v. Schelling." Der Schreiber ist nicht angegeben. Beide Nachschriften stimmen textlich ziemlich miteinander überein. Dabei wird in der ersten Vorlesung zunächst die Aufgabe der Philosophie bestimmt, nämlich: ein System der Erkenntnis aufzubauen, d. h. — und damit wendet sich Schelling in der zweiten Vorlesung gegen Kant — eine Metaphysik. In den Vorlesungen 3 bis 9 folgen dann jene Erörterungen, die uns heute unter dem Titel „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" gedruckt in I. 9. 209—246, vorliegen. Nach diesem einleitenden Teil (v. I. 10. 245: „Hiermit beschließe ich die Untersuchung über die Natur der Philosophie als Wissenschaft") folgt die eigentliche Philosophie (27 Vorlesungen), darin zunächst das Sein Gottes erörtert wird, dann die Setzung der Welt und ihre Zerstörung, Ausführungen, die letzthin eine Weiterführung des in den „Weltaltern" Erarbeiteten sind und überall die Herkunft von den „Weltaltern" her offenbaren. Ob Schelling diese Vorlesung auch in den folgenden Semestern vorgetragen hat, vermögen wir nicht zu entscheiden. Diese Vorlesungen kennen jedenfalls den Terminus einer „positiven" und „negativen" Philosophie noch nicht, so wie ihnen das Kernthema der Spältphilosophie Schellings, die Frage nach Grenze und Reichweite der dialektischen Methode und der Bedeutung einer empiristischen Philosophie noch fremd ist (genau wie den „Weltaltern"). Es dürfte auch aus Schellings ganzer Vortragsweise heraus eindeutig sein, daß Schelling um diese Zeit den Bruch mit dem Idealismus noch nicht vollzogen und die Idee eines Neubaus der Philosophie noch nicht konzipiert hat.

Terminus erst in der Münchener Zeit (und da allerdings schon im ersten Semester) aufgetaucht ist, eine Ansicht, die auch von Schellings getreuestem Schüler Beckers vertreten wird. Hinter dieser rein terminologischen Frage steht aber natürlich die sehr fundamentalere, wann Schelling die Unhaltbarkeit seiner früheren Philosophie, sozusagen ihre Negativität und die aller idealistischen Philosophie klargeworden ist und damit die Idee des Aufbaues eines „Systems der Freiheit", d. h. einer undialektischen, empiristisch gerichteten, positiven Philosophie.

Wir haben schon früher betont, daß wir das erste Auftauchen dieser Idee erst in einem Brief vom April 1826 an Cousin sehen (v. Br. III, 17), und erst die Briefe seit dieser Zeit (vor allem an Cousin) erwecken den Eindruck, daß Schelling jetzt das Bewußtsein hatte, an einer Wende zu stehen, weshalb wir die Konzeption einer neuzubauenden Philosophie erst für diese und nicht schon für die ersten Erlanger Jahre ansetzen möchten.

Das ganze Problem der positiven Philosophie hängt aber natürlich aufs Engste mit der Frage nach dem Werden der negativen Philosophie zusammen und hier beginnen erst die eigentlichen Fragen.

II. ZUM WERDEN DER NEGATIVEN PHILOSOPHIE

Schellings negative Philosophie ist bekanntlich von Schelling nie eigentlich aufgebaut und vorgetragen worden. Sie ist auch heute nur in Ansätzen erhalten

unter dem Titel „Philosophische Einleitung in der Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (II. 1. 255 ff.). In ihr ist uns das letzte Schaffen Schellings gegeben, bilden doch ein Teil von ihr Vorträge, die Schelling in den Jahren 1847—52 in Berlin vor der Akademie der Wissenschaften gehalten hat. Diese „Philosophische Einleitung ...“ ist weitaus der problematischste Teil der Schellingschen Spätphilosophie, der vor allem in dem Unklaren der Terminologie deutliche Spuren des Alters bei Schelling zeigt; ja, es scheint, daß der Sohn Schellings die einzelnen Teile nicht richtig zusammengefügt hat, wie er es auch für überflüssig hielt, den jeweiligen Anfang und das jeweilige Ende der einzelnen Akademievorträge genauer zu bezeichnen.[5]) Die „Philosophische Einleitung ...“ bedarf darum vorsichtigster Benutzung und in vielem einer Heranziehung der übrigen Alterswerke, vor allem der letzten Naturphilosophie Schellings, der „Darstellung des Naturprozesses“ (I. 10. 30 ff.) vom Jahre 1843.

Da Schelling nie seine negative Philosophie ausgebaut und sie nie gelesen hat, so gibt es darum nur Vorläufer der negativen Philosophie, und zwar letzthin wesentlich zwei, die wir als die Münchener und die Berliner Einleitung unterscheiden.

1. Die Münchener Einleitung

Sie ist uns heute erhalten in den beiden Teilen: „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (I. 10. 3—199) und der „Darstellung des philosophischen Empirismus“ (I. 10. 227—286). Aus welchem Jahre die heutige Abfassung der beiden Teile ist, hat der Sohn Schellings nicht mitgeteilt. Wenn aber Schelling auch schon seit 1827 die Geschichte der neueren Philosophie gelesen hat, so kann dennoch die heutige Form nicht aus diesen ersten Jahren sein, was klar daraus hervorgeht, daß in der heutigen Ausgabe Schelling sein Vorwort zu Cousin erwähnt (v. I. 10. 154). Die heutige Ausgabe muß also frühestens aus dem Jahre 1834 sein, und der Sohn Schellings unterscheidet auch selbst dieses Manuskript von einem anderen aus dem Jahre 1827 (v. I. 10. 87, ferner I. 10. 73/4 und 79?).

Wichtig ist es nun, den Sinn dieser Münchener Einleitung zu erhellen.

Er scheint zunächst völlig klar. In der Einleitung zur „Geschichte“ sagt Schelling klar, er wolle durch eine geschichtliche Darstellung der großen Systeme der neuzeitlichen Philosophie zeigen, „von welchem Punkte der Entwicklung oder des Stillstandes er die Wissenschaft aufnehmen und nach welchem nächsten Ziele er sie zu fördern gedenke“ (I. 10. 13). Hier sollte als eine geschichtlich sich orientierende Einleitung in die neuzubauende Philosophie gegeben werden.

Was sollte aber die „Darstellung des philosophischen Empirismus“? Schelling selbst scheint ihren Sinn eindeutig aufgewiesen zu haben. Hegel hatte Schelling einst vorgeworfen, bei ihm beginne das System „wie aus der Pistole geschossen“, bei ihm sei das Absolute in einer unmittelbaren (unkontrollierbaren) Anschauung gegeben, und es schwebe so das ganze System unbegründet in der Luft, und Hegel selbst hatte dann an Stelle dieser unmittelbaren Anschauung eine ganze Wissenschaft — die „Logik“ gestellt. Der späte Schelling versuchte nun ein Gleiches zu tun. Im genauen Gegenwurf zu Hegels „Logik“ und deren letzter Sinngebung, entwarf auch der späte Schelling eine Wissenschaft, deren letzter Sinn sein sollte, Aufstieg zu Gott zu sein: die reinrationale (negative) Philosophie. Aber gebaut wurde diese Philosophie von Schelling zunächst nicht. So bedurfte es eines vorläufigen Ersatzes, und den sollte die „Darstellung des philosophischen Empirismus“ bilden. Wenn in der zu bauenden rein rationalen Philosophie der Aufstieg zu Gott rein rational vollzogen werden sollte, so wurde er hier zu nächst vom Empirischen her, durch eine „Analyse“ des empirisch Gegebenen vollzogen. So hat Schelling einmal die Stellung dieses „Empirismus“ formuliert, als er beim Entwurf der reinrationalen Philosophie und der rein apriorischen Ableitung der Grundelemente des Seins schrieb: „Aber die Frage ... ist: ob aus Erfahrung die Elemente jener Deduktion zu schöpfen seien, die ... die einzige zum Prinzip selbst führende Methode sein kann. Auch dieses ... könnten wir ... nicht ... widersprechen ... In diesem Sinne ... wird nicht zu leugnen sein, daß die auf das Prinzip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in anderen Vorträgen selbst zum Teil diesen Weg eingeschlagen“ (II. 1. 299), um dem aber hinzuzusetzen: „wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortschritt von dem uns Näheren und Erkannten ... zu dem an sich Erkenntlicheren, aber uns Ferneren ... der natürliche ist“. Die ganze „Darstellung“ sollte also nichts als ein Vorläufer (im ursprünglichsten Sinne als ein Vorläufiges) der zwar schon conzipierten, aber noch nicht gebauten rein rationalen Philosophie — der negativen Philosophie im eigentlichsten Sinne — sein. Und so wie Schelling selbst hat auch sein Sohn die Funktion der „Darstellung“ gesehen, wenn er schreibt: Es hatte bei Schelling „die Entwicklung dessen, was er den philosophischen Empirismus nannte, nur vorwissenschaftliche ⟨!!!⟩ Bedeutung, er betrachtete sie als einen Weg, auf welchem er den Zuhörer nach und nach auf die Höhe des Systems führen, und wodurch diesem namentlich das Verständnis der Prinzipien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Systems rein rational abgeleitet wurden.“ (I. 10. VI. VII.)

Wir vermögen dieser Sicht nicht zu folgen und sehen in ihr nur eine der unzähligen Stilisierungen, in der Schelling seine Entwicklung darzustellen versucht hat. Statt dessen möchten wir folgende Hypothese — mehr will es nicht sein — aufstellen.

Als Schelling der Neubau seiner Philosophie klar wurde, und er die Idee einer neu zu bauenden positiven Philosophie faßte, faßte er keineswegs auch sogleich die Idee einer reinrationalen (negativen) Philosophie, sondern verwarf die Idee einer solchen Philosophie vielmehr zunächst völlig, und zwar aus seiner schroffen antiidealistischen Haltung heraus, um erst allmählich — in der Mitte der Münchener Jahre — im Laufe der spätidealistischen Debatte zur Idee einer apriorischen Philosophie zurückzukehren, deren Bau indes von ihm nicht mehr geleistet wurde. Das andere seiner damaligen Stellung aber spricht sich aus in seinem „Philosophischen Empirismus“, dessen eigentlichen Sinn es nun zu erhellen gilt.

[5]) In dem Münchener Nachlaß fanden sich viele Zettel Schellings, die Teile dieser „Philosophischen Einleitung ...“ bringen, nicht aber ein einheitliches Manuskript. Das Ganze bedarf einer genaueren Untersuchung.

Dem unbefangenen Leser der heutigen „Geschichte“ muß von vornherein auffallen, wie wenig eindeutig die heutige „Geschichte“ ist, ja, wie wenig es ihr gelingt, wirklich d e n Punkt zu bezeichnen, von dem aus Schelling die Philosophie weiterzuführen gedachte; und noch merkwürdiger wird ihn der Anfang der „Darstellung des philosophischen Empirismus“ anmuten: das merkwürdig Abrupte dieses Anfangs (mit dem das Abrupte des Übergangs von der Darstellung der Hegelschen Philosophie zu der Jacobis und der Theosophie seltsam übereinstimmt).

Die Nachforschungen nach dem Nachlaß Schellings ließen uns nun auf eine Kollegnachschrift von Schellings Kolleg des W. S. 1833/34, aufmerksam werden, darin uns die ursprünglichere Form der heutigen „Geschichte“ und „Darstellung“ gegeben ist und damit ein genauerer Einblick in den Sinn der beiden.[6])

[6]) Die Nachschrift befindet sich im Besitz der Universitätsbibliothek München. Sie umfaßt 5 Bände und stellt eine Kollegnachschrift von drei Semestern dar. Ihr Schreiber war der damalige stud. phil. et theol. und spätere Professor der Universität München, Bernhard Fuchs (1814—1852). Die Nachschrift ist überaus genau und meist wörtlich in der Wiedergabe der Schellingschen Ausführungen. Die Titel der Nachchriften sind: Bd. 1, Schellings Vorlesungen über Philosophie, Einleitung (145 Seiten), Bd. 2, Schellings Vorlesungen über Philosophie (249 Seiten), Bd. 3, Schellings Vorlesungen über Philosophie der Mythologie, Bd. 4 und 5, Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung, I. und II. Teil. Dabei dürften die ersten beiden Bände eine Nachschrift von Schellings Kolleg vom W. S. 1833/34 sein, das den Titel trug: Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie, — eine Datierung, die sich durch gelegentliche Angabe von Daten zu Beginn der einzelnen Vorlesungen ergibt. Da der 3. Band sich durch gelegentliche Kollegdatierungen (bei denen aber die Jahreszahl fehlt) als Nachschrift eines Sommersemesters und der 4. und 5. Band aus gleichen Gründen als Nachschrift eines Wintersemesters ausweist, alle Bände zusammen aber den Eindruck eines zusammenhängenden Ganzen erwecken, sehen wir im 3. Band. eine Nachschrift des S. S. 1834 über die „Philosophie der Mythologie“, im 4. und 5. Band, eine Nachschrift des W. S. 1834/35 über die „Philosophie der Offenbarung“. Der 1. Band bringt dabei nach einer Einleitung (1—40) etwa das, was in der heutigen „Geschichte“ von I. 10, 4—114 enthalten ist (= Handschrift Bd. 1. 40—145), der 2. Band die weitere „Geschichte“ (I. 10, 114—199 = H. 2. 1—131) und die heutige „Darstellung des philosophischen Empirismus“ (I. 10. 227—286 = H. 2. 131—199) und schließlich (S. 200—245) noch den allgemeinen Teil der positiven Philosophie (v. etwa II. 3. 198—361 partim). — Im Nachlaß Schellings fanden wir dann auch das Originalmanuskript dieses W. S. 1833/34 und eine weitere Nachschrift. Es ergab sich dabei aber zugleich, daß auch die hier im W. S. 1833/34 vorliegende Gestalt der „Geschichte“ nicht die ursprünglichste ist. Ihr geht vielmehr die „Einleitung in die Philosophie“ vom S. S. 1830 voraus, die in manchen Ausführungen sowohl von denen des W. S. 1833/34 wie auch der heutigen „Geschichte“ abweicht, der Form des W. S. 1833/34 aber ähnlicher ist als der heutigen „Geschichte“.

A. Die Münchener Einleitung in ihrer ursprünglichen Form

Die Münchener Nachschrift von Fuchs bringt die heutige „Geschichte“ und „Darstellung in einer nahtlosen Einheit, die Termini der „Geschichte der neueren Philosophie“ und der „Darstellung“ des philosophischen Empirismus“ tauchen dabei garnicht auf; sondern das Ganze gibt sich als eine „Einleitung in die Philosophie“ (v. Titel des ersten Bandes), bzw. als die Einheit einer zunächst geschichtlichen, dann sachlichen E i n l e i t u n g i n d i e p o s i t i v e P h i l o s o p h i e (v. Titel der Vorlesung: Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie).

Das Kolleg beginn aber mit jener lebendigen Einleitung über die Aufgabe der Philosophie, die uns heute in II. 3. 3—16 erhalten ist und bringt sie fast wörtlich. Es folgt dann eine längere Erörterung über den Sinn und die Notwendigkeit einer geschichtliche orientierten Einleitung (16—40). Und dann beginnt die Geschichte der neueren Philosophie, die Erörterung der Systeme von Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Fichte, Schellings eigener früheren Philosophie und schließlich die Hegels.[7]) Dabei bringt die Nachschrift meist den Text, der uns auch in der heutigen „Geschichte“ überliefert ist. Aber an einigen Stellen bringt sie noch bedeutende Zusätze, die die heutige Ausgabe nicht hat, immer neue Ausblicke, die das Ganze des Schellingschen Wollens sehr viel klarer sehen lassen als es die heutige „Geschichte“ tut und vor allem einige — wie noch sichtbar werden wird — überaus charakteristische Abweichungen von der heutigen „Geschichte“, die besonders die Kritik seiner eigenen früheren Philosophie betreffen. Die Aufgabe, die sich diese „Geschichte“ gestellt hat, ist aber keineswegs die, eine Geschichte der negativen und positiven Philosophie zu geben (wie man bei der heutigen „Geschichte“ zur Not annehmen könnte), sondern lediglich die eines Aufweises der Ansätze zu einer p o s i t i v e n Philosophie, bzw. des Versagens vor ihrem Aufbau. Die positive Philosophie allein steht also hier zur Debatte. Dabei kommt der Sinn und die Aufgabe der positiven Philosophie viel eindeutiger zu Gesicht als in der heutigen „Geschichte“. Als Sinn der positiven Philosophie bei Schelling bestimmten wir früher das System eines spekulativen Theismus, darin beginnend mit Gott aus seinem Handeln und seiner Freiheit die Wirklichkeit und ihre Geschichte abgeleitet und entworfen wird. Genau das enthüllt sich im Laufe der Schellingschen Darstellung.

[7]) v. I. 10. 4—161 = Handschrift Bd. 1. S. 45—145; Bd. 2, S, 1—64. Die Darstellung der Hegelschen Philosophie (H. 2, S. 20—64) weicht zwar im Wort fast völlig von der in I. 10. 126—161 gegebenen Darstellung ab, nicht im Sachlichen. Der beste Aufweis des Sinnes einer positiven Philosophie in der heutigen „Geschichte“ dürfte übrigens der sein, wo es heißt: „Zwei Forderungen werden an die Philosophie gemacht; erstens die Genesis der Natur zu erklären. Die zweite Forderung . . ist, jene eigentlich metaphysische Welt, die übersinnliche Religion, wohin Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit gehören, uns aufzuschließen . . . . Wenn es eine wahre Metaphysik gäbe . . ., so müßte sie Gott als freien Urheber der Welt . . . dartun“ (I. 10,85).

Für Schelling bedeutet Descartes einen ersten Vorstoß zur positiven Philosophie. Während die Scholastik am Ende ihres ganzen Philosophierens durch Gottesbeweise die Existenz Gottes zu erweisen versuchte, um damit ihre ganze Philosophie zu enden, stieß Descartes mehr oder weniger auf den Anfang der positiven Philosophie. Er versuchte nicht erst am Ende eines langen Weges, sondern unmittelbar vom Menschen aus — rein a priori — Gott zu erreichen, wie heute noch in der uns vorliegenden „Geschichte" formuliert ist: „Was uns indes am wichtigsten sein muß, und weswegen ich von der Philosophie des Cartesius vorzüglich einen Begriff zu geben gesucht habe, ist . . . jenes von ihm auf die Bahn gebrachte ontologische Argument. Bei weitem . . . durch die Aufstellung des ontologischen Arguments ist Cartesius für die ganze Folge der neuern Philosophie bestimmend geworden" (I. 10. 14.). Descartes versucht wirklich die Philosophie mit dem absoluten Sein zu beginnen.[8]) Aber dieser Beginn scheiterte. Einmal weil Descartes den Fehler beging, zu glauben, er könne rein a priori die Existenz Gottes beweisen und nicht nur seinen Begriff erlangen; dann aber unterließ Descartes ein Weiteres, überaus Fundamentales: er unterließ es, die Wirklichkeit von Gott nun abzuleiten und damit das System der Wirklichkeit aufzubauen.

Einen zweiten Vorstoß zur positiven Philosophie aber brachte Spinoza. Er machte wirklich „das an sich Erste" zum alleinigen Ausgangspunkt (und es ist früher sichtbar geworden, daß Schelling die Art des Einsatzes der Philosophie „vom geradezu gesetzten absoluten Sein" aus bei Spinoza billigt und in ihr keine andere Form des ontologischen Arguments sieht). Nicht nur dies, Spinoza leitete dann auch vom Ursein die Wirklichkeit der Welt ab und ging so ein bedeutsames Stück im Aufbau der positiven Philosophie. Und doch zeigte auch Spinozas System manche Fehler. Es war ein „totes" System. Gott war nicht lebendig, sondern nur Substanz. Die Welt aber entsprang nicht in lebendigen Geschehen, sondern sie war, sowie Gott war. Spinoza bestimmte: so wie mit der Natur des Dreiecks gesetzt sei, daß die Winkel 2 R bilden, so sei auch mit dem göttlichen Sein das Sein der Welt notwendig und unmittelbar, das heißt aber: von Ewigkeit her gegeben. Spinozas System war so „ungeschichtlich". „Die Dinge folgen aus Gott nicht durch Bewegung, ein Wollen in ihm selbst, sondern auf jene stille Weise, wie . . . aus der Natur des rechtwinkligen Dreiecks das Verhältnis der Hypothenuse und der Katheten folgt" (I. 10. 40/41). Dann aber: die Stufen der endlichen Dinge wurden von Spinoza nicht eigentlich begründet und konstruiert. „Hätte er statt der toten, blinden Substanz die lebendige gesetzt, so bot ihm jener Dualismus der Attribute ⟨sc. in Gott⟩ ein Mittel dar, die Endlichkeit der Dinge wirklich zu begreifen" (I. 10. 44).

Einen dritten Vorstoß brachte dann die idealistische Philosophie. Während bei Spinoza „die Subjektivität der Substanz verdunkelt" (Handsch. Bd. 1 S. 117) wurde, vollzog sich anhebend bei Leibniz, vor allem dann bei Kant eine Rückwendung „auf die Subjektive" (I. 10. 89), das heißt, man versuchte die Subjektivität des absoluten Seins, die bei Spinoza verloren gegangen war, erneut herauszustellen. „Die neue Philosophie zeigt die Tendenz, die blinde, unbe-

[8]) Schelling bezeichnet um diese Zeit die positive Philosophie als die „schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft", d. h. als die Wissenschaft, die mit dem Ursein (sc. Gott) anfängt (v. I. 10. 4; I. 10. 7, mit I. 10. 29 u. 33).

wegte Substanz wegzuschaffen. Schon Leibniz sucht die Subjektivität der Substanz wiederherzustellen, indem er dieselbe als Monade erklärt" (H. 1. S. 117). Einen weiteren Vorstoß in diesem Ringen aber brachte Kant, und zwar dadurch, daß er das subjektive Sein zum Mittelpunkt seines Philosophierens machte. Den eigentlich entscheidenden Vorstoß aber brachte dann Fichte, und zwar dadurch, daß er die ganze Sphäre der Dinge-an-sich strich und den Satz aufstellte: „Das Ich, das Subjekt ist die einzige Substanz." Damit war die durch Spinoza herbeigeführte Verdunkelung der Subjektivität der Substanz überwunden. Und es war nun der letzte Punkt der bisherigen — von Cartesius eingeschlagenen — Richtung erreicht" (H. 1. S. 118). Das personale Sein — die Ichheit, trat wieder in den Mittelpunkt des Philosophierens.

Aber Fichtes Fehler war es wiederum, daß er mit dem Ich nur das einzelne, endliche Ich meinte, nicht aber das absolute Ich. Wenn aber Fichte nun von diesem Ich alles übrige Sein ableitete — und zwar systematisch ableitete, so vollzog sich gleichwohl damit in Fichtes Philosophieren ein wichtiger Schritt hin zur positiven Philosophie, der aber erst eigentliche Bedeutung gewann in der ersten Philosophie Schellings. So beginnt hier nun eine Darstellung der ehemaligen Schellingschen Philosophie (H. 1. S. 121—142 und H. 2. 1—19), die in ihrem ersten Teil (H. 1. 121—141 und H. 2. S. 1—8) fast völlig mit der und in der „Geschichte" überlieferten (= 1. 10. 93 „Angewiesen" — 1. 10. 123" „vorbereitet haben") übereinstimmt.

Schelling ist der Überzeugung, daß das sein damaliges Verdienst war, daß er Fichtes (subjektiven) Entwurf ins Objektive und Absolute hob, so daß hier ein umfassendes System entstand, das mit Gott, dem absoluten Subjekt begann und aus ihm alles übrige Sein dialektisch und systematisch ableitete. Anders: In Schelling früher Philosophie vollzog sich eine bedeutsame Fortführung der spinozistischen Philosophie, wobei aber das System des Spinoza darin umgestaltet und vervollkommnet wurde, daß es aus seiner toten Unlebendigkeit nun verlebendigt wurde. Das „tote" System des Spinoza wurde nun zu einem „lebendigen", was sich vor allem darin aussprach, daß Spinozas „tote" Substanz nun als Subjekt gefaßt wurde (v. Hegels berühmte Formulierung: „Es kommt nach meiner Ansicht ... alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt aufzufassen", in der Vorrede der Phänomeologie — eine Formulierung mit der Schelling nun arbeitet, ohne natürlich Hegels Namen zu nennen). Das absolute Sein war danach nicht einfach tote Substanz, das ruhige (und ungeklärte) Ineinander zweier Attribute — wie bei Spinoza, sondern „Indifferenz", d. h. gespannter, aber noch nicht aktuierter Gegensatz, ein Sein auf dem Sprunge, ein Sein, das aus seiner inneren Struktur und Spannung heraus dialektisch über sich hinaustrieb, aus welchem Übersichhinaustreiben dann die Welt entstand, und zwar die Welt als ein System von Stufen, darin eine aus der anderen dialektisch hervorgetrieben wurde. So entstand hier ein umfassendes System: das gesamte Sein, beginnend bei Gott, dem absoluten Sein, hinaustreibend zur Welt und ihren Stufen wurde als ein einziger, großer, lebendiger Prozeß entworfen. Und im Ausgehen vom Absoluten und der systematischen Ableitung alles Sein vollzog sich so ein bedeutsamer Vorstoß in Richtung der positiven Philosophie.

Und doch bestand auch in diesem System ein Mangel, der es unmöglich machte es als das höchste — und damit als die eigentlich positive Philo-

sophie anzusprechen. So beginnt hier nun eine Kritik Schellings an seiner früheren Philosophie (H. 2. 10—19), bei der es wichtig ist, zu sehen, daß sie von der uns überlieferten (I. 10. 123 „Wie kam es nun . . ." — 125) völlig abweicht.

Schelling lehnt zunächst zwei Vorwürfe ab, den, daß seine ehemalige Philosophie Materialismus (Verwechslung von Natur und Geist) und den, daß sie Pantheismus gewesen sei. Aber dann nennt er selbst als ihren Fehler diesen: sie war ein „System der Lebendigkeit", aber nicht ein „System der Freiheit", was vor allem heißt: seine erste Philosophie kannte wohl den lebendigen, nicht aber den freien Gott. Dem absoluten Sein Schellings war zwar nicht mit absoluter Notwendigkeit verhängt, in die Welt gehen zu müssen, es war auch nicht mit jener gleichsam mathematischen Notwendigkeit mit der Welt verbunden, wie die Substanz Spinozas, aber es war ihm doch „natürlicher" in die Welt zu gehen als in sich selbst zu bleiben, und zwar deshalb, weil das Hineingehen in die Welt Gott eine Erfüllung eines an sich und zunächst nicht bestehenden Erfülltseins brachte; was aber heißt: es fand sich bei dem absoluten Sein des ursprünglichen Schellingschen Seins keine absolute Freiheit, sondern höchstens eine bedingte. „Es findet sich ⟨vielmehr zunächst⟩ in einer Abstraktion, aus der es je eher, je lieber herausgehen will. Es ist ihm Negatives beigemischt, und es tritt nun heraus, sich mit Positivem zu erfüllen . . . Man kann sagen: Es ist ihm Bedürfnis, aus sich herauszutreten" (Handsch. Bd. 2. S. 14). Wenn aber dies, so ist Gott hier nicht absolut frei. Denn absolute Freiheit ist nur, „wo es einerlei und vollkommen gleichgültig ist, ob ich Etwas tue oder nicht tue" (a. a. O.). Absolut frei wäre Gott nur, „wenn es in Ansehung auf . . . ⟨ihn⟩ selbst vollkommen gleichgültig wäre, etwas außer sich zu setzen oder nicht zu setzen" (a. a. O.). So muß versucht werden, an Stelle dieses „Systems der Lebendigkeit" ein höheres, ein „System der Freiheit" zu setzen, und Gott als absolut frei zu fassen, so daß Setzung oder Nichtsetzung der Welt völlig bei ihm steht, in seiner absoluten, souveränen Freiheit. An Stelle des „lebendigen" Gottes muß der freie, der Schöpfer Gott treten. Nur so wird sich auch eine Versöhnung mit der herrschenden Religion ergeben; denn die „öffentliche Religion nennt Gott absolute Freiheit und Persönlichkeit" (H. 2. S. 18). Von da aus gibt Schelling diese abschließende Kritik seiner ehemaligen Philosophie": „Solange noch der Begriff einer unbedingten Freiheit gedacht werden kann — und er wird gedacht in der öffentlichen Religion, indem nach derselben Gott die Welt als ein Außen setzt, zu dem er ganz gleichgültig sich verhält, so daß Gott ebenso wäre, wenn auch die Welt nicht wäre . . . so ist es offenbar, daß jenes System, das nur eine bedingte Freiheit aussprach, wenn es auch alle früheren übertraf und als aufgehobene in sich enthält, nicht . . . als das absolut höchste könne geltend gemacht werden; denn es hat immerhin noch als Widerspruch — als resistens — das System gegen sich, das den Begriff einer absolut freien Ursache zur Grundlage macht" (H. 2. S. 18). Spricht sich so schon Schellings Wollen in dieser Handschrift klarer aus als in der uns vorliegenden „Geschichte", so folgt nun — nachdem Schelling noch das Hegelsche

[9]) Ja, diese ganze Entwicklung von der toten" Substanz des Spinoza, zum „lebendigen" absoluten Sein des Idealismus hin zum absoluten und unbedingt freien, persönlichen Gott scheint uns von höchster Plastik.

System behandelt hat (H. 2. 20—64), an dem er aber nichts Neues im Hinblick auf den Aufbau einer positiven Philosophie zu erblicken mag, weshalb er von der „Hegelschen Episode" (H. 2. 20) spricht — ein Stück, das in der heutigen „Geschichte" völlig fehlt: eine Untersuchung über den eigentlichen Grundfehler der großen Philosophien der Neuzeit, der Philosophie eines Descartes, eines Spinoza und seiner eigenen (der aber seinen stärksten Ausdruck im Hegelschen System fand), und Schelling nennt als diesen Grundfehler eindeutig diesen: sie alle waren „rationalistische, logische" Philosophien. Sie alle kannten im Grunde nur eine Erkenntnismethode: das Denken. Und daraus entsprangen alle Fehler.

Zunächst der von Descartes, der versuchte, rein aus dem Denken die Existenz Gottes erweisen zu wollen, dann der eines Spinoza, der durch seinen Versuch, die gesamte Philosophie „more geometrico" aufzubauen, alles in den Fesseln einer starren Notwendigkeit gefangen sein ließ, schließlich der des Idealismus, der in seinem Willen, die Philosophie dialektisch bauen zu wollen, ebensowenig zur eigentlichen Freiheit durchdrang wie Spinoza. Daraus ergibt sich die abschließende Kritik aller dieser Systeme, deren beste Formulierung sich in der Dekkerschen Handschrift findet (Dekker, Rückwendung . . . S. 115). „Alle meine Vorlesungen sind auf die stufenweise Entwicklung eines Systems gerichtet, das nicht . . . wohl den Wissenstrieb bezaubern kann, aber bald in der Realität des Lebens zu erblassen beginnt . . ., sondern es ist ein solches, das mit der fortschreitenden Lebenserfahrung an . . . Stärke gewinnt. Ein solches System zu begründen . . . ist Zweck dieser Vorträge. Im vergangenen Wintersemester . . . führte ich sie bis an die Schwelle dieses positiven Systems; positiv nannte ich es im Gegensatz der dargetanen Negativität der früheren Systeme, von denen ich zeigte, daß sie . . . an der bloßen Dialektik stehen blieben . . . In jeder Zeit sagte ich, hat die Philosophie auf die große Frage zu antworten, und diese Frage, worauf es hier ankommt, ist dies, ob in der Welt alles mit bloß logischer Notwendigkeit zusammengehalten werde, oder ob alles von Wille, Freiheit und Tat ausgehe. Ein System, das dieses letztere nachweist, nannte ich das positive System".[10])

Angesichts dieses Scheiterns aller „logischen, rationalen" Philosophie bleibt aber nach Schelling nur noch eine Möglichkeit: der Empirismus. So beginnt hier bei Schelling nach dem ersten Teil (der gleichsam den Titel tragen müßte: Über die logischen Philosophien) ein zweiter: über die empiristischen Philosophien.[11]) ⟨v. In etwa auch so noch in der heutigen Geschichte, wenn Schelling — die Zeitfolge darin verlassend — nach Hegel nun Jacobi und die Theosophie behandelt (v. I. 10. 165). Ja, auch heute noch ist der sachliche Übergang zu erkennen, wenn Schelling beginnt: „Sollte der Empirismus das allein Ausreichende . . . sein." (I. 10. 165). Der Übergng ist heute nur sinnlos und unverständlich, denn über den Empirismus ist ja noch gar nichts gesagt worden.⟩

Die Erörterung über die empiristischen Philosophien beginnt aber damit, daß Schelling von vornherein klarstellt, daß mit dem Empirismus nicht der sensualistische Empirismus eines Hume gemeint sei, der nur das anerkenne, was

[10]) Übrigens eine der klarsten Formulierungen des Sinnes einer „positiven" Philosophie.

[11]) v. oben.

durch die Sinne gegeben sei. Es handele sich vielmehr um einen viel tieferen Empirismus, um das Gesamt eines hinnehmenden, aposteriorischen Erkennens, das um dessentwillen gefordert sei, weil nur so Geschehen aus Freiheit und vor allem der freie Gott erfaßbar sei. Bevor Schelling nun aber zur Erörterung des Empirismus übergeht, folgt ein für den Schelling der damaligen Zeit überaus bezeichnendes Stück (Hand. Bd. 2, S. 65—77), das in der heutigen „Geschichte" keinerlei Parallelen hat. Schelling nimmt das Thema einer rationalen Philosophie noch einmal auf zu einer grundsätzlichen Erörterung über die These: Philosophie ist Wissenschaft rein aus dem Denken.

Nach Schelling hat diese These einen vielfältigen Sinn, deren erster dieser sein könnte: daß Philosophie aus dem Denken entspringen soll, könnte meinen, daß sie nicht aus einer Autorität, konkret aus dem Glauben an die Offenbarung entspringen soll, sondern aus denkerischem Bemühen. In der Philosophie soll danach nur gelten, was denkerisch einsehbar und beweisbar ist. Wenn die These dies meint, so stimmt Schelling zu und zwar unbedingt, wie er es immer als die Errungenschaft neuzeitlichen Denkens gesehen hat, die Dinge unabhängig von der Offenbarung zu untersuchen.

Wenn die These darüber hinaus meint, das Eigentliche der Wissenschaft sei die „Anstrengung des Begriffs", so hält Schelling diese Erinnerung für reichlich trivial.

Meint die These aber, Gegenstand der Philosophie sei nur das Denken, so bliebe für die Philosophie nur die „Logik" übrig.

Eine andere Möglichkeit aber wäre diese, wonach nur jene Wissenschaft den Namen „Philosophie" verdiene, „welche infolge der Denknotwendigkeit von Satz zu Satz fortschreitet" (H. 2, S. 70), daß so das Wissenschaftsideal die Mathematik ist. Es ist klar, daß Schelling seine Entgegnung ganz auf diese These konzentriert. Seine Ablehnung ist aber eine völlige — und in ihr vollzieht sich eine letzthinnige Ablehnung aller apriorischen Philosophie. Es ist nach Schelling das Wesentliche aller apriorischen Philosophe, nur mögliches Sein zu geben, was aber für Schelling heißt: im Grunde belangloses Sein. Das gerade ist nach Schelling das wesentliche echter Wissenschaft und Philosophie, den Menschen aus dem Zweifel — und damit aus dem Erwägen vieler Möglichkeiten — zu entreißen und ihm das Faktum eines Seins festzustellen. Nach Schelling ist es das Wesen aller Dinge, Möglichkeiten zu haben, das Wesen des Urteils aber ist es, eine dieser Möglichkeiten als die allein wirkliche festzustellen und damt die andere Möglichkeiten auszuschalten. Das Wesen des Menschen z. B. ist es, krank und gesund sein zu können. Aber diese Möglichkeiten allein interessieren mich im Grunde nicht. Im Hinblick auf einen bestimmten Menschen (meinen Freund usw.) kann mir nur daran gelegen sein, zu wissen, welche dieser beiden Möglichkeiten im Augenblick wirklich ist, d. h. ob er im Augenblick krank oder gesund ist. Und dies: die Konstatierung des jeweils Seienden, das ist die große Aufgabe der Wissenschaft, die so in der immer neuen Überwindung des Zweifels besteht. Philosophie kann darum nie — wie Kant meinte — die Mathematik als Erkenntnisideal vor Augen haben, sondern sie meint und will von Grund auf anderes. Nicht nur dies: da sie auf Wirklichkeit geht, gibt nur sie eigentliche Erkenntnis, während eine apriorische Wissenschaft nur Wissen gibt. Daraus entspringt aber nur von Neuem: „Philosophie

ist .. . nicht reiner Rationalismus" (H. 2, S. 72), sondern wesentlich Empirismus.

Ein weiterer — und letzterer — Sinn der These, daß Philosophie vom Denken ausgehen müsse, könnte der sein, daß Philosophie a priori vorgehen müsse. Das könnte aber nach Schelling zweierlei bedeuten. Einmal, daß in ihr nur die apriorische Methode gültig sei. Diese These ist aber bereits als unmöglich erwiesen. So bleibt nur dieser Sinn: Philosophie müsse vom prius alles Seins ausgehen, d. h. vom Absoluten. Es ist klar, daß Schelling dieser These freudig zustimmt. Aber gerade dieses Ausgehen vom Absoluten fordert den Empirismus, weil Gott der absolut freie nur aposteriori erkannt werden kann.

Damit ist für Schelling die ganze Idee einer Philosophie rein aus dem Denken widerlegt[12]), aber zugleich der Weg gebahnt für eine Philosophie aus Erfahrung. „Durch die bisherigen Erörterungen suchten wir dem Empirismus vorerst Raum zu verschaffen. Wir sehen, daß Rationalismus und Empirismus einen Gegensatz bilden. Es ist aber für die Philosophie schon viel gewonnen, wenn alle Gegensätze, die sich in ihr finden, auf einen reduziert sind. Auf dem jetzigen Standpunkt der Philosophie kann sie nur mehr entweder Rationalismus oder Empirismus sein. Alle unsere früheren Systeme haben den logischen Charakter gehabt" (H. 2, S. 78) und sie erwiesen sich als unzureichend, so muß nun untersucht werden, ob die empiristisch gerichteten Systeme genügen. So beginnt hier nun ein zweiter Teil der „Geschichte", der nach den rationalistisch gerichteten Philosophien die empiristisch gerichteten untersucht. Bevor diese geschichtliche Darstellung erneut beginnt, beginnt aber eine systematische, darin Schelling zunächst die Idee des progressiven Empirismus entwirft, ein Entwurf, der dem heute in II. 3, 126—131 ziemlich ähnlich ist (v. H. 2. 78—80), d. h. Schelling will als die Methode seiner positiven Philosophie einen Empirismus, der von Gott aus in immer neuem Ineinandergreifen von apriorischem Entwurf und aposteriorischer Bestätigung der Wirklichkeit zugeht. Aus dem Entwurf eines solchen progressiven Empirismus, d. h. eines von Gott her zur Wirklichkeit vorschreitenden Empirismus entspringt aber als notwendiges Problem: wenn die positive Philosophie unmittelbar mit Gott beginnt, wie ist ihr Gott überhaupt zunächst gegeben? — jenes Problem, auf das Hegel

[12]) Schelling hat in der Vorlesung des W. S. 1833/34 anläßlich der Behandlung der Leibnizschen Philosophie auch zum Philosophem der angeborenen Erkenntnis Stellung genommen (ziemlich genau anschließend an I. 10. 60, Zeile 6 „entgegenstellen"). Und es ist bezeichnend für den Schelling dieser Zeit, wie eindeutig er diesen „subjektiven Rationalismus" ablehnt. „Vernunft" hat danach die Funktion zu „vernehmen", d. h. sie hat richterliche, urteilende Funktion. „Ihre Funktion ist gerade nicht, unmittelbare Erkenntnis zu haben, sondern im Untersuchen und Urteilen das Wahre zu finden bzw. über die Wahrheit einer angeblichen Erkenntnis zu entscheiden. Wenn aber dies, so ist die Vernunft nur negative Instanz, an die alles gebracht werden muß. Der Vernunft steht nur zu, zu vernehmen. Sie muß alles das, was sie nicht unmittelbar begreift (und dessen ist sehr wenig ⟨!!!⟩) vernehmen. Der subjektive Rationalismus ist ein verwerfliches System, da in ihm die Vernunft ein Recht usurpiert, das ihr nicht zusteht, nämlich a priori, ohne zu vernehmen, Erkenntnisse, Urteile auszusprechen" (Handschr. Bd. 1, S. 93).

Schelling gegenüber so sehr den Finger gelegt hatte. Und Schelling antwortete: „Sollte der Empirismus die allgemeine, einzige ⟨!!⟩ Philosophie sein, so müßten wir zum Begriff des absoluten Prius auch auf empirischem Wege gelangen" (H. 2, S. 93). So beginnt nun eine Untersuchung über die Gegebenheit des göttlichen Seins. „Hier kommen wir auf eine Folge von Systemen — oder besser gesagt: von Versuchen, des höchsten Begriffs sich durch bloße Erfahrung zu bemächtigen . . ." (H. 2, 82). Diese Erfahrung könnte zunächst die unmittelbar äußere Erfahrung sein, — nach Schelling die Offenbarung. Schelling lehnt diese These ab (v. H. 2, S. 84—92). Es bleibt dann aber die Möglichkeit einer inneren Erfahrung. So beginnt nun die Untersuchung über diese Versuche, konkret durchgeführt durch eine Untersuchung über Jacobi[13]) und die Theosophie (H. 2, S. 93—126), dabei wörtlich das bringend, was uns in der heutigen „Geschichte" von I. 10. 165—192 überliefert ist.[14]) Schelling lehnt auch diesen Empirismus der unmittelbaren, inneren Erfahrung ab, und zwar als unwissenschaftlich, aber er konzipiert von da aus die Idee eines wissenschaftlichen Empirismus, d. h. eines Empirismus, der nicht in Gefühlsschwärmerei sich ergeht, sondern den nüchternen und ernsten Weg der Empirie geht, um in einer Analyse des empirisch Gegebenen das eigentliche Sein zu eruieren, d. h. Gott. „Alle obigen Formen waren Formen des . . . . Empirismus, da sie alle sowohl den Begriff als auch die Existenz des höchsten Wesens auf unmittelbare Erfahrung gründeten . . . Der eine — wissenschaftliche — Empirismus, der nach diesen Arten des Empirismus allein noch übrigbleibt, verzichtet . . . auf ein unmittelbares Wissen, indem er den höchsten Begriff nur mittelbar zu erlangen beabsichtigt . . Derselbe geht von dem in der Erfahrung unmittelbar Gegebenen aus, um auf diesem Wege zum Begriff des höchsten Seins zu erlangen" (H. 2, S. 126/127). Dieser Empirismus ist also „regressiver Empirismus" (H. 2, S. 128). Seine Methode ist nicht etwa die der Gottesbeweise — diesen Weg hält Schelling seit Kants Kritik für ungangbar —, sondern eine Art Induktion, eine Art Analyse, darin in einer immer neuen Vertiefung des unmittelbar Gegebenen das absolute Sein gewonnen wird. Und auch dieser Empirismus hat in der Geschichte Ausdruck gewonnen: im Altertum bei Aristoteles, in der Neuzeit aber (und das allein geht in der „Geschichte der neueren Philosophie" uns an) bei Baco von Verulam. Und nun folgen jene Ausführungen, die uns heute in I. 10. 30—32 (an ganz unsinniger Stelle!) erhalten sind. In Baco vollzieht sich eigentlich die „Erneuerung des Empirismus" (I. 10. 30). Seine eigentliche Methode war die Induktion, darin „mit Hilfe richtiger und wohl getroffener Ausschließungen und Verneinungen die notwendigen Tatsachen von den unnützen . . . ⟨gesondert⟩, die ersten auf eine sehr kleine Anzahl zurück . . . ⟨gebracht werden⟩ und so die wahre Ursache in den kleinstmöglichen Raum ein-

[13]) Sie beginnt auch wörtlich übereinstimmend mit I. 10. 165: „Sollte der Empirismus das allein Ausreichende in der Philosophie sein . . ?" Man beachte: in der Nachschrift von 1833/34 geht diesem Anfang eine längere systematische Erörterung voraus, darin gut überleitend; in der „Geschichte" dagegen folgt dieser Anfang völlig abrupt auf die Darstellung der Hegelschen Philosophie (v. I. 10. 161 bzw. 164 zu I. 10. 165.).

[14]) Das Kapitel: Über den nationellen Gegensatz in der Philosophie (I. 10. 193—200) fehlt.

schließend deren Entdeckung um so leichter . . ." (I. 10. 31) gemacht wird. Auf dem regressiven Wege sollen hier die höchsten Prinzipien und damit Gott gewonnen werden. Und das ist die Methode der echten Philosophie. Wenn auch ihr eigentliches Ziel die positive, die von Gott aus „vorschreitende Philosophie" (I. 10. 32) ist und damit der progressive Empirismus, so muß diesem progressiven Empirismus doch ein regressiver vorausgehen. In ihm soll die positive Philosophie (die deduktive!) „durch Induktion, regressiv begründet werden" (a. a. O.). So gilt: „Baco brach die Bahn zur regressiven Philosophie, die auf ihrer Höhe in die progressive Bewegung einschlägt" (H. 2. 132).

Nach solcher geschichtlich orientierten Einleitung beginnt nun das eigentlich Sachliche: zunächst der Aufbau des regressiven Empirismus, d. h. der zu Gott aufsteigenden Philosophie, ein Aufbau der völlig identisch ist mit der heutigen „Darstellung des philosophischen Empirismus" (I. 10. 227—286 = H. 2. 131—200) und endet im Erreichen Gottes als des absoluten Seins (v. I. 10. 286, Ende der „Darstellung": „Gott wäre der absolut . . . in sich selbst Seiende . . ."). Aber während die „Darstellung" hier endet, weil hier ja auch der regressive Empirismus endet, geht die Nachschrift weiter, in dem sie das Ergebnis des regressiven Empirismus zur Formulierung Gottes als des Ipsum ens noch vertieft. Damit aber ist das Ursein gewonnen. Und mit ihm beginnt nun der Abstieg, d. h. der progressive Empirismus, d. h. die positive Philosophie, die Schelling bis hin zur Mythologie führt,[15]) die dann im 3. Bande behandelt wird.

Aus der so gewonnenen Sicht der „Münchener Einleitung" in den Jahren 1833/34 gilt es nun Schlüsse zu ziehen.

Das, was als Erstes auffällt, ist, daß unsere Nachschrift im Grund keinerlei Andeutungen über die negative Philosophie als einen echten Teil der Gesamtphilosophie bringt.

In der heutigen „Geschichte" hat Schelling bekanntlich (v. I. 10. 123—125) seine ehemalige Philosophie als Ganzes behalten, wobei er aber das als den Fehler seiner früheren Philosophie erklärt hat, daß in ihr die logische Entwicklung der Begriffe mit einer Realdialektik der Dinge verwechselt sei. Dabei versuchte Schelling dadurch einen ganzen ehemaligen Entwurf zu „retten", daß er die Idee der Realdialektik nun ausdrücklich ausschaltete und das Ganze als eine rein logische Entwicklung faßte. Aus solcher „Verbesserung" entsprang dann die rein rationale, d. h. die negative Philosophie, die Schelling als ersten Teil der neuen Philosophie erklärte, an deren Seite aber noch eine zweite Philosophie — die positive — zu setzen sei (v. I. 10. 125). So brachte die Kritik seiner früheren Philosophie in der heutigen „Geschichte" einen zwar nur kurzen — ja, sogar im Grunde den einzigen —, aber doch eindeutigen Aufriß der Idee der negativen Philosophie.

Ganz anders in der Nachschrift. In ihr geht Schelling in seiner Kritik sozusagen den natürlicheren Weg. Schelling sieht in ihr seine frühere Philosophie von Spinoza her und damit als eine von Gott her beginnende Philosophie der Wirklichkeit, die nach seiner Ansicht darin Spinozas Philosophie überlegen war, daß sie dessen „totes" System zu einem „System der Lebendigkeit" umge-

[15]) Man denke sich etwa eine Fortsetzung der „Darstellung" zu II. 3. 226 bis 309 und 346—368.

staltet hatte. Aber Schellings Kritik an diesem seinem eigenen „System der Lebendigkeit" ist es nun, daß es kein „System der Freiheit" gewesen war. Indem Schelling aber an Stelle der dialektischen Bewegung ein Geschehen aus Freiheit setzen will, folgt daraus, daß aus dieser Kritik nicht die negative Philosophie entspringt (wie in der heutigen „Geschichte"), sondern die positive, und so bringt die Nachschrift an dieser Stelle nichts über die Idee einer negativen Philosophie[16]). Nicht nur dies: Schellings ganzer Weg (von Spinoza zu seiner eigenen früheren und von da zu seiner neu zu bauenden Philosophie) zeigt eindeutig, daß diese ganze Entwicklung nur eine Einleitung in die positive Philosophie sein will, nicht auch in die negative.

Wenn aber die Kritik der eigenen früheren Philosophie nichts über die negative Philosophie bringt, so vertieft sich das noch ins Grundsätzliche, wenn Schelling nach der Behandlung der logischen Philosophien in einem grundsätzlichen Kapitel die Idee der rein apriorischen Philosophie eigens verwirft. Und daraus scheint uns eindeutig hervorzugehen, daß Schelling beim Neubau seiner Philosophie zunächst nur die Idee einer positiven Philosophie konzipiert hat, nicht aber auch sogleich die Idee einer negativen Philosophie. Das Andere seiner damaligen Position erhellt sich aber aus dem Weg des Schellingschen Denkens in unserer Nachschrift.

Das, was einem an der Nachschrift sofort in die Augen springt, und was eigentlich die große Bedeutung dieser Handschrift ausmacht und sie sehr bedeutsam von der heutigen „Geschichte" und „Darstellung" unterscheidet, ist dies, daß hier wirklich eine große, innere Einheit existiert. Hier gibt es wirklich einen durchgehenden Gedanken (was von der heutigen „Geschichte" und „Darstellung" nicht ohne weiteres gesagt werden kann), der Schritt um Schritt weiterverfolgt wird; und damit liegt hier wirklich ein Versuch vor, zu zeigen, „von welchem Punkt der Entwicklung . . . die Wissenschaft" (I. 10. 3.) aufgenommen werden müsse", und nach welchem Ziel . . . sie zu fördern" (a.a.O.) sei, was aber dadurch gezeigt wird, daß Schelling aufweist, „wie bis jetzt von Stufe zu Stufe das höchste Ziel verfehlt worden" (a.a.O.). Der Weg und das Ergebnis dieses Aufweises ist aber der:

Schelling will eine Einleitung in die positive Philosophie geben, d. h. in das System des spekulativen Theismus. Diese Einleitung wird nun in zweifacher Weise durchgeführt: einmal als Untersuchung über die rationalistisch gerichteten Philosophien: über Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff und die Idealisten. Das Ergebnis dieser Untersuchung aber ist dies, daß die rationalistischen Systeme die Probleme einer positiven Philosophie nicht zu lösen vermögen. So bleibt nur die Möglichkeit einer empiristisch gerichteten Philosophie, und damit beginnt nun eine Untersuchung über diese Richtung, die sich konkret als Untersuchung der Philosophie eines Jacobi und der Theosophie vollzieht. Aber auch sie werden abgelehnt, und zwar als unwissenschaftlich. Aber das ist das Bezeichnende: während Schelling am Ende der Darstellung der rationalistischen Systeme alle rationalistische Philosophie ablehnte, tat er das bei der Untersuchung über die empiristischen Denker nicht, sondern conzipierte vielmehr vom unwissenschaftlichen Empirismus her die Idee eines wissenschaftlichen Empirismus, dessen Methode er dann in den folgenden (sachlichen) Teilen zur Durchführung brachte. So ist das Gesamtergebnis der ganzen „Geschichte" letzthin dies: Philosophie muß Empirismus sein, was aber ein Doppeltes meint.

[16]) Und es fehlt typischerweise in der Nachschrift auch Schellings Andeutung der Struktur des Gesamtsystems (v. in der heutigen „Geschichte" I. 10. 157).

Zunächst dies: die positive Philosophie, d. h. die Philosophie des freien Gottes und der daraus entspringenden Wirklichkeit darf nicht — wie im Idealismus dialektisch, sondern muß empiristisch sein, weil nur so Geschehen aus Freiheit erfaßbar ist. Die Methode der positiven Philosophie ist aber genauerhin der progressive (d. h. von Gott aus vorschreitende) Empirismus.

Das ist aber nur das eine. Das zweite aber ist dies: Philosophie ist nicht nur Abstieg von Gott (und darin Entwurf der Wirklichkeit), sondern zuvor Aufstieg zu Gott. Gott muß zuvor gegeben sein. Er ist es aber nicht unmittelbar! So muß es einen Weg zu Gott geben (Schellings Antwort auf Hegels Vorwurf, die Philosophie beginne bei ihm „wie aus der Pistole geschossen"). Aber das ist das Wesentliche für den Schelling der ersten Münchener Jahre: Während Schelling später diesen Aufstieg rein rational leisten will — denn das soll in genauem Gegenwurf gegen Hegels „Logik" ja der letzte Sinn der eigentlichen „negativen" Philosophie sein —, betont Schelling in diesen ersten Jahren aus seiner scharfen antiidealistischen Haltung heraus: auch der Aufstieg zu Gott muß vom Empirischen aus geschehen, und zwar genauerhin durch eine Analyse des Empirischen, darin aus einer immer neuen Vertiefung der Begriff des Ipsum ens erlangt wird. Die Methode dieses ersten Teils der Philosophie ist so der regressive Empirismus. Und das bedeutet für das Gesamt der Schellingschen Philosophie in den ersten Münchener Jahren: Schelling baut seine Philosophie als Aufstieg und Abstieg zu und von Gott, aber darin nicht als rationale und empiristische Philosophie (wie später), sondern als regressiven und progressiven Empirismus.

Für Schellings Gesamtentwicklung entspringt aber daraus: die negative Philosophie als rein rationale Wissenschaft ist nicht von Anfang an und zugleich mit der positiven Philosophie von Schelling gewollt gewesen, sondern ihre Idee ist erheblich später konzipiert. Der eigentliche Vorläufer der negativen Philosophie als rein rationaler Wissenschaft aber ist der regressive Empirismus, genauer: ist die „Darstellung des philosophischen Empirismus". Sie ist also nicht — wie Schellings Sohn uns klarmachen will — eine Abhandlung von „vorwissenschaftlicher Bedeutung", sondern eine ursprüngliche Position Schellings, aus jener Zeit rührend, da Schelling die Idee einer rationalen Philosophie noch abgelehnt hat. Und nur, wenn man annimmt, daß Schelling zunächst nur eine in ihrer Gesamtheit empiristische Philosophie, nicht aber auch eine rein rationale — und damit die negative im eigentlichen Sinne — anerkannt hat, wird es verständlich, daß sowohl Stahl wie auch Sengler, die doch selbst Hörer Schellings gewesen waren und seine Philosophie und sein Wollen garnicht ungeschickt aufgenommen und formuliert hatten, von einer rein rationalen Philosophie nichts zu berichten wußten, sondern noch darüber hinaus seinen Schritt zum Empirismus so sehr betonten, daß Schelling sich später veranlaßt sah, gegen sie, die doch das Verdienst sich erworben hatten, Schellings letztes Wollen zuerst einer weiteren Umwelt aufgezeigt zu haben, Front zu machen (v. Br. III. 99, Brief vom 3. 11. 34 gegen Stahl, Br. III. 131, Brief vom 31. 12. 37 gegen Sengler).

B. Die Münchener Einleitung in ihrer heutigen Form

Für Schellings weitere Entwicklung ergibt sich dann aber dies.

Im Laufe der Münchener Jahre und der spätidealistischen Debatte[17]) kehrte Schelling allmählich aus einer reinen Opposition gegen die idealistische Philosophie in eine Haltung zurück, die den Idealismus in einem Teil seines Wollens anerkannte, was sich darin aussprach, daß Schellings selbst für seine eigene zu bauende Philosophie als ersten Teil eine rationale, d. h. apriorische, dialektische Philosophie nun wollte, daß er so an Stelle des regressiven Empirismus eine regressive Philosophie setzte, die rein rational vorging: die heutige negative Philosophie. Wann Schelling diese Idee der rein rationalen Philosophie gekommen ist, ist nicht eindeutig entscheidbar. Wir nehmen aber an, daß das in den Jahren 1833 und 1834 geschehen ist. In einem — früher schon zitierten — Brief vom Juni 1833 (Br. III. 67), wo Schelling davon spricht, er sei nicht gesonnen, „die Methode des Potenzierens ... wegzuwerfen", kann man die Idee der späteren negativen Philosophie bereits konzipiert sehen, vor allem aber — und eindeutiger — im Vorwort zu Cousin, wo Schelling ausdrücklich von einer „regressiven ... zu dem absoluten Anfang aufsteigenden Untersuchung" (I. 10. 210) spricht, die „von dem notwendig zu Denkenden" (I. 10. 211) anfange; ja, es offenbart sich im Gegensatz zu den Ausführungen unserer Nachschrift eine deutliche Wende, wenn Schelling jetzt betont, es solle in der neu zu bauenden Philosophie der Vernunft nicht das Recht entzogen werden, im Besitze wichtigen Wissens, ja, selbst des Begriffes der Gottheit zu sein; und es mutet wie ein neues Programm Schellingschen Philosophierens an, wenn es dann heißt, der philosophische Geist habe „in den verschiedenen philosophischen Systemen, wie sie aufeinander folgten, seine Lehrjahre

[17]) Der Spätidealismus hat eigentlich von Anfang an immer wieder von Neuem die Frage gestellt, wie weit man die Idee einer apriorischen, bzw. dialektischen Philosophie festhalten könne. Dabei scheint es das Wesentliche der Schellingschen Position gewesen zu sein, daß er sie zunächst völlig verwarf. Und hier lag ein bedeutsamer Unterschied zu den anderen Spätidealisten, vor allem zu Weiße. Weiße glaubte vielmehr, daß man Hegels „Logik" fast völlig behalten könne. Und als nun 1830 Schellings Philosophie durch Stahl an die Öffentlichkeit trat, und zwar in seiner scharfen antiidealistischen Form, da enstand so etwas wie eine innerspätidealistische Debatte, auf die wir früher schon hingewiesen haben, die sich von Seiten der Fichte und Weiße darin aussprach, daß man Schelling gegenüber — bei aller grundsätzlichen Zustimmung — wegen seiner Ablehnung jeder rationalen Philosophie Vorbehalte machte Das Ergebnis dieser Debatte, die bei Schelling nur in seinen Briefen zu verfolgen ist (v. Br. III. 62/63; 67; 77) war aber, daß man sich sozusagen nach einer Mitte fand: Schelling gab seine Nur-Opposition gegen den Idealismus auf, Weiße aber z. B. seine — bei aller Kritik — doch anfangs allzu zustimmenden Haltung zur Hegelschen „Logik". Dabei wird Schelling mehr zu seiner Haltung von Außen gedrängt als er sich zu ihr von Innen heraus entwickelt. Seine ganzen öffentlichen Formulierungen zur negativen Philosophie (v. Vorwort zu Cousin, Berliner Antrittsvorlesung) zeigen so einen unverkennbar apologetischen Ton.

zurückgelegt und in Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht" (I. 10. 215), und es müsse nun die Aufgabe der neuen Philosophie sein, daß in ihr „der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus ... zur Sprache komme" (I. 10. 216), wobei aber dies als Ziel vor Augen stehen müsse: Es „wird dann auch eine Vereinigung ⟨!!⟩ der beiden ... zustande kommen" (a.a.aO.) müssen. Damit ist Schellings erneute Hinwendung zu einer auch rationalen Philosophie deutlich, der Schritt aus der reinen antiidealistischen Opposition zu einer Haltung der Synthese. Die Mitte der Münchener Jahre ist so die Geburtsstunde der negativen Philosophie. Freilich, Schelling hat diese Philosophie dann nicht sogleich aufgebaut (wie er sie ja eigentlich nie aufgebaut hat), sondern er tat vielmehr — wie wir glauben — zunächst nur eines: er änderte auf Grund seiner neuen Position seine damalige Einleitung in die Philosophie und damit seine „Geschichte der neueren Philosophie", woraus dann die Form entstand, die uns heute gedruckt vorliegt (I. 10. 3—286).

Als Fundamentalstes änderte er die Kritik seiner eigenen früheren Philosophie (und damit seine Position gegen den Idealismus). Wenn er ehedem (v. Nachschrift vom W. S. 1833/34) seine ehemalige Philosophie dadurch umändern wollte, daß er sie von einem „System der Lebendigkeit" zum „System der Freiheit" verbessern wollte — wodurch dann die positive Philosophie entstand — gedachte er sie jetzt als ein Ganzes zu behalten, das nur „ins Logische" eingeschränkt werden sollte, was aber bedeutete, daß nun aus der ehemaligen Philosophie nicht die positive, sondern die negative Philosophie wurde, an deren Seite Schelling dann eine zweite Philosophie ergänzend stellen wollte: die positive Philosophie — Dinge, die in unserer Arbeit eingehend behandelt worden sind. Entsprechend änderte Schelling auch den Eingang zur Hegelschen Philosophie; nicht nur dies: wahrscheinlich wurde von Schelling nun auch die ganze Erörterung der These, daß Philosophie Wissenschaft rein aus dem Denken sein müsse, wegen ihrer ablehnenden Haltung gestrichen und darüber hinaus die Einheit von „Geschichte" und „Darstellung des philosophischen Empirismus" zerschnitten, um so gleichsam der „Darstellung" ein harmloseres Gesicht zu geben, d. h. sie nicht als notwendiges Ergebnis der geschichtlichen Untersuchung, sondern lediglich als ein Vorläufiges von „vorwissenschaftlicher Bedeutung" erscheinen zu lassen. Genaues ist hier freilich vorerst nicht auszumachen, so wenig wie wir das Jahr dieser Änderung anzugeben vermögen[18]).

[18]) Im Nachlaß Schellings fand sich kein Manuskript der heutigen „Geschichte". Im S. S. 1836 (in der „Einleitung in die Philosophie") ist die heutige Form noch nicht vorgetragen worden, wenn auch die „Einleitung" vom S. S. 1830 in geänderter Darstellung. Es scheint vor allem nicht ausgeschlossen, daß erst der Sohn Schellings alle systematischen Erörterungen aus der ursprünglichen „Geschichte" gestrichen hat (v. außer der Erörterung der These über die Philosophie als Wissenschaft rein aus dem Denken (H. 2. S. 65—77) auch die ganze Erörterung über den Empirismus (H. 2. S. 78—93), und daß er es auch erst war, der „Geschichte" und „Darstellung" voneinander getrennt hat. Die merkwürdige Art der Ausscheidung der sachlichen Ausführungen: daß nicht einmal neue Übergänge geschaffen worden sind, sondern Texte einfach herausgenommen worden sind und das Übrige verbindungslos nebeneinander stehen

In solchem Zusammenhang seien auch die Vorlesungen Schellings während der Münchener Zeit mitgeteilt.

Schelling kündigte an im

W. S. 1827/28: Allgemeine Methodologie des akademischen Studiums, zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie. Das System der Weltalter.

S. S. 1828: Allg. und spezielle Meth. d. akad. Stud. Philosophie der gesamten Mythologie.

W. S. 1828/29: Allg. Meth. d. akad. Studiums. System der allgemeinen Philosophie.

S. S. 1829: Zweiter Teil der Philosophie der Offenbarung.

W. S. 1829/30: Das System der Weltalter.

S. S. 1830: Einleitung in die Philosophie.

W. S. 1830/31: Philosophie der Mythologie. Einleitung in die Philosophie, in noch zu bestimmender Stunde.

S. S. 1831: Methodologie des akad. Studiums. Philosophie der Mythologie, 2. Teil.

W. S. 1831/32: Philosophie der Offenbarung.

S. S. 1832: Seinen Vortrag über die Philosophie der Offenbarung beendigen, falls im Wintersemester nicht zu Ende gelesen. Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit.

W. S. 1832/33: Das System der positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung.

S. S. 1833: System der Weltalter.

W. S. 1833/34: Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie.

S. S. 1834: Philosophie der Mythologie.

W. S. 1834/35: Philosophie der Offenbarung.

S. S. 1835: Philosophie der Mythologie. 2. Teil (ägyptische, indische, griechische Mythologie, mit Wiederholung der wesentlichen zum Verständnisse notwendigen Punkte des 1. Teiles).

W. S. 1835/36: Allgemeine Einleitung in die Philosophie der Mythologie, sodann ausführlicher Vortrag des 2. Teiles derselben (ägyptische, indische, hellenische).

S. S. 1836: Einleitung in die Philosophie.

W. S. 1836/37: System der positiven Philosophie. Zugleich als Resultat der Entwicklung der Philosophie seit Cartesius.

S. S. 1837: 1. die historische, 2. die philosophische Einleitung, 3. den 1. Teil der Philosophie der Mythologie.

W. S. 1837/38: Grundlage der positiven Philosophie. Den vom vorigen Halbjahr noch übriggebliebenen Teil der Philosophie der Mythologie.

S. S. 1838: Über das Studium der Philosophie auf Universitäten. Philosophie der Mythologie. Fortsetzung und Schluß.

W. S. 1838/39: Philosophie der Offenbarung.

S. S. 1839: Allgemeine Einleitung in die Philosophie.

W. S. 1839/40: Einleitung in die Philosophie und genetische Entwicklung der verschiedenen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit.

S. S. 1840: Philosophie der Mythologie.

W. S. 1840/41: Im 1. Teil des Halbjahres: Einleitung in die Philosophie. Im 2. Teil: Philosophie der Mythologie. Soweit Schellings Vorlesungen nach dem offiziellen Verzeichnis.

Faktisch dürften Schellings Vorlesungen aber zum Teil anders gewesen sein. Wir besitzen noch ein zweites Vorlesungsverzeichnis von Schellings getreuestem Schüler H. Beckers (als Anmerk. zu seinem Aufsatz: Über die negative und positive Philosophie Schellings), darin Beckers berichtet, daß Schelling im W. S. 1829/30, im S. S. 1835, im W. S. 1839/40 und im S. S. 1840 n i c h t gelesen hat. Für die ersten Semester aber weicht Beckers' Verzeichnis vom offiziellen ab. So berichtet Beckers, Schelling habe im S. S. 1828 Philosophie der Mythologie gelesen, im W. S. 1828/29 Philosophie der Mythologie (Fortsetzung) und im S. S. 1829 Philosophie der Mythologie (Beschluß).

Es kann kein Zweifel sein, daß das Beckers'sche Verzeichnis allein die rechten Vorlesungsangaben macht. Die Auffindung der Vorlesungsmanuskripte Schellings in dem Münchener Nachlaß hat sie eindeutig bestätigt.[19]) Darüber hin-

gelassen worden ist (wir wiesen schon auf den Übergang von Hegel zu Jacobi hin und auf den Anfang der heutigen „Darstellung", die kein eigenes Vorwort erhielt und so völlig abrupt anfängt, tatsächlich aber deutlich noch den Zusammenhang mit den ehemaligen sachlichen Ausführungen verrät, wenn sie beginnt: „Die Erfahrung, durch welche die höchste Erkenntnis vermittelt ist, kann selbst nur eine philosophische sein . . ." (I. 10. 227) spricht dafür. Ja, wenn man bedenkt, daß außer den Ausscheidungen der sachlichen Erörterungen in der heutigen „Geschichte" ferner Baco aus dem sachlichen Zusammenhang herausgenommen und (bei dem heutigen Text unsinnigerweise) hinter Descartes gesetzt und so in etwa zeitlich eingeordnet worden ist, so erhält man den Eindruck, daß der Sohn Schellings aus Schellings „Geschichte", die grundlegend als eine Einleitung in die Philosophie gedacht war, wirklich so etwas wie eine Geschichte der neueren Philosophie, d. h. eine philosophiehistorische Abhandlung hat machen wollen. — Aber das alles sind Fragen, die im Augenblick noch nicht eindeutig lösbar sind, und die erst eine eingehende Beschäftigung mit dem Nachlaß Schellings wird lösen können.

[19]) Es fanden sich im Münchener Nachlaß Schellings von den meisten Vorlesungen eigene Manuskripte. So ein Manuskript „Das System der Weltalter" vom W. S. 1827/28, zwei Manuskripte „Philosophie der Mythologie" davon das erste für das W. S. 1828, das zweite für das W. S. 1828/29 und das S. S. 1829, ein Manuskript „Einleitung in die Philosophie" vom S. S. 1830, das Schelling in seinem Kolleg vom S. S. 1836 erneut benutzt, an einigen Stellen aber geändert und mit Zusätzen versehen hat; das Manuskript der Philosophie der Offenbarung vom W. S. 1831/32, das Schelling im W. S. 1838/39 wiederbenutzt hat, das Manuskript des W. S. 1832/33 (es ist ohne Titel), das Manuskript des W. S. 1834/35, das den Titel „Begründung der positiven Philosophie" trägt und von Schelling auch für das W. S. 1836/37 verwandt worden ist und schließlich je ein Manuskript „Philosophie der Mythologie" vom W. S. 1830/31, vom S. S. 1831, vom S. S. 1834 und vom S. S. 1838.

Das Nichtbeachten des Verzeichnisses von Beckers hat bei G. Dekker zu einer unrichtigen Datierung der in seinem Besitz befindlichen Kollegnachschrift geführt. Dekkers Nachschrift enthält drei Semester „Philosophie der Mytho-

aus gibt es aber auch eine Reihe anderer Zeugnisse. So berichtet auch Salat in seinem Buch: Schelling in München (Heidelberg 1845), daß Schelling im W. S. 1829/30 nicht gelesen habe (v. a.a.O. S. 20). Durch Schelling selbst aber wird klar, daß er im Jahre 1829 tatsächlich (abweichend von der offiziellen Ankündigung) Philosophie der Mythologie gelesen hat (v. Br. III. 108), und erst 1831 erstmals seine „Philosophie der Offenbarung" (und nicht — wie man nach dem offiziellen Verzeichnis annehmen möchte — schon im S. S. 1829; v. Br.

logie", wobei das 2. und das 3. Semester als W. S. und S. S. bezeichnet ist. Da die Vorlesungen des 1. Semesters aber eine Einheit mit den beiden anderen zu bilden schienen, so lag für Dekker nahe, dieses 1. Semester als das S. S. zuvor anzusetzen. Für eine mögliche Datierung der ganzen Nachschrift fand sich noch zu Beginn des W. S. der Vermerk: „Im vergangenen Wintersemester (in den Vorlesungen über das System der Weltalter) . . ." (Dekker, Rückwendung S. 16). Eine Jahresangabe fehlte. Dekker vermochte nun nach dem offiziellen Vorlesungsverzeichnis keine Vorlesungsreihe zu finden, für die alle genannten Angaben stimmten. Eine dreisemestrige Vorlesungsreihe „Philosophie der Mythologie" schien es nicht zu geben. Es gab wohl ein W. S., in dem Schelling das „System der Weltalter" gelesen zu haben schien, um im folgenden W. S. und S. S. „Philosophie der Mythologie" zu lesen. Es waren dies das W. S. 1829/30, das W. S. 1830/31 und das S. S. 1831. Soweit stimmte alles überein. Problematisch blieb aber das S. S. 1830, wo Schelling nach dem offiziellen Verzeichnis „Einleitung in die Phillosophie" gelesen hatte, während die Nachschrift für dieses Semester „Philosophie der Mythologie" forderte. Dekker versuchte nun (durch einen Hinweis auf Schellings Erlanger Vorlesungen) wahrscheinlich zu machen, daß unter der „Einleitung in die Philosophie" sehr wohl auch der erste (einleitende) Teil der Philosophie der Mythologie gemeint sein könne und datierte von da aus die gesamte Nachschrift als eine Nachschrift des S. S. 1830, des W. S. 1830/31 und des S. S. 1831. Eine solche Datierung der Nachschrift mußte von vornherein im Hinblick auf das S. S. 1830 problematisch bleiben. Durch Beckers Angaben ist sie aber nun als unmöglich erwiesen. Denn aus Beckers Angaben (die übrigens mit denen von Salat übereinstimmen) ergibt sich, daß Schelling im W. S. 1829/30 g a r n i c h t g e l e s e n hat. Damit fällt eine wichtige Stütze der Dekkerschen Datierung (v. „Im vergangenen Wintersemester . . ."). Aber Beckers Angaben weisen zugleich den Weg zur einzig möglichen Datierung. Denn aus ihnen ergibt sich, daß Schelling tatsächlich einmal drei Semester „Philosophie der Mythologie" gelesen hat (und zwar nur dieses eine Mal), ja, daß er demzuvor auch über das „System der Weltalter" gelesen hat. Es sind dies das W. S. 1827/28, das S. S. 1828, das W. S. 1828/29 und das S. S. 1829, womit klar ist, daß die Nachschrift nicht für das S. S. 1830, das W. S. 1830/31 und das S. S. 1831, sondern zwei Jahre früher zu datieren ist, d. h. für das S. S. 1828, das W. S. 1828/29 und das S. S. 1829 — eine Datierung, die sich uns auch durch Vergleich mit Schellings Originalmanuskripten (im Münchener Nachlaß) als richtig erwiesen hat. Wir besitzen so in der Dekkerschen Nachschrift eine Nachschrift der ersten Münchener Vorlesungen Schellings über Mythologie. — Auf Dekkers Grundthese, daß sich Schellings Auffassung über das Verhältnis von Philosophie und Erfahrung in bezug auf die Mythologie geändert habe, einzugehen, müssen wir uns versagen. Wir glauben aber, daß die Dekkersche These nicht haltbar ist.

III. 148). Die Abweichung der faktisch gelesenen von den angekündigten Vorlesungen dürfte aber auch leicht zu erklären sein. Sie besteht — wie sichtbar geworden ist — nur für die ersten Semester. Die einfachste Erklärung scheint von da aus diese: Schelling wollte — wie aus seinen offiziellen Ankündigungen hervorgeht — gleich in den ersten Semestern (d. h. 1828 und 1829) seine gesamte Philosophie vortragen. Da er aber noch nie seine gesamte Philosophie vorgetragen — und sie wohl auch noch nicht fertig vorliegen — hatte, so vermochte er ihre Ausdehnung im Voraus nicht zu übersehen, und statt sein System in den nun folgenden Semestern — wie er angekündigt hatte — ganz vortragen zu können, benötigte er allein für die Philosophie der Mythologie drei Semester.

Es wird jetzt aber auch möglich, Schellings Münchener Vorlesungsform kennenzulernen. Schelling begann meist mit einer Einleitung in die zu bauende Philosophie, darin in einer Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie die Aufgabe der zu bauenden, d. h. der positiven Philosophie, herausgestellt wurde. Die Einleitung war also wesentlich historisch orientiert. Dabei erhielt sie bisweilen einfach den Titel einer „Einleitung in die Philosophie" (so im S. S. 1830, im S. S. 1836 und im S. S. 1839), bisweilen wurde ihr Sinn und Inhalt eigens auch im Titel herausgestellt (v. W. S. 1833/34 und W. S. 1836/37); nach dieser Einleitung folgte der allgemeine Teil der positiven Philosophie, d. h. die Gotteslehre, die Lehre von der Schöpfung der Welt und schließlich ihrer Zerstörung (v. etwa II. 3. 198—361), — und zwar bisweilen im Zusammenhang mit der Einleitung, d. h. im gleichen Semester (so im W. S. 1833/34 und im W. S. 1836/37), bisweilen auch getrennt von ihr in einem eigenen Semester (v. S. S. 1832, wo nur die „Geschichte" und das W. S. 1832/33, wo das System der positiven Philosophie gelesen wurde). In dem dann folgenden Semester (bzw. in den folgenden) wurde dann meist die Philosophie der Mythologie gelesen und im darauffolgenden die Philosophie der Offenbarung.

2. Die Berliner Einleitung

Es hat sich als das Wesentliche des Schellingschen Philosophierens ergeben, daß Schelling bei seinem Bruch mit dem Idealismus nicht sogleich die Wende zu einer negativen und einer positiven und damit zu einer rein rationalen, dialektischen und zu einer empiristischen, undialektischen Philosophie vollzogen hat, sondern vielmehr zunächst nur zu einer rein empiristischen Philosophie, um dann erst Jahre später sich zur Idee einer a u c h (d. h. in ihrem ersten Teil) rationalen Philosophie zurückzuwenden. Aber es ergab sich zugleich, daß Schelling auch nach der Konzipierung der rationalen Philosophie es unterließ, sie aufzubauen, daß er sich vielmehr während der ganzen Münchener Zeit mit den geringen Andeutungen der an einigen Stellen geänderten „Geschichte" begnügt hat. Das änderte sich nun, als Schelling nach Berlin gerufen wurde.

Als Schelling nach Berlin gerufen wurde, baute er zwar auch jetzt nicht die rationale Philosophie auf und trug sie nicht vor, aber Schelling war sich doch klar darüber, daß er in Berlin — der Hochburg des Hegelianismus — doch etwas Genaueres über seine Stellung zum Idealismus und damit über seine eigene rationale Philosophie sagen müsse. So wurde nun an die Stelle der „Münchener

Einleitung“ d. h. der „Geschichte“ und der „Darstellung“) eine andere von Schelling gesetzt, die wir als „Berliner Einleitung“ bezeichnen möchten,[20]) und die uns heute als „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie“ (II. 3. 3—17) überliefert ist. In ihr versuchte Schelling zum ersten Male Genaueres über den Sinn und die Struktur seiner rationalen, d. h. negativen Philosophie zu sagen, weshalb er nicht so sehr eine historische als vielmehr eine primär sachliche Form wählte. So ist diese Einleitung bis heute die im Grunde einzige Erörterung Schellings über die Idee seiner negativen und positiven Philosophie. Freilich, auch diese Enleitung ist nur eine Skizze. Mehr nicht; — was Schelling eigens betont hat, wenn er zu Ende seiner ersten Berliner Vorlesung erklärt hat, er werde auch „diesmal die negative oder rationale Philosophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache“ (II. 3. 17) bringen; was nicht übersehen werden darf, weil es für das Verstehen dieser Einleitung und der gesamten Spätphilosophie von fundamentaler Wichtigkeit ist.

Die Darstellung der Schellingschen Spätphilosophie in unserer Arbeit hat zu zeigen versucht, daß Schellings Auseinandersetzung um den Sinn und die Bedeutung der idealistischen Philosophie letzthin zu einer Auseinandersetzung um Notwendigkeit und Freiheit und um Wesen und Existenz geworden war. Aber es wurde auch immer betont, daß das eigentliche Kernproblem das von Notwendigkeit und Freiheit war, und nicht das von Wesen und Existenz. Das hat nun eine neue Bestätigung empfangen. Schelling ist zwar von Anfang seiner Stellung gegen den Idealismus (und alle rationalistische Philosophie) an die Problematik von Wesen und Existenz nicht unbekannt gewesen, ja er hat von Anfang an von da aus gegen die rationalen Philosophien Einwände gemacht, aber für seine eigene Philosophie bestand diese Problematik nicht, sondern nur die der Freiheit. Sie konnte aber — wie jetzt sichtbar geworden ist — für ihn bis 1834 nicht bestehen, weil die Idee der rationalen Philosophie von Schelling noch nicht konzipiert und Schellings Philosophie als reiner Empirismus von vornherein ja immer schon in der Ebene des Realen war. Aber selbst, als Schelling sich allmählich der Idee der apriorischen Philosophie wieder zugewandt hatte (um 1834), war das Problem von Wesen und Existenz nicht vordergründiger geworden, und zwar deshalb nicht, weil es damals nicht zu einer Ausarbeitung dieser apriorischen Philosophie gekommen war.

Das änderte sich nun mit Berlin. Jetzt endlich versuchte Schelling einen Entwurf der negativen Philosophie, deren Idee sich aber bedeutsam vertieft hatte. Wenn es bisher bei aller Debatte um die rationalistischen Philosophien primär um eine ganz bestimmte Möglichkeit rein denkerischen Philosophierens gegangen war, nämlich um Recht und Grenzen einer dialektischen Philosophie, so vertiefe sich das nun ins Grundsätzliche einer Untersuchung über die Bedeutung einer apriorischen Philosophie überhaupt, d. h. einer Philosophie

[20]) v. II. 3. III; II. 3. 16. So auch Beckers, a. a. O. S. 94. Die Einleitung ist freilich nicht in allen Stücken völlig neu, sondern Teile in ihr stammen noch aus der Münchener Zeit. So haben wir schon früher darauf hingewiesen, daß das Stück II. 3. 3. — 16 schon in München (z. B. im W. S. 1833/34 und im W. S. 1836/37) vorgetragen worden ist.

rein aus dem Denken, was aber bedeutet, daß neben das bisherige Primärthema (das von Notwendigkeit und Freiheit) notwendig nun ein zweites trat: das von Wesen und Existenz. Dabei geschah aber dies. Diese „Berliner Einleitung“ war keineswegs eine ausgereifte Arbeit, sondern eine — wahrscheinlich schnell hingeworfene — Skizze. Daraus entsprang aber, daß die Probleme von Notwendigkeit und Freiheit und von Wesen und Existenz nicht zu einer reinen Scheidung bzw. einer richtigen Ein- und Nebenordnung kamen; nicht nur dies: da das Problem von Wesen und Existenz leichter zu formulieren und einzusehen war (und es war ja zudem für Schellings eigene Philosophie in etwa ein novum, das nun — wie alles Neue bei Schelling — seine anziehende Macht entfaltete), trat es nun fast völlig in den Vordergrund, wie wir gezeigt zu haben glauben, sehr zu Unrecht, denn es verdeckte nun Schellings eigentliches Wollen und ließ seine Front gegen den Idealismus nicht gerade als bedeutsam erscheinen.

Schellings Erörterung über die negative und positive Philosophie ist dann aber auch in den folgenden Berliner Jahren nur wenig vorwärts gekommen. So schrieb Schelling im Jahre 1845 — im Begriffe, seine Philosophie der Mythologie herauszugeben — sehr bezeichnend: „Die Art, wie ich hier beim ersten Wiederauftreten ⟨sc. literarischen Wiederauftreten!⟩ besonders über das Verhältnis von positiver und negativer Philosophie mich auszusprechen hatte, hielt mich längere Zeit zweifelhaft. Ich bin aber jetzt entschlossen, schon hier das Nötige zu sagen, wiewohl auch so nur wie gelegentlich ⟨!!⟩“ (Br. III. 193). Die Arbeit erschien indes nicht, aber es ist bekannt, daß Schelling sich dann die ganzen Jahre bis zu seinem Tode dem Aufbau der negativen Philosophie zugewandt hat, ohne daß es freilich je dazu gekommen ist. Im Juli 1846 meldete Schelling aber, er habe „wenigstens die Prinzipien-Frage“ (Br. III. 199), d. h. den Anfang der negativen Philosophie jetzt entworfen, und zwar in einer Eindeutigkeit, daß sie „nicht leicht wieder verdreht werden könne“ (a.a.O.). Und ähnlich schrieb er im Februar 1848 (Br. III. 209): „Was mich betrifft, so arbeite ich (aber sehr langsam, weil oft unterbrochen, und ich möchte sagen, mit Furcht und Zitten, weil mir die Sache so wichtig . . .) an einer Darstellung der ersten Prinzipien, für die ich, nun auf höherer Stufe und mit höherer Bedeutung, wieder zu der Klarheit gelangt bin, die sie im ersten glücklichen Gewahrwerden für mich gehabt haben“, Äußerungen Schellings, die nur zu deutlich zeigen, wie langsam und mühsam das Werk voranschritt. In seinen Vorträgen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin nahm Schelling dann einzelne Probleme der negativen Philosophie in Angriff (v. II. 1. VI.), und im Juni 1851 schickte er seinem Sohn endlich einen Entwurf des Anfangs der negativen Philosophie mit der Bemerkung: „Die Arbeit, mit der ich mich beschäftige, nimmt alle meine Gedanken in Anspruch. Die Absicht ist, mit der negativen Philosophie völlig abzuschließen, es zu einem Ende zu bringen . . . Ich fand diese Arbeit nötig, weil — solange nicht jener ihr gemäßes Recht widerfahren — sie gegen die höhere, positive, immer noch immer wenigstens stille Einsprüche macht und niemand dieser sich mit ganzer Seele hingibt“ (Br. III. 228). Mit dem Entwurf des Anfangs der negativen Philosophie schien Schelling aber das wesentlichste geleistet; in ihm hat sich gleichsam die Grundlegung eines Baues begeben, dessen Auf- und Ausbau nicht mehr Sache eines Einzelnen sein kann. Schelling erwog aber im Oktober 1852, seinen Sohn Fritz zu sich zu rufen, um

ihm „das fertige Manuskript“ (Br. III. 240) über die Anfänge der Philosophie vorlesen und „dann auch noch das Fehlende . . . mündlich hinzuzufügen“ (a.a.O.) zu können, damit das Ganze dann von seinem Sohne fertiggestellt würde. Der Plan zerschlug sich. Aber im Dezember 1852 dachte Schelling daran, seinen getreuesten Schüler Beckers mit dieser Aufgabe zu betreuen. In einem Brief an ihn (Br. III. 241) spricht sich noch einmal Schellings Wollen und Werden aus. Im Hinblick auf seine Prinzipienlehre heißt es da: „Wie die positive, die dieser Lehre ebenso wenig entbehren kann, sich dieselbe verschafft, ist eine besondere Frage, über welche ich erst hier völlig ins Klare gekommen bin ⟨!!!⟩. Sie würden sich . . freuen, wenn ich Ihnen manches von dem allmählich Hinzugekommenen . . ., zumal aber wenn ich Ihnen die ganze Folge der Momente mitteilen könnte, durch welche die negative Philosophie zu der positiven fortschreitet. Darüber habe ich ja in München fast nur Andeutungen ⟨!!!⟩ gegeben und niemals eigentlich gelesen . . .“ Das ist deutlich, aber es überrascht nach allem Vorhergehenden, wenn Schelling darüber hinaus schreibt: „Jetzt handelt es sich für die Prinzipienlehre nur noch um die vollendete schriftliche Abfassung.“ Zu dieser endgültigen Abfassung im Verein mit Beckers kam es indes nicht (v. Br. III. 248), und es scheint anzunehmen, was auch Beckers selbst (wenigstens 1855, d. h. vor Veröffentlichung des Schellingschen Nachlasses annimmt[21]), daß diese endgültige Fertigstellung nie zustande gekommen ist, denn wir wüßten nicht, welches Stück der heute vorliegenden „Darstellung der rein rationalen Philosophie (II. 1. 255—572) solchen Anspruch erheben könnte. Aber das alles sind Fragen, die nur durch eine nähere Einsicht in den Schellingschen Nachlaß beantwortet werden könnte, eine Möglichkeit, die uns bisher nicht zur Verfügung stand. Uns scheint es kein Zweifel, daß Schellings Philosophie nicht fertig geworden ist, und wir sehen — wie schon früher festgestellt — in der heutigen „Darstellung der rationalen Philosophie“ nichts als ein Torso, bei dem besonders das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie — und damit die ganze Problematik von Wesen und Existenz und von Notwendigkeit und Freiheit — nicht zu einer Klärung gekommen ist, was besonders klar sichtbar wird beim Übergang von der negativen zur positiven Philosophie (v. Schellings eigenes Geständnis Beckers gegenüber, Br. III. 241), und genauer aufgezeigt sei.

Als konkrete Grenze der negativen Philosophie wurde (von Notwendigkeit und Freiheit her) genannt, daß die negative Philosophie zwar zum Wesen Gottes kommt, d. h. zum real existierenden Gott und seinem Sosein, aber nicht zu seinem Handeln. Der eigentliche Gegensatz ist also hier der von Sein an sich (wobei die Existenz natürlich mit eingeschlossen ist) und Handeln, bzw. von Sein in sich, und aus sich heraustretendem Sein. Von Wesen und Existenz her aber muß gesagt werden: die negative Philosophie kommt zwar zum Begriff Gottes, aber nicht zu seiner Existenz. Es ist nun klar, wie leicht hier die Termini ineinander übergehen und die Begriffe sich mischen konnten. Wenn Schelling einfach sagte: die negative Philosophie komme nur zum Wesen Gottes, konnte gemeint sein: nicht zu seinem Handeln; aber „Wesen“ konnte auch als Begriff gefaßt sein, und meinte dann: nicht zu seiner Existenz! Was zu unterscheiden aber noch schwieriger wurde, wenn Schelling immer nur von der Idee Gottes sprach und zugleich bisweilen den Terminus „Existenz“ im

[21]) v. Beckers, a. a. O. S. 90.

Sinne von: Aus-sich-heraustreten (als Existenz) gebrauchte (v. I. 10. 46). Auf eine besonders typische und wichtige Stelle sei dabei hingewiesen.

Schelling hat in seinem — wohl letzten — Versuch, den Übergang von der negativen zur positiven zu bauen, den Übergang vom Religiösen her versucht (v. II. 1. 558 ff.). Die ganze Art, wie Schelling dabei vorgeht, zeigt klar, daß er die Grenze zwischen negativer und positiver Philosophie (seiner Berliner Zeit gemäß) primär von Wesen und Existenz her ziehen will, aber es ist typisch, daß die dann folgende Erörterung völlig um den handelnden Gott kreist, d. h. also von Notwendigkeit und Freiheit her argumentiert (weshalb wir sie auch in solchem Zusammenhang gebracht haben).

Im einzelnen: Schelling bestimmt das Ende der negativen Philosophie so: am Ende des ganzen Weges der apriorischen Philosophie stößt das Denken zu Gott. Dann aber heißt es: „. . . es hat Gott . . . nun wieder in der Erkenntnis, und in ihm ein Ideal, durch das es sich über sich selbst erhebt, von sich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältnis hat es zu diesem Gott; es kann auch kein anderes zu ihm haben. Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu den Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen“ (II. 1. 558/559). Was meint Schelling damit? Er argumentiert offenbar völlig von Begriff und Existenz her und meint: die negative Philosophie hat Gott nur als Begriff, nicht aber den existierenden Gott, und damit: sie hat im Begriff Gottes ohne Zweifel eine große Idee, die fähig ist, den Menschen über sich und das endliche Sein innerlich zu erheben. Aber Schelling argumentiert weiter: der Mensch kann gleichwohl bei diesem Ergebnis nicht stehen bleiben. Dem Menschen ist nicht mit großen Ideen gedient, sondern er braucht aus der Not seines Lebens heraus Hilfe, braucht ein Wesen, das ihm helfen kann, was aber für Schelling heißt: der Mensch braucht den existierenden Gott, und nicht nur seine Idee, braucht ein Sein, das außerhalb des Menschen real existiert, so daß es dem Menschen beispringen kann. Schelling will so von der Not des Menschen her den Sprung von Gott nur im Begriff zum real existierende Gott vollziehen. Aber es ist o.W. sichtbar, daß die eigentliche Absicht in ganz anderer Richtung liegt. Der existierende Gott allein nützte dem Menschen doch nichts, denn er könnte ja — im Sinne des Deismus und des aristotelischen Gottes — ein Gott sein, der zwar existiert, aber rein in sich selbst lebt, erhaben über das Getriebe der Welt. Damit ist klar: es geht letzten Endes in der Not des Menschen gar nicht um den existierenden, sondern um den handelnden Gott, was aber heißt: es geht nicht um Wesen und Existenz, sondern um Notwendigkeit und Freiheit. Man beachte Schellings Ausführungen, wenn es heißt: „Bei diesem ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben das ist unmöglich . . ., es muß gehandelt werden. Sobald aber das tätige Leben wieder eintritt . . ., reicht der ideelle (passive ⟨!!⟩) Gott nicht mehr zu . . .“ (II. I. 559/60). „Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt ⟨!!⟩, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann. . . Person sucht Person . . .Gott muß mit seiner Hilfe entgegenkommen . . .“ (II. 1. 566/67). Dieses Verlangen nach „dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist . . . Religion . . . Ohne einen aktiven Gott ⟨!!⟩ . . . kann es keine Religion

geben, denn diese setzt voraus . . . Geschichte, in der Gott Vorsehung ist" (II. 1. 568).

In solchem dauernden Verwischen der eigentlichen Grenze zeigt sich noch einmal das Unfertige der Schellingschen Spätphilosophie und die Weite ihres Weges.

LITERATUR

(wir nennen nur einige, die uns wesentlich scheint)

1. Zur Übersicht der Schellingliteratur:

J. Jost, F. W. J. Schelling, Bibliographie der Schriften von ihm und über ihn. Bonn 1927 (Die Bibliographie bedarf einer dringenden Ergänzung durch die Arbeiten der Spätidealisten).

Manfred Schröter, Historische Übersicht über die Schelling-Literatur, in: Idealismus, Jahrbuch für die idealistische Philosophie, I. Bd. Zürich 1934.

2. Als Weg zu Schellings Spätphilosophie:

A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant. 2. Ausg. Leipzig 1895.

K. Fischer, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 2. Aufl. Heidelberg 1895.

E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. II. Bd. Leipzig 1900.

Heinz Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit. München-Berlin 1929.

Hinrich Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule. München 1929.

Richard Kroner. Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1921 u. 1924.

Kurt Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Berlin 1929.

3. Schriften zu Schellings Spätphilosophie aus der Zeit:

a) die Schriften seiner Anhänger:

Hubert Beckers, Über Carl Friedrich Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkt der Hegel'schen Lehre aus. Hamburg 1836.

H. Beckers, Über die negative und positive Philosophie Schellings, in: Gelehrte Anzeigen der k. bayer. Akad. der Wissensch. Bulletin der philos.-philol. Klasse. München 1855, Nr. 11—13.

H. Beckers, Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik, in: Abhandl. der k. bayr. Akad. d. W. philos.-philol Kl. Bd. IX. 2. Abtl. München 1861.

H. Beckers, Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung dargestellt, in: Abhandl. der k. bayr. Akad. d. W. philos.-philol. Klasse. Bd. XI. 1. Abtl. München 1866.

H. Beckers, Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings. Abhandl. der k. bayr. Akad. d. Wissensch. philos.-philol. Klasse. Bd. X. 2. Abtl. München 1864.

H. Beckers, Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang. München 1875.

Friedrich Stahl, Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 1. Bd. Heidelberg 1830; 2. Bd. 1833.

Jacob Sengler, Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit. Mainz 1834.

I. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie zur Vermittlung ihrer Gegensätze. Sulzbach 1829.

Immanuel Hermann Fichte, Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelberg 1832.

I. H. Fichte, Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus in einer Beurteilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: über französische und deutsche Philosophie. Elberfeld 1835.

Christian Hermann Weiße, Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft in besonderer Beziehung auf das System Hegels. Leipzig 1829.

Ch. H. Weiße, Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden. Leipzig 1832.

b) aus der Hegelschule:

Johann Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. 3. Abtl. Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Bd. II und III. Riga-Leipzig 1834—53. (Faksimile-Neudruck Stuttgart 1931.)

Karl Ludwig Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Bd. II. Berlin 1838.

K. L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule. Berlin 1843.

K. Rosenkranz, Schelling. Danzig 1843.

Julius Schaller, Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems. Leipzig 1837.

4. Schriften zu Schellings Spätphilosophie aus späterer Zeit.

Karl Groos, Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg 1889.

Constantin Frantz, Schellings positive Philosophie. 3. Bd. Cöthen 1879 und 1880.

Gerbrand Dekker, Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München-Berlin 1930.

Christoph Ertel, Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und ihr Wesen. Diss. Freiburg/Schweiz 1933.

Neue Deutsche Forschungen

Abteilung Philosophie

In Verbindung mit Bruno Bauch, Arnold Gehlen, Heinz Heimsoeth, Erich Rothacker, Eduard Spranger, Max Wundt herausgegeben von Hans K. G. Günther

Dr. Hans Georg Peters, Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen. RM. 2.40
Dr. Jürgen Rausch, Zum Problem des Primats. Studie zum Charakter der Sittlichkeit und ihrer Stellung im Weltreich. RM. 5.—
Dr. Elfriede Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des Deutschen Idealismus. RM. 4.60
Dr. Julius Drechsler, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen und Prinzipien der Aristotelischen Didaktik. RM. 6.—
Doz. Dr. Jakob Barion, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. RM. 6.—
Dr. Otto Kein, Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling. RM. 5.50
Dr. Iduna Belke, Ignaz Paul Vital Troxler. RM. 5.—
Dr. Egon Reiche, Rousseau und das Naturecht. RM. 3.50
Doz. Dr. Franz Hlučka, Das Problem der Realität vom Standpunkt der Idee der Ganzheit. RM. 3.50
Dr. Walter Spethmann, Der Begriff des Herrentums bei Nietzsche. RM. 6.—
Dr. Kurt Besser, Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche. RM. 6.30
Dr. Hans Rathschlag, Die Bedeutung der Antinomien für den Kritizismus. RM. 2.80
Dr. Helmut Schelsky, Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes „Naturrecht" von 1796. RM. 4.—
Dr. Paul Gohlke, Die Entstehung der aristotelischen Logik. RM. 5.50
Prof. Dr. Karl Groos, Die Unsterblichkeitsfrage. RM. 4.80
Dr. Karl Büchner, Platons Kratylus und die moderne Sprachphilosophie. RM. 2.—
Dr. Kurt Mautz, Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus. RM. 6.—
Dr. Joseph Meurers, Wilhelm Diltheys Gedankenwelt und die Naturwissenschaft. RM. 5.50
Dr. Dr. Werner Gent, Die geistige Kultur um Friedrich den Großen. RM. 12.—
Prof. Dr. Wilhelm Hehlmann, Wesensformung aus geschichtlicher Verantwortung. RM. 5.50
Dr. Heinz Zimmermann, Die Überwindung der Leib-Seele-Theorie. RM. 2.20
Dr. Artur Bergmann, Die Grundlegung des Erkenntnisproblems in der neueren Philosophie. RM. 5.—
Doz. Dr. Reinhard Junge, System der Lebensphilosophie, 2 Bände. Bd. I RM. 6.50; Bd. II RM. 20.—; beide Bände zusammen RM. 22.50
Dr. Eberhard Gauhe, Spengler und die Romantik. RM. 5.20
Dr. Albert Hartmann, Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. RM. 8.50
Dr. Constantin Sandulescu-Godeni, Das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität in der Philosphie Platons. RM. 12.—
Dr. Erich Ruprecht, Der Mythos bei Wagner und Nietzsche. Seine Bedeutung als Lebens- und Gestaltungsproblem. RM. 10.—

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin

Abteilung Philosophie (Forts.)

Dr. Heinz L. Matzat, Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. RM. 8.—
Dr. Werner Illemann, Wesen und Begriff der Philosophie. RM. 4.80
Dr. Carl Theodor Glock, Wilhelm Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie. RM. 9.50.
Dr. Otto Rein, Schellings Kategorienlehre. RM. 6.—
Aristoteles, Wir wollen von der Freundschaft reden ... Übersetzt von Hans v. Arnim. RM. 2.40
Dr. Gerhard Lehmann, Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft. RM. 4.80
Dr. Anton Meusel, Der Sinn der philosophischen Polemik bei Kant. RM. 4.20
Dr. Horst Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie. RM. 14.—
Dr. Curt Weinschenk, Das Bewußtsein und seine Leistung. Im Druck

Abteilung Charakterologie, Psychologische und Philosophische Anthropologie

In Verbindung mit Arnold Gehlen, Oswald Kroh, Philipp Lersch, Gerhard Pfahler, Friedrich Seifert herausgegeben von Hans K. G. Günther

Prof. Dr. Walter Ehrenstein, Grundlegung einer ganzheitspsychologischen Typenlehre. RM. 4.80
Dr. Johannes Neumann, Schleiermacher. Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie. RM. 8.—
Dr. Johann Sebastian Dach, Der erste Eindruck. Seine Bedeutung und Bedingtheit. RM. 3.50
Dr. Fritz Müller, Die Anthropologie des Carl Gustav Carus. RM. 7.—
Dr. Friedrich Oesterle, Die Anthropologie des Paracelsus. RM. 6.50
Dr. Friedrich Gehrung, Das Seelische — Wider die Verdoppelung des Menschen. RM. 5.20
Dr. Maria Dorer, Charakter und Krankheit. RM. 6.50
Dr. Wilhelm Reyer, Organische Psychologie. RM. 7.—
Dr. Franz Kallfelz, Die Charakterkunde in der antiken Philosophie RM. 9.50
Dr. Franz Heider, Der Begriff der Lebendigkeit in Diltheys Menschenbild. RM. 4.20
Prof. Dr. Paul Robert Skawran, Psychologie des Jagdfliegers. RM. 10.—
Dr. Walter Hartmann, Richelieu. Eine psychologische Studie. Im Druck

Abteilung Biologische und Psychologische Konstitutionslehre

Herausgegeben von Erich R. Jaensch† und Walther Jaensch

Prof. Dr. Walther Jaensch und Mitarbeiter, Die sporttreibende Frau. Beiträge zur Kenntnis ihrer Wesensart und Körperform. RM. 4.—

Abteilung Neuere Deutsche Literaturgeschichte

In Verbindung mit Herbert Cysarz, Gerhard Fricke, Paul Kluckhohn, Hermann August Korff, Günther Müller, Karl Justus Obenauer, Rudolf Unger herausgegeben von Heinz Kindermann (bis Band 10 von Gerhard Fricke)

Dr. Robert Ulshöfer, Die Theorie des Dramas in der deutschen Romantik. RM. 7.50
Dr. Klemens Möllenbrock, Die religiöse Lyrik der Droste und die Theologie der Zeit. RM. 4.80
Dr. Karl-Joachim Krüger, Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauß. RM. 10.—
Dr. Lucie Elbracht-Hülseweh, Jacob Bidermanns „Belisarius". RM. 3.20
Dr. Gerhard Riesen, Die Erziehungsfunktion der Theaterkritik. RM. 3.50
Dr. Gerhard Eckert, Gestaltung eines literarischen Stoffes in Tonfilm und Hörspiel. RM. 9.—
Dr. Kurt Melcher, Friedrich Griese. RM. 6.50
Dr. Hans Wilhelmsmeyer, C. G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. RM. 4.80
Dr. Friedrich Sengle, Goethes Verhältnis zum Drama. RM. 5.80
Dr. Emil Jenal, Wolfgang Menzel als Dichter, Literaturhistoriker und Kritiker. RM. 6.80
Dr. Elisabeth Guzinski, Karl Immermann als Zeitkritiker. RM. 14.—
Dr. Franz Westhoff, E. G. Kolbenheyers Paracelsus-Trilogie. RM. 3.80
Dr. Käthe Harnisch, Deutsche Malererzählungen. RM. 5.20
Dr. Hans Heering, Idee und Wirklichkeit bei Hanns Johst. RM. 3.50
Dr. Till Kalkschmidt, Der deutsche Frontsoldat. Mythos und Gestalt. RM. 3.20
Dr. Hans August Vowinckel, Schiller als Dichter der Geschichte. RM. 5.50
Dr. Horst Joswitz, Gelassenheit und Leidenschaft in der Lyrik des 18. Jahrunderts. RM. 5.25
Dr. Wilhelm Müller, Studien über die rassischen Grundlagen des „Sturm und Drang". RM. 6.30
Dr. Kurt Willimczik, E. T. A. Hoffmann. RM. 14.—
Dr. Rainer A. Weinrich, Vom Wort und Gedanken der Arbeit bei Goethe. RM. 6.50
Dr. Gustav Blanke, Herm. Stehrs Menschengestaltung. RM. 4.50
Dr. Herbert Flemming, Herder und die Deutung des Lebens. RM. 2.60
Doz. Dr. Kurt Berger, Die Balladen Schillers im Zusammenhang seiner lyrischen Dichtung. RM. 3.70
Dr. Maria Tinnefeld, Wilhelm Raabes Menschengestaltung. RM. 5.50
Dr. Werner Luis, Das Bauerntum im grenz- und volksdeutschen Roman der Gegenwart. RM. 6.—
Dr. Walther Migge, Studien zur Lebensgestalt Clemens Brentanos. Im Druck
Dr. Julius Kühn, Die Kunst Adalbert Stifters. Im Druck
Dr. Hans Jürgen Meinerts, Die „Akten des Vogelsangs" von Wilhelm Raabe. Im Druck
Dr. Karl Boll, die Weltanschauung Theodor Storms. Im Druck

Abteilung Deutsche Philologie

In Verbindung mit Theodor Frings, Arthur Hübner †, Hans Naumann, Friedrich Ranke, Julius Schwietering herausgegeben von Jost Trier

Dr. Teophora Schneider, Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts. RM. 5.50

Dr. Heinz Otto Burger, Die Kunstauffassung der frühen Meistersinger. RM. 3.50

Dr. Walther Gehl, Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen. RM. 7.50

Dr. Paul Wahmann, Gnade. Der althochdeutsche Wortschatz im Bereich der Gnade, Gunst und Liebe. RM. 8.—

Dr. Hermann Fischer, Der Intellektualwortschatz im Deutschen und Französischen des 17. Jahrhunderts, untersucht an Gerzans und Zeesens „Sofonisbe". RM. 7.20

Dr. Ludwig Schneider, Die Naturdichtung des deutschen Minnesangs. RM. 5.—

Dr. Kurt Herbert Halbach, Franzosentum und Deutschtum in höfischer Dichtung des Stauferzeitalters. RM. 8.50

Abteilung Romanische Philologie

In Verbindung mit Ernst Robert Curtius, Ernst Gamillscheg, Fritz Neubert herausgegeben von Walther von Wartburg

Dr. Hermann Grimrath, Der Weltkrieg im französischen Roman. RM. 5.50

Dr. Hermann Blackert, Der Aufbau der Kunstwirklichkeit bei Marcel Proust. RM. 6.—

Dr. August Buck, Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de Medicis. RM. 5.—

Dr. Alfred Kommel, Bruno Cicognani, Der Mensch und der Künstler. RM. 4.20

Abteilung Religions- und Kirchengeschichte

Herausgegeben von Ernst Benz und Erich Seeberg

Lic. Heinrich Lammers, Luthers Anschauung vom Willen. RM. 3.80

Dr. Wilhelm Auer, Die theologische Grundposition Reinhold Seebergs. RM. 4.80

Dr. Ilse Freyer, Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. RM. 10.—

Doz. Lic. Dr. Werner Schultz, Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und die Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich. RM. 10.—

Dr. Arnold Schleiff, Die Selbstkritik der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert. RM. 9.50

Lic. Dr. Adolf Heger, Evangelische Verkündung und deutsches Nationalbewußtsein 1806—48. RM. 12.—

Abteilung Kriegswissenschaft

In Verbindung mit Achim von Arnim, Karl Emil Becker, Eugen von Frauenholz, Paul Schmitthenner, Oskar Vogl herausgegeben von Walter Elze (ab Band 2 von Paul Schmitthenner)

Dr. Albert Grabau, Oberstleutnant, Das Festungsproblem in Deutschland und seine Auswirkung auf die strategische Lage von 1870 bis 1914. RM. 7.—

Abteilung Volkslehre und Gesellschaftskunde

In Verbindung mit Max Hildebert Boehm, Hans Freyer, Joseph Nadler, Erich Rothacker, Max Rumpf, Andreas Walther herausgegeben von Gunther Ipsen (ab Band 12 von Andreas Walther)

Dr. Fritz Hippler, Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde. Ein Beitrag zum soziologischen Denken der Gegenwart. RM. 8.—

Dr. Werner Conze, Hirschenhof. Die Geschichte einer deutschen Sprachinsel in Livland. RM. 5.—

Dr. Horst Eberhard Mentzel, Arbeitsverfassung und Ertragsverteilung in der russischen Kollektivwirtschaft. RM. 4.50

Dr. Walter Witzenmann, Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus. RM. 6.—

Dr. Heinrich Waag, Die Verwirklichung des Reiches. Zur Wendung des politischen und juristischen Denkens. RM. 3.—

Dr. Karl Heinz Pfeffer, Die bürgerliche Gesellschaft in Australien. RM. 16.—

Dr. Helmut Haufe, Die Bevölkerung Europas. Stadt und Land im 19. und 20. Jahrhundert. RM. 10.—

Dr. Christian Vasterling, Entdeutschungsgefahren im Reifealter. RM. 7.70

Prof. Dr. Heinrich Harmjanz, Volkskunde und Siedlungsgeschichte Altpreußens. RM. 2.80

Dr. Otto Engelmayer, Die Deutschlandideologie der Franzosen. Ihre geistesgeschichtlichen Grundlagen. RM. 6.—

Dr. Ernst Günther Geyl, Die Philosophie des sozialen Lebens im deutschen Idealismus. RM. 6.80

Dr. Wilhelm Scheele, Gemeinschaft und völkische Lebensordnung. RM. 5.60

Dr. Theodor Blahut, Staat und Führung im Faschismus. RM. 5.20

Dr. Antonia Wolpert, Das siebenbürgisch-sächsische Volk im Spiegel seines heimatlichen Schrifttums. Im Druck

Abteilung Deutsche Volkskunde

In Verbindung mit Otto Lauffer, Hans Naumann, Julius Schwietering, Adolf Spamer herausgegeben von Richard Beitl

Dr. Herta Sauer, Die Schuldvorstellungen in ostpreußischen und westfälischen Volkserzählungen der Gegenwart. RM. 4.80

Abteilung Pädagogik

In Verbindung mit Oswald Kroh und Eduard Spranger herausgegeben von Hans Wenke

Dr. Walter Asmus, Pestalozzis Theorie und Menschenführung RM. 3.80

Dr. Theodor Haralambides, Die Schulpolitik Griechenlands 1821—1935. RM. 8.—

Dr. Matthias Jónasson, Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie. RM. 8.50

Dr. Fritz Frauendiener, Der Gestaltwandel der staatlichen Jugendfürsorge. RM. 4.—

Dr. Siegfried Gerathewohl, Das Problem der Echtheit in der Pädagogik. RM. 6.—

Dr. Hugo Möller, Die weltanschaulichen Grundlagen der Erziehungslehre Pestalozzis. RM. 3.70