Walter Schulz

Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings

Neske

Die zweite Auflage ist um zwei Aufsätze erweitert worden, die im Jahre 1954 erstmalig veröffentlicht wurden:

„Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel", erschienen in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band VIII (1954), S. 336 ff.

„Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings", erschienen in: Studia philosophica, Band XIV (1954), S. 239 ff.

Alle Rechte vorbehalten. © Verlag Günther Neske, Pfullingen 1975.
Erste Auflage 1955 im W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart erschienen. Schutzumschlag von Brigitte Neske. Druck: Omnitypie Gesellschaft Leopold Zechnall Nachf., Stuttgart. Gesetzt und gebunden bei Wilhelm Röck, Weinsberg. ISBN 3 7885 0048 4 Printed in Germany.

INHALT

VORWORT 7

EINLEITUNG: *Zur Auslegung von Schellings Spätphilosophie* 11

1. TEIL: Der Zugang zur Fragestellung der Spätphilosophie 21

1. Kapitel: Der Unterschied von Was und Daß als Gegensatz von Begriff und Erfahrung 21
2. Kapitel: Zur Problematik des Verhältnisses von Vernunft, Erfahrung und Gott 30
   a) Das Aufbrechen einer Ungesichertheit der Vernunft am Ausfall der Erfahrung 30
   b) Die Gottesfrage der modernen Philosophie in der Sicht des späten Schelling 33
   c) Die „Vieldeutigkeit" im Gottesbegriff des späten Schelling 39
3. Kapitel: Die unmittelbare Selbstaufhebung der Vernunft: die Philosophie der Negation 42
   a) Der Ansatz: die Frage nach dem Subjekt-Objekt als der Potenz des Seins 42
   b) Der Weg: die Vermittlung als Ausscheidung der anfänglichen Unbestimmtheit der Potenz 47
   c) Das Ergebnis: das vergegenständlichte Urständliche 49
   d) Zur idealistischen Problematik von Vernunft und Tätigkeit 55
   e) Die Folgen des Scheiterns der Vernunft: der existenzlose Gott 56
   f) Wesen und Idee der „ersten Wissenschaft" 58
4. Kapitel: Die vermittelte Selbstsetzung der Vernunft: die Philosophie der Position 61
   a) Die Wende: das Verstummen der Vernunft vor ihrer Transzendenz 61
   b) Die Erhebung des Absoluten in sein Wesen: Gott als reine Selbstvermittlung 68
   c) Die Lösung: die aposteriorische Erkenntnis Gottes 75
   d) Das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie 83

2. TEIL: Die Herausbildung der Spätphilosophie 95

1. Kapitel: Schellings Leitbild des wahren Idealismus in der Abhebung gegen Fichtes Philosophie 96
2. Kapitel: Schellings Kritik an Hegel 102
3. Kapitel: Die Problementwicklung der Philosophie Schellings 112
4. Kapitel: Die Selbsterfassung des Willens zur Absolutheit im Ich 144
5. Kapitel: Schelling und der sogenannte „Spätidealismus" 167

3. TEIL: Interpretationen zur „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“ 187

1. Kapitel: Der transzendentale Aufstieg als Rückgang in die reine Selbstvermittlung 192
2. Kapitel: Die Selbstaffektion als Voraussetzung des Abstiegs 216
3. Kapitel: Die Welt als „Erscheinung“ und „Verstellung“ Gottes in der Zeit 237
4. Kapitel: Die Erhellung der „göttlichen Bedeutung“ des Schöpfungsprozesses durch die Problematik des Monotheismus und der Trinität 242
5. Kapitel: Das Sich-vorstellig-werden der Vernunft im Menschen 253
6. Kapitel: Der Abfall als die Zerstörung und die Religions-Geschichte als die Wiederherstellung des Verhältnisses von Gott und Mensch 259

4. TEIL: Die geschichtliche Entwicklung der „Philosophie der Subjektivität“ im 19. Jahrhundert und die Spätphilosophie Schellings 271

1. Kapitel: Interpretatorische Hinweise auf die Philosophie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers 274
   a) Kierkegaards Selbstvermittlung als Transzendenzbewegung 274
   b) Nietzsches Selbstvermittlung als Immanenzbewegung 280
   c) Die Selbstvermittlung der Existenz bei Heidegger im Vergleich mit der Selbstvermittlung der Vernunft bei Schelling 287
2. Kapitel: Die Bedeutung der Selbstvermittlung in den Systemen der vollendeten Subjektivität 290
3. Kapitel: Die dialektische Selbstüberwindung der „Philosophie der Subjektivität“ 297

DAS VERHÄLTNIS DES SPÄTEN SCHELLING ZU HEGEL
Schellings Spekulation über den Satz 307

DIE VOLLENDUNG DES DEUTSCHEN IDEALISMUS IN DER SPÄTPHILOSOPHIE SCHELLINGS 321

Zitiert werden *Schellings Werke* nach der von K. F. A. Schelling veranstalteten Ausgabe. 1856 ff. (Die zweite Abteilung gezählt als Bd. 11–14).
Schellings Briefe nach: Aus Schellings Leben. Hrsg. von G. L. Plitt, Band 1–3. 1869 f.

VORWORT

„Lästig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil sein. Man hatte mich untergebracht, ich war construirt, man wußte aufs genaueste, was an mir war. Nun soll man mit mir von vorn anfangen und einsehen, daß doch etwas in mir gewesen, von dem man nicht wußte.“

(Schelling, S. W. 14, 361)

Diese Worte hat Schelling im Alter von 66 Jahren anläßlich seiner Antrittsvorlesung in Berlin (15. November 1841) gesprochen. Die vorliegende Arbeit bemüht sich um den Nachweis, daß Schelling mit dieser Selbsteinschätzung die wahre Bedeutung seiner Altersphilosophie getroffen hat, denn in ihr wird eine Problemstellung eröffnet, in der die Frage nach der *Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität* auf eine bisher unbekannte Weise aufgenommen und beantwortet wird.

Um überhaupt zu erkennen, was eigentlich „Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität“ bedeutet, ist es zuerst erforderlich, die Philosophie des *Deutschen Idealismus* als den Raum aufzuzeigen, in dem diese Frage — thematisiert als das Problem der Selbstvermittlung — ihren Ort hat. Dies Problem der Selbstvermittlung hat alle Idealisten bewegt, aber in je verschiedener Ausgestaltung und in je verschiedener Schärfe. Unsere übliche Sicht des Deutschen Idealismus ist von der Vorstellung eines Dreischrittes geleitet, der vom frühen Fichte über den frühen Schelling zu Hegel als dem Vollender des Deutschen Idealismus führt. Diese Vorstellung bedarf der Revision, denn in ihr wird die Tatsache übersehen, daß sowohl der späte Fichte als auch der späte Schelling philosophische Fragestellungen konzipierten, die nicht von Hegel überholt wurden und überholt werden konnten. *Hegels* thematische Frage gilt der Selbstkonstitution der Vernunft im Blick auf das in und durch das Denken aufzuhebende Seiende. Das Problem der *reinen* Selbstkonstitution aber geht über diese Fragestellung hinaus. Erst nachdem die Vernunft alles Seiende in sich einbegriffen und damit sich als den Inbegriff selbst konstituiert hat, bricht die Frage auf: „Warum ist denn überhaupt Vernunft?“ (Schelling), und erst hier beginnt die auf *sich selbst* gestellte Vernunft zu fragen, was denn das Tätige der reinen Tätigkeit sei, durch das sie sich selbst als Mittel zu ihrem Seinsvollzug vermittelt. Diese Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der auf sich gestellten Subjektivität ist das treibende Motiv der Philosophie des *späten Fichte* und des *späten Schelling*.

Der *Vollzug* dieser Frage tritt uns am durchsichtigsten in der *Spätphilosophie Schellings* entgegen, denn diese Philosophie stellt sich als der Vorgang dar, in dem die Vernunft sich die Erfahrung, die ihr in diesem Fragen zuteil wird, reflektierend zur Einsicht erhebt. Diese Bewegung sei hier — vorgreifend — in ihrem Sinnzusammenhang gekennzeichnet. Die sich selbst in der Möglichkeit ihres Setzens begreifen wollende Vernunft scheitert: sie erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, denn ihrem Denken kommt das factum brutum ihres reinen *Daß* schon immer zuvor. Aber diese negative Erkenntnis birgt die positive

Einsicht in sich: die Vernunft erfährt, daß sie sich voraus einen Grund setzen muß, der, an ihm selbst nie in das Denken eintretend, die ständige Möglichkeit ihres Setzens ist. Die „Antwort", die Schelling auf die Frage nach der inneren Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität gibt, ist nicht vom Vollzug dieser Fragebewegung ablösbar. Ihr Sinn ist die Wandlung des Selbstverständnisses der Vernunft. Die ihrer selbst gewisse Vernunft, die angesichts ihres undenkbaren Daß die Ohnmacht ihres Denkens erfährt, verzichtet darauf, sich selbst denkend zu ihrem Sein ermächtigen zu wollen, und gerade in diesem Verzicht nimmt sie sich als zu ihrem Seinsvollzug schon ermächtigt hin: sie begreift sich als „vermittelte Selbstvermittlung".

Die Ausarbeitung dieser Fragebewegung bestimmt *Schellings geschichtliche Stellung* im Ganzen der philosophischen Entwicklung. Er ist der Vollender des Deutschen Idealismus, insofern er dessen Grundproblem, die Selbstvermittlung, bis zum Begreifen der Unbegreiflichkeit des reinen Setzens radikalisiert. Seine Philosophie aber wirft zugleich Licht auf die *Grundansätze der großen nachidealistischen Philosophen.* Der „Übergang" vom Idealismus zum Nachidealismus ist eines der dunkelsten Probleme der Philosophiegeschichte. Wir haben uns daran gewöhnt, in der Nachfolge der Feuerbach, Marx und Kierkegaard zwischen Idealismus und Nachidealismus eine fast unüberbrückbare Kluft aufzureißen. Wir begeben uns damit der Möglichkeit, die übergreifenden Zusammenhänge in den Blick zu bekommen. So bleibt die Tatsache verdeckt, daß sich im Denken eines Kierkegaard, eines Nietzsche und eines Heidegger die in Schelling erstmalig eröffnete Frage der reinen Subjektivität nach sich selbst wiederholt. Der Ansatz dieser Frage vollzieht sich nun auf anderem Boden, aber die inneren Momente der Frage*bewegung* sind die gleichen. Wie bei Schelling die angesichts ihres unbegreiflichen Daß „gebeugte" Vernunft am Ende in der Hinnahme ihres gesetzten Seins „wiederaufgerichtet" wird, so schlägt bei *Kierkegaard* die Verzweiflung des Selbst um in die durchsichtige Einfachheit, in der das Selbst, zu sich in ein Verhältnis tretend, sich gründet in der Macht, die es setzte; und dem „Ergebnis" Schellings: der „vermittelten Selbstvermittlung" entspricht das „gesetzte Selbst" bei Kierkegaard. Nicht anders *Nietzsche:* der sich übersteigende Wille zur Macht wird aufgehoben in den Kreis der ewigen Wiederkehr, in der das sich zu sich ermächtigen wollende Wollen schon immer umgewandelt ist in das willenlose Spiel des Kindes. Und *Heidegger:* am Anfang die Angst, in der die Existenz ihr Da-sein als Last inmitten des Seienden auf sich nimmt, und am Ende die Freude und der Dank für das „Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist"; wie bei Schelling die Vernunft in der Selbstnegation sich gerade den Blick für ihr eigentliches Eingesetztsein erschließt, so weiß die sich hell gewordene Existenz, „daß der Verzicht nicht nimmt, sondern gibt", und gerade durch ihr „Opfer", welches der „Abschied vom Seienden" ist, kommt sie in den Stand, im gewandelten Verständnis ihrer selbst die „Wahrung der Würde des Seins in der Wächterschaft" zu übernehmen. — In der Spätphilosophie Schellings ist erstmalig diese Bewegung vollzogen, in der die sich zu sich ermächtigen wollende Subjektivität gerade durch die Erfahrung ihrer Ohnmacht zum eigentlichen Verständnis ihrer selbst

kommt. Hier liegt die wahre Bedeutung Schellings für die gegenwärtige Philosophie: die Bekanntschaft mit der ursprunghaft durch ihn herausgearbeiteten Fragebewegung, deren Momenten und den diesen zugehörigen Begriffen versetzt in den Stand, die innere Geschlossenheit der großen Nachidealisten wesenhaft zu erfassen. —

Zur Erläuterung des *Aufbaues* der Arbeit seien die folgenden Bemerkungen vorausgeschickt: Schellings Spätwerke sind — wie alle idealistischen Texte — „schwierig". Die besondere Schwierigkeit Schellings liegt in der äußerlich unsystematischen Gedankenabfolge — Schelling „sucht" streckenweise in immer erneuten Ansätzen, schweift ab, um dann oft fast unvermittelt in einem einzigen Satz das Ergebnis zu komprimieren; sodann: die systematischen Analysen sind zum großen Teil sofort mit konkreten Problemen — seien diese philosophiegeschichtlicher oder religionsgeschichtlicher Art — verschmolzen. Die leitende innere Systematik ist nicht auf den ersten Blick sichtbar. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, wird daher der folgende Weg gewählt: in einem *ersten Teil* wird — insbesondere durch Interpretation der sogenannten Einleitungen in die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung — die oben skizzierte *Fragebewegung der Spätphilosophie* in ihren dialektisch aufeinanderfolgenden Schritten dargelegt. Hier werden die Grundbegriffe der Spätphilosophie, insbesondere deren Einteilung in eine negative und positive Philosophie, in ihrem Bedeutungsgehalt aufgewiesen. Dieser Teil, dessen Lektüre infolge der in ihm zu behandelnden Problematik nicht leicht sein wird, enthält den „systematischen Kern" der Arbeit. Er wurde an den Anfang gestellt, damit von vornherein klar wird, „worum es in der Spätphilosophie Schellings eigentlich geht".

Im *zweiten Teil* wird die *Entwicklung Schellings zur Spätphilosophie* ins Thema genommen. Im Gegensatz zur Schellingforschung wird zu zeigen gesucht, daß Schelling nicht der „Proteus des Deutschen Idealismus" ist, sondern daß seine ganze Entwicklung erstaunlich geradlinig verläuft — von der ersten philosophischen Schrift „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" an, denn hier wird bereits das Grundproblem der Selbstvermittlung als die Frage nach der Unbedingtheit, in der Form und Inhalt des ersten Prinzips identisch sind, aufgenommen. Diese Frage verschärft sich im Laufe der Entwicklung und zwar in dem Maße, in dem die jeweiligen Zugangsmöglichkeiten zur Erfassung der reinen Subjektivität — etwa die intellektuelle Anschauung — sich als unzureichend erweisen, und in dieser Verschärfung bildet sich die Fragestellung der Spätphilosophie heraus, die als Bewegungsvollzug von der negativen zur positiven Philosophie führt — Schelling selbst hat in der (im 4. Kapitel dieses Teiles behandelten) „Darstellung der reinrationalen Philosophie" seine eigenen früheren Ansätze in die systematische Darlegung des Fragevollzuges der Vernunft eingeordnet. Zugleich wird im Zusammenhang dieser Entwicklungsgeschichte das Problem der *Selbstabgrenzung Schellings gegen Fichte und Hegel* behandelt, denn Schellings Entwicklung vollzog sich als der überwindende Einbau der beiden anderen führenden Idealisten in das eigene Denken. Dieser Teil schließt ab mit einem Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der Philosophie Schellings und der der so-

genannten *„Spätidealisten"*. Die Absicht ist hier, die die heutige Schellingforschung durchwegs beherrschende Behauptung zu widerlegen, nach der Schelling der „Führer" der Bewegung gewesen sei, die sich um I. H. Fichte und Chr. H. Weiße scharte. Die Auslegung des entsprechenden textlichen Materials — auch der Briefe — zeigt, daß nach Schelling „diese Herren etwas ganz anderes wollten", nämlich eine Restauration Hegels, die Schelling strikt ablehnte.

Nachdem Grundansatz und Herausbildung der Spätphilosophie erhellt sind, ist es möglich, in einem *dritten Teil* Schellings *Philosophie der Schöpfung und der Religionsgeschichte* — den eigentlichen Inhalt der vier letzten Bände der SW — auf ihre Bedeutung hin auszulegen. Diese Bedeutung liegt darin, die im ersten Teil als solche herausgearbeitete Frage*bewegung* der Vernunft in ihren welthaft-geschichtsbildenden Charakteren auseinanderzulegen. Die „dunkle" Potenzenlehre erweist sich als die transzendentale Fragestellung, in der die Vernunft sich ihren unbegreiflichen Grund: Gott vorausdenkt, von dem her sie sich nun eingesetzt weiß zur Konstruktion des ideellen Kosmos. Diese ideelle Schöpfung aber wird aufgehoben durch den „Abfall", in dem das Ich als absoluter Wille zur Ermächtigung die objektive Vernunft außer Kraft setzt. Der Sinn dieses Abfalles ist die Vermittlung: das dialektisch-geschichtliche Geschehen führt das Ich, das an seinem absoluten Willen scheitert, zurück zur Einsicht in die Vorgängigkeit der ideellen Welt vor aller Realitätssetzung durch das Ich. Diese Rückführung vollendet sich, indem das Ich durch die Anerkenntnis der Vernunft und der ideellen Welt zurückgebunden wird an den Ursprung, aus dem die Vernunft sich selbst schon immer zur ideellen Welt gesetzt hat. Dieses Geschichtsbild — uns fremd anmutend — ist die letzte große Geschichtsmetaphysik, eine Geschichtsmetaphysik, in der das christliche Heilsgeschehen mit den Mitteln der idealistischen Dialektik zu erhellen gesucht wird.

Im *vierten Teil* wird der *geschichtlichen Bedeutung der Spätphilosophie Schellings* nachgefragt. Schellings unmittelbare historische Wirkung ist gering, seine Stellung innerhalb der Entwicklung der „Philosophie der Subjektivität" dagegen wesentlich. Durch eine in ihrem Richtungssinn bereits oben angedeutete Auslegung der systematischen Ansätze im Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers wird auf diese Bedeutung verwiesen. Der Sinn des Vergleichs der parallelen Fragebewegungen liegt zunächst in einer gegenseitigen Erhellung Schellings und der großen Nachidealisten, sodann darin, der Gesamtbedeutung der Entwicklung der „Philosophie der Subjektivität" innerhalb der letzten hundert Jahre nachzufragen. Unter dieser Absicht steht das Schlußkapitel: „Die dialektische Selbstüberwindung der Philosophie der Subjektivität". Es bezweckt nicht eine von vornherein aussichtslose Restauration idealistischer Geschichtsmethodik, sondern will lediglich ein Hinweis sein auf die geschichtlich sich abzeichnenden Möglichkeiten einer Überwindung der Subjektivität.

EINLEITUNG

Zur Auslegung von Schellings Spätphilosophie

Stellt man sich die Frage nach dem geistesgeschichtlichen und systematischen Ort der Philosophie des späten Schelling, so scheint sich schon bei oberflächlicher Kenntnis der Texte mit ziemlicher Sicherheit herauszustellen, daß diese Philosophie bei aller Nähe, die sie in formaler und inhaltlicher Hinsicht zum Deutschen Idealismus hat, doch in ihren eigentlichen Motiven vom idealistischen Denkansatz geschieden ist. Das Prinzip des Deutschen Idealismus läßt sich, wenn auch sehr allgemein, als die Methode der absoluten Reflexion bestimmen, in der das denkende Erkennen alles Seiende in den Begriff aufgehoben hat und so, zu sich selbst gekommen und seiner gewiß geworden, sich als Form und Inhalt des Seins begreift. Daß aber diese Absolutsetzung des Begriffes im späten Schelling ihren erbitterten Gegner gefunden hat, das ist der unmittelbare Eindruck, der sich beim ersten Lesen des Spätwerkes aufdrängt: Schelling erscheint als der Archeget der Ankläger des „rationalistischen Panlogismus", die unmittelbar nach Hegels Tode ihre Kritik erhoben.

Blickt man auf Schellings Entwicklung, seine eigene idealistische Zeit, so erscheint diese Fremdheit des *späten* Schelling dem idealistischen Prinzip gegenüber durchaus verständlich, denn eigentlich, so belehrt uns die Forschung, hat auch der frühe und mittlere Schelling die Methode der absoluten Reflexion nie bis in ihre innersten Tiefen ergriffen. Wohl hat er in der ersten Periode seines über 50 Jahre währenden und sich oft wandelnden Denkens dieses Verfahren der Reflexion durchaus gemeistert und zwar in der Form, die Fichte ausgebildet hatte. Davon legen die „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" aus dem Jahre 1796 und vor allem das „System des transzendentalen Idealismus" von 1800 Zeugnis ab. Jedoch hier stand er eben noch im Banne Fichtes und hatte sich zu seinem Eigenen noch nicht hingefunden. Dies Eigene aber, das schon latent in den frühen Werken, so etwa in der Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" von 1795, wirksam war und in der Naturphilosophie immer eindeutiger hervortrat, ist nicht mehr als die reflexive Aufhebung des Seins in und durch das absolute Ich zu bestimmen, sondern soll eine „objective Darstellung" sein (cf. 11, 370), in der sich das Ganze des Seienden aus seinem Ursprung, dem absoluten Subjekt-Objekt, in einem welthaften Entwicklungsprozeß, dessen Wesensmerkmal die Vergeistigung ist, zu seiner Vielfalt fortbestimmt. In dem *„objektiven Idealismus"* scheint die voridealistische „Weltphilosophie", um einen Begriff Richard Kroners zu gebrauchen, im Idealismus selbst noch einmal durchzubrechen und mit solcher Stärke, daß erst ein so vollkommen reflektiertes Denken, wie es Hegels Philosophie des sich begreifenden Begriffes darstellt, es vermochte, diesen Abfall von der Methode der absoluten Reflexion wiedergutzumachen.

Wir skizzieren einmal in Kürze, wie die von Hegel herkommende Forschung nun die Entstehung der Spätphilosophie aus diesem objektiven Idealismus dar-

stellt. Durch die Abwendung vom Idealismus Fichtes und die Zuwendung zur Weltphilosophie verstellt sich Schelling das echte und eigentliche Wesen der Reflexionsmethode: die Dialektik, die allein es vermag, einen notwendigen Denkzusammenhang zwischen der absoluten Idee und dem Seienden, das aus ihr begründet werden soll, einsichtig herzustellen. Infolge eines unreflektierten Einordnens des in seinem Wesen als Idee erfaßten Seienden in das Absolute, das als Vernunft, All oder Gott bestimmt wird, gelingt Schelling keine Erklärung der endlichen Wirklichkeitswelt. Unendliches und Endliches treten unvermittelt auseinander; und so drängt sich nun die Frage auf: woher kommt denn diese unsere Welt der Vielfalt und Veränderlichkeit? Schelling findet durchaus eine Antwort, aber sie führt ihn nach dieser Sicht von der idealistischen Bewegung ab auf den Nebenweg des deutschen Philosophierens, der seit dem Mittelalter neben dem Hauptweg der Philosophie der Ratio und des Begriffes einherläuft und als „theosophische Naturphilosophie" bezeichnet zu werden pflegt. Boehme, Oetinger, vor allem Baader werden Schelling wesentlich, und im Tiefsinn einer spekulativen Phantasie findet er ein ihm offenbar gemäßeres Medium des Philosophierens.

Jedoch wie sich Schelling nie ganz der Begriffsphilosophie geöffnet hatte, so *scheint* auch diese Spekulation mit ihren dunklen Lehren von einem sich zur Welt gebärenden Gott ihn nicht vollkommen befriedigt zu haben. Am nächsten bleibt ihr Schelling offenbar in der Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" von 1809, die in Wiederaufnahme von Gedankengängen des Werkes „Philosophie und Religion" von 1804 die Entstehung der endlichen Welt durch den Abfall des Ichs aus dem Ideenkosmos erklären will. Das thematische Anliegen der Freiheitsschrift ist es, den Einklang der Vernunft mit der Freiheit, die den Abfall ermöglicht, aufzuweisen. Schelling setzt eine Unterscheidung in Gott zwischen der Natur als dem Grunde der Existenz Gottes und diesem selbst an, und insofern der Mensch nun aus diesem Grunde Gottes, der von „Gott selbst" relativ unabhängig ist, entspringt, ist er von Gott frei, ohne absolut gottlos zu sein. Diese relative Freiheit wirkt sich nun in der näheren Bestimmung des Weltgeschehens aus. Die Welt wird zu einem Zusammenspiel von Gott und Mensch. Sie ist gleichsam ein „Synergismus" des aus der Natur Gottes abgefallenen Menschen und Gottes selbst, der in den durch diesen Abfall erst ermöglichten Weltprozeß „hineingezogen" wird und nur durch diese Aktualisierung als Geist offenbar werden kann. Gerade aber dieser Spekulation, in der nach Art Boehmes Gott weder als welttranszendent noch als weltimmanent gedacht ist, wird in der folgenden Entwicklungsperiode aus gegenidealistischen Gründen der Kampf angesagt, denn Boehme *und Hegel* sind, wie Schelling erklärt, im Punkte eines „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus" nicht sehr fern voneinander. Das Ergebnis dieses Kampfes wird nach manchen Zwischenstationen, deren wichtigste die „Weltalter" darstellen, manifest in der „Darstellung des philosophischen Empirismus", dessen Text wir aus dem Nachlaß kennen. Das Gesetz der Vergeistigung ist hier durchaus noch zentral, aber es entspringt nicht der Notwendigkeit der Vernunft, sondern wird als die „Thatsache der Welt" bezeichnet, die einen nicht in ihr selbst

liegenden Grund voraussetzt. Wenn aber dieser Grund in Gott gefunden wird, dann ist dies ein Gott, der sich, eben weil er Grund ist, nicht mehr selbst entwickelt, sondern in reiner Welttranszendenz verharrt.

Eine neue Sicht — so scheint es — tut sich hier auf, und sie ist es, die der letzten Periode Schellings offenbar das bestimmende Gepräge verleiht, denn die Spätphilosophie im engeren Sinne, wie sie uns in der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" vorliegt, ist gar nichts anderes als die systematische Verfestigung und Fundierung der im „Empirismus" entwickelten Gedanken. Wir stellen die Grundgehalte dieser letzten Phase in wenigen Sätzen schematisch heraus, uns auch hier auf das allgemein anerkannte Ergebnis der Forschung beziehend. Auf der einen Seite ein in sich ruhender, welttranszendenter Gott, auf der anderen eine sich selbst entwickelnde Welt. Diese Entwicklung wird vorangetrieben durch bestimmte „Mächte", die sogenannten „Potenzen", deren Wesensmerkmal es ist, sich durch eine ihnen immanente Notwendigkeit zu bewegen: Potenz heißt Mächtigkeit, die als Möglichkeit auf Verwirklichung aus ist. Zwischen diesen Potenzen und Gott aber waltet der Zusammenhang von Grund und Folge, wie es der „Empirismus" bereits herausgestellt hatte. Gott als sich selbst nicht bewegende Ursache vermag die sich in sich bewegenden Potenzen *als ganze* in Bewegung zu setzen auf Grund eines vollkommen freien und unbedingten Entschlusses: Schelling bekennt sich am Ende seines Philosophierens zu der Lehre des Christentums, der durch nichts bestimmten grundlosen Tat Gottes, das Seiende ins Sein zu rufen.

Von hier aus gesehen erscheint es möglich, die Gesamtentwicklung, die Schelling durchläuft, in zwei Hauptphasen einzuteilen, deren jede sich wiederum in zwei Perioden zerlegt. Nach einer besonders durch den Einfluß Fichtes bestimmten Vorbereitungszeit folgt die idealistische Hochzeit Schellings, der objektive Idealismus des Identitätssystems, und aus der in ihm sich ergebenden Problematik erwächst als eine zweite Vorbereitungszeit die durch Boehme und Baader beeinflußte Epoche eines theosophischen Pantheismus, die dann in der letzten Phase durch die Lehre von einem transzendenten Gott überwunden wird. In dieser Entwicklung läge durchaus Konsequenz: Schelling versucht im Gegenzug zum Begriffsrationalismus die Welt als eine reale Selbstentwicklung, als ein lebendiges Geschehensganzes, zu begreifen: objektiver Idealismus; diese Idee einer lebendigen Entwicklung aber führt zu der Frage nach dem Grunde dieser Lebendigkeit. Als dieser erscheint im Umweg über die Erklärung des endlichen Seins durch die relative Freiheit des Menschen schließlich die absolute Freiheit Gottes als des in sich ruhenden Weltgrundes. Die Idee des Lebens vertieft sich zur Idee der Freiheit, die der Wesensgrund dieses Lebens ist. Daß der Weg Schellings von der Idee des objektiv-realen Lebens zur Idee der Freiheit führe, das hat nicht nur die neueste Schellingforschung[1]) behauptet, sondern bereits der erste Darsteller der Spätphilosophie: *Friedrich Julius*

[1]) Cf. *Horst Fuhrmans*, Zu Schellings Spätphilosophie. Schellings Einleitung in die positive Philosophie. In: Bl. f. dt. Philos. Bd. 14. H. 3 (1939/1940) S. 265 ff. – F. berichtet von einer Nachschrift eines Schellingkollegs von 1833/34, nach der Schelling sein früheres System nur als „System der Lebendigkeit" bezeichnet und diesem die spätere Philosophie als „System der Freiheit" gegenübergestellt habe (a. a. O. bes. S. 267).

Stahl [1]), und es scheint, wenn man die „Proteusnatur" Schellings bedenkt, immer noch die einleuchtendste These zu sein, die eine mögliche Einheit in das Ganze der Schellingschen Philosophie bringt. —

Wir lassen vorerst alle Erwägungen über die Entwicklung Schellings beiseite und versuchen einmal, soweit dies in einer Einleitung möglich ist, die These: Schellings Spätphilosophie sei eine Lehre von der Freiheit, näher in Augenschein zu nehmen. Da fällt sofort eine Schwierigkeit auf. Wie man auch des näheren die Idee der Freiheit bestimmen mag, der Charakter eines grundlosen Anfangenkönnens, der hier offenbar als das Wesentliche erscheint, kommt nicht recht heraus. Er wirkt eigentümlich verkürzt durch die Potenzenlehre, denn diese Mächte, die sich auf Grund ihrer immanenten Bestimmung bewegen müssen, sind faktisch und eigentlich doch die wirklichen und konkreten Weltursachen. Überhaupt: was soll man sich unter einem Prozeß der Vergeistigung vorstellen, der sich in sich selbst vorantreibt und doch einen Grund außer sich hat? Der Gedanke überkommt einen, daß diese gewisse Dunkelheit vielleicht nur entstehen konnte, weil Schelling nie die Methode der absoluten Reflexion radikal durchführte und sich doch andererseits nicht von ihr lösen konnte, sondern sie einfach in einen objektiven Prozeß umdeutete. Dann könnte man allerdings sich verständlich machen, warum Schelling überhaupt, im Gegensatz etwa zu Hegel, nach einem Grund der Subjektivierung fragt, denn wenn die Vergeistigung nicht mehr durch den sich selbst bewegenden Begriff geleistet, sondern zum Faktum erniedrigt wird, dann braucht man natürlich so etwas wie eine Ursache für dieses Geschehen.

So könnte man sich etwa vom Idealismus eines Hegel aus die Sachlage darstellen, aber man könnte natürlich auch den umgekehrten Standort beziehen und auf die Begriffe „Tatsache" und „Freiheit" den Nachdruck legen. Letzteres hat die *neuere Schellingauslegung* durchweg getan, als sie sich entschloß, im späten Schelling den zu sehen, der, wenn auch in der Welt des Idealismus noch befangen, die Idee der Freiheit entdeckte. Schelling wurde neben Kierkegaard zum Inaugurator einer sogenannten „Existenzphilosophie" deklariert, wobei dem anthropologisch ausgerichteten Kierkegaard das tiefere Eindringen

[1]) Cf. das Kapitel: „Die Philosophie Schellings" in: Die Philosophie des Rechts. 1. Bd. Geschichte der Rechtsphilosphie. 2. Aufl. (Heidelberg 1847). – Nach Stahl hat Schelling zunächst Fichtes subjektives Ich zur Objektivität und dem wirklichen Werden eines mit der Welt gleichgesetzten Gottes erweitert, eines Gottes, der ein reales Prinzip, das Prinzip der Tat sei: „Die Urkraft der Schöpfung selbst ist der Mittelpunkt; wie sie auf reale Weise, also nach ihren eigenen Bedingungen wirkt, muß zugesehen, es müssen Natur und Geschichte in *ihrem* Zusammenhang, in *ihrer* Zeitfolge aufgefaßt, aus unseren leeren Vernunftkategorien die Dinge zu erklären, muß aufgegeben werden. So ist es der Philosophie möglich gemacht, wieder den ganzen Reichtum und die Lebendigkeit der Schöpfung in sich aufzunehmen" (a. a. O. S. 388). Nachdem so zunächst der Welt „das ihr entzogene Leben wiedergertheilt" (a. a .O. S. 391), habe Schelling sich aber der Idee eines persönlichen Gottes angenähert, ohne jedoch diesen Gott „bisher" als Persönlichkeit eindeutig herauszustellen. „Ob nun jene frühere Grundanschauung, die Schelling nicht aufgibt, und diese Anerkennung eines persönlichen Gottes und seiner wirklichen Thaten, welche die Schöpfung und Offenbarung sein sollen, mit einander vereinbar sind" (a. a. O. S. 397), das müsse man, da Schelling noch nicht sich darüber erklärt habe, abwarten: so faßt Stahl sein Endurteil zusammen.

in die Problematik der menschlichen Existenz zugebilligt wurde. „Schelling hat in seiner späten Philosophie Wege beschritten, auf denen er den deutschen Idealismus existentiell durchbrach. Aber wie Kierkegaard vergeblich nach einer Mitteilungsmethode suchte und sich mit der Technik der Pseudonyme und seines ‚psychologischen Experimentierens' half, so begrub Schelling seine echten Impulse und Gesichte in eine idealistische Systematik, die ihm aus seiner Jugend als selbstgeschaffene unüberwindbar anhing. Aber während Kierkegaard mit dem tiefsten Problem des Philosophierens — der Mitteilung — bewußt umging und vermöge der Absicht, die indirekte Mitteilung geradezu zu wollen, zu einem wunderlich mißratenen Ergebnis kam, ist Schelling gleichsam bewußtlos geblieben und erst entdeckbar, wenn man von Kierkegaard kommt . . .".[1])

Diese Auslegung muß nun notwendig die Potenzenlehre, in der das idealistische Denken noch irgendwie bewahrt erscheint, als etwas empfinden, das den eigentlichen Intentionen des späten Schelling fremd ist. In concreto half man sich dieser Mißlichkeit gegenüber etwa dadurch, daß man das Festhalten am Idealismus als belastendes Erbe konstatierte[2]) oder die Potenzen auf die Freiheit hin als deren Wesensmerkmale „psychologisch" uminterpretierte[3]), ja man ließ sie in der Auslegung sogar unter den Tisch fallen.[4]) Solches Verfahren löst den gordischen Knoten allzu einfach und ist im Grunde kein wirklicher Fortschritt der älteren zünftigen Philosophiegeschichte gegenüber. Auch diese hatte das Dilemma von Freiheitslehre und idealistischer Systematik durchaus gesehen und seine Lösung darin gefunden, daß sie Schellings Spätphilosophie als Nachtrag abhandelte, als „Ausläufer des Idealismus" in Richtung auf und Verbindung mit einer „Willensmetaphysik".[5])

[1]) *Karl Jaspers,* Die geistige Situation der Zeit. 1. Aufl. Berlin 1931 (Sammlung Göschen). S. 145 f.

[2]) „Als eine aus der eigenen Vergangenheit Schelling belastende Hypothek ist dabei rückhaltlos die Potenzenlehre in Rechnung zu stellen, die mit ihrer spekulativen Struktur das ganze System zusammenhält". So *Hinrich Knittermeyer* zur Spätphilosophie. „Schelling und die romantische Schule". München 1929 (Geschichte der Philosophie Bd. 30/31). S. 455.

[3]) So *Justus Schwarz,* Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie. In: Kantst. Bd. 40. H. 4 (1935). S. 118 ff. Schwarz bestimmt die Potenzen als Seinsvoraussetzungen des handelnden Willens (a. a . O. S. 138 ff.). Da er aber unter dem Willen von vornherein ein psychologisches Phänomen versteht, insofern dieser sich auf Erlebbarkeit und Erfahrbarkeit stützt, unterschlägt er die metaphysische Bedeutung der Potenzen als weltkonstituierender Mächte und bringt demzufolge das Problem des Verhältnisses Gottes als Schöpfers zu diesen Mächten als Problem gar nicht in den Blick.

[4]) So *Horst Fuhrmans,* Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Berlin 1940 (Neue deutsche Forschungen. Abt. Philosophie. Bd. 36).

[5]) Genannt seien nur das große Werk von *Kuno Fischer,* Schellings Leben, Werke und Lehre. 4. Aufl. Heidelberg 1923 (Geschichte der Philosophie Bd. 7); *Johann Eduard Erdmann,* Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Faksimileneudruck (Hermann Glockner), Stuttgart 1932 ff.; vor allem aber *Eduard von Hartmann,* Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869, und derselbe: Schellings philosophisches System. Berlin 1897. Das letztgenannte Werk zählt zu einem der besten der Schelling-Literatur. Obwohl

Mit der Bestimmung der Potenzen als Mächten, die den Subjektivierungsprozeß der Welt zuwege bringen, ist aber überhaupt noch gar nicht das eigentliche Problem der Potenzen, dieser Störenfriede der Spätphilosophie, erreicht. Die Potenzen sind nicht nur, genauer: sie sind keineswegs primär welthafte Mächte und Kräfte, die als solche in einer metaphysischen Betrachtung des Weltgeschehens zu diskutieren wären, sondern sie sind auch und vor allem die Grundbegriffe der reinen Vernunft. Schelling behauptet, daß sie ihre eigene Wahrheit hätten, auch ohne jeden Wirklichkeitsbezug, und er handelt sie zunächst ab in der sogenannten „negativen Philosophie" oder der „reinen Vernunftwissenschaft", die er gelegentlich sogar als seine Metaphysik bezeichnet[1]), und der er besonders am Ende seines Lebens wesentliche Bedeutung beimißt. So heißt es in seinem Brief an seinen Bruder vom 3. Februar 1848: „Was mich betrifft, so arbeite ich ... an einer Darstellung der ersten Principien, 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, so daß, nachdem so viel Störendes und Entstellendes, das sich zu- und aufgedrungen, vergessen ist, jetzt die Freude wohl gerechtfertigt sein wird, die wir einst an der ersten Entdeckung gehabt haben. ... Was die *Ausführung* betrifft, so ist dafür durch die Hefte meiner Vorlesung gesorgt, die ich zurücklasse und die sich ohne große Abänderung abdrucken lassen, so wie für die *Hauptsache* — die ersten Anfänge — gesorgt ist. Gelingt also jenes noch zu vollenden, so kann ich ruhig — auch für diese Welt mit dem Non omnis moriar im Munde — sterben. Sind die *Principien der Methode* gegeben, auf der doch Alles beruht, so ist die Ausführung in allen Richtungen eine Sache der Zeit ..." (Plitt, 3, 209 f.).

Man muß wohl annehmen, daß Schelling mit dieser späten Besinnung auf die Prinzipien zu einer idealistischen Betrachtung, die ihm schon früher vertraut war, zurückkehrt. Zwar fand man auch darauf eine Antwort: Nachdem Schelling ursprünglich von der Idee des Lebens zu der der Freiheit fortgeschritten war, also die Spätphilosophie bereits aufgebaut hatte, ohne sich um seine idealistische Herkunft zu bekümmern, wollte er schließlich am Ende seines Lebens doch diese große Philosophie des Idealismus nicht verleugnen. Er baute sie als *Nur*-Vernunftphilosophie, als *negative Philosophie*, in sein System ein. Diese stände nun als eine Art Einleitung vor der positiven Philosophie, die es mit dem Eigentlichen: der Wirklichkeit zu tun hätte. Aber ganz abgesehen davon, ob solche psychologische Erklärung am Platze ist: hier wird die Sachlage absurd. Zweimal dasselbe, was doch nicht dasselbe ist: einmal eine Entwicklung des Seienden in der Vernunft und einmal eine Entwicklung des Seienden in der Wirklichkeit. Es ist ja nicht so, daß die Vernunftwissenschaft nur als so etwas wie eine Kategorienlehre der sachlich an sich vorgängigen Wirklichkeit fungiert, sie soll *vor* dieser stehen als in sich vollkommen abgeschlossener und von der Existenz unabhängiger Entwurf alles Seienden aus reiner Vernunft, der nichts anderes als die Dinge, wie sie in der Wirklichkeit vorkommen, konstruiert. Das ist das eigentlich Merkwürdige und die Interpretation Beunruhigende, daß Schelling mit der Vernunftphilosophie, mag er diesen Begriff, zeitlich gesehen, nun früh oder spät konzipiert haben, der Sache nach eine „unbedingte Vernunftwissenschaft" deklariert, „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, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient ..." (13, 57). —

Wir versuchen, das uns bedrängende Mit- oder Gegeneinander von Freiheits- und Wirklichkeitslehre auf der einen und Potenzen- oder Vernunftphilosophie auf der anderen Seite in einem weiteren Rahmen zu begreifen. Es ist nicht nur das Problem der Philosophie des späten Schelling, sondern die Frage der ganzen nachidealistischen Zeit, wie sich Vernunft und Wirklichkeit zueinander verhalten. Je mehr man sich in die philosophische und geistesgeschichtliche Situation der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vertieft, desto verwirrender und undurchsichtiger erscheint das Hin und Her, in dem das Verhältnis dieser beiden Größen diskutiert wird. Aber eins steht offenbar fest, daß die Wirklichkeit eindeutig den Vorzug erhält. Man braucht nur Namen wie Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, Marx oder Nietzsche zu nennen und die Leitworte ihres Denkens: der sinnliche Mensch, der Einzige, die existierende Subjektivität, die produzierende Klasse, der Wille zur Macht zu bedenken, dann weiß man, daß dies Kampfparolen sind, mit denen von der Position der Wirklichkeit aus gegen die Vernunft und damit gegen die ganze traditionelle Philosophie, als deren Ende Hegel erscheint, Stellung bezogen wird.

Zwischen Hegel und diesen seinen Schülern ereignet sich ein absoluter Umschlag. Während sich Hegel als dieser einzelne denkende Mensch in das Denken selbst aufgehoben und geborgen wußte, kehrt sich nun die Sachlage genau um. Nicht mehr das philosophische Denken ist das Umfassende, das Maß, woran zu messen wäre, sondern die Wirklichkeit des Lebens. „Philosophie und Leben": diese Formel tritt jetzt als ein Leitwort in die Geschichte ein. *Kant* unterschied vom Schulbegriff der Philosophie einen Weltbegriff als das Denken, „das jedermann notwendig interessiert" (Kr. d. r. V. B 868 Anm.). Der *Deutsche Idealismus* hatte in Erweiterung des Schulbegriffes das Ganze der Welt so ins Denken aufgehoben, daß für das Leben nur noch die bloße unmittelbare Vorstellung übrig blieb. *Jetzt* verlangt dies Leben, nicht nur als ebenso wesentlich anerkannt zu werden, sondern setzt sich auch noch als Ursprung der Philosophie. Die Philosophie sei in der Nichtphilosophie zu begründen, so bringt Feuerbach die Situation in die ihr gemäße Aussage.[1])

Eduard von Hartmann Schelling ständig zustimmend oder ablehnend auf seine Philosophie des Unbewußten bezieht, vermag er die Problematik Schellings durch Heranziehung der wesentlichen Stellen lehrreich aufzuzeigen.

[1]) Cf. den Brief an Hubert Beckers vom 29. Dez. 1832 (Plitt 3, S. 241).

[1]) „Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstracten Denken *opponiert*, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer *universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der Nichtphilosophie zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische,

Ist das Denken des späten Schelling nur eine unter diesen Gegenpositionen zum Idealismus, vielleicht die ihm noch am nächsten stehende, aber eben doch eine Gegenposition? Hat Schelling mit seiner Entdeckung der Freiheit und der Wirklichkeit, mit seiner Zerschneidung der Philosophie in eine negative und eine positive, sich nur als *reine* Negation der Vernunftphilosophie verstanden, oder ist seine Spätphilosophie ihrem sachlichen Gehalt nach keine Wirklichkeitsphilosophie im Stil des späteren 19. Jahrhunderts?

Aus dem späten Schelling spricht uns etwas an, was wir im Idealismus nicht vernehmen: eine Ratlosigkeit und Verzweiflung, die die eigentliche, wenn auch zumeist verborgene Grundstimmung dieses Lebens ist, das, welt- und gottlos geworden, sich nur auf sich selbst zu stellen weiß. Auf den ersten Seiten der Einleitung in die „Philosophie der Offenbarung" kommt das Bewußtsein der Sinnlosigkeit, das Anzeichen des heraufziehenden Nihilismus ins Wort: der Mensch erscheint nicht mehr eingeordnet in den Gesamtzusammenhang des Seienden; er, der am Ende der Naturentwicklung steht, kann doch nicht als der Endzweck der Natur ausgegeben werden: „Denn unser Selbstbewußtseyn *ist* keineswegs das Bewußtseyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur. Es ist nur eben *unser* Bewußtseyn und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt" (13, 61). Aber genau so wenig vermag der Mensch als Anfänger und Urheber des geistig-geschichtlichen Prozesses sich in sich selbst als Zweck zu erweisen. Die Unruhe, die sein Tun durchherrscht, bei dem nichts Neues herauskommt, beweist seine „Eitelkeit": „Ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel findet. Alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird. Im Grunde geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit des Menschen selbst nichts als Eitelkeit: *alles* ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt" (13, 7). Der Mensch wird so zum eigentlichen Rätsel des Seins: „Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?" (13, 7).

Aber Schelling scheint doch eine Antwort auf diese Frage zu wissen. Vielleicht liegt der Grund der Verzweiflung nur darin, den *Menschen* als Sinn und Zweck etablieren zu wollen. Vielleicht gibt es einen übermenschlichen Zweck, an den man sich halten kann, und den eine neue, die wahrhafte Philosophie zu offenbaren vermag. Unmittelbar nach den soeben zitierten Sätzen weist Schelling auf die Zuständigkeit der Philosophie in diesen Nöten hin: daß es

absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Princip des Sensualismus" (Feuerbach, S. W. Leipzig 1846. Bd. 2, S. 257).

nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antwortet, ist unstreitig ein dringendes, ja notwendiges Verlangen, nicht dieses oder jenes Individuums, sondern der menschlichen Natur selbst. Und welche andere Wissenschaft sollte dies sein, wenn es nicht die Philosophie ist? Und in der ersten Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung", die diese Vorfragen wieder aufnimmt, wird nun der Charakter dieser Philosophie näher bestimmt. Es ist eine Philosophie, die unter einer bestimmten Voraussetzung steht, nämlich der, daß die Welt doch durch Voraussicht und Weisheit entstanden sei: „Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist. Die erste *Voraussetzung* der Philosophie als Streben nach Weisheit ist, daß im Gegenstand, das heißt aber, daß im Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit, mit Voraussicht, und also mit Freiheit gesetztes Seyn. Die Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussicht und also mit Freiheit entstehendes Seyn voraus" (13, 203). Eine Kommentierung dieser Sätze scheint überflüssig: die Philosophie verzichtet darauf, eine eigene „Vernunftweisheit" zu behaupten, und erkennt *die* Weisheit an, die in der Wirklichkeit vorliegt, und dort nur deswegen vorliegt, weil sie Gott als der freie Schöpfer hineingelegt hat — diese Sätze stehen unmittelbar vor der Darlegung der Weltschöpfung, die den Hauptinhalt des ersten Teiles der „Philosophie der Offenbarung" ausmacht.

Dieser Rückgriff auf den persönlichen Gott erscheint als ein Beweis, daß Schelling vom Boden der Wirklichkeit aus philosophiert, und wäre des näheren zu bestimmen als eine besondere Ausführung des den Nachhegelianern eigentümlichen Bestrebens, „Lebensdenker" zu sein. Gegenüber dem Ausgang bei der Vernunft ist es kein wesenhafter Unterschied, ob die Problematik des Lebens durch den Menschen oder durch Gott gelöst werden soll, denn beides sind Möglichkeiten innerhalb des Raumes der Freiheit, in dem sich der Mensch nach der Vollendung der Philosophie, die im verbindlichen Denken zwingende Erkenntnisse aufstellte, zu bewegen vermeint. Es sind Möglichkeiten, die nicht mehr der Logos, sondern der Mensch allein beurteilt und auswählt. Ob er sich im Blick auf ein Übermenschliches oder im Blick auf sich selbst bestimmt, das hängt allein von seiner Entscheidung ab. Sicher: es gibt im Leben Situationen, die ein bestimmtes Verhalten erfordern, das richtiger, das heißt sachangemessener sein oder nicht sein kann, aber immer ist es das Leben selbst, das diese Sichten als *seine* Sichten mißt. Auch die Anerkenntnis Gottes ist nicht mehr eine natürliche oder vernünftige *Erkenntnis,* sondern ist aus den Quellen des Lebens und der Erfahrung, das heißt immer „existentiell" begründet. Schelling wäre mit der einfachen Voraussetzung eines persönlichen Gottes, der den Sinn des Seins garantierte, nicht von den anderen Nachhegelianern unterschieden, wenn man auf den Problemzusammenhang von Vernunft und Wirklichkeit als Grundunterscheidung zurückgreift.

Aber ist Schellings Gott wirklich nur eine Voraussetzung, die sich das Leben erwählt, um sich als sinn- und zweckhaft zu verstehen? So sehr man zu dieser Meinung beim ersten Lesen der angeführten Sätze neigen könnte, bereits

die nächstfolgenden setzen hinter diese Annahme ein Fragezeichen, denn sie weisen recht eindeutig auf die Vernunftphilosophie als Fragehorizont hin: „Hieraus ergibt sich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Absicht der Philosophie seyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns stehen zu bleiben, sie muß *über* dieses Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen. Hiermit habe ich Sie denn in den Anfang der Philosophie gestellt. Der Anfang der Philosophie ist, was *vor* dem Seyn ist, versteht sich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie, nun Ihre Aufmerksamkeit ganz diesem Begriff dessen, was vor dem Seyn ist, zuzuwenden" (13, 203 f.). Schelling setzt also nicht einfach Gott als Schöpfer vor das Sein, sondern seine Fragestellung bleibt eine philosophische, das heißt eine sich denkerisch ausweisende. Auch wenn wir jetzt noch in keiner Weise wissen, was mit dem Begriff „vor dem Seyn" gemeint ist, ist doch deutlich, daß der hier vorliegende Ansatz eine transzendentalphilosophische Bewegung darstellt. Ausgegangen wird vom wirklichen Sein, dieses wird übergriffen durch Zurückführung in die es bedingenden Möglichkeiten, um von ihnen aus verstehbar zu werden. Diese Bewegung aber wird vollzogen durch den Rückgriff auf die reinen Vernunftbegriffe, die Potenzen, in deren Entwicklung sich der Begriff dessen, was vor dem Sein ist, konstituiert und zur Darstellung bringt. Solches Vorgehen begegnet uns nun allerdings bei keinem anderen Nachhegelianer, und wieder stehen wir vor der Frage: wo setzt Schelling eigentlich an? In der Vernunft als dem Ort der Potenzen oder in der Lebenswirklichkeit als dem Ort Gottes? Oder ist Gott gar keine Voraussetzung des Lebens, keine existentielle Glaubenswahrheit, sondern eine sich aus eben dieser Konstruktion der Potenzen ergebende Denknotwendigkeit?

Entscheiden können wir uns jetzt weder für das eine noch das andere. Vielleicht ist dieses Entweder—Oder des Ausgangspunktes eine bereits viel zu voraussetzungsvolle Fragestellung, um mit ihr beginnen zu können, denn wir wissen vorerst weder, was *Schelling* unter Wirklichkeit, noch was er unter Vernunft versteht, so daß wir etwas über den Zusammenhang beider ausmachen könnten. Wir müssen versuchen, einmal *hinter* diese Scheidung zu kommen, oder anders: wir müssen versuchen, in *die* Bewegung seines philosophischen Fragens hineinzukommen, aus der heraus sich ihm diese Scheidung als unausweichlich aufdrängte.

1. TEIL

Der Zugang zur Fragestellung der Spätphilosophie

1. Kapitel
Der Unterschied von Was und Daß als Gegensatz von Begriff und Erfahrung

Es ist nicht ganz einfach, die am Ende der Einleitung aufgestellte Forderung, hinter der Scheidung von Vernunft und Wirklichkeit anzusetzen, zu erfüllen. Schelling geht zumeist schon von dem Gegensatz als feststehender Tatsache aus, oder dort, wo er die Notwendigkeit dieser Unterscheidung aufweist, tut er dies vorwiegend in polemischer Absicht, vor allem gegen Hegel. Da man also nicht auf bestimmte zusammenhängende Texte, in denen die Genese dieser Unterscheidung ein für allemal dargelegt wäre, zurückgreifen kann, sei hier das folgende Verfahren gewählt: wir setzen bei der bekanntesten Unterscheidung an, in der der allgemeine Gegensatz von Vernunft und Wirklichkeit gleichsam auf einen Nenner gebracht zu sein scheint, und fragen diese daraufhin ab, aus welcher Überlegung und aus welcher Sicht sie gefällt sein kann, um so den eigentlichen Ansatz dieser Differenz in den Blick zu bekommen.

Als der durchsichtigste und wesentlichste Unterschied von Vernunft und Wirklichkeit drängt sich schon bei der ersten Bekanntschaft mit dem späten Schelling die *Differenz von Was und Daß* auf. Fast alle neueren Arbeiten über die Spätphilosophie haben demzufolge diese Unterscheidung zum Ausgangspunkt genommen, um von ihr aus die Zweiteilung der Philosophie zu deuten, und wirft man einen Blick in die philosophischen Lehrbücher, so erscheint die Herausstellung dieser Differenz als das Bemerkenswerteste, was der späte Schelling zu lehren wußte. Was diese Unterscheidung besagt, das ist zunächst sehr schnell berichtet. Die Vernunft vermag nur die sachhaltigen Bestimmungen, die „Natur", oder, wie Schelling auch des öfteren sagt, das Materielle eines Dinges zu ermitteln: das Was als die Bestimmung des Wesens. Sie bewegt sich demzufolge nur im reinen, das heißt im begrifflichen Denken. Von diesem ist das Erkennen, die Erfahrung, scharf abzuheben. Hier habe ich den Gegenstand als einzelnen, wirklichen, konkreten vor mir: es ist das Daß des Seienden, das mir in dieser Erfahrung begegnet: „. . . es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir die Einsicht in das *Wesen* des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder *es selbst* im Begriff habe. Das andere aber, die Einsicht, *daß* es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff hinausgehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein Erkennen . . ." (13, 57 f.).

Verwandte Unterscheidungen aus der Philosophiegeschichte tauchen hier sofort auf und bieten sich zur Erklärung an. Um nur einige der bekanntesten

zu nennen: die mittelalterliche Abhebung der essentia von der existentia, Kants Scheidung von Verstand und Erfahrung, oder die moderne phänomenologische Differenz von Wesen und Dasein, insbesondere in ihrer Ausbildung bei Scheler, der die Einsichten, die die Wesensgehalte vermitteln, den Akten konfrontiert, in denen das Wirkliche widerständig erfahren wird. Mag es da auch Berührungspunkte geben — so hat Scheler selbst wiederholt auf Schelling hingewiesen —: die Unterscheidung Schellings muß zunächst aus dessen eigener Philosophie zu deuten versucht werden. Die heutige Forschung hat dies unternommen. Von ihrem Grundansatz aus, daß Schelling eine „Wirklichkeitsphilosophie" geben wollte, läßt sich das Wesen der Unterscheidung von Daß und Was etwa folgendermaßen kurz skizzieren. Schelling meint offenbar zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen des Seienden: eine rein begriffliche und eine konkrete. Gegen die reine Begriffsphilosophie, die mit dem Idealismus gleichzusetzen ist, stellt Schelling als ein novum eine Erfahrungswissenschaft, die es mit dem Faktischen zu tun hat. Sie ist natürlich „mehr" als der bloße Wesensbezug, denn sie geht ja mit der Wirklichkeit um, und die Wirklichkeit geht immer über den Begriff hinaus. Begriff und Wirklichkeit gegeneinander abheben, das heißt ja im Grunde schon immer, den Begriff als „weniger" auslegen, mit einer traditionellen Unterscheidung geredet: diese Abhebung ist ein Zeugnis nominalistischen Denkens, weil sie ihren Standort bereits in der Wirklichkeit, die eben als Wirklichkeit das Eigentliche ist, genommen hat. Das Standortnehmen in der Wirklichkeit aber bildet eine eigene wissenschaftliche Verfahrensweise aus, und diese ist eben die Erfahrungswissenschaft. In ihr wird die Wendung zur Wirklichkeit zur eigenen Helle des Wissens vollendet und setzt sich selbständig und unabhängig gegen das reine, und das heißt im Grunde unfruchtbare, weil abstrakte Denken ab. Mit diesen Bestimmungen wiederholen wir noch einmal das Bild der Spätphilosophie, wie es heute in der Forschung als allgemein gültig angesehen wird.

Wir versuchen nun, ganz unter Absehen von einer Erörterung, wie Schelling zu dieser Höherbewertung der Wirklichkeit gekommen sein könnte, von dieser Sicht der Spätphilosophie aus probeweise die oben referierte Differenz von Was und Daß sachlich-systematisch zu entwickeln. Ist der Ausgangspunkt die Erfahrung, so kann dies nur heißen, es ist der Erfahrung machende *Mensch*, der sich schon immer im Ganzen des Seienden befindet, das ihm in seiner Wirklichkeit begegnet. Jede einfache Besinnung auf den faktischen Vollzug des Erkenntnisvorganges zeigt, daß unser Erkennen mit der Erfahrung beginnt. Schelling *selbst* stellt heraus, daß wir alle mit solchem Einsammeln von Erfahrungen anfangen: „Denn schon ohnedies wird sich niemand vorstellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sey" (11, 298). Was für den einzelnen, das gilt auch für die Gesamtentwicklung der Philosophie. Sie konnte ihren Reichtum an Einsichten nur durch das lange Ansammeln von Wirklichkeitserkenntnissen erwerben: „ . . . am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche *Geschichte* der Philosophie

annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjektiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung" (11, 299).

Diese Einsicht Schellings ist aber nun nichts, was ihm erst im Alter aufgegangen ist, sondern ist Gemeingut des gesamten Deutschen Idealismus, der diesen *persönlich-subjektiven* Ausgang von der Erfahrung immer vertreten hat! Es sei zum Beleg nur eine Stelle aus der „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" von 1799 angeführt, in der Schelling den Bedeutungssinn des A priori klarzulegen unternimmt: „Der Satz: die Naturwissenschaft müsse alle ihre Sätze a priori ableiten können, ist zum Theil so verstanden worden: die Naturwissenschaft müsse der Erfahrung ganz und gar entbehren und ohne alle Vermittlung der Erfahrung ihre Sätze aus sich selbst herausspinnen können, welcher Satz so ungereimt ist, daß selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen. — *Wir wissen nicht nur dies und jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch die Erfahrung, und mittelst der Erfahrung*, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese nur dadurch, daß man sich ihrer als notwendiger bewußt wird, und so kann jeder Satz, sein Inhalt sey übrigens welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori nicht etwa, wie mancher sich eingebildet haben mag, ein ursprünglich an den Sätzen selbst haftender Unterschied, sondern ein Unterschied ist, der bloß *in Absicht auf unser Wissen* und *die Art unseres Wissens* von diesen Sätzen gemacht wird . . ." (3, 278).

Sowohl der frühe als auch der späte Schelling erkennt also den Ausgang von der Erfahrung an, aber diese ist eben nur die zufällige, die individuelle, also die bloß subjektive Bedingung, die zum Erkennen gehört. Von ihr ist die objektive Bedingung, die sachliche Bedeutung zu unterscheiden, die keineswegs aus der Erfahrung kommt. Es ist im ganzen Spätwerk Schellings nicht eine einzige Stelle zu finden, wo er einer Forschung das Wort redet, die den Sachverhalt *in seiner Wahrheit* aus der Erfahrung ableitet. Dieser ist vielmehr vor aller Erfahrung a priori gültig und kann aus reiner Vernunft erkannt werden. Das aber ist die Aufgabe der Vernunftwissenschaft als rationaler Philosophie: „Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie . . . wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Constructionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich *erweist*" (13, 128).

Der Erkenntnisvorgang unterliegt also zwei Bedingungen, einer äußeren und einer inneren, wobei letztere den Vorrang hat, weil sie erst die Dimension eröffnet, in der von einer *sachlichen* Erkenntnismöglichkeit die Rede sein kann. Um überhaupt erkennen zu können, muß mir die Wahrheit des Wesens durch die begriffliche Erhellung der Wesenszusammenhänge schon erschlossen sein, denn jedes empirische Erkennen beruht schon auf diesem Wesenswissen. Schelling bestimmt daher das empirische Erkennen als Wiedererkennen: „— z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine sie ist, so erkenne ich

den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der existirenden, wieder. Im Erkennen müssen immer zwei seyn, die zusammenkommen, das sagt das lateinische cognitio" (13, 58). Daß man aber nun nicht, durch den Begriff des Wiedererkennens verleitet, hier so etwas wie eine platonische Zweiweltenlehre, einen mundus intelligibilis und sensibilis ansetzen darf, zeigt die Struktur dieses Wiedererkennens. Wiedererkannt wird *nur* das reine Wesen, weil es überhaupt das einzig Erkennbare im Phänomen der Erfahrung bildet. Die Erfahrung bringt inhaltlich überhaupt nichts Neues dazu. Sie gibt keine verzerrten Abbilder, in denen das Wesen zum zweiten Male existierte, sondern sie gibt nur das an sich selbst nicht existente Wesen *als daseiendes*, „diese bestimmte Pflanze, an diesem Punkte des Raumes, in diesem Momente der Zeit" (13, 59). Liegt aber die Erkenntnis als solche, d. h. das Verstehen von etwas, *nur* in der Vernunft, dann kann es keine Vernunftwelt neben einer wirklichen Welt geben, sondern nur eine wirkliche Welt, in der als Wirklichkeit das Daß des Was begegnet. Wenn die Wirklichkeit aber nur das Daß des Was ist, so ist umgekehrt auch das Was schon immer auf das Daß bezogen, zwar nicht in dem Sinne, daß es zu seiner Verifizierung die Wirklichkeit brauchte, sondern so, daß es das Wirkliche *seinem Wesen nach* immer schon im Blick hat. Die Vernunft, so sagt Schelling, begreift zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber das Wirkliche (cf. 13, 61). Deswegen muß Schelling eine Deutung, die die Unterscheidung von Was und Daß so versteht, als sei die Vernunft wirklichkeitsfremd, als Mißverständnis ablehnen: „Man hat diese Unterscheidung so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nichts zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden: die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der *Materie*, dem *Inhalt* nach (dieß ist eben das Seyende in seinem An sich) . . . Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn eine Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sonderen etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, daß das Wirkliche nicht unserem Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches gegenübersteht, daß der Begriff und das Seyende eins ist, daß das Seyende den Begriff nicht außer sich, sondern in sich hat . . ." (13, 60).

Bedenkt man diese Darlegungen Schellings in ihren Konsequenzen, so beginnt die Annahme, daß sich Schelling im Alter einer „Erfahrungswissenschaft" zugewendet habe, problematisch zu werden. Es kann neben der Vernunftwissenschaft gar keine zweite Wissenschaft geben, die es sich zur Aufgabe machte, die bunte und reichhaltige Welt der Wirklichkeit zu erforschen. Was an der Erfahrung wissenschaftlich erforschbar ist, das fällt in die Wesenseinsicht der Vernunft und ist einzig und allein Sache des Begriffs; was an der Erfahrung ohne Vernunft übrig bleibt, das ist nur das bloße Daß der Vereinzelung und Besonderung und fällt in das Gebiet der konkreten Vorstellung. Hier aber überzeugt die reine Begegnung von der Wirklichkeit des Vorgestellten,

und man kann sein Dasein nicht beweisen wollen, denn dieses beweist sich durch sich selbst: „Zu beweisen, *daß* es existirt, kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung *vorkommt:* für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirklich Existirendes bestimmt. Also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn, zu beweisen, *daß* es existirt; sie würde etwas Überflüssiges thun" (13, 58).

Wenn jetzt aber auch die Erfahrung als eigentliche Quelle der Erkenntnis ausgeschlossen ist (cf. 13, 57), so ist sie doch keineswegs bedeutungslos geworden. Sie muß ihrerseits das in der Vernunftwissenschaft Abgeleitete überprüfen, woran gerade der letzteren viel gelegen ist: „Denn eben weil es das Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder construirt, muß ihr daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, *nicht* eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn *daß* das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft" (13, 62). Man verstehe dies recht: es ist keineswegs so, daß die Erfahrung die *Wahrheit* der Vernunft als solche prüft, sondern was sie entscheidet, ist lediglich die Frage, ob diese Wahrheit bereits offenbar geworden ist. Es kann ja der Fall eintreten, daß sie noch verborgen ist, weil der Vernunftwissenschaftler *als Philosoph* sich irrte. Das aber erschließt eben nur die Erfahrung, und darin liegt nun eine Mahnung, nicht an die Vernunft selbst, denn diese kann in ihrer immanenten logischen Notwendigkeit niemals irren, sondern an den Philosophen, genauer und richtiger zu denken. Auch diese Prüfung durch die Erfahrung ist nicht eine neue Erkenntnis des späten Schelling, sondern idealistisches Gedankengut. So sagt schon Fichte: „Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch: denn sie hat ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten und aus dem nothwendigen Handeln der Intelligenz zu erklären, nicht Genüge geleistet" (1, 447). Daher kann Schelling, die Diskussion über Vernunft und Erfahrung abschließend, auf die deutsche Philosophie als die Vereinigung beider zu einem verträglichen Miteinander unter Oberleitung der Vernunft hinweisen: „Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur *Quelle*, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf diese Weise hat die deutsche Philosophie den Empirismus, dem alle anderen europäischen Nationen nun seit einem Jahrhundert ausschließlich huldigten, selbst in sich, ohne darum Empirismus zu sein" (13, 62).

Die Einsicht nun, daß die Vernunftwissenschaft nicht der Erfahrung entgegensteht, hat Schelling dazu geführt, den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus überhaupt aufheben zu wollen, auch hierin den Tendenzen seiner Frühzeit nicht fern. Der Vernunftwissenschaft ist „durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit" eine „*empirische* Bestimmung" aufgedrungen (10, 212) — der frühe Schelling sprach von der Naturphilosophie als einem zur Unbedingtheit erweiterten Empirismus (3, 24). Die echte Vernunftwissenschaft, die Schel-

ling beidemal im Auge hat, strebt als „die Wissenschaft des von sich selbst anfangenden und in sich fortschreitenden, aber zugleich sich unmittelbar in der Erfahrung realisierenden nothwendigen Denkens“ (13, 111) also eine Versöhnung mit dem Empirismus an, und auch dieser nun hat die Tendenz, in der Vernunftwissenschaft aufgehoben zu werden, jedenfalls der wahre Empirismus. Der Empirismus ist weder geschichtlich noch systematisch ein eindeutiges Gebilde. Seine psychologische Ausformung, die Begründung alles Denkens in Bewußtseinstatsachen, hat Schelling insbesondere in der „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin“ einer Kritik unterzogen, wie er überhaupt jede Erfahrungsphilosophie, die im Sinne eines Locke oder Hume keine Wahrheit der Vernunft anerkennt, eindeutig ablehnt. Diesen Ausprägungen steht der wahre Empirismus gegenüber, der, fern von solchen Erklärungen der allgemeinen Wesensgesetzlichkeiten und ebenso fern von bloßem Sammeln belangloser Tatsachen, es sich angelegen sein läßt, „in jeder einzelnen Erscheinung, so wie im Zusammenhang aller Erscheinungen *Vernunft* zu finden“ (13, 109). Das größte Beispiel einer solchen echten Erfahrungsphilosophie ist Aristoteles, der sich „vom *bloß* Logischen ab-, und dagegen ganz dem *ihm* erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das *Daß* (daß es existirt) das Erste, das Was (was es ist) erst das Zweite und Sekundäre ist“ (13, 100). Aber weil das Empirische, „daß ich so sage, mit dem einen Fuß ganz im Apriorischen steht“ (13, 103), hat Aristoteles durchaus in seinen Untersuchungen, die von der Erfahrung ausgingen, vermocht, das *Wesen* des Seienden ans Licht zu heben: „Gerade darum aber müssen wir nun sagen, 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“ (13, 101). Einen anderen Beleg für diesen vernünftigen Empirismus findet Schelling in Baco von Verulam: „Seine Philosophie ist insofern *Real*philosophie, als er nicht vom Begriff, sondern von *Thatsachen*, d. h. von der Sache selbst, soweit sie in der Erfahrung gegeben ist, ausgehen will“ (10, 30). Aber Bacos letzter Gedanke war, „daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe der rationalen Philosophie ist . . .“ (13, 111). Mit diesem Empirismus, „der nichts ausschließend ebensowohl die gesammte Natur, wie die großen Thatsachen der Geschichte umfaßt“ (13, 112), kann sich also der Rationalismus einigen, um am Ende mit ihm „in eins zu fallen“. Wenn dies gelänge, dann wäre eine Fundamentalwissenschaft Wirklichkeit geworden, die das Gesamt alles Seienden auf Grund des „inneren Organismus der Vernunft“ (cf. 13, 76) zu enthüllen vermöchte, ohne sich damit gegen die Erfahrung zu stellen.

In seiner Akademieabhandlung „Über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ von 1850 hat Schelling einmal das ganze Problem des Zusammenhanges von Vernunft und Erfahrung an der Frage aufgerollt, ob die Pflanze — sie ist sein Lieblingsbeispiel — eine ewige Wahrheit sein könne. Die Hauptstelle dieser Erörterung zeigt ein so eindringliches Bild des echten Forschergeistes, der in aller menschlichen Bescheidung doch die Vernunft des Seienden in seiner Einzelarbeit voraussetzen muß, daß sie hier zum Abschluß unserer einleitenden Diskussion der Erfahrungsproblematik im ganzen wiedergegeben sei: „In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze praedeterminirt, und es wird nicht absolut unmöglich seyn, von den ersten Möglichkeiten aus, die sich noch als Principe darstellen, zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten. Es wird, sage ich, nicht *absolut* unmöglich seyn. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das *uns*, sondern um das *an sich* Mögliche; das uns Mögliche ist überall von vielen sehr zufälligen Bedingungen abhängig; für solche Ableitung ist *uns* die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geist könnte sie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene, und auch das Maß der Anwendung unserer an sich beschränkten geistigen Facultäten gar sehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen ist und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchsten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derselben ein stetiger Fortschritt zu finden sey: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den Naturforscher urtheilen müßte, dem dies gleichgültig wäre und dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtseyn begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, sondern mit einer solchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat“ (11, 577 f.). —

Das soeben diskutierte Problem des Zusammenhanges von Vernunft und Erfahrung wird von Schelling in einer *geschichtlichen Übersicht* über die Entwicklung der modernen Philosophie, und zwar im Zusammenhang einer Darstellung des Idealismus, abgehandelt, denn erst der *Idealismus* führt die Idee der reinen Vernunftwissenschaft herauf, und indem wir uns die *idealistische Herkunft der Unterscheidung von Was und Daß* verdeutlichen, wird uns das Wesen der Vernunftwissenschaft konkreter, als es bisher möglich war, zum Verständnis kommen. Der Deutsche Idealismus hat sich konstituiert, indem er die Kantische Philosophie von ihren Mängeln befreite und damit vollendete. Die Kantkritik des späten Schelling ist im wesentlichen die dem Idealismus als solchem eigentümliche, eine Kritik, die Schelling schon in der ersten Epoche seines Philosophierens vertreten hatte. Sie betrifft vor allem das Ding an sich, das man sich als ein Ding „vor und außer dem Erkenntnisvermögen“ (13, 49) vorstellen muß, „da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches und demnach unter einer Kategorie denken müssen, da wir für dasselbe sogar keinen anderen Begriff haben als eben den des Existirenden: *dieses* wenigstens bleibt, wenn wir auch alle anderen Bestimmungen hinwegnehmen: ein Existirendes muß es doch wenigstens seyn“ (13, 49). Zudem müssen wir auf es, „wollend oder nicht, den Begriff der Ursache anwenden“ (13, 49). Bei-

des ist jedoch widersprüchlich, denn das Ding an sich soll ja jeder Bestimmung vorausliegen und diese erst seinerseits, indem es deren Unterlage ist, vermitteln. Man kann diesen Schwierigkeiten nur entgehen, wenn man jede äußerliche Bedingtheit der Vernunft aufhebt, vor allem einsieht, daß die Vernunft nicht beeindruckt werden kann, sondern daß die „transzendentale Sinnlichkeit" gar nichts anderes ist als die Vernunft selbst „in der besonderen Beziehung auf das Sinnliche" (13, 56). Aus der Aufdeckung der Kantischen Problematik ersteht also erst die Einsicht in die Autarkie einer sich selbst bedingenden Vernunft: „und so mußte denn die von Fichte ausgesprochene Nothwendigkeit einer gemeinsamen Ableitung aller apriorischen Erkenntnis von Einem Princip, diese Nothwendigkeit mußte auf die absolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem absoluten Sinne, den ich soeben zu klären versucht habe, mußte somit auf den Begriff der unbedingten *Vernunftwissenschaft* führen, 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, und welche eben darum allein der Materie und der Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient, und erst die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft ist" (13, 56 f.).

Wenn die Vernunftwissenschaft also erst durch den Idealismus *heraufgeführt* wird, dann ist der Apriorismus der Vernunft, die Möglichkeit reiner Wesenserkenntnis, nicht so zu deuten, daß die Vernunft einen Behälter von Ideen, die sie in sich vorfindet, darstellt, sondern diese Möglichkeit besagt, daß die Vernunft die Wasgehalte „setzt". In einem der bereits zitierten Sätze, die wir zu der Erhellung von Was und Daß heranzogen, begegnete der Terminus „Konstruieren": „ . . . denn eben weil es das Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder construirt . . ." (13, 61 f.); oder Schelling redet von einem „Ableiten": so heißt es bei der Erörterung, ob die Vernunft wirklichkeitsfremd sei, daß sie „den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet" (13, 65). Auch von einem „Hervorgehen" spricht Schelling, das sich als die Möglichkeit eines „Fortgehens" von der Unbestimmtheit zu der Bestimmtheit des Vernunftinhaltes darstellt (z. B. 13, 63; 66). In dieser Bewegung werden die Dinge in ihrem Wesensgehalt erst herausgesondert: „Die Dinge sind nur die in der unendlichen, d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten" (13, 66).

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Konstruktionsmöglichkeit des Seienden aus und in der Vernunft von ihren frühidealistischen Anfängen her zu verfolgen; soweit sie in der Spätphilosophie modifiziert wird, werden wir noch darauf zurückkommen. Was für uns jetzt wichtig ist, ist der Nachweis, daß in dieser frühidealistischen Setzung des Seienden der Unterschied von Was und Daß schon immer bedacht wurde, wenn auch die Bezeichnungen andere waren. Die Vernunft grenzte sich gegen das Leben ab, denn das in der Welt der konkreten Vorstellung sich bewegende Leben, das nie im Denken aufgeht, erscheint als etwas fundamental Anderes als die Philosophie, als ihr Gegenpol: „*Leben* ist ganz eigentlich *Nicht-Philosophieren; Philosophie* ist

ganz eigentlich *Nicht-Leben*" (Fichte, 5, 343). Aber diese Begrenzung ist eine *Selbst*begrenzung: das Denken übernimmt auf der Höhe des hier erreichten Standortes der Reflexion die Aufgabe, das Andere abzugrenzen als Anderes, indem es seine Genese durchschaut. Um in dem aus Fichte herausgegriffenen Zusammenhang zu bleiben: in der Abstraktion wird der Mechanismus des Vorstellens erkannt, und in diesem Erkennen verschwindet die scheinbare Selbständigkeit der Realität als eines Dinges an sich: „Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das Nichtphilosophieren, d. h. dadurch, daß man zur philosophischen Abstraction sich entweder nie erhoben hat oder von der Höhe derselben sich wieder in den Mechanismus des Lebens herabläßt, *entsteht uns alle Realität;* und umgekehrt, sowie man sich zur *Spekulation erhebt*, verschwindet die Realität nothwendig, weil man sich von dem, worauf sie sich gründet, dem Mechanismus des Denkens befreit hat" (5, 342). Durch solche Erklärung aber wird die Realität keineswegs weggeleugnet, und um dies zu zeigen, grenzt Fichte seinen Idealismus gegen den dogmatischen Realismus ab: „Diesem System ist das unsrige darin gerade entgegengesetzt, daß es die Möglichkeit, ein für das Leben und die (materielle) Wissenschaft gültiges Objekt durch das bloße Denken hervorzubringen, gänzlich ableugnet und nichts für real gelten läßt, *das sich nicht auf innere oder äußere Wahrnehmung gründet*" (5, 346). Und der junge Schelling hat immer wieder betont, daß darum, weil er die Notwendigkeit des Realitätsbewußtseins erklärt, die dem Leben selbstverständlich ist, der transzendentale Idealismus gerade mit dem gesunden Menschenverstand völlig einig sein kann. „Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstandes und der Vorstellung lag von jeher des Menschen eigenes Bewußtseyn, und damit die feste unüberwindliche Überzeugung von einer wirklichen Welt . . . Wenn aber unsere Vorstellung zugleich *Vorstellung* und *Ding* ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen Natur zurück" (1, 362).[1])

[1]) Gleichsam anmerkungsweise als weiterer Beleg für die idealistische Herkunft der Differenz von Was und Daß sei noch auf eine Bestimmung der Erfahrung hingewiesen, die das Gemeinsame der Früh- und Spätphilosophie in dieser Hinsicht anzeigt. Insofern die Erfahrung *Denken* ist, ist sie, wie wir sehen, von der Vernunft bestimmt. Was dieses Denken zur Erfahrung macht, ist das vereinzelnde *Widerstandserlebnis*. Jedes Widerstandserlebnis ist Selbstbegrenzung ursprünglicher Tätigkeit. Und wenn der späte Schelling feststellt: „Daß irgend etwas ist, also das *Seyn* irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es sich *behauptet*, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt . . . Das *Wort* Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntniß bezeichnen, sagt eigentlich nichts als Widerstand . . ." (13, 206), so ist diese Behauptung: Sein ist Widerstand, eben aus dem Idealismus zu verstehen, nach dem von Objekt erst gesprochen werden kann, wo sich das Wollen einschränkt – sei es nun des näheren als Ichtätigkeit oder als Drang der Natur bestimmt: „Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbe-

Die Philosophie also rechtfertigt das Realitätsbewußtsein, weil sie *reflektierend* das ungetrennte Miteinander von Begriff und Anschauung auseinandernimmt, wozu das Leben eben „unfähig" ist (cf. 1,365). Dieses Auseinandernehmen aber nun erzeugt erst die Unterscheidung und prägt dafür bestimmte Begriffe, in der Frühphilosophie: Begriff und Anschauung, in der Spätphilosophie: Was und Daß. Das aber besagt: Was und Daß sind genau so wenig wie Begriff und Anschauung etwas, das am Gegenstand vorgefunden wird, sondern sind Begriffe, die das philosophische Denken in der Aufhellung der Vernunft und ihrer Erkenntnismöglichkeit ausprägt, sich selbst abgrenzend gegen das *erst damit* als Anderes entdeckte Daß des Lebens.

Das ist es, was wir als Ertrag für die uns wesentliche Frage, von wo aus Schellings Spätphilosophie beginnt, vorläufig mitnehmen können: Schelling vollzieht eine bereits im Idealismus ausgebildete *höhere Reflexion*, die als *Reflexion des Denkens über sich selbst* zu bestimmen ist. Wie sehr diese Methodik für das Ganze der Unterscheidung der Philosophie in eine negative und eine positive wesentlich ist, das zeigt sich aber erst, wenn wir nun versuchen, dasjenige an der Unterscheidung von Was und Daß herauszuheben, was über die bisher dargestellten Abgrenzungen, die rein idealistisch sind - idealistisch hier im historischen Sinne für die Philosophie von Kant bis Hegel genommen -, hinausgeht.

2. Kapitel

Zur Problematik des Verhältnisses von Vernunft, Erfahrung und Gott

a) Das Aufbrechen einer Ungesichertheit der Vernunft am Ausfall der Erfahrung

Geht man einmal die „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" und ebenso die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" unter dem Gesichtspunkt der Differenz von Wesen und Wirklichkeit durch, so zeigt sich alsbald, daß die bisher allein von uns diskutierte Abhebung des Was gegen das Daß keineswegs das Ganze der spätphilosophischen Unterscheidung von Begriff und Existenz erschöpft. Die für Schelling eigentlich zentrale Abgrenzung der Wesenswissenschaft geschieht *nicht* gegen die Welt der *Erfahrung*, die sich uns bisher als der Ort des Daß herausstellte, sondern gegen eine zweite Wissenschaft, die positive Philosophie, deren eigentlicher Gegenstand *über* aller Erfahrung steht. Diese Wissenschaft aber, die allein die Vernunftwissenschaft in ihre Grenzen weist und zur Selbstbescheidung zwingt, stellt ein novum in der Philosophie dar und geht auch über den Idealismus, insofern er nur eine philosophische Begründung des Erfahrungskomplexes ist, hinaus. Es sei darum

dingt Widerstandsfähige in der Welt, daher das eigentliche Unüberwindliche" (13, 206). Wir werden den genaueren Bestimmungen dieser Widerständigkeit noch später nachzugehen haben, vorerst kommt es darauf an, zu sehen, daß im Phänomen der Erfahrung das über das Denkbare „Überschießende" sich aus dem Wollen als sich begrenzender Aktivität herleitet.

noch einmal abschließend *diese* Gestalt des Idealismus herausgestellt, um sie gegen die neue Fragestellung abzugrenzen.

Das idealistische Denken geht aus vom Unmittelbaren: dem Leben und der Vorstellung, und hebt dieses durch seine Vermittlung in den Begriff auf, um sich eben auf Grund dieser Vermittlung gegen das Unmittelbare, aus dem es kam, als vermittelndes Denken abzugrenzen. Diese Bewegung erkennt durchaus das Woraus des Denkens als seine „Voraussetzung" an. Bei Fichte erscheint es als das triebgebundene Leben, in dem ich immer schon zunächst befangen bin, und aus dem der Philosoph sich erst in der Freiheitstat, die ihm als Soll gegenübertritt, befreit: „Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe als selbständig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern sich die Dinge bestimmend" (1, 467). Und bei Hegel, bei dem die Methode der Aufhebung so klar heraustritt, wie sonst nirgends im Idealismus, beginnt das Denken mit der Frage nach dem Unmittelbaren, wie es sich in der sinnlichen Gewißheit darstellt, setzt also das unmittelbare Sein ganz selbstverständlich voraus, will es aber im Erkennen vermitteln in seinen Wesensbegriff, der seine eigentliche Seinsweise darstellt. Die Anerkenntnis des unmittelbaren Anfangs ist also durch und durch dialektisch, wie es in der Doppeldeutigkeit des Begriffes „Aufhebung" zum Ausdruck kommt. Das Zugestehen eines Woraus führt zu keiner Einschränkung des Denkens, und zwar eben aus dem Grunde, weil die Bewegung der vermittelnden Bestimmung diese Voraussetzung „aufhebt". Am Ende kann das Denken auf seinen Anfang herabsehen, weil es im Begreifen diesen zu *seinem* Anfang vermittelt hat.

Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß Schelling diese Methode der vermittelnden Aufhebung eines Unmittelbaren in und durch die Vernunft selbst anwendet und in dieser Hinsicht durchaus idealistisch denkt. Das soll ja gerade die Unterscheidung von Was und Daß aufweisen, daß die Vernunft im subjektiven Sinne immer mit der Erfahrung anfängt und doch zugleich im objektiven nur bei sich beginnt. Sie kann dies, weil die Erfahrung nicht mehr eine selbständige Erkenntnisquelle ist, sondern nur noch die Aufgabe hat, Material herbeizuschaffen für die Ableitung der Vernunft und deren Wesensentwürfe in bezug auf das Existentwerden der *reinen Vernunftwahrheit* zu überprüfen. Die Erfahrung wird also durchaus anerkannt, aber sie wird von der Vernunft in Dienststellung genommen. In dieser Dienststellung bleibt sie jedoch genau so wie das Wirkliche der unmittelbaren Gewißheit, von dem Hegels Denkbewegung anfängt, der Ausgangspunkt, und man kann sagen: wie es Hegels Ziel zunächst nur ist, das Unmittelbare zu vermitteln, so ist es das erste Anliegen Schellings, die vorphilosophische Erfahrung aufzuheben, welche Aufhebung sich vollzieht als eine Konstruktion des Erfahrbaren in der Vernunft. Daraus aber läßt sich nun als allgemeines Gesetz für dieses aufhebende Denken aufstellen, daß die Sicherheit dieses Denkens so weit reicht, wie ihm die Unmittelbarkeit und Unbegriffenheit des Anfanges die Möglichkeit einer Vermittlung und eines Begreifens gibt. Ist „alles" vermittelt und begriffen, ist die unmittelbare Wirklichkeit der Erfahrung vollständig aufgearbeitet, dann ist auch die Vernunftwissenschaft am Ende. „Die rationale Phi-

losophie ist also der Sache nach so wenig der Erfahrung entgegengesetzt, daß sie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht *über* die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre *eigene* Grenze . . ." (13, 102).

Zusammengefaßt: die Wirklichkeit der Erfahrungswelt ist der vorgegebene „Text", der als solcher in der Philosophie zu erklären ist. Das geschieht durch die Konstruktion des Was und seine reflektierende Abhebung gegen das Daß. Während die vorphilosophische Erfahrung Ding und Anschauung ungetrennt beisammen hat, hebt die Vernunft dieses Beisammen auf, indem sie es in die Differenz von nur in der Vernunft abzuleitenden Wesensgehalten *und* widerständig zu erfahrenden Existenzen zerlegt. Gerade darin aber bleibt sie auf die vorphilosophische Erfahrung und deren Wirklichkeit bezogen. Sie ist einig mit dem gesunden Menschenverstand, weil sie nur das erklärt, was jener unbegriffen hat. In diesem Ansatz, die Erfahrung als Gegebenes hinzunehmen und nur ihre Möglichkeit aufzuweisen, ist der Idealismus der Fortsetzer der Kantischen Philosophie, und er hat durchaus nicht das Bestreben, die Wirklichkeit durch eine ontische Setzung aus dem Geist zu erschaffen oder sie im psychologischen Sinne als bloße Vorstellung auszugeben.

Im Blick auf die Erfahrung also kann die Vernunft sicher sein, weil sie einen „Text" vor sich liegen hat. Ihre Unsicherheit kann erst aufbrechen, wenn einmal ein Ausfall der Erfahrung eintritt, wenn sie etwas konstruiert, was gar nicht in der Erfahrung vorkommt. Das soll nun nach dem späten Schelling tatsächlich einmal geschehen: „Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältnis aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant ist Gott der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft — auch diesen wird die Vernunft noch immer von *sich* aus nicht als zufälliges, sondern als *nothwendiges* Ende finden —, aber *daß* Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen" (13, 62). Dieser Satz folgt unmittelbar auf den von uns bereits zitierten (s. oben S. 25) Schluß der Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Erfahrung, in dem Schelling feststellt, daß die deutsche Philosophie den Empirismus in sich habe; Schelling hebt so noch einmal die Macht der Vernunft heraus: *nun* will er offenbar hinter diese Macht ein Fragezeichen setzen: „Aber freilich . . ."

Wir fragen nun, wie es *möglich* ist, daß die Vernunft etwas konstruiert, was nicht in der Erfahrung vorkommt: wie kommt die Vernunft auf Gott? Schelling verweist in der oben zitierten Stelle auf *Kant*, der den Begriff Gottes als Endbegriff der Vernunft aufgestellt habe. Zehn Seiten später erklärt er jedoch, daß Kant „diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten" (13, 72). Eine wirkliche Ableitung in und durch die Vernunft gelang erst „der anderen Philosophie", worunter Schelling immer das Identitätssystem versteht. Um diese Sachverhalte, die *historische* Hinweise enthalten, zu verstehen, ist es notwendig, sich Kant und dem frühen Schelling ein wenig genauer zuzuwenden. Da beider Philosophie aber in den größeren Zusammenhang des neuzeitlichen Denkens eingeordnet ist, erscheint es zweckmäßig, die Hauptstationen des Entwicklungsganges der modernen Philosophie, wie sie sich dem späten Schelling darstellen, unter dem Gesichtspunkt des Gottesproblemes zu skizzieren.[1])

b) Die Gottesfrage der modernen Philosophie in der Sicht des späten Schelling

Die Bewegung des modernen Philosophierens, die in ihrer historischen Abfolge zugleich von systematischer Konsequenz durchherrscht ist, muß rückläufig gegen *das mittelalterliche Denken* abgegrenzt werden. Die mittelalterliche Philosophie ist nach Schelling dadurch gekennzeichnet, daß sie unbefragt drei Quellen der Erkenntnis voraussetzt: „Die Natur dieser Metaphysik zu verstehen, muß man wissen, daß sie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verschiedene Quellen der natürlichen Erkenntnis, als ebenso viel Autoritäten zur Voraussetzung hatte . . . " (11, 261). Diese sind: „ a) Die Autorität der *allgemeinen Erfahrung* . . . , b) Die Autorität der *allgemeinen*, nicht erst durch Erfahrung erworbenen *Principien* . . . , c) Die Autorität der *Vernunft* als des Vermögens der Demonstration oder des *Schlusses*" (11, 261 ff.; cf. auch 13, 35 ff.). Im Zusammenspiel dieser drei Erkenntnismöglichkeiten wird nun der Gottesbegriff in seiner Existenz gewonnen: „Indem ich die durch Erfahrung gegebenen Erscheinungen in dem Begriffe Welt zusammenfasse, und diese selbst als das Zufällige (das auch nicht seyn könnte), obwohl Seyende bestimme, indem ich sodann auf dieses existirende Zufällige das allgemeine Verstandesgesetz anwende, daß nämlich alles das, was sich als bloße Wirkung, d. h. als ein auch nicht seyn Könnendes verhält (denn dies ist der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine *Ursache*, sondern nur durch eine bestimmte Ursache zur Existenz bestimmt seyn kann, so erhebe ich mich eben damit theils zum *Begriff* einer absoluten Ursache, durch welche die Welt, d. h. der Complex aller speciellen und bloß relativen Ursachen und Wirkungen, selbst zum Daseyn bestimmt ist, theils zur Einsicht in die *Existenz* dieser absoluten Ursache, welche zu erkennen als das letzte und höchste Ziel aller Metaphysik betrachtet wurde" (13, 38). Aber dieser Schluß, einmal ganz abgesehen davon, daß erst diese drei Erkenntnisquellen auf ihre Tragweite hin in sich selbst zu überprüfen wären, führt nur zu einem „nominellen Zusammenhang" von Gott und Welt, „bei dem im Grunde nichts gedacht wurde" (13, 42). Die Natur und das Wesen dieses Gottes blieben ungeklärt, und dieser Beweis vermag nicht zu erhellen, inwiefern Gott Schöpfer sein *kann*. Das teleologische Argument ist in dieser Hinsicht auch nicht besser. Hier wird zwar der Welt ein intelligenter Urheber vorausgedacht, aber das Wesen dieser Intelligenz als in sich ruhende Allmacht, Weisheit und Voraussicht wird durch den Schluß nicht schon mit erschlossen.

[1]) Es sei bemerkt, daß dieser kurze Überblick über die neueren Denker, der einseitig am Gottesproblem orientiert ist, keineswegs die Gesamtansicht des späten Schelling über die neuere Philosophie erschöpft; diese erforderte eine eigene Behandlung.

Gerade aber dieses Gottesbild einer absoluten Person ist das eigentlich Intendierte, und es ist daher festzustellen, daß diese Beweise nicht der sie leitenden Vormeinung adäquat sind. Die ganze mittelalterliche Metaphysik tappt noch im Dunkeln und bewegt sich nur im Gebiet des Glaubens und der Mutmaßung, weil sie das eigentliche Prinzip der Seinsfindung, die Vernunft, nicht kennt. Schelling zitiert am Abschluß seiner Darstellung dieser Metaphysik Platos „Staat" (533 c): „Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung, sondern Princip selbst ist, sich zu erheben, *träumen* sie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu *sehen*, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht" (11, 265).[1])

Descartes, den auch Schelling für den Eröffner der modernen Philosophie hält — die Münchner Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie" beginnen mit ihm —, hat doch das Gottesproblem dem Mittelalter gegenüber nicht grundsätzlich verändert, und zwar, weil sein philosophischer Grundansatz keineswegs so radikal ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Descartes bezweifelt nur die Außenwelt, nicht sein eigenes Ich, und deswegen bringt es die Philosophie hier auch nicht weiter als zu einer „bloß subjectiven Gewißheit" (10, 5), der Gewißheit des einen Teiles der Welt, des denkenden Menschen. Descartes, so zeigt Schelling, bleibt dabei, das Denken als eine Möglichkeit des Menschen anzusetzen: „Denn Cartesius spricht jenes: ich denke, selbst nur aus, *indem* er denkt oder zweifelt, in actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seyns, ja das cogitans hat sogar nur die Bedeutung: ich bin im Zustande des Denkens" (10, 10). Das aber hat nun für das Gottesproblem bestimmte Folgen. Weil Descartes sich nicht als Denkender in das reine Denken und seine Gewißheit aufhebt, „gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste nothwendig auch das wahrhaftigste Wesen sey, nicht betrügen werde; und vollends, wie er, in die specielle Physik übergehend, als Postulat annimmt, daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt haben würden, sondern *anders gestaltete* Theilchen von *mäßiger Größe* geteilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben" (11, 271). Weil Descartes auf Grund seines voraussetzungsvollen Ansatzpunktes beim menschlichen Ich Gott, der die Welt im Ganzen zusammenhält und sie als solche erst wahr macht, braucht, muß er diesen Gott als ein zuhöchst seiendes Einzelwesen, das über der Welt steht und diese hervorbringt, ansetzen, und darin bleibt er, trotz seines positiven Versuches, mit dem Denken zu beginnen, mittelalterlich.

[1]) Denken wir an die in der Einleitung gegebenen Hinweise auf Gott als einen weisen und vorausschenden Schöpfer zurück (cf. oben S. 19 f.), so zeigt sich hier doch schon sehr klar, daß Schelling nicht der Meinung ist, diesen Gott auf dem Wege des mittelalterlichen Schlußverfahrens herausbringen zu können. Es müßte die Forscher, die eine Art mittelalterlicher Metaphysik des Gottesproblems in den späten Schelling hineindenken, doch nachdenklich stimmen, daß Schelling von der mittelalterlichen Philosophie nicht sehr hoch denkt.

Eine entscheidende Wende führt, so behauptet Schelling, ein Denker herauf, der in der üblichen Betrachtung sehr an den Rand gestellt zu werden pflegt: *Malebranche*. Was Malebranche seinem Selbstverständnis nach war, das geht nicht wesentlich über Descartes hinaus, und doch ist in ihm „ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da, wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreift, bricht er ab und sagt: er ist mit einem Wort *das Seyende* (il est en un mot l'Etre)" (11, 272). Schelling führt nun aus, daß Malebranche unter diesem Begriff des Seienden nicht das generische Sein als genus generalissimum gemeint, sondern daß er damit Gott als den Gesamtbegriff alles Seienden herausgestellt habe, „denn er sagt auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher *alles* Seyende, il est bien plutôt être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Übersetzung ausdrückt" (11, 272). Mit diesem Begriff Gottes als des *Inbegriffes* des Seienden ist Gott nun im Gegensatz zum Mittelalter erstmalig nicht mehr als Einzelwesen bestimmt: „Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als *bloßes* Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten" (11, 273). Durch diese Aufhebung der bloßen Einzelheit wird Gott überhaupt erst zum Gegenstand der Wissenschaft: „Gott *kann* nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft" (11, 273). Die Bestimmung Gottes als des Seienden ist eine Wesensaussage, kein Existenzurteil: „Gott ist das Seyende (im eben bestimmten Sinn) sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz" (11, 273). Es ist deswegen auch für diesen Gott kein Beweis notwendig, er ist durch die Vernunft einfach gesetzt. — Daß dies nur eine einseitige Bestimmung Gottes ist, von der man gerade loskommen muß, daß es gilt, Gott „selbst" noch von dieser seiner Prädizierung zu unterscheiden, das müssen wir vorerst noch beiseite lassen. Schelling, der diesen Unterschied zwischen Gott als dem Seienden und Gott selbst am Schlusse seiner Malebranchedarstellung andeutet, sagt selbst: „das letzte Ergebniß dieser Unterscheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerst nur mit Zurückhaltung ausgesprochen werden" (11, 274).

Spinoza macht mit der Gleichung Gottes und des Seienden völligen Ernst. Gott geht in der Bestimmung, unendliche Substanz zu sein, so gänzlich auf, daß er nur als ewiges Vernunftsein anzusprechen ist. Aber ein wirkliches System der Vernunftwissenschaft durchzuführen, das gelingt Spinoza doch nicht. Er weiß von dieser Substanz nicht das einzelne Seiende in lebendigem Fortgang abzuleiten. Seine Unterscheidung des Denkens und des Ausgedehnten als der beiden Attribute Gottes ist ein Rudiment cartesischen Denkens, nur wird des-

sen einmalige Vermittlung in eine dauernde umgesetzt: „Spinozas Herkunft von Cartesius ist hier ganz deutlich. Gott ist ihm (dem Spinoza) nun allerdings nicht mehr der bloß gelegenheitliche, beiden äußerlich bleibende Vermittler zwischen dem einen und dem andern, sondern die bleibende und beständige Einheit" (10, 38). Aber beides: Denken und Ausgedehntes, bleibt *gegeneinander* unvermittelt: „denn außer der gemeinschaftlichen Folge *aus* derselben Substanz haben sie nichts miteinander gemein, sie bleiben sich so fremd, wie bei seinem Vorgänger" (10, 38). Der Grund dieses doppelten Mangels: das Prinzip nicht mit dem welthaft Seienden und dieses nicht miteinander in wirklichen Bezug zu setzen, liegt in der reinen Objektivität Gottes, dem als solchem notwendig jede Fortbestimmung, jede Bewegung fehlt: „Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Bewegung (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt" (10, 40).

Die auf Spinoza bis zu Kant folgende Philosophie ist für das Gottesproblem nicht von wesentlichem Belang. *Leibniz*, der ohnedies bei Schelling nicht sehr hoch im Kurs steht — die Monadologie und die prästabilierte Harmonie sind ihm „geistreiche Spiele und Nebenerfindungen" —, ist über die Unlebendigkeit des spinozistischen Grundansatzes nicht hinausgekommen: „die geschaffenen Monaden folgen aus Gott oder der göttlichen Natur ebenso still und ohne eigene That, wie sie nach *Spinoza* aus ihr folgen" (10, 51). Zwar will Leibniz dem bloßen Objektivismus des Spinoza abhelfen — und das ist in der Tat die eigentliche und dringliche Aufgabe der damaligen Philosophie gewesen —, aber er versucht dies auf einem unzulänglichen Wege. Er setzt gegen den objektiven Rationalismus „eine bloß räsonnierende Vernünftigkeit": „Das Hauptbestreben von Leibniz scheint gewesen zu seyn, das revolutionäre Element, das durch Cartesius in die Philosophie gekommen war, wieder zu beschwichtigen, und gegen den *objektiven* Rationalismus des Spinoza, der in der Tat ein vorzeitiger war — zu früh der freien wissenschaftlichen Dialektik ein Ende zu machen suchte —, gegen diesen erstarrenden Rationalismus wieder die Freiheit einer noch lange nicht erschöpften und ans Ende gekommenen Dialektik geltend zu machen. Unvermeidlich mußte er so dem objektiven Rationalismus des Spinoza eine bloß räsonnierende, subjektive Vernünftigkeit begründende Philosophie entgegenstellen. . . " (10, 59 f.). Was dabei herauskommt, zeigt Christian Wolff „langweiligen Andenkens" (10, 60). In der Schulmetaphysik lebt das alte mittelalterliche Denken wieder auf und mit ihm die rationale Theologie als „die letzte Wissenschaft und die Krone von allem" (10, 64), in der die bekannten drei Gottesbeweise die Hauptthematik angeben.

Kant ist der erste, der einmal grundsätzlich über den Zusammenhang von Gott und Vernunft reflektiert. Während der Begriff Gottes in der Philosophie vor ihm nur aufgegriffen war — „Cartesius hatte den Begriff des vollkommenen Wesens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: *wir alle haben die Vorstellung* eines höchsten, intelligenten, schlechthin vollkommenen Wesens, zu dessen Begriff es gehört, daß es existire" (11, 283) —, zeigt Kant, „daß es eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende und zu jeder verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge unentbehrliche Idee ist, die sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens fortbestimmt, womit freilich nicht die Existenz desselben, aber wenigstens dessen Vorstellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird" (11, 284). Wenn auch alle unsere Erkenntnis auf diesen letzten Einheitspunkt tendiert, so ist dieser eben nur Endbegriff, der nicht zum Anfang einer Wissenschaft gemacht werden darf, nicht konstitutiv, sondern nur regulativ, „d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht — dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Princips —, aber daß sie mit dieser Idee selbst nichts *anfangen* kann, diese Idee nie zum Anfang eines Wissens machen kann" (13, 45 f.).

Jedoch wie Kants ganze Philosophie als Anfang eines Neuen zugleich Ende des Alten, also Übergang ist, so ist sie auch in bezug auf das Gottesproblem noch keineswegs etwas Endgültiges und Vollendetes, sondern wirft Fragen auf, die sie selbst nicht lösen kann. Der bloße „Inbegriff der Möglichkeiten" ist „noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe" (11, 287). All diese Unbestimmtheiten resultieren letztlich aus dem Grundansatz Kants, der noch nicht die Idee der *Selbstbestimmung* der Vernunft wirklich begreift. Kant hat im Gegensatz zur Tradition zwar gesehen, daß Gott Abschlußbegriff der Vernunft ist, aber nicht gezeigt, *wie* die Vernunft sich selbst zu diesem ihren Ende hin fortbestimmt. So fällt Schelling über ihn schließlich dasselbe Urteil wie über die Kant vorausgehende Philosophie: die Idee Gottes ist nur aufgenommen: „Kant hatte Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntnis *nothwendigen* Begriff bestimmt. Er hatte aber auch diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen aufgenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten" (13, 72).

Erst die *Philosophie des Deutschen Idealismus* vermag Kants Ansätze zu verwirklichen, und das heißt nach Schelling sein *Identitätssystem*, denn beim frühen Fichte tritt der Gottesgedanke eigentümlich zurück; wir werden die Gründe dafür noch zu behandeln haben. Im Identitätssystem wird erstmalig eine vollkommene Ableitung des Seienden durchgeführt, denn dieses System läßt aus einem obersten Grundbegriff, dem allgemeinen Subjekt-Objekt, „die äußere Welt des materiellen Seyns" und ebenso „die innere bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt" hervorgehen (11, 371). Es kann hier noch nicht versucht werden, Bedeutung und Problematik dieses Systems zu entwickeln; nur so viel sei gesagt, daß auch der späte Schelling noch in ihm den eigentlichen Höhepunkt des Frühidealismus erreicht glaubt. In der für sein Verständnis der geschichtlichen Gesamtbewegung der neueren Philosophie wesentlichen Münchner Vorlesungsreihe „Zur Geschichte der neueren Philosophie" von 1827 hat er selbst das Identitätssystem ausführlichst behandelt und die Gründe angegeben, warum ihm eine so wesenhafte Bedeutung zuzusprechen sei: „1.) hinsichtlich seines *Umfangs*": es umfaßt „alles Erkennbare"; „was 2.) die *Methode* betrifft", so ist es der Gegenstand, das Subjekt-Objekt selbst, das sich nach dem ihm imma-

nenten Gesetz fortbestimmt, wodurch alles äußerliche Reflektieren ausgeschlossen wurde; und „3.) der *Form* nach": diese Fortbestimmung wurde begriffen als „die Geschichte des unvermeidlich sich verendlichenden, aber aus jeder Verendlichung wieder siegreich hervortretenden Subjekts, das am Ende als über alle Objektivität und Blindheit erhabenes, im höchsten Sinne *sich* bewußtes Subjekt, *als* Vorsehung stehen blieb" (10, 120). Der letzte Satz weist bereits darauf hin, daß hier am Ende die Idee Gottes erreicht ist: „Betrachten wir jenes höchste Subjekt, nicht in einer jener besonderen Beziehungen[1]), sondern schlechthin und allgemein, so bleibt für dasselbe kein anderer Name, als den ihm alle Völker ohne Unterschied geben, der Name des Gottes, — nicht bloß Gottes, nicht θεός, sondern ὁ θεός [2]), des bestimmten Gottes, dessen der Gott ist. In diesem Begriff endigt also die Philosophie, er ist, nachdem die drei Potenzen der realen und der idealen Welt[3]) gleichsam als ebenso viele successive Herrscher verschwunden und untergegangen sind, der letzte, allein überbleibende, in welchem die Philosophie von ihrer Arbeit ruht und gleichsam ihren Sabbath feiert" (10, 119). Das allgemeine Subjekt-Objekt hat sich zu sich selbst gebracht, indem es durch die reale und die ideale Welt zu sich kam, um am Ende als der durchgängig bestimmte Begriff, als „Gott selbst", stehen zu bleiben.

Im Gegensatz zu Kant ist hier nun die Philosophie „wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu diesem Begriff als dem höchsten gelangt" (13, 72), und diese Hinführung zeigt sich als der eigentliche Abschluß der ganzen Bewegung, in der man sich seit dem Mittelalter um die Erhellung des Gottesproblemes bemühte, und deren Sinn die Aneignung Gottes durch die Philosophie als die Aufhebung der Transzendenz war. Der erste Höhepunkt dieses Weges wurde nach der Vorbereitung durch Malebranche in Spinoza erreicht, der Gott und die unendliche Substanz in eins setzte, jedoch nicht die Idee einer Selbstbewegung, die Idee des *reinen* Subjektes ergriff: „Jeder Versuch zur Bewegung fiel nur dem philosophirenden Subjekt anheim, insofern mußte der Spinozismus formal betrachtet als bloß subjektiv dialektisch erscheinen, aber jeder solche Versuch endete mit den Negationen aller Bewegung und dem Festhalten des bloßen Seyns" (10, 91 Anm.). Nachdem nun Kant auf den Zusammenhang von Gott und Vernunft wenigstens vorausgedeutet hatte, wurde im Idealismus Gott in die Vernunft selbst aufgenommen, und damit wurde die Bewegung im Gegensatz zum Spinozismus eine wahrhafte „objektive", weil es das Subjekt selbst ist, was sich fortbestimmt. Gott ist nicht mehr totes Objekt, sondern lebendiges Subjekt, und das heißt: er ist wirklicher, weil sich erwirkender Geist.

[1]) Gemeint sind die Sphären menschlicher Tätigkeit: Kunst, Religion und Philosophie, in denen sich der Gott manifestiert.

[2]) Schelling will mit ὁ θεός im Gegensatz zum bloßen θεός den als solchen gesetzten Gott bezeichnen, im Rückgriff auf den Sprachgebrauch des Neuen Testamentes. Nicht mit Recht, insofern dort, wie im klassischen Griechisch, dem Gebrauch des Artikels keine besondere Bedeutung zukommt. Dagegen ist in der Septuaginta ein solcher Unterschied festzustellen. Ὁ θεός meint den einen Gott Israels: cf. Theol. Wörterbuch zum NT. 3. Bd. Stuttgart 1938. S. 67; 91; 93.

[3]) Schelling arbeitet gern bei der Bestimmung der Potenzen mit Zahlen. Der Gebrauch ist nicht immer gleich und muß jeweils erläutert werden. Da hier der Ausgangspunkt: die Indifferenz bereits als A^1 gezählt wird, ergeben sich für die Entwicklung durch die Bereiche der Natur und der Geschichte A^2 bis A^4. A^2 ist das im Realen als solches gesetzte A^1, A^3 der Geist der organischen Natur als Abschluß der Realphilosophie und A^4 das im Menschen zu sich gekommene Subjekt als Wissen, wie es sich in der Geistphilosophie verwirklicht. Das sind die drei successiven Herrscher, denen Gott *selbst*, den Schelling zumeist als A^0 bezeichnet, gegenübersteht.

c) Die „Vieldeutigkeit" im Gottesbegriff des späten Schelling

Wir wollten in unserem historischen Überblick die notwendige Ableitung der Gottesidee in der Vernunft nachweisen. Als Ergebnis stellt sich heraus: Gott ist das sich selbst in sich bestimmende Subjekt. Aber braucht denn der Gott des Identitätssystems noch durch die Erfahrung bestätigt zu werden? Eine Bestätigung ist doch nur dort möglich und nötig, wo ein „bloßer Begriff" abgeleitet wird. Aber ist der Gott des Identitätssystems ein „bloßer Begriff", den man an sich und eigentlich in seiner Existenz, die außerhalb des Denkens vorkommt, nachweisen müßte? Jeder, der nur einigermaßen das Identitätssystem kennt, wird diese Frage sofort verneinen: der Gott dieser Philosophie ist ja nichts anderes als das sich zu sich im Ganzen des Prozesses entwickelnde Subjekt-Objekt, die sich zu sich bringende Vernunft; man erinnere sich nur daran, daß dies System Gott, das All und die Vernunft in eins setzte.

In der Tat: auch der späte Schelling sieht den fundamentalen Unterschied zwischen dem sich zu sich bringenden Absoluten des Identitätssystems und dem Gott, der der Endbegriff der Wesensgehalte konstruierenden Vernunft ist. Am Ende seiner Selbstdarstellung, in den „Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie", die wir hier unserer Skizzierung dieses Systems zugrunde legten (10, 123 ff.), bringt er selbst eine Kritik an diesem System an. Sie ist recht vorsichtig, denn Schelling redet nur von einem „Mißverstand", in dem sich dieses System befand. Mag es Eitelkeit sein, die ihn bestimmte, sein eigenes Erzeugnis nicht zu tadeln, oder mag diese Bezeichnung sachlich berechtigt sein: diese Kritik bringt uns in neue Schwierigkeiten. Wir geben sie zunächst wieder.

Schelling stellt am Abschluß der oben wiedergegebenen positiven Würdigung dieser Philosophie fest: „in dem zuletzt vorgetragenen System war Gott jenes zuletzt *als Subjekt*, als über alles siegreich stehen bleibendes Subjekt, das nicht mehr zum Objekt herabsinken kann" (10, 123). Hier aber entstehen nun, so meint er, Widersprüche, wenn man die Bewegung dieses Subjekts als ein reales Werden auffaßt, denn der Gedanke eines werdenden Gottes ist unsinnig. Gott überhaupt kann nicht erst entstehen, das widerspricht der in seinem Begriff liegenden Absolutheit. Er muß also schon am Anfang des Prozesses dasein, und dann bedeutet sein Werden nur, daß er sich *als* Gott setzt. Aber diese Bewegung des Ausdrücklichmachens, als ein rein reales Werden gedacht, unterliegt derselben Schwierigkeit, denn wenn man sagt, Gott war einmal zu einer bestimmten Zeit noch nicht *als* Gott, so widerspricht das dem allgemeinen reli-

giösen Bewußtsein, das unter Gott immer eine absolute wirkliche Person versteht. Es bleibt also nichts anderes übrig — und das ist die richtige Auskunft —, als zu leugnen, „daß je eine solche *Zeit* gewesen, d. h. jene Bewegung, jenes Geschehen wird als ein *ewiges Geschehen* erklärt. Ein ewiges Geschehen aber ist kein wirkliches Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Processes und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, alles ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens" (10, 124 f.).

Ein Denken aber, das sich eingesteht, daß die Bewegung des Zusichkommens nur eine Bewegung des zu sich kommenden Denkens ist, bescheidet sich als „negative Philosophie". Diese Konsequenz hätte jene Philosophie ziehen müssen, „d. h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existirt*, und also auch von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das *Positive* ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein *negative* Philosophie *bekennen*, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, d. h. für die positive Philosophie außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurückläßt" (10, 125).

Also: das Identitätssystem sollte nach Schellings Darstellung eigentlich nur eine Bewegung des Denkens sein. Ob das historisch stimmt, können wir jetzt noch nicht beurteilen, aber was sachlich gemeint ist, das ist uns deutlich, nachdem wir den Zusammenhang von Vernunft und Erfahrung geklärt haben. Eine Bewegung des Denkens ist die Bewegung der Konstruktion, in der alles Erfahrbare als ein mögliches abgeleitet wird. Jedoch damit, daß wir dieses System als eine solche Konstruktion ausgeben, ist unser jetziges Problem: Gott gerade nicht gelöst. Die reine Ableitung kommt immer bei der Erfahrung an, die nunmehr apriorisch abgeleitet ist, Gott aber begegnet nicht in der Erfahrung wie Pflanzen oder Tiere.

Es erscheint nun ganz offensichtlich, daß Schelling in den Aussetzungen, die er an diesem System macht, schon einen ganz bestimmten Gottesbegriff voraussetzt. Am Anfang dieser Kritik heißt es: „Der Punkt, in welchem *jede* Philosophie mit dem *allgemeinen* menschlichen Bewußtseyn immer entweder in Übereinstimmung oder Conflict sich finden wird, ist die Art, wie sie sich über das Höchste, über Gott, erklärt" (10, 123). Das Identitätssystem aber stößt mit seiner Lehre von einem werdenden Gott „die angenommenen Begriffe zu sehr vor den Kopf", und kann deshalb nicht auf Zustimmung rechnen: „Die Philosophie ist aber nur Philosophie, um *allgemeine* Verständigung, Überzeugung und daher auch allgemeine Zustimmung zu erhalten, und jeder, der eine philosophische Lehre aufstellt, macht diesen Anspruch" (10, 124). Es scheint also ganz klar zu sein, daß Gott hier „von dem Leben" der Philosophie als Maß vorausgesetzt wird, und zwar der *persönliche* Gott, der lebendiger Geist ist, der etwas anfangen kann: „Gott aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philosoph in seinem Sprachgebrauch sich nach dem allgemeinen zu richten hat), ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann, der also vor allem existirt, der nicht bloße Vernunft-Idee ist" (13, 172). Oder — um noch eine zweite Stelle anzuführen —: „Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber ... gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volke nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: *Ich werde seyn, der ich seyn werde*, dieß ist mein Name" (13, 270). Das heißt, wenn wir diese Bestimmung auf die Schöpfungsmöglichkeit, an der sie sich am besten veranschaulichen läßt, beziehen: Gott ist „der Herr des Seyns" (13, 93 u. ö.), er ist frei, dies Sein zu setzen oder auch nicht zu setzen, weil er als transzendente Person ihm voraus ist.

Wie aber soll, so fragen wir nun, „das allgemeine Bewußtsein" den Gott kennen, wenn nicht durch innere Erfahrung? Das ist doch offenbar der einzige Ausweg. Man könnte sich den Gesamtverhalt dann so vorstellen: subjektiver Ausgangspunkt ist die innere Erfahrung, darauf folgt die objektive Vernunftableitung, in der das Denken diesen Gott von sich aus konstruiert und sich dann wieder an die Erfahrung wendet, um zu prüfen, ob es richtig abgeleitet hat. Das wäre ein sich schließender Kreis, der der Ableitung aller anderen Wasgehalte entspräche. Es gäbe in bezug auf Gott genau so wenig ein Problem, wie bei der Konstruktion der anderen Wasgehalte, der Unterschied wäre lediglich, daß es sich im ersten Fall um die Aufhebung der inneren und im zweiten Fall um die Aufhebung der äußeren Erfahrung handelt.

Der späte Schelling behauptet aber in aller Schärfe, wie wir sahen, daß Gott *ohne jede Zuhilfenahme der Erfahrung* in der Vernunft abgeleitet wird. Er lehnt eine unmittelbare innere Erfahrung, in der man Gottes gewiß sei, ab. Diese sei den „Mystikern", „Theosophen" und „Glaubensphilosophen" eigentümlich, deren Kennzeichen die Verachtung des Verstandes, „der in unserer Zeit ein so erwünschtes Übergewicht erhalten" (10, 192), ist. Gegen solche Bestrebungen hat Schelling eindeutig Stellung genommen und erklärt: „Jede Philosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und *ohne* dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung" (10, 176). Aber auch einen vermittelten Ausgang von der Erfahrung, also ein Schlußverfahren lehnt er als einen unmöglichen Weg, zu Gott zu kommen, ab. Das mittelalterliche Denken, das diese Methode übte, erbrachte keinen wissenschaftlich einleuchtenden Aufweis, wie sich Gott und Welt zueinander verhalten. Gott wurde als ein für sich Seiendes, das an sich unerkennbar ist, dem Sein der Welt gegenübergestellt. Diese Metaphysik übersah den Seinszusammenhang, der zwischen Gott und der Welt besteht — nach Schelling ein grundlegender Irrtum, denn das welthafte Sein ist kein anderes, kein zweites Sein neben dem Sein Gottes, sondern es ist das Sein Gottes selbst: „Daß bei Gott allein das Seyn, und daher *alles* Seyn nur das Seyn Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Es ist daher der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen; selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade

auf die religiösen, ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet "(12, 39 f.). Hier wird Spinoza in seinem zentralen Anliegen anerkannt; dies beweist, daß Schelling die Bestimmung Gottes als des „Seienden", die der *Grundansatz* des Spinoza war, bejaht, auch wenn er aussetzt, daß Spinoza es nur zu einer starren, leblosen Bestimmung dieses Seienden brachte. Gott kann also nicht so ohne weiteres als eine transzendente Person begriffen werden, sondern eine wissenschaftlich einleuchtende Theorie über Gott muß offenbar der Wesensbestimmung Gottes als „des Seienden" Rechnung tragen.

Schon diese kurze Erörterung des Gottesbegriffes des späten Schelling zeigt, daß dieser Gott ein recht kompliziertes Gebilde darstellt: auf der einen Seite erscheint er als anfangende transzendente Person, auf der anderen als der Vernunftbegriff „des Seienden". Um uns nun aber aus dieser Vieldeutigkeit zu befreien, lassen wir einmal alle historischen Sichten und Aufzählungen dessen, was der späte Schelling unter Gott versteht, beiseite und fragen nun unmittelbar: wie stellt Schelling es sich vor, daß die *Vernunft* von sich aus auf Gott kommt, und was ist dieser Gott, der in der Vernunft erschlossen wird? Zur Beantwortung dieser Frage führt Schelling eine grundsätzliche Reflexion durch, in der das Denken *sich selbst* zum Gegenstand der Untersuchung nimmt, und dieser wenden wir uns nun zu.

3. Kapitel
Die unmittelbare Selbstaufhebung der Vernunft: die Philosophie der Negation

a) Der Ansatz: die Frage nach dem Subjekt-Objekt als der Potenz des Seins

Schelling will eine objektive Betrachtung der Vernunft vollziehen. Die Vernunft betrachtet sich objektiv, d. h. sie betrachtet sich nicht, insofern sie „in" einem ontisch-empirischen Subjekt und durch dessen Verfassung bedingt ist, sondern sie versteht sich als reines Denken überhaupt, „denn das bleibt sie auch abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in irgend einem Subjekt" (13, 62). Das ist der uns bereits bekannte Ansatz der Vernunftwissenschaft, nach dem die Vernunft als die unendliche Möglichkeit, die „Potenz" des Erkennens, bestimmt wird, „d. h. die in ihrem eignen und ursprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu seyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur *alles* Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der *unendlichen* Potenz entsprechen kann" (13, 63).

Was ist dieser *Inhalt?* Schelling bestimmt ihn als die „unendliche Potenz des Seins", als das „Seinkönnende", den „Begriff des Seins", zumeist redet er aber von ihm als dem „Seienden".

Wir greifen, um diese Termini uns ins Verständnis zu heben, auf den uns bereits bekannten unter ihnen zurück, den des Seienden. Das „Seiende": darunter

verstand Schelling den „Inbegriff aller Möglichkeiten", die *mit der Vernunft identische* Idee alles einzelnen Seienden, aus der dieses abgeleitet werden kann. Bei Malebranche begegnete uns dieser Begriff erstmalig. Das Seiende des Malebranche ist „das reine Vernunftseyn oder das in der *Idee* eingeschlossene Seyn Gottes", „das unmittelbare von der Vernunft gesetzte Seyn", für das kein Beweis erforderlich ist, weil es mit der Vernunft identisch ist (11, 273 f. und oben S. 35). Malebranche hatte diesen Begriff im Gegenzug gegen das mittelalterliche Denken gewonnen, nach dem Gott eine transzendente Person ist, als welche er nicht zum Gegenstand der Wissenschaft gemacht werden konnte; und dieser Begriff eines mit der Vernunft identischen Bestimmungsgrundes alles Einzelseienden hatte dann weitergewirkt über Spinoza bis zum Idealismus, in dem die Vernunftwissenschaft erstmalig rein durchgeführt werden konnte, weil der Idealismus die Idee eines sich selbst bewegenden Subjektes im Gegensatz zu einem absoluten Objekt, an das das Denken von außen herantrat, in die Philosophie eingeführt hatte. Und von dieser Vernunftwissenschaft sagt nun Schelling: „Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefaßt und materialisiert hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst" (11, 375).

Das Seiende wird hier bestimmt als die Figur und Gestalt der Vernunft selbst, und zwar, weil es Bewegung ist: es ist die *reine Tätigkeit des Objektivierens, die sich selbst manifestiert und sich selbst zur Erscheinung bringt,* denn diese Tätigkeit vollzieht sich als ihre Selbstdarstellung, in welcher sich die Vernunft faßbar wird; sie kann sich begreifen in ihrer Figur und Gestalt, die durch diese Bewegung erwirkt werden. Das Seiende ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt des Identitätssystems, und Schelling stellt diesen Zusammenhang selbst her: „Sie sehen: was hier wir unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philosophie, so wie, wenn dieses Subjekt-Objekt im ersten Gedanken als *Indifferenz von Subjekt und Objekt* bestimmt war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seyns" (13, 77 f.).

Damit haben wir auch schon eine Bestimmung dessen, was die *Potenz des Seins* ist: sie ist die Unmittelbarkeit des Subjekt-Objekts, das sich noch nicht vergegenständlicht, noch nicht, wie Schelling sagt, „angezogen" hat, also die *noch unbegriffene* reine Tätigkeit des Objektivierens selbst.

Warum redet Schelling von einem „Inhalt"? Die Vernunft ist doch *selbst* dieses Subjekt-Objekt. Das ist vollkommen richtig, und gerade das will Schelling zum Ausdruck bringen, wenn er von der Unbedingtheit und Unabhängigkeit der Vernunft redet, die „von *sich,* d. h. von ihrem eignen ursprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden sollte" (13, 62). Von sich, d. h. ihrem Inhalt aus: der Inhalt ist gar nichts anderes als die Vernunft, und die Vernunft ist Denken. Jetzt aber soll die Vernunft *sich selbst* betrachten und damit wird sie *sich selbst* zum Gegenstand, zum Inhalt ihrer Betrachtung, und da kann sie

nur feststellen: die denkende Tätigkeit ist das, woraus ich mich vollziehe, und eben das, woraus ich mich vollziehe in meiner Selbstdarstellung, das bin ich selbst als mein Inhalt. Das Denken ist seine eigene Möglichkeit, und als diese weiß es sich als die Potenz des Seins, als „das Seiende".

Schelling bestimmt diese Potenz des Seins als den *unmittelbaren Begriff des Seins* und setzt diesen in Gegensatz zu dem mittelalterlichen ens indeterminatum, das mit ihm verglichen werden könnte, insofern dieses ens die anfängliche Möglichkeit des Seins bedeutet. Aber das ens indeterminatum wurde bestimmt als bloße aptitudo oder bloße non repugnantia ad existendum, als „etwas ganz Todtes" (13, 64): ihm fehlte jede Beweglichkeit. Die Potenz des Seins dagegen ist das Sichbewegenkönnende: das *Seinkönnende* als die unmittelbare Möglichkeit der Selbstobjektivation. „Aber die unendliche *Potenz* des Seyns, oder das *unendliche Seynkönnen*, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare Prius, der unmittelbare *Begriff* des Seyns selbst; also es ist seiner Natur nach, also immer, und ewiger Weise (modo aeterno im logischen Sinn) — es ist, sowie es gedacht wird, im Begriff überzugehen in das Seyn; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seyns; also es ist das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Übergehende" (13, 64 f.). Zwischen der Potenz und dem Sein ist nichts, was sich erst als ein Mittel ins Zeug legen müßte, um die Potenz ins Sein zu bewegen, denn die Potenz ist die unmittelbare, d. h. die unbedingte Möglichkeit des Sichvergegenständlichens, und darum erscheint sie, sowie das Denken sich auf sie richtet, sich selbst „anzieht", als Gegenstand. Ihr Gegenstandkonstruieren ist ein *Sich-selbst-zur-Erscheinung-bringen*.

Schelling wertet diese Beweglichkeit als Positivum, darin sein idealistisches Denken bewahrend, und er betont noch einmal, daß die Vernunft an dieser Potenz die Möglichkeit hat, alles Seiende *apriorisch* abzuleiten: „Indem nun aber die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Übergehen in das Seyn dem Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben *alles* Seyn entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch ist sie eben in die *apriorische* Stellung gegen alles Seyn gesetzt" (13, 66). Die auf Grund dieser Potentialität mögliche Ableitung ist natürlich nicht ein Erkennen von wirklich Vorhandenem. Die Vernunft hat alles Wirkliche nur im Begriffe, „und also dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als *Möglichkeit*" (13, 66). Das Hervorgehen ist also keineswegs als ein ontisches Hervorbringen zu verstehen, sondern einzig und allein als Ableitung von Wasgehalten, aber das ist, wie wir wissen, solange kein Problem, als die Erfahrung von der Wirklichkeit der abgeleiteten Wesen zeugt.

Soweit der Ansatz: die Vernunft vollzieht aus sich selbst die Setzung des Seins in seiner Wesensgestalt, *und diesen Setzungsursprung will sie als solchen in seinem Wesen erkennen*. „Die Vernunft will nichts anderes als ihren ursprünglichen Inhalt" (13, 66 u. ö.): so stellt Schelling immer wieder die Aufgabe heraus. Aber eben diese anfängliche Unmittelbarkeit ist nicht zu erhalten.

Sie ist eigentlich nur eine Sache der *Abstraktion*, denn faktisch denkt die Vernunft immer und hebt diese Unmittelbarkeit auf, indem sie sie in der objektivierenden Konstruktion zur Darstellung bringt. Immer ist das Denken, sowie es seinen Inhalt denkt, im Vollzug seiner selbst und treibt sich über sich hinaus. Es „hat" sich nie ganz. Immer schon überschwingt es als Seinkönnendes, als Setzungsmöglichkeit das gesetzte Sein. Es ist ein *Widerspruch* in ihm, der Widerspruch von Setzen und Gesetztsein, von Begriff und Begriffenem. Im Bewegungsprozeß ergreift die Vernunft sich nie so, wie sie sich eigentlich will: als reine *in sich bleibende Potentialität* der Setzung.

Schelling nennt diese in sich bleibende Potentialität das „Seiende *selbst*", im Unterschied zum anfänglichen Seienden, das als *unmittelbare* Potenz nicht in sich bleibende Ständigkeit ist. Das Seiende selbst ist nichts anderes als die Potenz des Seins, aber eben nicht die unmittelbare, die sich verändernde, sondern die *in sich seiende*, in der das Denken zur Ruhe kommen könnte, weil es sich faßbar würde *als* der Inbegriff, woraus alles einzelne Denkbare ist. Das Seiende selbst wäre die nicht mehr überholbare Darstellung der Vernunft an ihr selbst, in der sie sich als die Potenz des Seins ganz und legitim zu erkennen vermöchte, und das heißt *Gott*, Gott in der Bedeutung, die bei Malebranche bereits sichtbar wurde, als „die Idee schlechthin", die der Ursprung alles Seins ist. Und diesen Gott muß die Vernunft durch die Bewegung der Potenz als des noch anfänglich unbestimmten Seienden zu *vermitteln* versuchen: „ . . . also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt wird; Gott, oder das was das Seyende ist, ist das Ziel der Bewegung . . ." (11, 375). —

Schelling weist auf die Gleichheit der Begriffe Potenz und Subjekt-Objekt, bzw. *unmittelbare* Potenz und *Indifferenz* von Subjekt-Objekt hin, und er stellt nun sogar die Behauptung auf, daß bereits das *Identitätssystem* es sich hatte angelegen sein lassen, die Potenz des Seins, die es am Anfang noch nicht hatte, erst zu finden, und darum sei es reine Vernunftwissenschaft gewesen, d. h. eine Wissenschaft, die nicht von einem Prinzip, das sie bereits erkannt *hat*, deduziert, sondern die dieses Prinzip durch die Vernunftbewegung der Konstruktion erst *sucht*. Wir bringen diese Behauptung zur Kenntnis, nicht um sie in ihrem historischen Recht zu prüfen — dazu sind wir jetzt noch gar nicht in der Lage —, sondern um an dem, was der späte Schelling unter seinem Identitätssystem versteht, noch einmal sachlich Ansatz und Idee der hier vorliegenden Reflexion als Frage nach der *ursprünglichen Möglichkeit der Gegenstandssetzung* zu veranschaulichen.

Am deutlichsten hat Schelling diese Auslegung seines Identitätssystems vorgelegt in seiner Vorlesung über Hegel; um den von Hegel erhobenen Vorwurf, das Absolute des Identitätssystems sei aufgegriffen gewesen, zurückzuweisen, erklärt er, daß sein Anfang keineswegs ein absolutes, in sich schon gesichertes Prinzip gewesen sei. Hegel habe ihn da mit Fichte voreilig zusammengebracht. Aber während Fichte vom Ich als einem unmittelbar in der intellektuellen Anschauung gegebenen Sein ausgegangen sei, habe er im Identitätssystem ein „abstraktes" und noch gar nicht existentes Ausgangsprinzip gewählt.

Unter Hinweis auf die Schrift „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie" von 1801, in der erstmalig von der intellektuellen Anschauung in *seinem* Sinne die Rede gewesen sei, führt er aus, daß dieser Anfang nur abstrakt sein *konnte:* „Nun sage ich in der angeführten Abhandlung, nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraction von dem Subjekt in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das aus der intellektuellen Anschauung *herausgenommene,* d. h. allgemein bestimmungslose *Subjekt-Objekt,* das insofern nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses ist, sondern herausgenommen aus der intellektuellen Anschauung nur noch Sache des reinen Gedankens seyn kann: dieß erst sey der Anfang der objektiven, von aller Subjektivität befreiten Philosophie" (10, 148).[1])

Hegel habe also völlig unrecht, ihm diesen Anfang anzukreiden, er habe so getan, als ob er, Schelling, mit seinem Anfang dasselbe wollte, wie Fichte, nämlich einen unmittelbar gewissen Ausgangspunkt. Hegel setzt voraus, „weil Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Existenz des Ichs bewiesen, so wolle ich in derselben auch die Existenz des allgemeinen Subjekt-Objekts beweisen. Gegen das Vorhaben hat er nichts, er tadelt nur die ungenügende Art des Beweises" (10, 149). Natürlich, so fährt Schelling fort, sollte „das, was ist", gesucht werden, aber dieses Absolute sei am Anfang ja noch nicht da: „Man hat es noch nicht einmal als ein wirklich Gedachtes, d. h. als ein logisch Verwirklichtes; es ist von Anfang an bloß das *Gewollte;* ‚die Pistole, aus der geschossen wird', ist das bloße Wollen desselben, das aber im Widerspruch mit dem seiner nicht habhaft Werden, es nicht zum Stehen bringen Können unmittelbar in die fortschreitende, und fortziehende Bewegung, in der sich das Seyende bis zum Ende als das nie verwirklichte nur erst zu *verwirklichende* verhält, mit fortgerissen wird" (10, 149). Der ganze Prozeß habe also nicht als eine Realbewegung eines existierenden Absoluten verstanden werden können: „Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war . . . Die Erklärung, man müsse aus der intellektuellen Anschauung den allgemeinen Begriff des Subjekt-Objekts nehmen, war Beweis genug, daß es um die *Sache,* um den Inhalt, nicht um die Existenz zu thun war" (10, 148). Das Identitätssystem

[1]) Blickt man auf diese Abhandlung zurück, so vermag der dort eingeführte Begriff des *Depotenzierens* das Gemeinte zu verdeutlichen. Es heißt da in der Diskussion über die Möglichkeit der Naturphilosophie: „Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellektuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber außerdem noch die Abstraktion von dem *Anschauenden* in dieser Anschauung, eine Abstraktion, welche mir das rein Objektive dieses Alls zurückläßt, welches an sich bloßes Subjekt-Objekt, keineswegs aber Ich ist" (4, 87 f.). Das „Ich bin" der unmittelbaren Selbstgewißheit ist bereits die höchste Potenz, selbst schon vermittelt, und aus ihm gilt es sich zu depotenzieren, d. h. auf den eigentlichen Anfang, auf die erste Potenz zurückzugehen, wenn man den wahrhaft objektiven Hergang erfassen will. „Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das *Objekt* alles Philosophierens, das in höchster Potenz = Ich ist, depotenziert und mit diesem auf die erste Potenz reducirten Objekt von vorne an construirt" (4, 85). Cf. auch: „in der höhern philosophischen Sprache heißt dieß so viel als: *aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewußtseyns entstehen zu lassen*" (4, 87).

war also reine Vernunftphilosophie, es war, wie Schelling hier sagt, „absoluter Idealismus": „Weil die Identitätsphilosophie sich mit dem reinen *Was* der Dinge beschäftigte, ohne sich über die wirkliche Existenz auszusprechen, nur in diesem Sinne konnte sie sich *absoluten Idealismus* nennen, zum Unterschied von dem bloß relativen, der die Existenz der Außendinge leugnet . . . Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt" (10, 148 Anm. 1).

Nur im Vorübergehen werfen wir jetzt, wo es uns noch nicht um die Erhellung der wirklichen Entwicklung Schellings zu tun ist, sondern nur darum, wie die Vernunftwissenschaft auf Gott kommt, einen Blick auf die historische Sachlage. Die hier gegebene Darstellung des Identitätssystems steht in krassem Widerspruch zu der 25 Seiten zuvor aufgestellten, in der, wie wir bereits sahen (cf. oben S. 39), Schelling von einem Mißverständnis redet und einmal einfach sagt, das Hindurchgehen des Subjekt-Objekts im Prozeß „wurde als eine wirkliche Bewegung (nicht als ein Fortschreiten im bloßen Denken), es wurde sogar als realer Prozeß vorgestellt" (10, 123 f.). Schelling selbst schwankt in seiner Beurteilung also erheblich; damit trifft er den wahren Sachverhalt, denn wir werden sehen, daß der Schelling des Identitätssystems noch keineswegs sich im klaren war über das, was er wollte. Aber wir müssen das vorerst beiseite lassen und fragen nun: wie läßt sich aus diesem „abstrakten Anfang" das Seiende selbst gewinnen?

b) Der Weg: die Vermittlung als Ausscheidung der anfänglichen Unbestimmtheit der Potenz

Die Notwendigkeit eines vermittelnden Verfahrens, eines Herauskristallisierens der Idee, in der sich die Vernunft faßbar wird, ist nun erwiesen. Nun können wir uns auf den Weg begeben, indem die Vernunft, die sich als philosophisches Denken beobachtet[1]), dieser Selbstvergegenständlichung zuschaut. Der zu gehende Weg hat bereits eine bestimmte Vorzeichnung. Die anfängliche Potenz erschien, als sie noch nicht durch das sich auf sie richtende Denken vergegenständlicht war, als das Seiende selbst, als sich besitzende Absolutheit. Erst als das Denken sich auf sie richtete, erkannten wir, daß sie sich, indem sie überging, durchaus nicht als bleibendes Absolutum darstellte, sondern als das Sichverändernde, wie es sich in den Gestalten der Natur und den objektiven Gebilden des Geistes auseinanderlegt. Die anfängliche Potenz hatte also zunächst nur den Schein des Seienden selbst und war es noch nicht eigentlich, sondern war, wie es das Übergehen zeigte, das Werdende: „Die Potenz, die sich in das Seyn bewegt, sofern sie sich nicht bewegt hat, ist noch Subjekt des Seyns, dem, *was Ist,* gleich, aber sie hat nur den Schein davon, weil sie sich als das, was nicht ist, darstellt, sowie sie ein anderes wird. Denn schon das

[1]) Cf.: „An diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philosophie, oder die Vernunft, sofern sie sich in dieser als Subjekt verhält, zunächst gewiesen; in dieser auf ihren Inhalt sich richtenden Tätigkeit ist die Vernunft Denken – Denken κατ' ἐξοχήν – nämlich philosophisches Denken" (13, 64).

Werdende überhaupt ist, eben darum weil es *wird*, nicht das, was *Ist*" (10, 69). Schelling will nun dieses Werdende als das Zufällige, d. h. als die nicht adäquate Darstellung ausschließen, oder besser die Vernunft *selbst* schließt es aus. Die Möglichkeit dieser Aussonderung liegt in der ursprünglichen „Amphibolie", der „Zweideutigkeit", in der die unmittelbare Potenz als Seiendes selbst *und* als Veränderliches erscheint, und in der darin gründenden Aufforderung, eben das Seiende selbst herauszuarbeiten durch Ausscheiden des Veränderlichen.

„Dieses Amphibolische ist vom Begriff der unendlichen Potenz, also von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuschließen, und es ist dieses Amphibolische, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit gesetzt, d. h. zur Wissenschaft aufgefordert wird, und zwar, wie Sie gleich sehen, zunächst zur hinwegschaffenden, ausscheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausscheidet), d. h. zur kritischen (jede Ausscheidung ist Krisis) oder, weil hinwegschaffenden, negativen Wissenschaft" (13, 68). Die Ausscheidung schließt das Unmittelbar-Zufällige des unmittelbaren Seinkönnens aus: „Ich muß es also aus dem Wesen hervortreten, sich selbst ausschließen lassen; es schließt sich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieses Zufällige, was der ursprüngliche Inhalt der Vernunft hat, sich erst entfernen lassen, damit ich zum Wesentlichen, und so erst zum Wahren gelange . . . In dieser Wissenschaft wird aber stufenweise alles bloß Zufällige, d. h. noch nicht Wahre dieses Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt sich selbst. Denn die unendliche Potenz, *so* wie sie der *unmittelbare* Inhalt der Vernunft ist, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält sich so als das Prius von allem, was also außer der Vernunft ist (was existirt)" (13, 67). In der Unbestimmtheit des unmittelbar Seienden gründet also die Möglichkeit der Vernunftwissenschaft als einer Wesenswissenschaft: das Denken, sowie es sich auf den unmittelbaren Inhalt richtet, „entdeckt unmittelbar in ihm seine durchaus bewegliche Natur, und eben damit ist auch ein Princip der Bewegung gegeben, dessen es bedarf, soll wirklich Wissenschaft entstehen" (13, 64).

„Aber", so fährt Schelling nun fort, „nicht darin allein" (d. h. in der Ableitung der Wesensgehalte) „liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in seinem Hinausgehen über sich selbst zu folgen, sondern sie hat dabei noch ein höheres und anderes Interesse. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren ursprünglichen Inhalt . . ." (13, 69), und da dieser eben am Anfang nicht erkennbar ist, muß er erst vermittelt werden. Aber dieser Inhalt, „das Seiende", entzieht sich jeweilig der Erkenntnis, die es festhalten will: „Es ist das, was nie war, das, sowie es gedacht wird, verschwindet, und immer nur im Folgenden Ist, aber auch da nur auf gewisse Weise ist, also erst im Ende eigentlich Ist" (10, 150). Doch eben hier nun am Ende scheint die Lösung der Aufgabe möglich, denn hier bleibt es doch stehen, hier wird es „Substanz", wirklich seiend. „Zur Substanz, zum Seyenden wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht, das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was im Anfang, der darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war" (10, 150).

Und hier nun werden wir, wie Schelling behauptet, *enttäuscht*. Wohl haben

wir das Seiende festgestellt, aber wir haben es nur „als nicht nicht seyendes", als „nicht sich veränderndes", wir haben, wie Schelling sagt, nur einen „negativen" Begriff von ihm. „Denn die Vernunft, und dieß ist von größter Wichtigkeit und unser nächstes Resultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen anderen als einen *negativen* Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Absehen nur das Seyende ist, das *Ist*, kann es doch nicht anders bestimmen, sie hat keinen Begriff für dasselbe, als den des nicht nicht Seyenden und nicht in ein anderes Übergehenden, d. h. einen negativen Begriff . . ." (13, 70).

c) Das Ergebnis: das vergegenständlichte Urständliche

Ein negativer Begriff: was damit gemeint ist, ist nicht ohne weiteres verständlich, und da die Texte hier von Schelling bis zur Unverständlichkeit zusammengezogen und gekürzt sind, müssen wir uns zunächst diesen Endbegriff in seinem Wesensgehalt zu verdeutlichen suchen, indem wir fragen: *wie* stellt sich in diesem Endbegriff das Seiende als die Möglichkeit der Seinskonstruktion dar, inwiefern ist dieser Begriff überhaupt die Vollendung des ganzen Prozesses? Wir sahen, daß im Prozeß das eigentlich Gesuchte: die Potenz als die innere Beweglichkeit und als die vergegenständlichende Möglichkeit immer dem nachfolgenden Begreifen voraus war. Das Denken, das sich selbst in seiner „tätigenden" Tätigkeit des Objektivierens erfassen will, findet immer nur das schon Objektivierte, die „geronnene" Tätigkeit vor. Aber weil es in sich selbst als Seinkönnen immer schon mehr ist als seine Vergegenständlichung, ist es schon immer weiter. Im Beispiel: das Denken konstruiert etwa die Pflanze. Eine solche Konstruktion stellt sich als ein bestimmtes Verhältnis dar, in dem die diesen ganzen Prozeß durchwaltenden Kräfte, die unbegrenzte und die begrenzende Kraft, zur Erscheinung kommen. In der Pflanze ist also das rein Objektive in eine bestimmte es durchformende Gestalt gekommen. Die Pflanze ist nicht mehr nur so objektiv, wie etwa das rein anorganische Sein, sondern stellt schon eine bestimmte Art der Subjektivität dar, einen Organismus, dessen Wesen das Gleichgewicht seiner selbst ist, weil die Tätigkeiten hier in einen Bezug *gegenseitiger* Bestimmung eintreten. Aber die Pflanze ist noch nicht eine solche Weise des Beisichseins, wie etwa der tierische Organismus, der ihr gegenüber schon eine bewußtere Weise der Selbsthabe darstellt. Solange aber die diesen ganzen Prozeß durchwaltenden Tätigkeiten des Objektivierens und Subjektivierens, des sich als etwas Darstellens und als etwas Erkennens noch nicht identisch sind, kann noch keine Ruhe eintreten. Sie ist erst dort möglich, wo ein vollkommenes Ausgewogensein, eine vollkommene Identität der Kräfte eintritt. Dies wird erst im letzten Begriff, im Begriff Gottes, erreicht, denn in dem Begriff Gottes stellt sich die zu bestimmende, die unbegrenzt vorwärtsdrängende Kraft als durch die bestimmende, die begrenzende und bindende Kraft vollkommen bewältigt dar, und zwar nicht mehr in einer nur objektiven Weise, sondern Gott ist als Endbegriff subjektives Subjekt-Objekt, um sich wissendes, sich besitzendes Gleichgewicht der Kräfte, das zu sich gekommene Subjekt-Objekt.

Wir müssen das Negative dieses Ergebnisses herausheben. Im Begriff Gottes als eines subjektiven Subjekt-Objekts hat sich die Potenz angemessen zur Darstellung gebracht. Eine jede Darstellung aber vermag nie das Leben der Wirklichkeit an ihr selbst einzufangen. Mag ein Maler sich noch so getreu mit Pinsel und Palette porträtieren, es gibt das Bild als Bild nie den schöpferischen Vorgang des Bildens selbst wieder. In unserem Fall: die Darstellung der reinen Tätigkeit stellt diese durch Bestimmungen dar, aber eben in diesen Bestimmungen ist die Tätigkeit gerade nicht mehr in der Unmittelbarkeit ihres Vollzuges erfaßt, sondern sie ist vermittelt.

Überblicken wir von hier aus noch einmal den ganzen Prozeß. In seinem Anfang steht die unmittelbare, die unbestimmte Potenz. Sie zu begreifen, das ist das Ziel. Dieses Begreifen geschieht, indem die Potenz sich durch den Begriff selbst bestimmt. Der Begriff aber ist nach Schelling der Begriff „des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen", er ist das „rein Wesende", „das Urständliche" (cf. 13, 212; 13,216; 10, 19). Der Begriff ist die Potenz selbst als die „tätigende Tätigkeit" der Vernunft. Er begreift sich, d. h. er hebt seine Unbestimmtheit auf und erfaßt sich immer eindeutiger, bis er sich am Ende ganz vermittelt hat. Gerade hier aber hat sich der Begriff nun in der festen Bestimmtheit seiner selbst stillgestellt und festgelegt. Im Begriff des subjektiven Subjekt-Objekts bestimmt er sich als der Gott. Dieser Gott aber ist, wie Schelling sagt, der „Gott am Ende". Der „Gott am Ende" ist nur seiner Natur nach Geist: er ist als etwas Geistiges bestimmt, er ist nicht Geist im ursprünglichen Sinne, d. h. lebendig Wirkendes, das anfangen kann, weil es Zukunft hat. Der Weg dieser Vermittlung ist zwar richtig: er bringt durchaus einen angemessenen Begriff heraus. Aber dieser ist gerade die Negation dessen, was der Begriff eigentlich ist: die Negation der urständlichen Potentialität. Dieses negative Ergebnis ist notwendig: das denkende Begreifen ist und vollzieht sich als Vergegenständlichen.

Bereits der Schelling des Identitätssystems erklärt, daß das Absolute oder Gott als das wesenhaft Unbedingte die *unmittelbare* Affirmation seiner selbst ist und als solche nicht vom Denken übergriffen, und dies heißt, nicht zum Gegenstand bedingt werden kann. Daß jeder Versuch, das Absolute oder Gott im Denken zu erfassen, wesenhaft unmöglich ist, steht also dem frühen *und* dem späten Schelling in gleicher Weise fest, und der Grund dafür ist beidemal derselbe: Gott als die unbedingte reine Tätigkeit der Selbstbestimmung kann nicht als Gegenstand begriffen werden. Man würde sich das Verständnis des späten Schelling von vornherein verschließen, wenn man in dem vorgelegten Abschnitt etwas anderes als die Herausstellung der Tatsache, daß Gott nie dinghaftes Sein sein kann, erblickt. In dieser negativen Erkenntnis ist auch der späte Schelling noch Idealist. Was ihn von seinem frühen Denken unterscheidet, ist nicht dieser *Ansatz*, sondern die aus ihm folgende *Konsequenz*. Der frühe Schelling zog folgenden Schluß: wenn das Unbedingte nicht gedacht werden kann, dann muß es in einem unmittelbaren Anschauen ergriffen werden, in dem sich der Denkende über sein Denken erhebt, zu einem unmittelbaren Einssein mit dem Absoluten. Die *intellektuelle Anschauung* ist eine Erkenntnis, „die

das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann" (6, 23).

Diese Lösung, die an sämtlichen von uns angeführten Stellen des Frühwerkes, die sich natürlich ins Ungemessene vermehren ließen, erscheint, und die noch in der Zeit des Identitätssystems festgehalten wird (cf. unten: die Entwicklungsgeschichte Schellings), ist aber vom *späten* Schelling als nicht mehr haltbar anerkannt worden, und *hier erst* ist der Unterschied zu seinem frühen Idealismus anzusetzen. Also, um es noch einmal zu sagen: im Negativen: „das Absolute kann nicht gedacht werden", sind der frühe und der späte Schelling in Übereinstimmung. Erst in der daraus folgenden Frage: „wie kann ich es dann haben?" unterscheidet sich der späte Ansatz von den Frühwerken. Der Grund, der zu dem Aufgeben der Frühlösung führt, kann jetzt nicht in extenso dargelegt werden, aber um das Verständnis an diesem entscheidenden Punkt von vornherein in die richtige Bahn zu lenken, wollen wir auf diesen Grund schon hinführen. Wir tun das mit einem Hinweis auf das Problematische der intellektuellen Anschauung, das bereits Hegel sehr früh erkannt hat, und erinnern uns an die berühmten Worte aus der Vorrede der „Phänomenologie": „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis."[1]) Schelling ist allmählich das „Erkenntnislose" des Absoluten der intellektuellen Anschauung aufgegangen, und er hat begriffen, daß man von diesem Absoluten den Weg ins Begreifen nicht findet und nicht zu einer wirklichen Einsicht in das Wesen, den Vollzug und die Wirkungsweise des Absoluten kommen kann. Das ist es, was ihm in den langen Jahren des Schweigens wesentlich wurde: eine Übergangsmöglichkeit zu dem welthaften Sein gibt es erst und allein, wenn man das Absolute als einen *wirklichen Anfang* hat, und das ist nie und nimmer durch ein unmittelbares Verhältnis, wie es eben die intellektuelle Anschauung darstellt, zu erreichen. Deswegen hat der Schelling von 1827 in seiner Auseinandersetzung mit Hegel, wie wir sahen, sein Identitätssystem als die *suchende* Bewegung, die an ihrem *Anfang* das Prinzip noch nicht hat, ausgegeben (cf. oben S. 45 ff.), und der Schelling von 1854 in der „Philosophie der Offenbarung" erklärt, daß der Anfang der Philosophie erst an ihrem Ende läge, und daß es nichts fruchte, als Erstes etwas anzusetzen, von dem man nicht weiterkäme: „Das Princip der Philosophie ist eben ihr Gegenstand; *insofern* kann man sagen: das Princip der Philosophie liegt in ihrem *Ende*. Denn sie ist nichts anderes als die Realisierung ihres Princips. Es ist also auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann" (13, 249 f.). Man muß den Anfang *als Anfang* haben, das Prinzip *als Prinzip*, damit man den *wirklichen* Hervorgang erklären kann, und das eben leistet die *unmittelbare* Anschauung nicht, weil sie einen *unmit-*

[1]) Phänomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister, 4. Aufl. Philos. Bibl.) S. 19.

telbaren Anfang setzt: sie ist unmittelbar beim Absoluten — und dann fällt sie aus ihm heraus und ist beim Wirklichen, und was eigentlich zu erklären wäre: der *Übergang* ist nicht erklärt. Deswegen wird es Schellings Bemühen, den Anfang in sich so zu vermitteln, daß man aus ihm einsichtig fortschreiten kann. Dies ist das Ziel der Spätphilosophie, einen Geist zu finden, der so bei sich ist, daß er aus sich herausgehen kann, sich außerhalb seiner setzen kann, und die ganze Spätphilosophie ist nichts anderes als „die Realisierung dieses Princips".

Man kann diesen Spätansatz und seine Aufgabenstellung nur verstehen, wenn man seine *doppelfrontige Ausrichtung* begreift. Auf der einen Seite soll der frühe Weg der intellektuellen Anschauung nicht mehr begangen werden, aber auf der anderen Seite will Schelling auch nicht mit Hegel gehen, denn das eben ist ja seine feste Überzeugung, daß das Vermitteln der unmittelbaren Potenz *nicht* zu der Erkenntnis der reinen Tätigkeit führt, weil es das Absolute nur vergegenständlicht. Dieses negative Ergebnis ist also gegen Hegel gerichtet, der, wie Schelling es darstellt, durch die Vermittlung des Denkens das Absolute sich verwirklichen ließ. Dieses Ergebnis deckt sich mit dem Frühansatz der intellektuellen Anschauung, die ja die Einsicht zum Ausgangspunkt nahm, daß das Denken des Absoluten nie habhaft werden könne.

Der frühe Schelling wußte, daß das Absolute undenkbar sei, aber weil er seiner unmittelbar gewiß zu sein vermeinte, glaubte er doch, aus der innigen Einheit mit ihm zum Sein herabsteigen zu können. *Daß dies nicht angeht, weiß aber der späte Schelling.* Er steht also vor der Aufgabe, der *Frühzeit gegenüber* die Tatsache des Nichtweiterkommens von der intellektuellen Anschauung zu betonen *und Hegel gegenüber* doch an der Undenkbarkeit des Absoluten festzuhalten.

Aus dieser Einsicht heraus zieht er die Konsequenz: es bleibt gar nichts anderes übrig, als den Weg des vermittelnden Denkens zu gehen, wenn man überhaupt weiterkommen will. Den Weg des Denkens gehen aber heißt, daß das Denken sich selbst an *sein* Ende führt, damit es *selbst* in Ausdrücklichkeit erfährt, daß es das Absolute nicht erkennen kann. Aber indem das Denken sich selbst vor die Transzendenz *seines* Inhaltes bringt, kann es sich nun angesichts der Undenkbarkeit des Absoluten neu orientieren, es vollzieht eine innere Umwandlung in sich selbst. „Aber um zu wissen, was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich *versuchen* es zu denken(!), so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est" (11, 330).

Das Denken vollzieht eine *innere Umwandlung* in sich selbst: wenn es das Absolute nicht erkennen kann, dann muß es eben *durch seine Selbstnegation* der Position des Absoluten Platz schaffen — Schelling nennt diesen Vorgang Ekstase, welche das früher im Phänomen der intellektuellen Anschauung Gemeinte, die Negation, besser als diese zum Ausdruck bringt (cf. unten S. 123). Durch dieses Platzschaffen gibt das Denken dem Absoluten Raum, so daß *dieses*

sich selbst als reine Tätigkeit in das Denken setzen kann. *Daß* das Absolute dies getan hat, das läßt sich nicht mehr a priori, sondern nur a posteriori durch die Tatsache, daß es sich ins Sein begeben hat, erweisen. Das Absolute steht also immer schon *„hinter"* dem Denken als die nicht mehr von ihm selbst zu bewegende reine Möglichkeit der Setzung, deren Vollzug das Denken nur *nach*vollziehen kann. Diese Lösung ist also gleich weit von Hegel wie von der Frühphilosophie entfernt. Das Denken erkennt, daß das Absolute weder *durch* es, d. h. durch Vergegenständlichung, gewonnen werden kann, noch *in* ihm, d. h. durch ein unmittelbares Einssein, zu finden ist, sondern daß es *hinter* ihm, „in seinem Rücken", steht und darum gerade das Denken als solches in seinem Vollzug ermöglicht, der aber in bezug auf diese Ermöglichung nun eben nicht mehr ein *Mit*vollzug, sondern ein *Nach*vollzug ist. Die frühen Ansätze Schellings, das Denken als eine *Anamnese* eines ihm vorgängigen Geschehens zu deuten, werden damit auf einer höheren Ebene wiederholt. Das Denken weiß die reine Tätigkeit, das Absolute als reine Selbstbestimmung, als den Grund, aus dem es ist, weil es *selbst* in ausdrücklicher Negation seiner selbst diesen Grund hinter sich gebracht hat, und darum kann es sich nun aus diesem Grunde, den es *erkennt* als seine *vorgängige Bedingung* — und nicht nur fühlt, wie die intellektuelle Anschauung —, vollziehen. Es ist *bei sich selbst*, wenn es *außer sich* als Denken ist und seine Wesentlichkeit als die ihm vorgängige Bedingung versteht.

Wir haben das Ganze der Lösung damit schon vorgängig umrissen, und es gilt nun, die Bewegung, in der es also doch noch zu einer Erkenntnis des Absoluten als eben der *vorgängigen* Bedingung kommt, in ihren *einzelnen Schritten* zu vollziehen. Zunächst halten wir als *ersten* Schritt fest: das Denken kann seinen Inhalt nicht durch Denken erfassen: „Wenn die Vernunft sich selbst Gegenstand ist, wenn das Denken sich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philosophie, so ist dieß etwas Zufälliges, die Vernunft ist dabei nicht in ihrer reinen Substantialität und Wesentlichkeit" (13, 165).

Da es sich hier um nicht ganz einfache Gedankengänge handelt, heben wir die Hauptmomente des *ersten* Schrittes noch einmal hervor. Wir greifen dazu absichtlich eine Stelle heraus, die nicht im eigentlichen Zusammenhang mit dem Problem der Vernunftwissenschaft steht, um so indirekt zu zeigen, wie zentral für Schelling die Vernunft*problematik*, d. h. die Frage nach der Erkennbarkeit der reinen Potenz, ist, auch wenn er aus der Gegenstellung gegen Hegel und seine eigenen Frühlösungen heraus des öfteren eine nicht mehr idealistische Sprache spricht. Es handelt sich um zwei Seiten aus der Vorlesung über Descartes, in denen Schelling den ontologischen Gottesbeweis diskutiert. Er unterscheidet dort in allem Sein ein Doppeltes: „a) *das was Ist*, das Subjekt des Seyns, oder wie man auch sagt, das Wesen, b) das *Seyn* selbst, welches sich zu dem, *was* ist, als Prädicat verhält" (10, 17). Das was Ist, das ist das „Seiende" als der Inbegriff der Möglichkeiten. Schelling nennt es den Begriff aller Begriffe: „Ich sage: er ist der Begriff aller Begriffe; denn jeder Gegenstand wird von mir nur gedacht, inwiefern ich das Seyende in ihm denke, der letzte Inhalt jedes Begriffs ist eben nur das Seyende, das Ens universale, was die alte

scholastische Philosophie wohl eingesehen. Wenn das Thier die Dinge nicht *denkt*, so ist es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehlt; dieser Begriff des Seyenden, in dessen Besitz der Mensch ist, macht den ganzen Unterschied vom Thier aus. Erkennen Sie nun vor allem in diesem Begriff, daß er noch kein *wirkliches* Seyn in sich schließt; vielmehr ist er nur, daß ich so sage, der Titel, das allgemeine Subjekt, die allgemeine Möglichkeit *zu* einem Seyn, aber *er* für sich schließt noch kein wirkliches Seyn in sich" (12, 30). Das *Sein* ist nun das Prädikat, das *von* diesem Wesen ausgesagt wird. Im Beispiel Schellings: „Wenn ich z. B. sage: Phädon ist gesund, so wird eine Art des organischen, weiter des physischen, zuletzt des allgemeinen Seyns ausgesagt... Immer aber es ist das Seyn, das ausgesagt wird" (10, 17). Sein heißt hier also nichts anderes als die Bestimmtheit, das, wozu die allgemeine Möglichkeit selbst ihren Fortgang nimmt, sie ist ja nicht die äußerlich zu bestimmende bloße aptitudo ad existendum: „dieß ist aber ein Ausdruck, wodurch das Seyende selbst als bloß *passiv* erscheint, als bloß disponibel zum wirklichen Seyn, was nicht der wahre Sinn ist" (12, 30 — fast mit den gleichen Worten wurde in der Diskussion des Inhaltes der Vernunft die Potenz gegen das mittelalterliche ens abgehoben; cf. 13, 64 und oben S. 44). Das Wesen ist das *Wesende* als die sich fortbestimmende Möglichkeit zum Sein, das nur das Sein eben dieser Möglichkeit ist, es ist, so sagt Schelling, „leicht einzusehen, daß *alles* Seyn nur das Seyn des Seyenden selbst oder *dessen was Ist* seyn kann" (12, 34). Und nun noch, damit der idealistische Ansatz des sich bewegenden Subjekts völlig deutlich werde, die anfängliche Bestimmung des „Seienden" als des „unmittelbar Seinkönnenden": „Es läßt sich nun aber gar kein anderes unmittelbares Verhältnis dessen, was das *Seyende selbst* ist, zu dem Seyn denken, als daß es das unmittelbar und von sich selbst aus (ohne irgend eine Dazwischenkunft) seyn Könnende ist, ja die beiden Begriffe, der des Seyenden selbst und der des von sich selbst aus seyn Könnenden, fallen so *unmittelbar* zusammen, daß sie fast nicht zu trennen sind, und man den zweiten Begriff gleich an die Stelle des ersten setzen könnte" (12, 35 f.).

Auch hier ist es nun das Anliegen Schellings, das Wesen einmal *für sich* zu denken, *ohne* das Sein, in das es übergeht, als den reinen Begriff des Seins: „Nun steht es mir aber auch frei, *das was Ist* allein oder rein zu denken, *ohne* das Seyn, das ich erst von ihm auszusagen hätte — habe ich es so gedacht, so habe ich den *reinen Begriff* gedacht ... *Das was Ist*, ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in *jedem* Begriff denke ich nur eben das, was Ist, nicht das Seyn" (10, 17 f.). Und auch hier nun das Scheitern dieses Versuches: „In dieser Bloßheit *muß* ich es wenigstens einen Augenblick denken. Aber ich kann es in dieser Abstraktion nicht erhalten ... Wir finden das, was wir als das *Seyende selbst* bestimmt hatten, nun *auch* wieder als das Seyende, aber als das Seyende in einem ganz anderen — nämlich nur im prädicatlichen oder, wie wir auch sagen können, *gegenständlichen* Sinn, statt daß wir es vorher als das Seyende im *urständlichen* Sinn dachten. Hier ist die vollkommenste Conversio des Subjekts in das Objekt — wie es im reinen Begriff das bloße, reine Subjekt (suppositum, denn auch diese beiden Ausdrücke

sind gleichbedeutend) oder der reine Urstand des Seyns war — so ist es in unmittelbarer *Folge* seines Begriffs — eben vermöge seines Begriffs: das Seyende selbst zu seyn — ist es unmittelbar, eh' wir uns versehen, das objektiv, das gegenständlich Seyende" (10, 18 f.).

d) Zur idealistischen Problematik von Vernunft und Tätigkeit

Wir sind auf das Grundproblem der Spätphilosophie Schellings: das Verhältnis von *Denken und Tätigkeit* gestoßen. Da dieses Problem Schelling mit dem gesamten Idealismus gemeinsam ist, ist es vielleicht nicht unnütz, eine allgemeine Bemerkung einzuschieben, die nur den Zweck hat, bereits Bekanntes in Erinnerung zu rufen. Was Schelling in dem Begriff der Potenz meint, das ist die mit dem Denken identische Tätigkeit des reinen Setzens. Zu dieser Identität ist es historisch gekommen durch den absoluten Umschlag, als welcher sich der Deutsche Idealismus konstituiert: der Umschlag vom aufhebenden in setzendes Denken. Bis zum Deutschen Idealismus — wir vereinfachen der Grundsätzlichkeit wegen, um das Gemeinte als solches zu erfassen — vollzog sich das Denken als Denken von ihm Äußerlichem. Es lief als eine Bestimmung am Gegenstand ab. Es spielte immer beiher, und das Eigentliche, das, woran es war, das war das Sein. Aber eben diese Bewegung eines Denkens des Seins trug in sich die Tendenz, den Gegenstand immer mehr in seinem Bestimmtsein sich erschöpfen zu lassen. Das Sein wurde immer mehr zum Sein im Denken. Das innere Triebmoment, den Gegenstand immer mehr im Denken aufgehen zu lassen, liegt im Sichwissen des Denkens bei allem, was es vollzieht. Das Denken weiß um seine Kraft der Aufhebung, und je mehr es aufhebt, desto sicherer wird es in sich selbst. Das führt zum Deutschen Idealismus: sein *Ausgangs*punkt ist dort, wo das Denken es sich zutraut, die gesamte Welt, das Sein im reinen Denken selbst aufzubauen.

Auch dieses Unternehmen ist immer noch Seinsauslegung. Für den gesamten Idealismus bleibt die Frage nach dem, was das Sein ist, die eigentlich bedeutsame. Aber in dem Moment, wo das Denken in einer letzten Anstrengung das Sein, an dem es ist und sich vollzieht, wegarbeitet, muß es sich *selbst* als das *eigentliche* Sein verstehen, sich selbst als eben die reine Tätigkeit, die, im Aufheben noch verborgen, nun zu sich gekommen, um sich *als Tätigkeit* weiß. Deswegen muß es *nun* sich selbst als eben diese Tätigkeit zum Generalthema erheben. Das aufhebende Denken wußte noch nicht um seine Macht in der Grundsätzlichkeit, wie es nun möglich und notwendig wird. Das aufhebende Denken vollzog sich noch „pathisch" an dem, was als das eigentliche Sein erschien. Das zusichgekommene Denken muß sich selbst in seiner Macht als Tätigkeit, als das Absolutum beweisen, es muß beweisen, daß es als dieses Unbedingte *aus sich selbst sein kann*. Nun aber entsteht eine grundsätzliche Schwierigkeit: dieses Denken ist selbst und versteht sich selbst unmittelbar als Vergegenständlichung, als Bedingung. Im Aufbau des Seins ist es allein am Werk, aber wenn es sich selbst als tätig seiend noch *vor* dem Werk, rein an sich selbst, erkennen will, dann hat es immer nur vergegenständlichte Tätigkeit. An dieser

— innerideal istischen — Problematik setzt der Gottesbegriff des späten Schelling an.

e) Die Folgen des Scheiterns der Vernunft: der existenzlose Gott

Wir sehen: die Vernunft, die sich selbst zum Gegenstand ihrer Frage macht, leitet in innerer Notwendigkeit den Begriff Gott ab. Sie hat das „große Recht", „im Besitz des absoluten Prius, *selbst des der Gottheit,* zu seyn" (10, 216), einfach darum, weil Gott ihr unmittelbarer und ursprünglicher Inhalt ist. Aber sie kann diesen Gott nicht erkennen. Sie hat ihn nur als *negativen* Begriff, d. h. als vergegenständlichten Begriff, während der eigentliche Begriff Gottes der lebendige Begriff ist, das Wesende als die reine Potentialität. *Diese Potentialität aber ist die Existenz Gottes, denn die Existenz Gottes, seine Wirklichkeit, ist sein Wirkendsein.* Und *diese* Existenz Gottes ist der Vernunft nicht nachweisbar, weil sie sie immer schon als reine Tätigkeit voraussetzen muß. Das ist der Sinn der Aussage, daß die Vernunft von Gott nur einen Begriff, einen negativen Begriff hat, den sie nicht in seiner Existenz aufzuweisen vermag. Die Existenz Gottes kann also grundsätzlich nicht in die Erfahrungswelt fallen. In der Erfahrungswirklichkeit begegnet nur Vorhandenes, auf das der Erkennende stößt. Gott aber ist nichts, worauf man auftrifft, weil er nicht unter den für *dingliches* Sein gültigen Begriff der Existenz einzuordnen ist. Gott wird der Vernunft aber auch nicht deswegen zum Problem, weil er in einem Bereich ist, wohin die Vernunft auf Grund eingeschränkter Erkenntnismöglichkeiten nicht „vordringen" kann. Er liegt in keinem über der Welt der Erfahrung aufgestockten Gebiet, dem mundus intelligibilis etwa. Wäre dies der Fall, dann wäre das Kantische Gebot der Bescheidung die einzig richtige Auskunft. Die Vernunft müßte sich vom „dogmatisierenden Überfliegen" des ihr zuständigen Bereiches freihalten. Sie könnte das auch, sie könnte alle Fragen nach dem Überempirischen auf sich beruhen lassen, weil sie in dem ihr möglichen Reich gesichert sich bewegen kann, ohne sich auf ihr nicht erreichbare Gebiete zu wagen.

Der Vernunft im Sinne Schellings ist eine *solche* Bescheidung nicht möglich, denn sie kann sich nicht auf etwas zurückziehen, worin sie ganz gesichert ist. Ihr ist Gott nicht ein äußeres Problem, sondern das Problem *ihrer selbst,* auf das sie mit *innerer* Notwendigkeit stoßen muß. Gott ist ihr *unmittelbarer* Inhalt, und die Frage nach ihrem Inhalt zu stellen, liegt in der Natur der Vernunft als dem in sich beschlossenen reinen Denken.

Bricht aber das Problem einer Ungesichertheit der Vernunft in ihr selbst auf, dann heißt dies, daß sie *es selbst* ist, die sich einsichtig zu begrenzen vermag. Das Denken entdeckt seine Endlichkeit als *seine Natur.* Es ist nicht endlich gegenüber ihm nicht zugänglichen Seinsbereichen, sondern in sich selbst. Deswegen mußte der Kampf gegen eine „Überschätzung" des Denkens für Schelling zu einem erbitterten werden, weil es dabei immer um das Denken selbst geht. Das ist nicht zuletzt der Grund dafür, warum Schelling in Hegels Philosophie einen absoluten Irrweg sah, denn Hegel glaubte, Schellings Meinung nach, die reine Tätigkeit des Denkens im Denken selbst zur Vollendung führen

zu können durch den Begriff eines Geistes, der sich frei entschließen kann, sich in das Sein zu begeben.

Der Abschnitt (13, 63 ff.), den wir unserer Untersuchung, wie die Vernunft auf Gott kommt, zu Grunde legten, ist als ganzer *gegen Hegel* ausgerichtet, und obwohl wir noch Schellings Hegelkritik ausführlich zu betrachten haben werden, sei schon hier einiges darüber gesagt. Vielleicht würde mancher von Hegel herkommende Denker einwenden, daß das Denken Gott doch erfassen könne, mit dem Hinweis, daß wir ja gar nichts anderes getan hätten, als Gott zu „denken". Das ist vollkommen richtig, und dagegen hätte Schelling nichts einzuwenden. Aber man muß beachten, daß er Denken und Erkennen in einem strengen Sinne gerade unterscheidet. Die Vernunft will Gott *erkennen,* d. h. ihn dahaben in seiner Wesens*wirklichkeit,* als tätigende und nicht getätigte Tätigkeit.

Das aber wäre nur möglich, wenn die Bewegung, die wir im Denken vollzogen, als wir dem sich vermittelnden Subjekt folgten, eine Bewegung gewesen wäre, die das Denken selbst *frei* in Gang gebracht hätte. Indem es *am Anfang* bereits über die Potenz verfügt hätte, hätte es am Ende im Ergebnis die Potenz so gehabt wie am Anfang, nämlich als die selbstbewußte reine Tätigkeit, die sich ins Sein herabsetzen *kann.* Wenn aber die Vernunft am Anfang des Prozesses bereits Gott nur hatte, indem sie ihn nicht hatte — als die Potenz sich noch nicht bewegte, war sie noch Subjekt des Seins, sagte Schelling, sobald sie aber sich bewegte, d. h. gedacht wurde, war sie nicht das Seiende —, also wenn die Vernunft Gott nur in der Ungedachtheit, der Unbewegtheit hatte, dann *konnte* ihr bewußtes Haben, d. h. ihr Denken, nur zu einem gedachten Gott führen, zu einem Gott, mit dem nichts anzufangen ist. Schelling nennt diesen gedachten Gott den „Gott am Ende", d. h. den Gott, der im Widerspruch zu sich selbst steht, weil er nicht lebendiger, wirkender Geist, sondern nur „substantieller Geist" ist; und als einen solchen Gott bezeichnet er den „absoluten Geist" Hegels, der nicht von seinem Ende weg kann: „Denn der Gott, sofern er nur *Ende* ist, wie er in der rein rationalen Philosophie nur Ende seyn kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Princip, anfangende, hervorbringende Ursache seyn kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der *Natur* und dem Wesen nach Geist, also in der That nur substantieller Geist, nicht Geist in dem Sinn, in welchem die Frömmigkeit oder auch der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort zu nehmen pflegt" (10, 155).

Nicht zufällig greift hier Schelling wieder auf die allgemeine Frömmigkeit zurück. *Jetzt* wissen wir, daß dies kein Begründen der Philosophie in der Nichtphilosophie ist, sondern daß dieser Gott in der Philosophie selbst gesucht wird und gesucht werden muß, *weil dies Suchen das Wesen der sich in ihrer Tätigkeit begreifen wollenden Vernunft ist.* Blicken wir von hier aus noch einmal auf die umstrittene Stelle zurück, an der Schelling sein Identitätssystem an der communis opinio zu messen schien (10, 123 ff.; cf. oben S. 40), so zeigt sie sich in einem neuen Licht. Wenn Schelling auf die communis opinio zurückgreift, so tut er das nicht, weil er mit dieser *gegen* die Vernunft steht, sondern weil

diese Frömmigkeit mit der Vernunft im Verständnis dessen, was Gott ist, einig ist, denn sie begreift wie diese unter Gott ein „Absolutum", das sich selbst bestimmen kann.

Im Begriff einer absoluten Person, die als solche anfangen kann, liegt aber nun die Lösung des oben erörterten scheinbaren Widerspruches, daß Schelling auf einem Seinszusammenhang Gottes mit der Welt beharrt, und *zugleich* diesen Gott von der Welt löst. Dieser Gott ist eben die reine Tätigkeit, die sich aus ihrer Selbstmacht zum Sein herabsetzen kann, welches Herabsetzen als ein Hindurchgehen durch die Bereiche der Natur und des Geistes zu verstehen ist, eine Vermittlung, die aber sich *an ihrem Anfang* bereits in sich selbst vermittelt hat, *so daß sie anfangen kann*, im Gegensatz zu der Bewegung in der Vernunft, der ihr Inhalt „entging".

Jetzt haben wir auch den Grund dafür, warum die Vernunft in ihrer Ableitung immer nur Mögliches und niemals Wirkliches gibt. Aus keinem andern Grunde, als weil sie sich selbst in ihrer reinen Tätigkeit *am Anfang* nicht „hat"; wenn sie sich ursprünglich „hätte", dann könnte ihr Setzen, ihr Konstruieren, eine wirkliche Setzung des Seins sein! Weil die Vernunft aber ihren Inhalt immer nur im Begriff hat, kann sie das, was aus ihm hervorgeht, ebenfalls nur im Begriffe haben und nicht in seiner Wirklichkeit.

f) Wesen und Idee der „ersten Wissenschaft"

Wir haben uns durch die Aufklärung des Verhältnisses von Begriff und Erfahrung und durch die Entwicklung des Problems der reinen Selbstbestimmung deutlich gemacht, was Schelling unter Vernunftwissenschaft und negativer Philosophie versteht. Indem wir zusammenfassend die Wesenszüge dieser Philosophie herausstellen, versuchen wir ihre Bedeutung für das Ganze der Spätphilosophie aufzuweisen.

Man hat mit Recht in den Bezeichnungen und Bewertungen, die Schelling für die „erste Philosophie" aufführt, eine gewisse Vielfalt festgestellt. Diese ist jedoch nicht aus einem Schwanken und einer Unsicherheit Schellings oder aus persönlichen und entwicklungsgeschichtlichen Motiven zu erklären, sondern liegt im Wesen der Sache selbst, und das heißt im Wesen der Reflexion, mit der die Vernunft sich selbst zum Gegenstand macht. Die Vernunft vermag sich in verschiedener Hinsicht zu betrachten. Sie kann sich zunächst begreifen als die Möglichkeit, das Wesen des Seienden in seinem Zusammenhang zu entwickeln. Diese bloße Vernunftwissenschaft wird von Schelling zumeist einfach als *rationale Philosophie* bezeichnet. Als solche ist sie sachlich gesehen der eigentliche Anfang der Philosophie, denn es gibt gar nichts anderes, womit der Philosoph beginnen kann, als das reine Denken des Wesens, wie es sich in der Vernunft darstellt, „woraus erhellt, daß die Philosophie, wenn sie ihren ganzen Umkreis beschreiben will, schlechterdings nur anfangen kann als rationale Philosophie" (13, 148). Dieser Rationalismus aber trägt in sich die Tendenz, sich mit dem echten Empirismus zu verbinden, insofern auch diesem an der Wesenserhellung des Wirklichen gelegen ist.

Schelling hat von dieser Fundamentalwissenschaft nie gering gedacht und es als den von Anfang an dem abendländischen Philosophieren eigentümlichen Grundzug bezeichnet, alles Seiende nach einsichtigen und notwendigen Sachzusammenhängen a priori im bloßen Denken zu erfassen. Schon bei den Eleaten und Aristoteles begonnen, ist diese Philosophie doch eigentlich in ihrer wahren Bedeutung erst vom Deutschen Idealismus begriffen worden. Ihr Inaugurator in diesem Sinne ist Fichte, der Denker, bei dem auch Schelling in die Lehre ging: „dafür also, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emancipirt und den Gedanken der frei *durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft* gefaßt, soll Fichte billig immer und vorzüglich ... gefeiert werden" (11, 369). Freilich ist das historische Gebilde des Deutschen Idealismus erst kritisch zu reinigen, um wirklich reine Vernunftwissenschaft zu sein. Aber in ihm ist doch der Grund dieser Wissenschaft gelegt, deren Aufbau jedoch ein Werk für die Zukunft bedeutet, weil „die Architektonik in *vollkommener* Ausführung, besonders der zahlreichen Einzelheiten, deren sie fähig ist, ja die sie erfordert, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn kann" (13, 90). Ist diese Philosophie in ihren konkreten Ausführungen noch nicht fertig, in ihrer Idee ist sie jetzt schon abgeschlossen und vollendet. Diese Idee ist ja das *System der Vernunft selbst*, das gegliederte Ganze des Wesenszusammenhanges alles Seienden, und mag dieses Ganze auch dem einzelnen Denker nur allmählich und nie vollständig erschließbar sein, so kann er sich doch auf die immanente Notwendigkeit dieser Vernunftordnung verlassen, und sie immer mehr zu enthüllen, muß sein Bestreben sein.

Man kann nun niemanden zwingen, sich über dieses Geschäft der reinen Wesenserkenntnis hinaus in das zu begeben, was „über aller Vernunft und aller Erfahrung" ist, und was Gegenstand der positiven Philosophie ist. Schelling sagt es deutlich genug: „Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, der mag sie lassen ..." (13, 132). Und doch gibt es einen Übergang zu dieser Philosophie, der in der Vernunft *selbst* angelegt ist, in der Reflexion, in der sie sich nicht mehr im Blick auf die Erfahrung bedenkt, sondern ihren Endbegriff Gott als das Prinzip alles Seienden zu erkennen sucht. Hier entscheidet sie über sich selbst, ob sie die ganze und eigentliche Philosophie des Prinzips sein kann: „Da sie, als das Princip suchend, erst die Möglichkeit einer Philosophie untersucht, ist sie die *kritische*, die Aufgabe Kants" (11, 562).[1])

Der Begriff Krisis ist von Schelling in seiner ganzen Vielfalt gemeint. Krisis heißt zunächst „Entscheidung", die zeigt, woran man mit etwas ist. Krisis ist sodann der „kritische Punkt", auf dem diese Entscheidung fällt, und in dieser Beziehung „Gericht". Die Vernunft muß sich aber erst durch die Hinführung auf diesen Punkt zur Entscheidung über sich selbst bringen, und deswegen wird

[1]) „Eine solche Wissenschaft zeigt sich also gleich im Anfang als ein Abkömmling der sogenannten kritischen, als Folge des Standpunkts, auf welchen durch Kants Kritik der Vernunft die Philosophie gesetzt ist" (13, 68 f.).

Krisis der Weg, der diesen Endpunkt durch „Ausscheidung" des unmittelbaren Seins herbeiführt: „jede Ausscheidung ist Krisis" (13, 68). Diese Ausscheidung aber ist eine Negation, deren Ergebnis selbst nur ein Negativum: der negative Begriff ist: „und hiemit ist denn also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den *Begriff* dessen, was das Seyende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seyenden liegt, successiv ausgeschlossen wird" (13, 70).[1])

Dies Ausschließen ist eine Bewegung, und zwar die Bewegung, von der, wie Schelling selbst sagt (cf. auch 13, 68), die negative Philosophie ihren Namen hat. Daß es *überhaupt* eine Bewegung ist, die diese Wissenschaft konstituiert, das weist noch einmal nachdrücklich darauf hin, daß die erste Philosophie nicht ein bestimmtes Gebiet hat: die Vernunft, die neben der Wirklichkeit stände. Daß es die Bewegung des *Aussonderns* ist, das zeigt an, daß, der Sache nach gesehen, der Begriff „negativ" nicht primär als abwertend gegen „positiv" zu nehmen ist. *Diese* Bedeutung, wie sie uns am Abschluß der Selbstdarstellung in den „Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie" entgegentrat, ist überhaupt erst möglich, *nachdem* die Vernunft durch die negierende Bewegung aufgedeckt hat, daß sie vom „Seienden selbst" nur einen „negativen Begriff" haben kann.

Da aber die Vernunft *selbst* es ist — und nicht eine ihr äußerliche Wirklichkeit —, die über sich zu Gericht sitzt und das Urteil fällt, so ist das Ergebnis ihrer Begrenztheit zugleich bei aller Negation ein Gewinn, denn erst durch diese „Reinigung" begrenzt sie sich selbst zu ihrem Wesen, der *reinen* Vernunftwissenschaft — wir sahen es ja: nicht die bloße historische Entwicklung ist es, die als solche schon diese Wissenschaft in Vollendung konstituiert, die historische Gestalt des Deutschen Idealismus ist noch nicht ohne weiteres die wahre Vernunftwissenschaft, sondern erst der in der Kritik geläuterte Idealismus. Damit beruht auch der scheinbar ganz neutrale Begriff der „ersten Philosophie", „bloße" Wesenswissenschaft zu sein, letztlich auf der höchsten Reflexion, in der die Vernunft *sich selbst* zu begrenzen vermag.

Der Begriff Ausscheidung betrifft einmal also die Aussonderung des Unbestimmt-Werdenden. Zugleich ist er historisch gemeint: in der Nachfolge Kants gilt es, die Vernunft kritisch einzuschränken. Und drittens zielt er ab auf eine Aussonderung Gottes aus der Vernunft. Wir verdeutlichen uns vorgreifend diese Aussonderung *Gottes* an Hand einer Stelle, in der Schelling auf sein Identitätssystem zurückschaut. In dem kurzen Überblick über die idealistische Philosophie, den er in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" gibt, diskutiert er die Vorwürfe, die man gegen sein Identitätssystem erhoben hatte. „Zu diesen zähle ich selbst nicht den so allgemeinen und so populär gewordenen Vorwurf des *Pantheismus,* inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieses, das schlechthin Absolute, acceptiren wir sogar diesen Ausdruck und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme" (11, 372). Das

[1]) Cf. oben S. 47: Die Vermittlung als Ausscheidung der anfänglichen Unbestimmtheit der Potenz.

zu Grunde liegende Prinzip ist als das schlechthin Absolute die Vernunft selbst, die absolute Idee, „in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind" (11, 366). Die Vernunft umfaßt als Denken das Seiende in seinem anfänglichen unmittelbaren Zustand als das Woraus der Vermittlung *und* in seinem am Ende vermittelten Begriff. Da sie aber in beiden Fällen Gott, d.h. die reine Tätigkeit, nur in seiner unangemessenen Weise hat, gilt es nun durch die aussondernde Selbstnegation diese Tätigkeit für sich zu setzen. Schelling greift zur Verdeutlichung dieses Absonderns auf den Ausdruck „heiligen" zurück: „*Heiligen* nun aber bedeutet im Hebräischen absondern ..." (11, 373). Die Philosophie ist also zunächst eine Gott heilig machende Wissenschaft: „Die Wissenschaft also, welche um nichts anderes bemüht ist, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde — diese Wissenschaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: geheiligt werde — ἁγιασθήτω = χωρισθήτω — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetzt" (11, 373). Die Philosophie fängt also an mit dem pantheistischen System der Vernunft. Dies ist die *Voraussetzung, die sie als Vernunft machen muß.* Und sie erhebt sich durch aussondernde Reflexion zur Erkenntnis des reinen Selbst, als welches Gott, d. h. *sie selbst in ihrer innersten Wesenswirklichkeit als reine Tätigkeit,* ist.

4. Kapitel
Die vermittelte Selbstsetzung der Vernunft: die Philosophie der Position

a) Die Wende: das Verstummen der Vernunft vor ihrer Transzendenz

Wir sahen: die Vernunft kann ihren eigenen Inhalt, die Potenz, nicht erkennen. Sie weiß von dieser Potenz nur, daß sie ist und zwar mit Notwendigkeit, sonst könnte sie, die Vernunft, selbst ja nicht tätig sein. Infolgedessen setzt sie diesen Inhalt als das „notwendig Existierende". Wie wenig sie ihn damit in echter Weise erkannt hat, zeigt sich darin, daß sie das Sein dieses notwendig Existierenden als den Zwang versteht, sich notwendig setzen zu müssen. Diese beiden Seiten der Sache gehören zusammen: die Notwendigkeit der Vernunft, ihren Inhalt als seiend, als existierend zu setzen, und die diesem Inhalt von der Vernunft vindizierte Notwendigkeit, sich setzen zu müssen. Es zeigt sich: die Vernunft hat von ihrem Inhalt nur einen „negativen Begriff". Sie erfaßt zwar den Begriff einer reinen Tätigkeit, aber sie bestimmt sie als eine sich notwendig vollziehen müssende, und damit nicht als eine Tätigkeit, die von der Gegenständlichkeit losgelöst sich zu dieser wahrhaft frei und bedingend verhält, sondern als eine solche, die schon immer in sie untergeht. Die Gegenständlichkeit, in die die Potenz untergegangen ist, ist also nicht ein vorhandenes statisches

Sein, sondern die blinde, sich vollziehen müssende reine Tätigkeit, die keine Möglichkeit hat, sich über sich zu erheben. „Betrachten wir es" — d. h. das untergegangene Urständliche, das gegenständlich geworden ist — „nun näher als dieses gegenständlich-Seyende, wie wird es sich uns darstellen? Offenbar als das nicht nicht seyn Könnende und demnach als das nothwendig, das *blind* Seyende" (10, 19). Das nicht nicht sein Könnende ist das sein *Müssende*, als welches das Denken die Tätigkeit immer schon setzt, als das actu notwendig Seiende. „Was sich *unmittelbar* und zunächst darstellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur gesetzt, *weil wir nicht anders konnten*, also selbst nur gleichsam blindlings. Es ist die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn setzt" (14, 349).

Das notwendig Seiende ist nur zustande gekommen, weil wir ohnmächtig waren, den anfänglichen Begriff zu halten, und zusehen mußten, wie er sich feststellte in den Begriff eines Absoluten, das doch gerade nicht das ist, was wir suchen, die Möglichkeit der Setzung, sondern deren reine Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die nicht die Existenz ist, die wir im Blick haben, wenn wir von dem Wirkendsein, dem Wirkenkönnen redeten, als welches wir die Potenz wollten.

Das alles ist nur noch einmal die Wiederholung des negativen Ergebnisses: daß sich der wesende Begriff selbst in seiner Feststellung in sein Gegenteil umgekehrt hat; und wir haben nun zu fragen, was dies für das Denken bedeutet im Blick auf das eigentlich erstrebte Ziel, die reine Potenz zu erkennen. Das heißt, wir fragen nun, wie man von diesem Ergebnis aus *weiterkommen* kann.

Die erste Konsequenz dieses Untergehens ist, daß die Vernunft es aufgibt, die Bedingung der reinen Tätigkeit zu sein, sie selbst erst vermitteln zu wollen. Die Vernunft wird angesichts der Undenkbarkeit ihres Inhaltes *ekstatisch*. „Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem ... alle Idee, d. h. alle Potenz ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft *außer* sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes *Außer-sich* setzen ... die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch" (13, 162 f.).

Der Begriff der Ekstase begegnet uns bei Schelling in einem Erlanger Vortrag von 1821: „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", und wird dort bestimmt als die Bewegung, in der etwas aus seiner Stelle auf eine andere gesetzt wird. „Ich bemerke hierbei, ἔκστασις ist eine vox anceps, die im besseren und schlimmeren Sinn genommen werden kann. Nämlich jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase. Es kommt nur darauf an, ob etwas entfernt wird von einer ihm zukommenden, gebührenden Stelle, oder von der ihm nicht gebührenden Stelle. Im letzteren Falle ist es eine heilsame Ekstase, die zur Besinnung führt, während die andere zur Sinnlosigkeit führt" (9, 230).

In unserem Falle ist es eine heilsame Ekstase; die Vernunft wird aus der Stelle, von der aus die Tätigkeit begründet werden kann, herausgesetzt und erkennt: diese reine Tätigkeit ist in sich selbst als *das schlechthin Grundlose, das jeder Begründung immer schon vorhergeht, weil es sich selbst setzt*. Gerade

das „blind Seiende", das das Denken verneint, ist ja das aus sich selbst seiende, das absolute Prius, das keiner vorgängigen, d. h. *apriorischen* Begründung mehr bedarf. „Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius seyn, heißt also: *nicht* a priori erkannt werden" (13, 129 f.). Die Vernichtung der Potentialität, die — auf das intendierte Ziel gesehen — eine enttäuschende Einsicht bedeutet, ist *zugleich* doch ein Positivum, weil sie das Denken auf die reine Idee der Absolutheit als eines grundlosen Seins führt: „denn eben mit dem *rein, bloß* Existirenden, mit dem in diesem Sinn Seyenden, ist die Philosophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf; ja dessen Natur jede Begründung ausschließt. Denn es wäre nicht das Existirende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius" (13, 161).

Doch an diesem Punkt gilt es, sich auf das Grundsätzliche zu besinnen, denn hier stoßen wir auf die eigentliche Schwierigkeit der Spätphilosophie: die „Verselbständigung" des Inhaltes der Vernunft, der reinen Tätigkeit, und es ist angebracht, sich die ganze Bedeutung dieses Schrittes zu vergegenwärtigen. Wir haben bisher Gott, reine Tätigkeit, Absolutes immer in eins gesetzt. Das ist richtig, und doch ist in jedem dieser drei Begriffe die jeweilige Ausrichtung eine andere; so stehen etwa die beiden Begriffe Gott und Absolutes gegen die reine Tätigkeit, sie bezeichnen ein in sich Seiendes, während die reine Tätigkeit bezugslos erscheint. Gott oder das Absolute ist das Tätige und nicht Tätigkeit. Und doch können wir eben diese Begriffe nicht scharf unterscheiden; so haben etwa Gott und das Absolute die Bedeutung eines Subjekts, das eben sein Sein in der Tätigkeit seiner Selbstsetzung hat *und nichts außerdem noch ist*, und ebenso ist „die Tätigkeit", wenn wir sie als solche betrachten wollen, immer schon „ein Tätiges". Wenn wir sie als solche betrachten wollen: das ist der springende Punkt: die Tätigkeit wird nur solange als bloße subjektlose, als Tun ohne Täter gedacht, wie sie nicht in sich selbst thematisiert wird, sondern an einem anderen Subjekt ist, als welches im Idealismus „die Vernunft", „der Geist" oder „das Ich" erscheint.

Wir verdeutlichen uns das in Kürze an *Fichte:* der frühe Fichte faßte die Tätigkeit als reinen vorbewußten, ichlosen Aktus, der als die *Voraussetzung* des Ichs nicht in sich selbst zum Seienden erhoben wurde, sondern ein Unbedingtheitsmoment auf dem Grunde der Ichheit war, das in ihr als solches vorausgesetzt werden mußte. Man ist gewohnt, diesem „Moment der Ichheit" im Vergleich mit einem verselbständigten Absoluten, wie es das absolute Ich des frühen Schelling bereits darzustellen scheint (cf. unsere Entwicklungsgeschichte), den Vorzug zu geben, weil man sehr schnell bei der Hand ist mit dem Urteil, hier würde eben das hypostasiert, verdinglicht, zum Seienden gemacht, was gerade als Seinsloses zu erfassen, Verdienst und Gewinn des Idealismus gewesen sei.

Aber: eine solche Nichtverdinglichung ist nur solange möglich, als dieses Unbedingtheitsmoment selbst in seinem *Zusammenhang* mit dem, woran es ist, unproblematisch und fraglos eine Einheit bildet. Das große Beispiel ist ja

Hegel selbst, der nie und nimmer auf die Idee gekommen wäre, die Tätigkeit des Denkens von diesem selbst abzulösen. Aber eben das ist *nur* dann möglich, wenn diese Tätigkeit vollkommen fraglos *in der Einheit mit dem Denken sich vollzieht*, wenn diese Tätigkeit *identisch* mit dem Denken ist — das war Hegels Meinung, die *Schelling* nicht annehmen zu können glaubte, weil, seiner Ansicht nach, an dem entscheidenden Punkt des Hegelschen Systems, an dessen Ende, wo es sich nun hätte zeigen müssen, *inwiefern* das Denken *die* Tätigkeit ist, die *unbedingt* ist, der Erweis ausfällt; der Geist entschließt sich, entläßt sich, setzt sich frei: alles Ausdrücke, die auf ein Tätiges hinweisen, als welches sich eben der Geist nicht verifizieren kann. Aus solchen Erwägungen heraus, die wir noch genauer zu betrachten haben werden, wird Schelling gezwungen, den Zusammenhang von Tätigkeit und Denken *thematisch* zu erfassen, und d. h. eo ipso ihn *denkend* zu erfassen. Wenn aber das Denken sich auf sich selbst als Tätigkeit richtet, dann vollzieht es allein schon durch dieses sich auf sich richtende Fragen eine „Hypostasierung" der Tätigkeit, weil es *allein durch die Frage* die Tätigkeit von sich *unterscheidet* und zu einem Anderen macht. Anders gesprochen: sie ist dann nicht mehr das reine Medium des Sichdenkens, worin sich dieses vollzieht, sondern wird auf ihr Grundsein für das Denken hin befragt und damit notwendig zum Gegenstand, auch wenn die Antwort besagt, daß dieser Gegenstand nichts anderes als die Tätigkeit der Vernunft selbst ist, denn dann ist die Tätigkeit, die tätige *Vernunft*, also in einem Subjekt als ihrem Ort festgemacht. Nach der Tätigkeit fragen, heißt eo ipso, nach dem Tätigen fragen, der diese Tätigkeit *ist*. Um noch einmal das Wesentliche herauszuheben: es wird nicht nach einem Träger gefragt, der die Tätigkeit zur Eigenschaft neben anderen hätte, sondern nach der Tätigkeit selbst, aber *in dieser Frage* wird sie selbst als vom Denken unterschiedene von diesem abgelöst und damit in sich selbständig, mag sie auch in der konkreten Antwort noch so sehr wieder in Identität mit der Vernunft gebracht werden.

Es wäre unangemessen, mit Schelling einen Disput zu beginnen, ob es nicht besser gewesen wäre, diese direkte Thematisierung zu unterlassen. Er hat die Tätigkeit, das Absolute oder Gott bis auf die Höhe seines Schaffens *nicht* thematisiert, sondern in der Unbestimmtheit eines medialen Worin gelassen, in dem sich das Denken vollzog: seine Identitätsphilosophie hält alle diese drei Größen in einer Einheitlichkeit und Ganzheit als das Ungeschiedene, aus dem sich die Wesenheiten, von ihm als Ideen bezeichnet, abheben durch aussondernde Bestimmung, und eben diese ungeschiedene Einheit ist zugänglich in der intellektuellen Anschauung, die *selbst* eine Ungeschiedenheit mit dem Absoluten ist. Schelling hat es bei dieser Einheit *nicht* bewenden lassen, weil ihm die *Frage* nach der Möglichkeit der Einheit als einigender und d. h. als vermittelnder Tätigkeit unumgänglich erschien. Aus ihr heraus ist erst die Trennung dieser drei Größen: Absolutes, Gott und Tätigkeit zu verstehen, die besagt, daß Gott als das Absolute die reine Tätigkeit ist; oder auf ihre Genese hin betrachtet: die reine Tätigkeit ist aus dem Denken abgelöst zum in sich seienden, unbegründbaren Grunde ihrer selbst geworden, d. h. zum Absoluten, welches der Vernunft nur verstehbar wird als Gott, d. h. durch

den Begriff eines *Wesens*, das die Vernunft aus sich selbst konstruiert als das bei sich bleibende Seinkönnen. *Alle diese drei Begriffe sind samt und sonders nur Begriffe der sich selbst aus-legenden, ex-plizierenden Vernunft, die ihre Ungeschiedenheit, ihre Im-plizität, durch die Ausdrücklichkeit auseinandernimmt, um sich als solche verstehen zu können.* Es geht immer *nur* um die Vernunft und ihr Selbsterkennen, aber dieses ist nur möglich durch Abhebung in ihr selbst, in der sie sich unterscheidet und das Unterschiedene nicht mehr selbst zurückholen kann: denn das ist der erste Schritt, bei dem wir *jetzt* stehen; die reine Tätigkeit, die die Vernunft von sich unterscheiden mußte, weil sie sie, nach ihr fragend, als nicht durch das Denken bedingt erkannte, ist nun als das Absolute erkannt, das begründungslos *in sich selbst gegen* die Vernunft steht, und doch *ihr* Inhalt: sie selbst *außer sich* ist. Darum redet Schelling von Ekstase — nicht etwa, weil er „Mystiker" ist.

Bevor wir weitergehen, sei wiederum ein Blick auf *Fichte* geworfen, um das Gesagte noch einmal durch einen Vergleich zu stützen. Wir sagten, daß der frühe Fichte die Tätigkeit nur zu einem reinen Unbedingtheitsmoment, zur Voraussetzung der Ichheit gemacht habe. Auch Fichte ist aus der inneren Notwendigkeit, das Verhältnis von Tätigkeit und Denken zu untersuchen, über diese Frühstufe hinausgetrieben worden, auch er hat immer mehr Tätigkeit und Denken unterschieden, und auch ihm wird es zu der einzigen Frage, die ihm von Wesentlichkeit ist, wie sich diese Tätigkeit, das lautere Leben, und das Wissen verhalten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, Schelling und Fichte zu vergleichen. Ein solcher Vergleich müßte die Nähe ihrer beider Spätphilosophien und ihre Differenzen zugleich beachten; im Schlagwort geredet: Fichte kommt in seiner Unterscheidung von Wissen und Tätigkeit zu einem emanatistischen System, dessen Sinn ist, die Stufen in aller Unterschiedenheit nicht gegeneinander zu stellen. Schelling kommt durch die Ausdrücklichkeit der Selbstnegation der Vernunft zu seinem Gegenüber von Tätigkeit und Wissen: Gott und Vernunft. Der späte Fichte ist, wenn man einmal so sagen darf, der „Plotin", der späte Schelling der „Augustin" des Idealismus in seinen spätesten Phasen. Deswegen kommt Fichte an einer Entgegensetzung von Gott und Vernunft vorbei, aber die Unterschiedenheit ist da, eben als Unterschiedenheit von Stufen, und mit ihr das Problem, das auch den späten Schelling bedrängt: wie kann außer Gott, der reines Insichsein ist, noch ein Anderes dasein, das nicht das Absolute ist *und doch auch nicht bedingt ist*. Und vergleichbar mit Schelling die Lösung Fichtes: das Wissen ist Gott außer Gott; wir zitieren — als Hinweis — aus dem Anfang der „Wissenschaftslehre" von 1810: „Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Seyn machen: denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Seyn entstehen." Und nun das Wissen als Gott außer Gott: „Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber außer ihm selber; Gottes Seyn außer seinem Seyn, seine

Äußerung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist" (2, 696). — Beide Idealisten: der späte Fichte und der späte Schelling haben als Problem ihres Denkens die Frage erkannt: wie das Denken selbst als das Unbedingte, das es ist, aus einem Grunde hervorgeht, der ein „Anderes" als das Denken und *damit* seine Möglichkeit ist. —

Wir kehren zurück in unseren Zusammenhang. Die Vernunft ist angesichts der Undenkbarkeit der reinen Tätigkeit dazu gekommen, diese als ein in sich selbst Seiendes, als Absolutes zu begreifen. Und das ist nun nach Schelling ein durchaus positives Ergebnis, denn das Denken hat nun einen festen Halt gewonnen. Es weiß: es gibt eine in sich seiende Absolutheit, die sich als das eigentliche „Objekt" des Denkens zeigt, d. h. als das, quod se objicit (13, 162). Das Absolute als reines Selbstsein wirft sich dem Denken entgegen als ein „nicht umzustürzendes Princip" (cf. 13, 161). Die Vernunft sieht sich der Aufgabe enthoben, die Tätigkeit erst durch das Denken begründen zu wollen, sie erkennt, daß die Tätigkeit nicht erst tätig gemacht werden kann, sondern daß sie schon immer in sich selbst ist als das notwendige Sein ihrer selbst, das der Vernunft gegenübersteht, und d. h. ihr als Denken *transzendent* ist.

Die Vernunft entdeckt die Transzendenz ihres Inhaltes, und das besagt, da ihr Inhalt ja sie selbst ist, sie trennt sich auseinander in Immanenz: reines Denken, Vernunft im engeren Sinne, und Transzendenz: undenkbar in sich seiende Tätigkeit. Dieses transzendente Sein ist das absolute Prius, das im Gegensatz zu der *anfänglichen* Potenz steht, die als unmittelbare ins Sein übergehen mußte: „es ist das *schlechterdings transzendente Seyn* . . . , das auch nicht mehr ein bloß relatives Prius seyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zu Grunde liegt. Denn diese hat eben als Potenz — als nicht *Seyendes* hat sie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deshalb nenne ich sie bloß relatives Prius" (13, 127). Diese Transzendenz stellt nach Schelling ein Neues in der Philosophie dar, das im Gegensatz zu den bisherigen Bestimmungen der Transzendenz steht, die noch nicht diesen inneren *Zusammenhang von Vernunftnegation und Seinsposition* erkannten.

Diese Neuheit seines Transzendenzbegriffes zeigt Schelling in einem Vergleich mit Kant auf. Er zitiert aus dem Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft", in dem Kant die Unmöglichkeit eines kosmologischen Gottesbeweises darzulegen unternimmt, die berühmten Worte, in denen Kant die Idee eines unbedingten Wesens in ihrer Erhabenheit und Abgründigkeit schildert: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen" (Kr. d. r. V. B 641). Schelling will diese Worte anführen, um auf „Kants tiefes Gefühl" für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seins hinzuweisen, und verteidigt Kant, weil er diese Idee des „notwendig Existierenden" nicht einfach verworfen habe, sondern nur ihre Unbegreiflichkeit ausdrücken wollte. Aber zwischen Kant und ihm bleibt ein bedeutsamer Unterschied. Für Kant ist diese Idee der

Abgrund der Vernunft, aus dem es keine Rückkehr gibt: „Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft" (B 641). Das ist ja das Wesen der Dialektik nach Kant, daß sich hier die Vernunft in Gedanken verstrickt, die sie doch nicht zu lösen vermag. Warum sie sich aufdrängen, das bleibt letzthin fraglich. Es gilt nur, vor ihrer Transzendenz sich zu bewahren. Aber *diese* Transzendenz hat nichts zu tun mit der, die der späte Schelling im Blick hat. Diese Transzendenz ist ein negatives Spekulieren, wobei die Macht der Vernunft gerade ungebrochen bleibt und nur auf bestimmte Bereiche eingeschränkt wird. „Die Transzendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, zaghafte, halbe, wobei man mit einem Fuß doch im Begriff stehen bleiben wollte" (13, 169). Und wenn sie verboten wird, so wird das Dogmatisieren der Vernunft untersagt, *ohne daß sie selbst fraglich würde.* Kant kennt noch nicht die Transzendenz, auf die die Vernunft *selbst* als *ihren* grundlosen Grund stößt, und *die in keiner Weise mehr zum Überschreiten verleiten kann.* Kant verbietet der Vernunft die Transzendenz, aber er verbietet sie nur der dogmatisierenden Vernunft, d. h. der Vernunft, die von sich aus durch Schlüsse zur Existenz gelangen will; Kant aber kann gar nicht verbieten, von der Idee des notwendig Existierenden, der „umgekehrten Vernunft" selbst, auszugehen, „denn daran hat er gar nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt" (13, 170). Schellings Transzendenz ist also gar nicht von Kant aus zu kritisieren, weil sie nicht versucht, die Vernunft festzuhalten und nun „zaghaft" in andere Bereiche hinüberzuschauen, sondern weil sie die Transzendenz der Vernunft ist: die umgekehrte Vernunft als das reine transzendente, d. h. undenkbare Sein *ihrer selbst!*

Diese Transzendenz ist eine neue Unmittelbarkeit, in der sich die Vernunft zu ihrem Inhalt befindet, die Unmittelbarkeit, in der sie sich als reines Absolutum immer schon entgegensteht. Schelling nennt das notwendig Existierende den „*unmittelbaren* Vernunftbegriff", „zu dem die von sich selbst freie, d. h. nicht sich selbst Objekt seyende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat", erst durch Schlüsse zu gelangen (13, 165). Die von sich selbst freie, die unmittelbare Vernunft: d. h. die Vernunft, die ihre Substantialität und Wesentlichkeit als das Außer-sich entdeckt hat, weil sie nicht „in sich selbst das Objekt sucht, und sich nicht auf sich selbst zurückzieht", sondern in der Ekstase zu ihrem Absoluten als dem Grunde gezwungen wird, dem sie sich bedingungslos unterwerfen muß, um durch diese Unterwerfung sich zu sich selbst wieder zurückzufinden: „Ihrer bloßen *Natur* nach setzt sie nur das unendlich Seyende; umgekehrt also ist sie im Setzen desselben wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, *um* durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie darum nun auch *ewig* besitzt" (13, 165).

b) Die Erhebung des Absoluten in sein Wesen: Gott als reine Selbstvermittlung

Der Satz, mit dem wir unseren vorigen Abschnitt schlossen, weist bereits darauf hin, daß die Vernunft trotz der Undenkbarkeit des Absoluten doch noch zu einer Erkenntnis ihres Inhaltes, der reinen Tätigkeit, kommen soll: „... sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, *um* durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt ... als einem wirklich erkannten zu gelangen ...". Freilich meint Schelling nicht, dies Ziel sei in der negativen Philosophie erreichbar, sondern er versucht es nun auf einem neuen Wege: der positiven Philosophie.

Es ist in dem soeben zitierten Satz davon die Rede, daß die *Vernunft* zu einer Erkenntnis komme. Nicht also das Gefühl oder der Wille werden angesetzt als Weisen, in denen man des Gesuchten, der reinen Tätigkeit, inne wird. Immer, wenn wir die einschlägigen Texte heranziehen, ist es nur die Vernunft, die der Erfüllung teilhaftig wird. Mag also die positive Philosophie was auch immer sein: die Vernunft muß auch in ihr noch eine wesentliche Rolle spielen. Ja, Schelling geht so weit, daß er feststellt: „In der positiven Philosophie triumphirt ... die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken nun seinen Zweck erst wirklich erreicht ..." (13, 153).

Wir legen einige Textstellen vor. So sagt Schelling in dem Satz, in dem er die Ekstase herausstellt, in einer Klammer dasselbe aus, daß die Vernunft, in sich zurückkehrend, ihren Inhalt wiedergewinne — wir ließen, als wir diesen Satz zitierten (cf. oben S. 62), die Klammer weg, um nicht zu sehr zu komplizieren —: „Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Begriff, einem Was ist, nur als ein absolutes *Außer-sich* setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch" (13, 162 f). Oder Schelling redet von einer Umwandlung der Transzendenz in die Immanenz durch die Vernunft: „Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transzendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln. . . . ." (13, 170). Und, um noch ein drittes Beispiel anzuführen, das den Sachverhalt mehr allgemein aussagt: die Vernunft unterwirft sich dem Absoluten nur, um es durch die Aufhellung seines Wasgehaltes sich ins Verstehen zu heben: „Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren wahren Inhalt nicht als einen wirklichen besitzt, entschließt sich von dem Seyn vor allem Denken auszugehen. Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten mit der Frage, was das unvordenklich Seyende ist ..." (14, 345).

Es ist also deutlich: die Vernunft ist und bleibt der Akteur. Das sagen diese Sätze unmißverständlich aus. Zugleich aber fällt an ihnen noch ein anderes auf. Alle diese Sätze sind so gebaut, daß sie in einem Hauptsatz die Negation, die angesichts des Absoluten eintritt, herausstellen, und dann daran einen Nebensatz anschließen, der mit „um" beginnt. Also die Negation: das Außer-sich-setzen, das Verstummen, das Setzen des begrifflosen Seins geschieht, *um* wiederum negiert zu werden; und das vollzieht sich, indem man sich gegen das Unvordenkliche mit der Frage nach seinem Was aufrichtet, es wieder zum Inhalt der Vernunft macht, es in das Immanente verwandelt.

Es zeigt sich unzweideutig, daß der Übergang zur positiven Philosophie nach streng idealistischer Methode vorgenommen wird: durch *Negation der Negation* — um es mit Schellings sehr radikaler Wendung zu sagen: die Negation geschieht nur, „um" wieder aufgehoben zu werden. Allgemein formuliert nach dem einfachen Grundgesetz der idealistischen Vermittlung: die Negation ist nie und nimmer eine Endposition, weil das Denken als die Vermittlung jede Negation immer schon übergreift. Die Negation ist nur Stufe auf einem Wege, der durch sie zum Anfang, den sie verneint, vermittelt zurückführt, indem er die wahre, d. h. eben die vermittelte, Position heraufführt. Das aber ist möglich, weil in allen Stufen dasselbe, nur in je anderer Form, gesetzt ist. Auf unsere Frage bezogen: weil im bloßen Absoluten die anfängliche Unmittelbarkeit als aufgehobene darinsteckt — das Absolute ist die in die Undenkbarkeit zusammengegangene unmittelbare Tätigkeit —, kann sie als umgewandelt in einer neuen Vermittlung aus der Negation befreit werden.

Aber, so wenden wir nun ein: die Negation, die wir hier vollzogen, war doch keine beliebige, nicht irgend etwas wurde negiert, sondern die Vernunft selbst als die unmittelbare Erkenntnismöglichkeit der reinen Tätigkeit, der Potenz. Man muß doch wohl von Schelling erwarten, daß er zu dieser Negation steht, daß er sie nicht einfach rückgängig macht. Allgemein formuliert: durch das bloße Denken zur Erkenntnis der reinen Tätigkeit zu kommen, ist keine Möglichkeit, sondern eine Unmöglichkeit.

Doch wir müssen hier ein wenig genauer sein. Was ist negiert? Die Vernunft als die *unmittelbare* Erkenntnismöglichkeit der ursprünglichen Potenz. *Diese* Negation ist voll und ganz aufrecht zu erhalten, denn sie führte notwendig zur Einsicht in die Undenkbarkeit dieses Inhaltes, und angesichts dieses Ergebnisses kann es nicht die Absicht sein, diese Negation einfach aufzuheben. Mit jeder *unmittelbaren* Erkenntnis Gottes, die sich konkret als Vergegenständlichung vollzieht, ist es ein für allemal vorbei.

Nicht aber ist durch diese Negation eine *vermittelte* Erkenntnismöglichkeit negiert, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil wir bisher eine solche Möglichkeit überhaupt noch nicht in Erwägung zogen und noch gar nicht in Erwägung ziehen konnten. Wir wollen uns aber jetzt einmal eine solche Erkenntnis in ihren Wesensbedingungen erhellen, indem wir uns ihre Möglichkeit aus dem bisher Erarbeiteten erschließen. Zuerst: diese vermittelte Erkenntnis muß eine Negation der unmittelbaren Erkenntnis, d. h. der Vergegenständlichung sein. Was diese Verneinung bedeutet, kann man sich am besten klarmachen, wenn man ihren „existentiellen Charakter" hervorhebt. Unser sachliches Ergebnis ist die Negation einer unmittelbaren Erkenntnismöglichkeit angesichts des Absoluten, das bestimmt wurde als das notwendig Existierende, das in seiner Undenkbarkeit dem Denken schon immer zuvorkommt. Dieser

Sachverhalt aber läßt sich nun von zwei Seiten her betrachten: einmal — und das war bisher unser einziger Standpunkt — von dem unmittelbaren „Willen der Vernunft“[1]), die reine Tätigkeit unmittelbar zu erkennen. Wenn wir das tun, dann kommen wir immer nur zur reinen *Negation:* die Potenz ist unerkennbar. Das Ende wäre die Resignation. Ganz anders stellt sich die Sachlage dar, wenn wir diesen unmittelbaren Willen aufgeben und aus dem negativen Ergebnis *lernen,* wenn wir, diese Negation „aneignend“, unseren unmittelbaren Willen *brechen* und eingestehen: die reine Tätigkeit ist unmittelbar unerkennbar. Mit diesem „existentiellen Eingeständnis“, in dem die Vernunft *sich* selbst negiert, stellt sie die Vorbedingung des vermittelten Fragens her. In der hingenommenen Erkenntnis, daß *sie* nicht das Ermöglichende und Begründende der reinen Tätigkeit ist, sondern daß diese als das Absolute über aller Begründung steht, gibt sie sich frei für die *reine Selbstvermittlung dieses Absoluten.*

Dies ist der Punkt, von dem aus sich das Ganze schließt. Die vollzogene Negation des unmittelbaren Denkens als einer Vergegenständlichung führt die Anerkenntnis der Selbstvermittlung als einer *Selbstsetzung* des Absoluten herbei. Hier nun kommen wir auf die in den am Anfang dieses Abschnittes zitierten Sätzen ausgesprochene Frage nach dem Was und dem Begriff des Absoluten zurück. Diese Frage ist durch und durch dialektisch: auf der einen Seite bringt sie das Unverstehbare durch die Aufhellung seiner Wesensverfassung der Vernunft näher, aber eben dieses Insverstehenbringen ist als die Selbst*negation* der Vernunft die Freigabe für die Selbstkonstitution des Absoluten und in dieser Hinsicht eine „Entfernung“ der Vernunft aus ihrer Unmittelbarkeit.

Indem die Vernunft nach dem Wesen, d. h. der Wesensverfassung des Absoluten fragt, macht sie das wesenlose Absolute selbst zu einem Wesen, das für sich ist und für sich sein kann. Das ist ein weiterer Schritt in der Substantialisierung und Hypostasierung der reinen Tätigkeit, von der wir bereits im vorigen Abschnitt sprachen. Dort erkannten wir, daß bereits die thematisierende Frage nach der reinen Tätigkeit diese aus dem Zusammenhang mit dem Denken herauslöst und abtrennt (cf. oben S. 64). Die reine Tätigkeit, begriffen als das Absolute, ist bereits als in sich Seiendes bestimmt. Aber dieses ist ein wesenlos Seiendes. Schelling sagt: „Der Ausgangspunkt ist nur das nothwendig Seyende, ich sage nicht: das nothwendig seyende *Wesen,* dieß wäre schon zuviel gesagt; es soll eben bei diesem nothwendig Seyenden an nichts anderes als nur an das Existiren gedacht werden“ (13, 160). *Jetzt* aber gehen wir noch über *diese* Substantialisierung hinaus, indem wir dies wesenlose Absolute, das als wesenloses unverstehbar ist, in sein Wesen zu erheben und es uns *damit* verstehbar zu machen suchen.

Wir machen uns die Dialektik, die hier vorliegt, deutlich, indem wir die Doppeldeutigkeit des Begriffes „Wesen“ bedenken. Wir zitierten zu Beginn dieses Abschnittes die Worte, in denen Schelling davon sprach, daß die Vernunft nach dem Begriff oder dem Was des notwendig Seienden frage. Für das

[1]) Dieser Wille ist das Ich; cf. 2. Teil, Kap. 4: Die Selbsterfassung des Willens zum Absoluten im Ich.

Was oder den Begriff sagen wir auch einfach das Wesen und meinen dann eben damit gar nichts anderes als die denkbare Struktur, die Wesens*verfassung* des notwendig Existierenden, so etwa, wie wenn wir von dem besonderen Wesen eines Menschen reden.

Dieses Beispiel kann uns weiterhelfen: wir sagen von einem Menschen nicht nur: was *hat* er für ein besonderes Wesen, sondern auch: was *ist* er für ein besonderes Wesen. Das besondere Wesen, das dieser Mensch hat, macht ihn mir zu einem besonderen Wesen. Indem wir das besondere Wesen eines Menschen herausstellen, erheben wir ihn selbst zu einem besonderen Wesen.

Beim *Absoluten* jedoch haben wir es nicht mit *einem* Besonderen zu tun, sondern mit dem *schlechthin* Einmaligen und *schlechthin* Besonderen, denn wenn wir dieses in sein Wesen erheben, so haben wir ein vollkommen einmaliges Wesen. Das Wesen des schlechthin Einmaligen ist das schlechthin einmalige Wesen, also nicht die Wesensverfassung, die noch an anderen Exemplaren vorkommen kann. Die Erhebung ins Wesen als die Konstitution des Wesens, die wir hier im einmaligen Absoluten vollziehen, hebt dessen Einmaligkeit als seine Absolutheit heraus: sein von anderen unabhängiges Für-sich-sein als die in seiner Absolutheit liegende *Selbstreflexion.*

Das Wesen des Absoluten ist das absolute Wesen, d. h. seine Selbstreflexion als sein An-und-für-sich-sein: das ist vollkommen idealistisch gedacht. Wir haben hier zunächst gar nichts anderes vor uns als das, was *Hegel* im zweiten Band der „Großen Logik“, in der das Wesen abgehandelt wird, auseinanderlegt. Dort ist der erste Abschnitt überschrieben: „Das Wesen als Reflexion in ihm selbst“[1]), und Hegel erklärt gleich zu Beginn, daß das Wesen die sich bestimmende Reflexion sei. Das Wesen ist also nur dann wahrhaft erkannt, wenn es nicht mehr ein Anderes und Unterschiedenes von dem ist, dessen Wesen es ist, sondern wenn es dieses selbst ist *als das sich Bestimmende. Das Wesen des Absoluten suchen, heißt also nicht, ein Anderes an das Absolute herantragen, sondern das Absolute in sich selbst als das sich bestimmende Vermittelnde begreifen.*

Aber wir dürfen, wenn wir diese Gemeinsamkeit, die zwischen Schelling und Hegel waltet, herausstellen, ihre Unterschiedenheit nicht unterschlagen. Sie vermag das, was *Schelling* will, noch einmal zu beleuchten. Hegels Logik schließt bekanntlich nicht mit der Lehre vom Wesen, sondern mit dem Begriff. Die Lehre vom Wesen gehört zur objektiven Logik, die überhöht wird von der subjektiven Logik oder der Lehre vom Begriff, und Hegel erklärt: „Das Wesen steht zwischen *Sein* und *Begriff* und macht die Mitte derselben, und seine Bewegung den *Übergang* vom Sein in den Begriff aus.“[2]) Hegel hebt das Wesen selbst in den Begriff auf, weil er im Wesen noch eine Unterschiedenheit vom Denken erkennt. Das Wesen ist zwar das An-und-für-sich-sein, aber noch in der Bestimmung des An-sich, während der Begriff das An-und-für-sich-sein in der Weise reinen Sich-selbst-begreifens und d. h. als ununterschieden vom Denken ist. Was für Hegel eine Überhöhung ist, gerade das ist für Schelling das

[1]) Wissenschaft der Logik (ed. Lasson 2. Aufl. Philos. Bibl.) 2. Bd. S. 7.
[2]) a. a. O. S. 5.

Auszuschließende, denn er will das Wesen als unterschieden vom Denken haben, weil das Wesen ja die reine *undenkbare* Tätigkeit ist. Das Wesen des Absoluten ist zwar dem Absoluten als bloßem Vollzug gegenüber eine höhere Stufe, die wieder zur *Verstehbarkeit*, und *d. h. der Vernunft* zurückführt, aber zugleich von der Vernunft wegführt, indem das Absolute als die *sich in sich* reflektierende Tätigkeit von der Vernunft *unterschieden* wird. Die Negation kann nicht so rückgängig gemacht werden, daß Denken und Tätigkeit wieder zusammenfallen, sondern die sich als unmittelbare Vergegenständlichung negierende Vernunft will ein Wesen herausbringen, das *über* ihr steht als der *Ort* der reinen Tätigkeit. Durch diese Ortsbestimmung, die besagt: die reine Tätigkeit ist das sich in sich selbst bestimmende Absolute, gewinnt es zwar eine Verstehbarkeit für die Vernunft, indem sie nun anzugeben vermag, daß die reine Tätigkeit das ist, was *sich in sich selbst* vermittelt und reflektiert, aber eben diese reine Selbstvermittlung als das wesende Wesen der reinen Tätigkeit ist allem Denken überlegen. Vielleicht kann man an *dem* Unverstehbaren, das der Vernunft angesichts des Absoluten als eines reinen Vollzuges begegnet, sich den „Fortschritt" klarmachen: dieses muß die Vernunft erleiden, indem sie es erfährt, und eben aus diesem Erfahrnis heraus vollzieht sie nun *selbst* in ihrer Selbstnegation die Konsolidierung dieser Unverstehbarkeit zu einem Wesen, das die Unverstehbarkeit aufhebt, indem es sie *ausdrücklich* setzt.

Die Vernunft hebt in dieser Vermittlung die Unmittelbarkeit, die zwischen ihr und dem notwendig Seienden gewaltet hatte, auf (cf. oben S. 67), indem sie es vom Denken ablöst durch die *Anerkenntnis seiner Selbstvermittlung*. Betrachten wir das Absolute ganz für sich, indem wir nichts anderes tun, als daß wir das, was in ihm ist, herausheben, dann erschließen wir eben damit diese Selbstvermittlung als die Reflexion seiner selbst. Das Absolute muß als solches begriffen werden, als das Wesen, was sich selbst reflektiert. Damit aber haben wir im Absoluten selbst eine Unterscheidung angesetzt, die von dem bloßen und faktischen Vollzug das Wesen als das Wesende dieses Vollzuges abhebt: eben die *reine Selbst*vermittlung. Dieses Wesen ist das Tätige dieser Tätigkeit, das Vermittelnde in dieser Vermittlung, das Einigende dieser Einheit, als welche das notwendig Existierende ist. Und dieses Wesen des Absoluten, des notwendig Existierenden, als die zu ihm notwendig gehörende Bedingung, ohne die es nicht absolut sein kann, nennt Schelling nun *Gott*. Gott ist das Absolute — er wäre nicht Gott, wenn er nicht absolut wäre, und doch ist er das Absolute nicht einfach und unmittelbar: nicht zufällig, sondern wesenhaft als das in ihm *wesende Wesen*. Gott ist das Absolute als ein für sich seiendes, seine Bestimmungen in sich vermittelndes Wesen. Diese Aufhebung des Absoluten in seinem Wesen, d. h. in Gott, ist erfordert durch den Gang der Vernunft, nicht beim Absoluten als dem notwendig Existierenden stehen zu bleiben, sondern dieses in seinem Wesen selbst zu vermitteln.

Damit sind wir nun wieder auf den Begriff Gottes gestoßen, und zwar nach dem allgemeinen Verfahren, das Schelling ständig ausübt, Begriffe nicht hinzunehmen, sondern sie in ihrem Wesensgehalt einsichtig abzuleiten. Auch schon die negative Philosophie hatte eine solche Ableitung Gottes erbracht. Am Ende

ihrer Wesensableitung stellte sich ihr Gott dar als das subjektive Subjekt-Objekt, die sich behaltende Potenz (cf. oben S. 49). Aber wenn die Vernunft nun diesen Gott erkennen wollte, dann ging er ihr als das sich Bestimmende unter in das Absolute als die Idee des notwendig Existierenden, das sich als reiner undenkbarer Vollzug faktischer Tätigkeit darstellte. *Folglich*, so schließt nun Schelling, bleibt gar nichts anderes übrig, als eben von diesem Absoluten auszugehen und es zum Anfang einer neuen Betrachtungsweise, der positiven Philosophie, zu machen, von welchem Anfang aus nun erneut nach Gott zu fragen ist: „ . . . eben diesen Begriff, den Begriff *Gott* muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren — um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist" (13, 158). Auf diesem Wege einer vermittelnden Aufhebung des Absoluten in *seinen* Begriff haben wir nun endlich einen zureichenden Begriff Gottes gefunden, denn nun sehen wir, daß Gott nicht im Absoluten unterzugehen braucht, und daß er nicht einfach mit diesem gleichzusetzen ist. Um es noch einmal zu sagen: die negative Philosophie hat Gott durchaus richtig abgeleitet, als sie ihn bestimmte als das subjektive Subjekt-Objekt, die bei sich bleibende Potenz, das höchste Wesen. Aber gerade in diesem von ihr aufgestellten Gottesbegriff war die eigentliche Macht Gottes nicht ergriffen, nicht, weil der Gottesbegriff „falsch" gewesen wäre — von der immanenten Vernunftentwicklung aus war er absolut notwendig —, sondern gerade darum, weil es ein im und vom Denken abgeleiteter notwendiger Begriff war, der letztlich keine andere Funktion mehr hatte, als die immanente Mächtigkeit der Vernunft selbst abschließend zu bestätigen und zu stützen. Von Gottes eigener Selbstvermittlung war darin überhaupt nichts enthalten. Die Vernunft hatte Gott noch nicht als eigene Vermittlung seiner selbst erkannt, weil sie ihn noch unmittelbar im Denken hatte. Deswegen muß er aus dem Denken *herausgesetzt* werden. Dieser Schritt des Heraussetzens ist nicht nur „rein negativ", rein negativ ist er nur in bezug auf den unmittelbaren Erkenntniswillen der Vernunft. Auf die Gesamtbewegung gesehen, stellt er die Stufe heraus, auf der man nun erst nach Gott eigentlich fragen kann, welches Ergebnis sich darstellt als die Aufhebung des Absoluten in sein wesendes Wesen, das Gott ist.

Schelling grenzt dieses Ergebnis ausdrücklich gegen die Ansicht ab, die Gott und Absolutes einfach gleichsetzt, eine Ansicht, wie sie etwa von Spinoza vertreten wurde. Er stellt heraus, daß das, was wir Gott nennen, das höchste Wesen, nicht einfach das Absolute, das notwendig Existierende ist, sondern daß wir uns Gott *notwendig* als dieses notwendig Existierende denken müssen. „Man begnügt sich gewöhnlich, Gott das nothwendig existirende Wesen zu nennen, aber das ist nicht genau. Das wahre Verhältnis ist dieses: das Höchste was seyn kann (das allerdings insofern auch die höchste Potenz ist), Gott mit Einem Wort, *wenn* er existirt, *kann* nur das nothwendig Seyende seyn. Dieser Ausdruck zeigt an, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende ist, sondern *nothwendig* das nothwendig Seyende ist; dies ist ein bedeutender Unterschied" (13, 159).

In dieser Erkenntnis, daß Gott notwendig das notwendig Existierende ist,

liegt bereits eine Einschränkung der Macht des vernünftigen Erkennens. Gott ist notwendig das notwendig Existierende: das bedeutet sofort: „*wenn* er existiert". Ob er aber existiert, dies ist damit nicht gegeben. Das Prädikat „notwendig existierend" kommt dem Subjekt „Gott" mit Notwendigkeit zu. Mit dieser Feststellung ist nur etwas über das Verhältnis des Subjektes zu seinem Prädikat ausgesagt, nichts aber über die Existenz des Subjektes selbst. Von der einfachen Aussage: „Gott existiert" sind wir durch einen Hiatus getrennt, den die Vernunft von sich aus nicht überbrücken kann. Hier, in ihrer äußersten Möglichkeit, ist sie zugleich an ihre eigene Grenze gekommen.

Ehe wir nun weiterfragen, wie denn die Vernunft zur Existenz Gottes gelange, wollen wir den vorliegenden Zusammenhang noch etwas näher beleuchten. Schelling bestimmt Gott als die natura necessaria, „die auch unabhängig vom *wirklichen* Existiren, vom actus des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach" (14, 339). Gott ist das sich vollziehen Könnende, das „über sein unmittelbares Seynkönnen hinaus Seynkönnende" (14, 348). Das allein ist der eigentlich adäquate und legitime Begriff Gottes, „denn Gott ist . . . nicht das einfach Nothwendige, sondern er ist das *nothwendig* nothwendige Wesen, die natura necessaria, der, um diese zu seyn, des Existirens selbst nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Existiren aufgehoben ist" (14, 348). Gott ist über jede Unmittelbarkeit hinaus, weil er die reine Selbstvermittlung und sonst nichts außerdem ist. In einem Beispiel veranschaulicht: wenn ich den Menschen bestimme als das Wesen, das reden kann, dann ist der Mensch das reden-könnende Wesen, ob er spricht oder schweigt. Seine Sprache ist keine Eigenschaft, ohne die er auch Mensch wäre. Gerade darum ist Schweigenkönnen nur ein dem Menschen mögliches Verhalten. In unserem Fall: Gott ist das notwendig Existierende so wesenhaft, daß er es auch dann ist, wenn er faktisch nicht existiert. Gott ist *reine* Tätigkeit, auch wenn er faktisch un-tätig ist. Schelling stellt noch einmal das Dialektische dieser ganzen Überlegung heraus, das darin liegt, das Absolute als das faktisch aktuell notwendig Existierende aufzuheben in die reine Wesensnotwendigkeit, von der aus eben das notwendig Existierende als das Zufällige: die gewirkte Tätigkeit sich darstellt: „Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendig Existirenden das Zufällige zu erkennen . . . Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie es sich nun gezeigt, doch eigentlich nur der *actus* des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus *selbst* nicht gesehen wurde. Indem nun aber der *actus* des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt. Der wahre Begriff Gottes ist kein anderer als eben der actus purus selbst, d. h. der actus purus als Wesen zu seyn" (14, 349).

c) Die Lösung: die aposteriorische Erkenntnis Gottes

Wie kommt es nun zu der Einsicht in die *Existenz* Gottes? Wir waren ausgegangen von dem Begriff des notwendig Existierenden. Wir sahen weiter: wenn ein Wesendes ist, dem dieser Begriff zukommt, d. h. wenn Gott ist — denn nur ihm könnte dieser Begriff zukommen —, dann kommt ihm dieser Begriff mit Notwendigkeit zu. Daß aber Gott ist, das gilt es nun zu beweisen.

Der Ausgangspunkt dieses Beweises bleibt das notwendig Existierende als das absolute Prius, denn auf diese Idee hat ja die Vernunft notwendig hingeführt. Von diesem Prius als dem einzigen Faktum kann ich ausgehen und nun zusehen, ob ich von ihm zum wirklichen Gott vorstoßen kann. Das notwendig Existierende ist der Mittelbegriff der ganzen Argumentation.

Damit die folgenden gedanklichen Operationen, die Schelling vollzieht, nicht zu abstrakt und damit für den Leser zu schwierig bleiben, wollen wir jetzt einmal, ohne im strengen Sinne Schelling zu interpretieren, die Brücke zu uns geläufigeren Gedankengängen schlagen. Das „notwendig Existierende" hatte sich ja, wie wir sahen, in einer internen Reflexion der Vernunft auf ihren Wesensgrund ergeben. Wenn sich in der neuzeitlichen Philosophie das Subjekt immer mehr zu einer methodischen Vorrangstellung erhoben hat, so haben wir in Schellings Begriff des „notwendig Existierenden" so etwas wie eine Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Wesensgrund dieses Subjektes selbst vor uns. Gewiß: das notwendig Existierende im Sinne Schellings ist nicht einfach identisch mit der res cogitans des Descartes oder dem Ich, das, wie Kant erklärt, alle meine Vorstellungen begleiten muß; aber darin, daß es, das notwendig Existierende, den methodischen Ausgangspunkt für die Frage nach dem wirklichen Gott wie auch nach der abzuleitenden Welt darstellt, ist die Vorrangstellung des „Ichs" dialektisch aufgehoben — und also auch aufbewahrt: weder die Welt noch Gott sind *methodisch* das absolute Prius und der Ausgangspunkt, sondern eben dieses notwendig Existierende als der *tragende Grund aller Subjektivität*. Schelling hebt alle diese Ansätze auf, indem er vom Wesensgrund der Vernunft, den sie selbst aus sich herausgesetzt hat: dem notwendig Existierenden ausgeht, er macht es zum Mittelbegriff — eben weil es Grund aller Subjektivität ist —, zum Mittelbegriff, der die nun folgende Argumentation, den Gottesbeweis, trägt.

Die Vernunft — und damit kehren wir wieder in unseren Zusammenhang zurück — hatte in ihrer Reflexion auf das Wesen des notwendig Existierenden den Begriff der reinen Selbstbestimmung, den Begriff Gottes, aus sich herausgesetzt. Aber diese Heraussetzung ist ein rein negativer Vorgang: die Vernunft stößt ja hier auf etwas, was sie nicht in sich hat. Die Umwandlung dieses negativen Vorganges in einen positiven, dies ist der Beweis, daß das aus der Vernunft herausgesetzte, sich selbst vermittelnde Wesen existiert, daß es einen Gott gibt.

„Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute *Prius* selbst soll bewiesen werden (dieß ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prius) soll bewiesen

werden, sondern ... die *Gottheit* jenes Prius — daß es *Gott* ist und also *Gott* existirt" (13, 129). Daß das absolute Prius existiert, braucht nicht bewiesen zu werden — die Selbstgewißheit der Subjektivität ist in es eingegangen —, sondern daß dies Prius letztlich Gott ist und nur Gott es sein kann, daß also Gott existiert. Dieser Gottesbeweis aber kann nur aus der Erfahrung des Seins einer Welt erbracht werden. Die Vernunft vollzieht zwar immer eine Aufhebung dieses Absoluten, indem sie aus ihm die Welt konstruiert. Aber diese Aufhebung ist ja nur hypothetisch: sie vollzieht sich, wie die Erörterung der „Vernunftwissenschaft" zeigte, als die Konstruktion von Wasgehalten. Diese Konstruktion lebt ständig von der Voraussetzung, daß das Absolute aufhebbar *ist*, d. h. daß ihm diese Aufhebbarkeit als wesenhafte Möglichkeit zukommt in dem Sinne, daß es dabei doch noch das Absolute bleibt: die Quelle, die nie erschöpfbar ist. Daß die Vernunft ableiten und konstruieren kann, dies setzt voraus, daß das Absolute sich selbst zu einer konstruierbaren Welt herabgesetzt hat. Diese Herabsetzung des Absoluten zu einer seienden Welt aber kann als Faktum nur aus der Freiheit erklärt werden: „Geht es in das Seyn über, so kann dies nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist" (13, 127).

Wenn unser Denken das Faktum einer konstruierbaren Welt erfährt, dann kann es dies Faktum nur als die Folge verstehen, in der sich das Absolute schon, vorgängig allem Denken, herabgesetzt hat. Aber wenn es dies getan hat, dann muß es Gott sein, d. h. das über die einfache Notwendigkeit des Existierens Hinausgreifende, das, nicht gebunden an die Existenz, sich zu dieser erst frei gesetzt hat. Indem wir die *mögliche* Folge aus dem Absoluten (die Welt) als *wirklich* erkennen, erfahren wir, daß das Absolute selbst durch und in Gott „aufgehoben" ist: daß Gott also existiert. „Wir werden also sagen: das Prius ... wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben*, denn dann fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum — die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst *so existirt*, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existirt" (13, 129). Schelling hebt dies Verfahren scharf gegen den kosmologischen Gottesbeweis ab: dieser Beweis geht von der Wirkung auf die Ursache zurück und verkehrt damit die wahre Ordnung, die gerade von der Ursache zur Wirkung geht. Diese Ordnung wird hier eingehalten, denn das Erste ist und bleibt die Vernunft und ihre Ableitung, die sich hier in ihrem *apriorischen* Entwurf *bestätigt* und *damit* das Prius als Gott erweist: „Sie sehen, daß bei dieser Argumentationsweise das Prius immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prius bleibt. Das Prius wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, daß diese Folge *vorausginge*" (13, 129). Die *Welt* wird a priori, aus dem Prius, und *damit Gott* a posteriori, aus der Folge, abgeleitet: „Die Ursache, wie sie der *Natur* nach das Vorausgehende ist, so ist sie hier auch das Prius des Beweises. Aus dieser (natürlichen) Stellung von Ursache und Wirkung folgt, daß hier, während die causa (Gott) a posteriori oder per posterius bewiesen oder erwiesen wird, die Folge (die Welt) a priori hergeleitet oder begriffen wird" (13, 130 Anm. 1).

Dieser letzte Punkt bedarf einer ausführlichen Behandlung, da an ihm der grundsätzliche Ansatz der sogenannten Schöpfungslehre des späten Schelling zu ersehen ist. Schelling sagt, daß wir nicht von einer notwendigen Folge reden dürfen, in der das Absolute ins Sein übergeht, sondern daß wir uns zunächst eine solche Folge a priori entwerfen, um sie sodann durch die Erfahrung uns bestätigen zu lassen. Wir haben also auch hier wieder das *Schema eines hypothetischen Vorentwurfes und seiner Bestätigung* vor uns, und man sieht auf die Hintergründe dieses letzten Idealisten, der — fast wider Willen — immer nur auf eins aus ist, wie die *Vernunft* „dennoch" triumphiere.

Wir wenden uns zunächst einmal dem hypothetischen Vorentwurf zu. Die Vernunft zeigt auf, was aus dem reinen Sein, dem Absoluten, folgen *könne*. Indem sie dieses zeigt, verwandelt sie aber das *absolute* Prius in das *relative* Prius, den Anfang, mit dem sie als negative Philosophie begann. Sie kann dies tun, weil ja dieses anfängliche Prius im reinen Sein des Absoluten aufgehoben, in es hinein vermittelt wurde. Diese Verwandlung des absoluten Prius in ein relatives, d. h. bezügliches, geschieht mit Hilfe der Erhebung ins Wesen (Gott). Weil die Aufhebung des Absoluten in Gott aber nur eine hypothetische ist, kann die Folge dieser Aufhebung ebenfalls nur hypothetisch sein, d. h. nur Mögliches entwerfen, wie wir es von der reinen Vernunftwissenschaft her kennen. Die Vernunft kann nie etwas anderes tun als eine mögliche Ableitung vollziehen, die sich aber in sich selbst auf Grund ihres Bewegungsgesetzes mit immanenter Folgerichtigkeit entwickelt.

Der Unterschied zwischen der Ableitung der negativen und der der positiven Philosophie zeigt sich *nicht* in der Ableitung selbst, sondern in dem, was mit ihr gewollt wird. Die Vernunftwissenschaft ist zunächst durch die in ihr liegende Möglichkeit der Wesensableitung sicher und ruht in sich selbst. In dieser allerdings nur vorläufigen Autarkie hat sie auch eine unabhängige Stellung gegen die Erfahrung: „Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschrittes; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Constructionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich *erweist* ..." (13, 128). Anders dagegen ist das Verhältnis der Vernunft zur Erfahrung in der positiven Philosophie. Hier ist die Vernunft auf die Erfahrung angewiesen und braucht sie, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil am Ende der negativen Philosophie im Problem Gottes eine Schwierigkeit auftaucht, die sich nicht mehr durch einen einfachen Hinweis auf die Wirklichkeit der Erfahrung bewältigen läßt. Dieser Gott, die reine Tätigkeit, geht hier unter in ein Absolutum, das sie, die

Vernunft, nur noch hypothetisch zur Welt herabbewegen kann, und deswegen bekommt die Tatsache, daß ihre hypothetische Setzung von Wasgehalten durch die Erfahrung wirklich bestätigt ist, hier nun einen solchen Belang. *Die Erfahrung bestätigt ihr, daß sie mit der Aufhebung des Absoluten in einen sich zur Welt herabsetzenden Gott im Recht ist. Die Notwendigkeit, die Erfahrung hier zu Hilfe zu nehmen, steht also auch hier letzthin nur wieder unter dem Gesichtspunkt, die Vernunft in ihrer entwerfenden Potentialität zu bestätigen.*

Man muß hier sehr pünktlich und genau daran festhalten, daß die Erfahrung gerade in der Notwendigkeit, auf sie zurückgreifen zu müssen, doch wiederum nur in Dienst genommen wird. Das heißt zuerst und vor allem eins: die Erfahrung, bzw. die Wirklichkeit der Erfahrungswelt, ist hier, wie in der negativen Philosophie, überhaupt kein Problem, das dem späten Schelling um seiner selbst willen wichtig ist. Wenn man das nicht sieht (und die Forschung hat es zumeist nicht gesehen; cf. unsere Darlegung der Entwicklungsgeschichte Schellings), dann kommt man mit der Interpretation der Schöpfungslehre Schellings einfach nicht zurecht. Es ist *nicht* die pure und faktische Daßhaftigkeit des welthaften Seins als solche, die Schelling zum Fragen zwingt, woher denn diese Welt sei. Schelling ist darin Idealist, und man muß immer wieder daran festhalten, daß keiner der Idealisten die Erklärung der ontischen Herkunft des Seins als Rätsel empfand, das es zu lösen gälte. Alle idealistischen Denker wollten die Welt philosophisch, d. h. hier durch das Denken erklären als das, was sie ist, eigentlich und wesentlich ist. Wenn der Schelling von 1799 erklärt, daß es notwendig sei, den Mechanismus des Entstehens aus dem inneren Prinzip der geistigen Tätigkeit darzulegen, die Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgendeine äußere Affektion aus dem Selbstbewußtsein zu deuten (cf. 3, 378), so ist damit genug getan, denn es geht nur um den Nachweis der wesenhaften Genesis des Erfahrbaren, nicht um seine ontische Herkunft, also nicht um die Erklärung des je nur einzelnen Daß der Realität; dieses ist einfach da, und zu beweisen, daß es existiert, wäre etwas Überflüssiges (cf. 13, 58).

Von hier aus ist die Angabe Schellings zu verstehen, daß es neben der Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, noch eine zweite geben müsse, „welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt" (13, 95). Über die wirkliche Existenz der Dinge Auskunft geben, heißt nicht, sie auf ein vorkommendes höchstes Wesen, eine andere Existenz zurückzuführen. Der oft zur Illustration Schellings herangezogene Satz: Existenz kann nur durch Existenz erklärt werden, ist für Schelling einfach falsch, denn Gott an ihm selbst existiert nicht, und nur weil er die wesenhafte Inexistenz ist, kann er Schöpfer sein, nämlich sich als potentia existendi zum Sein setzen. Gott ist Schöpfer, heißt also nicht: Gott als zuhöchst Seiendes bringt anderes Seiendes hervor, sondern Gott als Nichtsein geht frei ins Sein über auf Grund seiner Selbstmacht, so daß nun die Existenz in ihrer *Notwendigkeit*, d. h. in ihrem *Wesen* erklärt ist.

Daß die Warum-Frage bei Schelling immer als Frage nach dem einsichtigen *Notwendigkeitszusammenhang* gefragt wird, erhellt die Kritik an der voridealistischen Philosophie. Diese sagt etwa: „Es *gibt* immaterielle, unkörperliche Wesen = Seelen, welche unzerstörlich sind; aber auf die Frage, *warum* gibt es

solche Wesen, fand sich noch keine Antwort; die Nothwendigkeit der Existenz solcher Wesen war nicht eingesehen" (13, 41). Im Gegensatz zum Idealismus: „Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der früheren Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden" (13, 42). Diese Methode der voridealistischen Philosophie vermochte in der Frage der Schöpfung nur einen rein äußerlichen Zusammenhang von Gott und Seiendem herauszustellen: „Der Zusammenhang war ein bloß *nomineller* (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einsicht verbunden gewesen wäre" (13, 42). Eine reelle Erklärung aber ist eine Wesenszurückführung des Seienden auf seinen Grund, eine Zurückführung, die die innere Notwendigkeit anzeigt.

Diesen Notwendigkeitszusammenhang zwischen Gott und Welt hat der bloße Theismus, die Lehre von Gott überhaupt, nicht herausgebracht. Er zeigt nicht, wie Gott schaffen kann, sein Gott „ist daher ein absolut impotenter Gott" (12, 74). Die positive Philosophie vermag die Notwendigkeit aufzuweisen, sie ist eine Vereinigung von „Pantheismus" und „Theismus". Sie erkennt zunächst mit dem Pantheismus, daß alles Sein das Sein Gottes sein muß, daß Gott die *unmittelbare* potentia existendi ist. Weil aber diese Unmittelbarkeit immer schon mit einem sofortigen Übergehen ins Sein verbunden ist, so daß Gott und Welt einfach in eins fallen, gilt es, Gott erst für sich zu setzen, welches geschieht durch die Zurückführung Gottes auf die bloße in sich seiende Absolutheit, die nicht durch das Denken ins Sein bewegt werden kann. Wenn nun *Gott* diese Absolutheit wieder in sich aufhebt, dann kann sein Übergehen nur eine freie Tat sein, in der er sich zum Sein gemacht hat, und d. h. er ist als Täter immer mehr als das Getane. Im Sich-zur-Welt-setzen bleibt er *zugleich* außerhalb der Welt in sich selbst, nur so kann er reine Tätigkeit sein. „Gott ist das Seyende selbst, *das es ist*, d. h. das es wahrhaft ist — er ist τὸ ὄντως ὄν, und dieß heißt hier so viel: er ist das Seyende selbst, das auch *im Seyn* nicht aufhört, das Seyende selbst, d. h. Geist zu seyn (das auch im Seyn sich als Wesen, als das Seyende selbst, d. h. als Geist erhält)" (12, 41).

Auf eine gute Formulierung hat Schelling diesen ganzen Sachverhalt der Schöpfung in dem folgenden Satz gebracht: „Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte Actus des nothwendigen göttlichen Existirens, nicht das suspendirte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des Actus nur in sich selbst erhöht wird" (14, 353). Das besagt: die Welt ist die Ekstase Gottes, die im Gegensatz zu der Ekstase der *Vernunft* frei vollzogen wird. Geht die Vernunft im absoluten Sein unter, so geht Gott aus ihm auf, weil er es in *sich selbst* aufheben kann, und setzt es als Welt außer sich.

Es erhellt aus allen diesen Bestimmungen, daß ein Verständnis dessen, was Gott in der Spätphilosophie Schellings bedeutet, nur möglich ist, wenn man sich das Ganze der Bewegung vor Augen hält, in der Schelling auf Gott kommt als den Umschlagspunkt, von dem aus der Abstieg möglich wird. Eigentlich müßte man noch genauer sagen: die Vielfältigkeit dessen, was Schelling unter Gott versteht — er setzt ihn, wie wir noch sehen werden, gelegentlich mit dem

reinen Daß des Absoluten einfach gleich —, ist nur verstehbar, wenn man das Ganze der Bewegung als eine Bewegung der sich mit sich vermittelnden *Vernunft* begreift; mit der Vernunft wandelt sich das Verständnis dessen, was Gott ist, jeweilig mit — so kommt die Gleichung Gottes mit dem reinen Daß des Absoluten dadurch zustande, daß die Vernunft an einem bestimmten Punkt die reine Transzendenz als das Andere ihrer selbst so erfährt, daß sie dafür nur noch den Namen Gottes als eines „ganz Anderen" einsetzen kann, freilich nur, „um hintennach" sich dieses ganz Andere zum Verstehen zu bringen, womit Gott wiederum zu etwas der Vernunft Vertrautem wird. In der Ableitung der Gottheit, die Schelling in der positiven Philosophie gibt, und die wir ausführlich als Eingang zur Schöpfung interpretieren werden, begegnet uns diese Verwandlung Gottes, diese echt idealistische Auflösung alles Festen und Fixen in die Bewegung, auf Schritt und Tritt, bis auf dem Höhepunkt die sich selbst bewegende Vernunftbewegung plötzlich innehält und begreift: *Gott ist ja gar nichts anderes als die reine Vermittlung selbst,* und das heißt ja die reine Tätigkeit, und *darum* ist er nur faßbar als ein Anderes als das vermittelnde Denken, steht immer schon *hinter* dem Denken als dessen reine Möglichkeit. Wo Schelling Hegel ganz nah ist, ist er ihm am fernsten, denn die Tätigkeit der Vermittlung des Denkens ist *nicht faßbar,* weil sie dem Denken so nah ist, wie es sich selbst ist.

In unserem Zusammenhang zeigt sich diese Verflüssigung Gottes, der ja das Worin dieser Bewegung selbst ist, darin, daß Schelling erklärt, Gott sei nicht das Transzendente, sondern das zum Inhalt der Vernunft gemachte (sic) Transzendente. Der Zusammenhang, in dem dies bereits von uns zitierte Wort steht, ist für das Ganze der Bewegung aufschlußreich. Schelling beginnt mit der Feststellung, daß die Vernunft das absolute Sein nur setze, um es zurückzubekommen: „Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transzendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um *dieses absolut* Immanente zugleich als ein Existirendes zu haben, was nur auf diesem Wege möglich ist, denn das absolut Immanente hat sie ja auch schon in der negativen Philosophie, aber nicht als ein Existirendes" (13, 170). Dieser Umweg — Umweg ist Vermittlung — ist nötig um des Zieles willen, die seinkönnende Potenz, die sich *halten* kann, zu gewinnen, und Schelling hebt diese Bewegung der Selbstentfremdung und der Selbstversöhnung der Vernunft, die sich mit dem Sein als vermittelt *erfährt* — sie selbst kann sich ja nicht vermitteln —, in den nachfolgenden Sätzen heraus: „Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philosophie) ist der mit dem Denken *identische* Inhalt und kann daher, weil er dem Denken nicht *zu*geht (denn er ist identisch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das *bloß* Seyende ist der mit dem Denken nicht identische, ja es zunächst ausschließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerst dem Denken zugeführt werden — weil er ursprünglich außer dem Denken ist. Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das immanent (das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente. Darin, daß dieß übersehen, liegt der große Mißverstand der Zeit. Wie ich schon gesagt, das a priori unbegreifliche, weil

durch keinen vorausliegenden Begriff vermittelte Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt zu seinem Begriff. Das unendlich Existirende, das die Vernunft nicht in sich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten" (13, 170).

Von solchen prägnanten Stellen aus ist eine „Einordnung" Schellings in die Philosophiegeschichte möglich — da wir hier einmal das Ganze vor uns haben, sei eine solche Einordnung versucht, obwohl wir noch der Entwicklung Schellings später nachgehen werden. „Zwei Quellen" sind es, aus denen Schelling bestimmt wird, dieselben, die ihm bereits im Anfang seines Denkens wesentlich wurden — der „Proteus" hat sich darin nicht gewandelt —: Spinoza und der Idealismus. Beiden gegenüber kennt er Zustimmung und Tadel. Spinoza wird belobt, weil er den Gedanken des reinen Seins des Absoluten zum Ausgangspunkt nahm, er wird getadelt, weil er von ihm nicht fortzuschreiten wußte. Der Idealismus wird getadelt, weil er diese Transzendenz nicht sah, aber er wird belobt, weil er die Idee der reinen Fortbestimmung erkannte. Es kommt also darauf an, beides: reines Sein als Transzendenz und Selbstbestimmung als Immanenz zusammenzubringen, und zwar in der Form, daß man den Spinozismus, die Idee des reinen Absoluten, zur Immanenz bringt und den Idealismus, die Idee der reinen Selbstbestimmung, in der Transzendenz vermittelt. Da aber Schelling selbst vom Idealismus herkommt, muß er zunächst in Richtung auf den Spinozismus die Transzendenz, d. h. die Unverstehbarkeit des Absoluten, überhaupt erst herausarbeiten — wohlgemerkt: *in Richtung auf* den Spinozismus, also ohne die idealistische Errungenschaft aufzugeben. Nach dieser Infragestellung des Idealismus, der die Notwendigkeit der Vermittlung zur Erkenntnis der reinen Selbstbestimmung *durch* die Transzendenz *hindurch* nicht sah, weil er die Selbstbestimmung als mit der Vernunft identisch einfach behauptete, muß Schelling sodann das Absolute in die reine Selbstbestimmung aufheben, welche Aufhebung, als nicht mehr vom Denken wirklich im aktuellen Vollzug aufweisbar, nur als Tatsache, besser Tat-handlung Gottes, der sich als Wesen immanent macht, hingenommen wird. *Das ist die Vollendung des Idealismus, die dessen ungelöstes Problem von Form und Inhalt zu lösen versucht, indem sie den unmittelbaren Inhalt, d. h. die Form, in die Transzendenz hinausdenkt, zum reinen Inhalt macht, der formlos, d. h. begrifflos ist, um ihn sodann als sich formenden Inhalt, und d. h. Gott als reine Vermittlung zu begreifen und so zurückzugewinnen.*

Die Rückkehr ist von der Vernunft selbst nicht mehr unmittelbar zu vollziehen. Wenn die Vernunft konstruiert und sich bestätigt findet, dann weiß sie, daß ihre Konstruktion nur der *Nachvollzug* der wirklichen „Konstruktion", der ursprünglichen Setzung ist, in der Gott das reine Absolute in sich selbst aufhob und sich zur Welt herabsetzte, so daß nun die Vernunft diesen Weg ins Sein nachvollziehen kann, nachvollziehen als bestätigte Hypothese, als einen wirklichen Vorgang.

Während die negative Philosophie nur das Mögliche ableitet, leitet die positive Philosophie zugleich das Mögliche als Wirkliches ab, weil sie um die ihr vorausliegende Setzung weiß. „Von diesem Prius leitet sie in einem freien Den-

ken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende nicht als das Mögliche, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden" (13, 129). In diesem Satz haben wir das Ganze: „ein freies Denken": dieser Begriff erscheint bei Schelling immer dort, wo das Denken von sich frei geworden ist und um den eigentlichen, den freien Gott weiß (cf. 13, 123, 132 und 172); „in urkundlicher Folge": die Philosophie *re*konstruiert den wahren Vorgang, der ihr vorausliegt, diese Re-konstruktion ist ihre Konstruktion; sie „leitet ab", und zwar „das Wirkliche": man bedenke, Schelling redet von einer *Ableitung* des Wirklichen, die apriorisch ist in bezug auf das Abzuleitende: die *Re*konstruktion ist und bleibt eine in sich notwendige, unbedingte Konstruktion, die aber Wirkliches geben *kann*, weil sie um den Grund aller Wirklichkeit weiß. (Es hat keinen Sinn, wie das in der Schellingauslegung üblich ist, diese *gewollte* Paradoxie abzuschwächen und daraus so etwas wie ein den Spuren Gottes Nachfolgen zu machen — das ist spätidealistisch und nach Art des kosmologischen Gottesbeweises gedacht, den Schelling ablehnt und zu dem er sich in Gegensatz weiß. Cf. oben S. 76 und unten S. 140 ff.)

Damit stößt das Denken auf einen ihm vorausliegenden faktischen Urgrund seines immanenten Notwendigkeitszusammenhanges, und das heißt auf eine „geschichtliche" Voraussetzung seines ungeschichtlichen zeitlosen Geltens. Dieser Gedanke des späten Schelling hat seinen Vorläufer in der Frühphilosophie. Schelling sagt, daß er in seinen frühen Werken die Idee einer transzendentalen Vergangenheit konzipiert habe (cf. 10, 93 und unten S. 98 f.) als einer dem empirischen Bewußtsein vorausliegenden Epoche, von der dieses Bewußtsein nur noch die Ergebnisse findet. *Damals* war es das Ich, das durch seine Vergeschichtlichung die Vereinbarkeit einer von dem empirischen Bewußtsein unabhängigen Realität mit der Setzung durch sich selbst erweisen sollte, und die Lösung lag in dem Gedanken einer von diesem Ich bereits vollzogenen Arbeit des Zusichselbstkommens. Schelling sagt in seiner Selbstdarstellung zu diesem Weg: „und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen, wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich" (10, 93). *Jetzt* ist es nicht mehr das Ich, was seine Geschichte erinnert, sondern ein der Vernunft transzendenter Gott ist es, dessen gedacht wird, aber dieser Gott ist der Inhalt der Vernunft, und es bleibt bei einer *Geschichte der Vernunft*. Sie und sie *allein* ist das Thema, unter dem hier die Schöpfung abgehandelt wird, und hier wie dort heißt Vergeschichtlichung *Erinnerung*.

Man wird gut daran tun, den in *beiden* Fällen vorliegenden Begriff von Geschichte, der grundsätzlich unter dem Aspekt einer wesenhaft vorauszusetzenden Vergangenheit steht, klar abzuheben gegen modernes Verstehen von Geschichte und Geschichtlichkeit. Den Verfechtern der These, die Spätphilosophie Schellings sei eine Wirklichkeitsphilosophie, ist die spärliche Ausbeute für die Aufhellung der Zusammenhänge von Geschichte, Zukunft und Handlungsbezug in der Spätphilosophie immer erschwerend gewesen, und man hat Schelling den Vorwurf nicht ersparen zu können geglaubt, daß er hier wesenhafte Phänomene verkürzt habe. Das ist anachronistisch, man kann Schelling nicht an etwas messen, was er weder positiv noch negativ in seinen Gesichtskreis gezogen hat. Gerade die Hinweise auf eine nur empirisch einzusehende Tat zeugen für diesen unmodernen Geschichtsbegriff. Diese Hinweise stehen sämtlich in negativem Bezug zur Vernunft, zumeist schon ihrer Formulierung nach, so etwa: „Denn eine freie That ist etwas mehr, als sich im bloßen Denken erkennen läßt" (13, 47). Dieser negative Bezug zur Vernunft betrifft aber nicht die Scheidung von zwei Gebieten, dem Bezirk der Rationalität und dem der wagenden geschichtlichen Wirklichkeit, sondern ein *Hinter*einander, nicht ein Neben- oder Gegeneinander von Vernunft und Wirklichkeit. „Vor" der Vernunft als ihre Voraussetzung liegt die Tat einer Setzung, in der das Seiende durch die reine sich selbst bestimmende Form als wirklich gesetzt wurde. *Deswegen* ist bei Schelling immer, wenn er von einer freien Tat redet, von dem nur empirischen Einsehen dieser Tat die Rede. Freie Tat ist immer, weil überhaupt *nur* von Gottes freier Tat gesprochen wird, eine schon getane Tat, der Handelnde selbst im Moment des Tuns liegt außerhalb aller Erfahrung als deren Voraussetzung, und seine Wirklichkeit, d. h. sein Wirkendsein, ist nur a posteriori durch sein Getanes zu ermitteln. „Gesetzt nun, es handelte sich um eine der Welt vorauszusetzende, handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird diese nicht a priori, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar sein, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obwohl ein Übersinnliches, doch nur ein erfahrungsmäßig Erkennbares sein" (13, 113). — Wir werden in der Auslegung der Schöpfung und der Mythologie diesem Ansatz einer vorausliegenden Geschichte, die gründender Grund ist, noch begegnen.

d) Das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie

Wir versuchen nun abschließend die innere Gliederung der Philosophie des späten Schelling herauszustellen, und das heißt, wir nehmen das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie noch einmal ins Thema. Dazu sei der Gang des Ganzen als Bewegung der Vernunft in den einzelnen Schritten dargelegt. *Der erste Schritt:* die Vernunft sucht ihren unmittelbaren Inhalt als sich bestimmende Form zu erkennen. Dieser Versuch vollzieht sich als eine Vermittlung der anfänglichen Unmittelbarkeit in den Begriff Gottes hinein, der aber gerade als *bestimmende* Form unerkennbar bleibt. Die Vernunft wird damit der Undenkbarkeit ihres Inhaltes inne, welches Innewerden als ekstatisches Außersichsetzen geschieht (Negative Philosophie). — Der Übergangsschritt: die Vernunft erfährt das Entsetzen, in dem ihr ihr Inhalt als absolutes Sein gegenübertritt (Anfang der positiven Philosophie). — *Der zweite Schritt:* a) die Vernunft erhebt sich mit der Wesensfrage gegen das blind gesetzte Absolute, welche Erhebung als die hypothetische Rückkehr ins Sein erscheint, die nur möglich ist, *wenn* das Absolute in und durch Gott wirklich aufgehoben ist; b) die Vernunft sieht angesichts der Erfahrung des Wirklichen, daß Gott sich zur Setzung bestimmt hat, und vollzieht nun diese Tathandlung in der Ableitung des Wirklichen von sich aus nach (Positive Philosophie). In einem Satz zusammengefaßt:

die Vernunft erkennt ihren eigenen Inhalt als ihr vorauszusetzende reine Form, die sich selbst beinhaltet und damit die Möglichkeit des Denkens ist.

Die Gewinnung dieser Erkenntnis zerfällt deutlich in *zwei* Bewegungen, eine, die „nach vorn" gerichtet ist auf die dem Denken immer entgleitende reine Selbsttätigkeit, und eine, die *zugleich* das Gesuchte „im Rücken" hat, indem sie die reine Selbstbestimmung als Voraussetzung anerkennt. Zwischen beiden findet eine Umwendung der Vernunft statt, deren Ergebnis ein „anderer modus progrediendi" ist, „indem sich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt" (13, 92; Brief an Dorfmüller vom 30. Juli 1837: Plitt 3, 131). Man kann und muß diese Umwandlung als ein existentielles Ereignis verstehen, in dem die Vernunft zur Erkenntnis ihres wahren Wesens kommt, d. h. zu dem, was sie immer schon ist: endliche, nacherinnernde Selbstbestimmung auf dem Grunde der absoluten Freiheit Gottes. Was wir also tun können und tun müssen, ist, uns diese Voraussetzung anzueignen, uns an ihr neu zu orientieren, umzuorientieren von der Selbstsicherheit der Vernunft zur Einsicht ihrer wesenhaften Endlichkeit. Nur so verstehen wir, was die positive Philosophie ist: keine Eröffnung eines neuen Gebietes, sondern das Aufdecken des *eigentlichen Wesens des Denkens.* Auch die positive Philosophie denkt nur, etwas anderes kann sie als Philosophie gar nicht tun, und das besagt: sie denkt Mögliches, aber indem sie es denkt, denkt sie es zugleich als Wirkliches. Sie vollzieht sich als denkende aus dem Grunde des Denkens, der zugleich der Grund des Wirklichen ist, und der der Grund des Denkens nur sein kann, weil er der Grund der Wirklichkeit ist. Der Grund der Wirklichkeit als eines erfahrenen Seins aber ist er nur, weil er der Grund des Denkens als des möglichen, des erfahrbaren Seins ist. Deswegen leitet die positive Philosophie zugleich, wenn sie Mögliches denkt, das Aposteriorische ab.[1])

Die positive Philosophie leistet etwas, was über die negative hinausgeht, und darin ist sie die Vollendung und Erfüllung der negativen. Das hebt Schelling selbst hervor. Er weist darauf hin, daß das absolute Prius immer Ausgangspunkt, d. h. Prius bleibt, von dem aus die Vernunft a priori die Welt konstruiert. „A priori erkannt werden heißt eben: von einem Prius aus erkannt werden; a priori *erkannt* wird also, was ein Prius hat, von dem aus es erkannt wird" (13, 129). *Indem* aber die Vernunft vom Prius aus erkennt, erweist sie eben damit dieses a posteriori als Gott, wobei a posteriori hier von Schelling

[1]) *Arnold Gehlen* hat in einem Aufsatz über den „Wirklichkeitsbegriff des Idealismus" (in: Bl. f. dt. Phil. 7. Bd. 5. H. 1933) den Ansatz der Spätphilosophie von der Fragestellung des „Systems des transzendentalen Idealismus" aus: „wie die Sphären des Bewußtseins und der Realität miteinander in die letzte Einheit eines Grundes zurückzuführen seien", folgendermaßen formuliert: „Dieser transzendente Grund X legt sich also in die Realität und das Bewußtsein dialektisch auseinander, und ist darin erst der Inbegriff der Wirklichkeit, als Grund X aber nichts Wirkliches: der Grundgedanke von Schellings Altersmetaphysik. Indem er sich also zu sich selbst indirekt verhält, setzt er die Wirklichkeit" (a. a. O. S. 390). Dieser Satz ist bei weitem das Beste, was dem Verfasser in der Literatur über den späten Schelling (soweit seine Kenntnis reicht) begegnet ist, wie Gehlen überhaupt die „Fichtesche Linie" (die Reflexion der absoluten Tätigkeit), die in der Forschung vernachlässigt wird, mit vollem Recht als einen Grundzug des Idealismus herausgestellt hat.

als per posterius erklärt wird: „A posteriori heißt hier *per* posterius, *durch* seine Folge wird das Prius erkannt" (13, 129). A priori und a posteriori fallen also in einer Bewegung zusammen.

Wir haben hier eine der ganz wesentlichen Stellen, an denen offenbar wird, wie in der positiven die negative Philosophie aufgehoben wird. Schelling erklärt zunächst: „um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer *Empirismus,* sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer *Apriorismus* oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott erweist" (13, 130). Hier ist die innere Stufenordnung zu ersehen, denn die positive Philosophie setzt die negative, den Apriorismus des Empirischen, bereits voraus, um ihn als Empirismus, d. h. als selbst nur erinnernden Beweis für die Wirklichkeit Gottes zu verstehen. Schelling bringt das im nächsten Satz auch zum Ausdruck, in dem er die Aufgabe der negativen Philosophie, die Ableitung der Welt als Apriorismus des Empirischen, selbst in die positive Philosophie *hineinnimmt:* „In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntnis a posteriori" (13, 130). Die Weltkonstruktion ist der Erweis Gottes und letzthin nur als solcher möglich.

Über das innere Gefüge dieser ganzen Argumentation: über Macht und Ohnmacht des Denkens hat Schelling in dem Kapitel über Jacobi in den „Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie" aufschlußreiche Feststellungen gemacht. Er stellt dort gegen Jacobis Trennung von Wissen und Glauben, der zufolge das Wissen „unvermeidlich auf Fatalismus und Atheismus" führe (10, 179), die These auf, daß beide, Wissen und Glauben, „*in* der Philosophie, also philosophisch sein sollen". Und er führt nun ein solches System, in dem beide Größen Raum haben, in einer kurzen Skizzierung aus. „Man könnte sich ein solches System etwa auf folgende Art denken. Auf der einen Seite wäre das rationale oder bloß substantielle Wissen als vollendet gedacht, so nämlich, daß nun die Vernunft sich in der That als *alles* Seyn erkennte — nämlich als alles endliche Seyn (denn wenn sie sich unbedingt als alles Seyn erkennte, so müßte sie sich auch als Gott erkennen, und Gott wäre nichts als die Vernunft). Als alles endliche Seyn, oder um bestimmter zu sprechen, als Princip alles endlichen Seyns würde das Wissen eben dann sich erkennen, wenn es sich in seiner reinen Subjektivität erkannt hätte, welche Subjektivität (als in ihrer Art unendlich) dann von selbst das Verhältniß zu einer ebenso unendlichen Objektivität in sich schlösse" (10, 179). Vernunft oder Wissen wird hier also als Subjektivität bezeichnet und der Objektivität, das ist dem eigentlich und wahrhaft Seienden, gegenübergestellt — eine Unterscheidung, die ihren Ursprung in der Frage hat, ob die Vernunft als Denken in sich selbst diese Objektivität schon besitzt und ist. Und nun ist es Schellings Bemühen — wir kennen diesen Weg schon —, die Vernunft durch eine Reinigung auf die reine Funktion des Denkens einzuschränken, um damit das reine Sein der Objektivität als ein Anderes ihr gegenüberzustellen. Das Interessante, um dessentwillen wir diese Stelle anführen, ist nun,

wie sich Schelling diesen Bezug von Subjektivität als Wissen und wahrer Objektivität als unendlichem Sein (als Absolutum können wir auch sagen) denkt. „Der bis dahin von der Vernunft zurückgelegte Weg, der sie zur Erkenntniß ihrer selbst als der allgemeinen Substanz geführt hätte, wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde aber *eben* in diesem Ziel, in dieser Vollendung auch sich *als* bloße *Sub*-stanz erkennen, und so nothwendig *das, dem* es Substanz oder unterworfen ist, oder *gegen* das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von *sich* unterscheiden und es bestimmen als das *nicht bloß* substantiell oder subjektiv Seyende, sondern das in reiner unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — Seyende" (10, 179 f.). Die Selbstnegation der Vernunft, denn um diesen Vorgang handelt es sich hier ja, führt zum Wissen um die Subjektivität, *das heißt:* die Substantialität der Vernunft. Subjectum und Substanz werden in eins gesetzt und zwar in der Bedeutung von „Unterstand" (cf. unten), von Darunterliegendem, das als solches immer *nur* eine Bedingung für das ist, was auf diesem fundamentum aufruht, und nie dieses selbst ist. Substanz hat hier also *nicht* die Bedeutung von in sich ruhendem Selbstsein. Wir werden die innere Dialektik und Zweideutigkeit, die in diesem Begriff der Subjektivität liegt, sogleich spüren — es ist zwar die Substanz nur Unterlage, aber gerade darin hat sie eine gewisse Macht über das, *dem* sie Unterlage ist.

Vorerst das Ergebnis dieser *Herab*setzung des Wissens zur bloßen Substanz: in ihm geschieht die *Heraus*setzung Gottes, des eigentlich Seienden. „In diesem letzten Akt" — d. h. der Einsicht seiner bloßen Substantialität — „würde es sich daher vielmehr als das *nicht* alles, nämlich *nicht* auch das wahrhaft objektive Seyende erkennen, und in dieser Vernichtung seiner selbst *als* des *alles* Seyenden eben jenes unendlich positiv- oder objektiv-Seyende — *in* Gott setzen. Dieser letzte Akt des Gottsetzens würde eben darauf beruhen, daß es aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völllige Subjektivität zurückgetreten wäre" (10, 179). Weil aber das Wissen sich selbst nicht vernichtet als Wissen, sondern nur als absolutes Sein, bleibt es als Wissen bestehen und gibt dadurch dem Sein Raum, so daß beide miteinander in der Philosophie sein können: „Gleichwohl, da es sich nur als selbst Objektives, nicht auch als Subjektives vernichtet, und da es vielmehr erst in der Subjektivität vollendetes *Wissen* ist (vorher, solange es noch objektiv seyn wollte, war es das Producirende der Natur), so bliebe es gerade *als* Wissen stehen, und das letzte gleichzeitige Resultat wäre — das vollendete und das im Glauben sich selbst vernichtende, aber eben damit das wahrhaft Positive und Göttliche setzende Wissen. Auf diese Weise also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Übergang von Wissen zu Glauben" (10, 180 f.).

Setzen wir hier für „Glauben", welcher Ausdruck bei Schelling selbst selten ist und hier nur auf Grund der Auseinandersetzung mit Jacobi eingeführt wird, „positive Philosophie" ein — und das ist nach Schelling richtig, denn er stellt den Glauben mit einem durch Vermittlung möglichen Wissen zusammen, so daß Glaube und vermitteltes Wissen gegen unmittelbares Wissen und Schauen (die abgelehnten Theosophen und Mystiker sind solche Schauende) zu stehen kommen —, so haben wir den Zusammenhang beider Philosophien. Die Vernunft setzt das Objektive aus sich heraus und versteht sich nicht mehr wie in der Identitätsphilosophie als objektive und reale Entwicklung der Natur, sondern depotenziert sich, setzt sich selbst herab zur bloßen Substanz — und diesem Gedanken der Substanz müssen wir noch einen Augenblick nachgehen.

Wir wiesen schon auf die Doppeldeutigkeit der Sub-stanz hin: als Unterlage ist sie weniger als das, was sie trägt, und zugleich ist sie doch das fundamentum. Schelling ist diesem Sachverhalt in einer Überlegung nachgegangen, die, wie es sonst selten der Fall ist, die Hintergründe der Spätphilosophie erleuchtet. Immer wieder begegnet man, seit es sich zeigt, daß Schelling noch eine letzte Wendung vollzieht, also ab 1827 etwa, einer Spekulation über das Wesen des Könnens (posse). In der „Darstellung des philosophischen Empirismus" stellt Schelling den transitiven Charakter des Könnens heraus: „ . . . in allen Sprachen hat das Wort können den Accusativ nach sich, man sagt posse aliquid" (10, 265). Können im Sinne eines Kennens und Wissens, eines Vermögens, bedeutet Macht über etwas haben, was man herstellen kann. Aber nicht der hier sich zeigende praktische Sinn[1]) ist es, der Schelling eigentlich wesentlich ist: er bringt dieses Können in Zusammenhang mit dem Wort Magie, das er wiederum mit dem Begriff Macht in Verbindung stellt. Wer etwas kann, hat eine bindende Kraft über das, was er kann, wobei zugleich der Charakter der Bemächtigung zu beachten ist, in der man sich eines *an sich* Stärkeren zu versichern sucht.

Aus allen diesen Feststellungen zieht Schelling nun eine Konsequenz für die Bedeutung des Wortes „ist". Das „ist" als grammatische Kopula besagt „etwas sein" im Sinne eines „etwas Könnens". Das ist der Sinn des Subjektes als des Trägers von Prädikaten. „Subjekt erscheint hier in seiner wahren Bedeutung als subiectum" (10, 264). Das Subjekt ist selbst kein Existentes, sondern das dem Sein Zugrundeliegende — wir erinnern uns an die Diskussion des Urständlichen, die wir im Anschluß an die Descartesvorlesung gaben, und in der Schelling das Wesende als den Begriff und das *Sein* als das, was von diesem Wesen ausgesagt wird, bestimmte. Als id, quod substat ist das Subjekt der „Unterstand" dessen, was es ist — Schelling verweist hier auf die Bedeutung des griechischen ἐφίσταμαι, das sehr deutlich den Zusammenhang mit dem Wissen ἐπίσταμαι, ἐπιστήμη zeigt (13, 297), und kommt auf das deutsche Ver-stand zu sprechen: „Verstand wäre insofern = Vorstand, quod praestat, also prius, so wie Vorstand wieder = Urstand ist" (13, 296). Der Unterstand ist also Wissen im Sinne der *Potentialität:* „Das Wissende, inwiefern es Gegensatz des Wirklichen ist, stellt sich überhaupt auf die Seite der Möglichkeit. Alles Wissen ist als solches nicht selbst Seyn, sondern *Können* eines Seyns, oder es ist im Verhältnis zu dem Gegenstand eine *Macht*, eine Potenz; wie ja auch sprachgemäß

[1]) Cf. *Maximilian Beck*, Kritik der Schelling-Jaspers-Heideggerschen Ontologie (In: Philos. Hefte IV. H. 3/4. 1934). Auch wenn man den Folgerungen Becks nicht zustimmt, bleibt der Versuch, einmal dem Wissensbegriff in seiner praktischen Bedeutung von Fichte an, den Beck ebenfalls heranzieht, nachzugehen, eine aufschlußreiche Untersuchung, die den Idealismus als ein komplizierteres Gebilde erscheinen läßt, als es der zu sehen gewohnt ist, der unter ihm nur Hegel, d. h. den griechischsten aller Idealisten (Wissen als Erkennen des Wesens des Unmittelbaren) versteht.

Wissen und Können in vielen Fällen synonym sind; selbst die Grundbedeutung des im Hebräischen gebrauchten Wortes ist *potentia*, Macht, Gewalt" (13, 296 f.).

Man könnte eine Geschichte der Entwicklung Schellings an Hand dieses Zusammenhanges, an Hand dieses Wortes „ist", schreiben, und zwar deswegen, weil in ihm das Problem der Unbedingtheit als solches angeschnitten wird. Das erhellt schon aus der ersten Schrift Schellings, in der ein oberster Grund*satz* für alle Philosophie gesucht werden soll. Dieser muß ein Subjekt und ein Prädikat haben, die aber identisch durch das Wort „ist" verbunden werden. Ein solcher Satz, in dem die Selbstbestimmung zum Ausdruck kommen soll, als der oberste Anfang ist der Satz: Ich = Ich, der als identischer zugleich, wie Schelling zeigt, ein synthetischer ist, insofern er die Identität von produzierendem Ich und produziertem Ich aussagt. Das „ist" hat also hier immer zugleich den Sinn, in der Identität das Subjekt als das Tragende im Sinne eines Könnens: das produzierende Ich, herauszustellen. *Von hier aus* ist die ganze Auseinanderfaltung, zu der das Ich sich bestimmt, zu verstehen als immer in der Einheit bleibend, die eben durch das „ist" zum Ausdruck kommt. *Von hier aus* ist das ganze Identitätssystem zu verstehen als der Versuch, den Zusammenhang des Prinzips mit dem Abgeleiteten eben als Getragenwerden dieses Abgeleiteten durch das Prinzip, wie es im „ist" ausgesagt wird, herauszustellen. „In jedem Ding ist daher die *Copula* oder absolute Identität das *Ewige*, dadurch es selbst unmittelbar in die schaffende Substanz aufgelöst ist" (7, 204). Das „ist" bringt also die Wirkung, besser das Wirkendsein des Subjekts zum Ausdruck, die natura naturans als die Idea, das Wesende im Ding. „Daher die *Idea* auch betrachtet werden kann als die *Copula* oder *Natura naturans* in jedem Ding" (7, 204). Und Schelling bringt nun die Bedeutung des „ist" als Können dadurch zum Ausdruck, daß er den Satz „Gott ist alle Dinge" durch „deus est res cunct*as*" wiedergeben will.

Die Tendenz der Gesamtentwicklung Schellings ist nun ein *Umkehren* der Bedeutung, besser der Bewertung des Subjekts. Diese Umdeutung geht parallel mit der Aufgabe des intellektuellen Anschauens als einer unmittelbaren Gewißheit des Anfanges, von der wir bereits berichteten (cf. oben S. 50 f.). Je mehr Schelling einsieht, daß die intellektuelle Anschauung noch kein Haben des wirklichen Prinzips ist, daß man von ihr nicht weiterkommt, und je mehr die Forderung eines Suchens des Prinzips ihm sich aufdrängt, desto mehr schwindet die Bedeutung des Subjekts als eines unbedingten und zweifelsfreien Trägers, wie er etwa im Identitätssystem als natura naturans sich aussagt, dahin, und die Zweideutigkeit, von der wir oben sprachen, beginnt, daß das Subjekt *zwar* der Unterstand, und somit der Anfang, *aber* eben nur die Sub-stanz, der Anfang als noch nicht wirkliches Prinzip, ist. Das Subjekt verliert demzufolge seine *unbedingte* Potentialität und gerät selbst in eine Zweideutigkeit, auf der einen Seite Macht zu sein, und auf der anderen doch noch Mächtigeres sich gegenüber zu wissen, nämlich das, was eigentlich wahre, in sich seiende Selbstmacht ist. Es verzichtet auf den Anspruch, in seiner „Amphibolie", um mit einem früher schon interpretierten Ausdruck zu reden (cf. oben S. 48), bereits

das wahrhaft Objektive zu sein; hier erst, in und durch diesen Verzicht — wir nannten ihn die Selbstnegation — kommt es zu einer ausdrücklichen Herausstellung eines solchen wahrhaft Seienden, das thematisiert wird als das unendlich Objektive, das das eigentliche Subjekt: die wahre Selbstmacht, der unbedingte Träger, die wirkliche natura naturans sein soll, und das es als solches zu vermitteln gilt.

Das Ergebnis dieser Vermittlung führte, wie wir sahen, dazu, Gott als das wesende Subjekt der Vernunft vorauszusetzen. Er ist die eigentliche Selbstmacht, die über dem Wissen steht als dessen Möglichkeit, und ihm muß das Denken untergeordnet werden, unter-worfen, sub-jiziert. Das Wissen ist gegen Gott das Nichtseiende. Es weiß Gott. „Was nämlich in dem Verhältnis zu dem Seyenden das nicht Seyende und doch Subjekt ist, verhält sich zu diesem als das Wissende. Das Wissende ist auch ein Seyendes in sich, aber es verhält sich doch gegen das eigentlich Seyende als das nicht in demselben Sinn, wie dieses Seyende" (10, 264). In seinem anfänglichen Zustand ist dies Wissen in seiner Ungeschiedenheit von Gott selbst noch gar nicht seiner als Wissen sich bewußt, es ist bloße Unmittelbarkeit — wir denken daran, daß Schelling davon sprach, daß die anfängliche Potenz mit dem Denken identisch war und darum von ihm unterschieden werden mußte —: „Gleichsam ganz hingerissen, und, daß ich so sage, völlig verzückt in Gott (durchaus nichts für sich selbst), insofern also nicht das wissend-Wissende, sondern eben nur das unbeweglich substantiell Wissende Gottes" (10, 264). Deswegen ist eine *Bewegung* nötig, die den *doppelten* Sinn hat, daß das Wissen in der Austrennung zugleich Gott *und* sich selbst unterscheidet und *damit* beide erkennt und eigentlich: aktuell, weiß: „Soll es das wissend-Wissende Gottes seyn (dieß läßt sich voraussehen), so muß es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn aktuell Wissende zu seyn" (10, 264).

Daß aber *dies* Wissen sich nur als eine gebrochene Macht herausstellt, eine zweideutige Macht, das ändert doch nichts daran, daß es der Ausgangspunkt der ganzen Vermittlungsbewegung bleibt, daß es sich, wie wir früher sagten, in der Spätphilosophie um eine Geschichte der Vernunft handelt. Und eben diesen Sachverhalt hat Schelling nun selbst gesehen und in der Bedeutung der Macht *als Magie* zum Ausdruck zu bringen gesucht. Diese Macht kommt radikal darin zum Ausdruck, daß die Vernunft „das große Recht" hat, im Besitz des Begriffes, des Wesens Gottes zu sein, von welchem Recht sie eben Gebrauch macht, wenn sie das Transzendente, dem gegenüber sie ohnmächtig ist, in den Begriff Gottes vermittelt. In dieser Vermittlung stellt sie ja eine Bedingung auf, unter der Gott stehen muß: Gott, wenn er ist, kann nur das Absolute sein. Wir sagten, daß diese Bedingung sich in sich selbst aufhebe (cf. oben S. 72 ff.), insofern hier als Bedingung ja die *Selbst*-bedingung gesetzt wird. Das heißt: Gott hebt die Bedingung, die ihm das Wissen durch die Vorgabe des Wesens dessen, was er sein muß, auferlegt, auf — eben durch und auf Grund seines „Wesens". Das ist die ganze Paradoxie der Spätphilosophie, in der in einer vermittelten Weise das Denken triumphiert.

In einer vermittelten, einer eingeschränkten Weise: die Vernunft kann ihre

Wiedereinsetzung angesichts des undenkbaren Absoluten nur hypothetisch vollziehen, sie muß die Tat Gottes voraus-setzen. Man muß also auf der einen Seite sagen, daß Gott es nur durch die eigene Tat zuwege bringt, sich aus der Bedingung, die ihm das Wissen auferlegt, zu befreien: er selbst hebt die Bedingung, unter der er steht, absolut zu sein, durch seine Setzung auf, er bricht den Zauber, den ihm das Wissen mit dieser Bedingung auferlegt, indem es ihn selbst bedingt, „*gefesselt* hält, so daß er nicht Gott, d. h. nicht der *Herr* des Seyns — und also der gegen das Seyn Freie — seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Übergang zur That, zum wirklichen Geschehen" (10, 265). Aber auf der anderen Seite muß man daran festhalten, daß ja diese „Tat" eben nichts anderes als das vorgegebene „Wesen" Gottes ist; Gott hebt die Bedingung auf, indem er sie — bestätigt.

Diese Dialektik zeigt sich in der durch die Tat erfolgten Umkehrung an: *jetzt* unterwirft Gott sich die Bedingung, das heißt, er wirft sie sich unter, so daß *er* nun darauf stehen kann. Er gibt sich selbst sein Fundament. *Jetzt* ist der Zauber gebrochen — aber eben das Substantielle erscheint an einer anderen Stelle: war es erst *zweideutiger Ausgang*, so ist es nun durch Gott gebundenes *eindeutiges* Ende: die Vernunft „vermag" nicht mehr Gott, sondern Gott „kann" die Vernunft. *Aber die Korrelation von Vernunft und Gott bleibt*, innerhalb ihrer vollzieht sich die Umstellung der Korrelate.

Wir haben diese Dinge nur in aller Kürze angedeutet, um zu zeigen, daß Gott nicht, wie die Schellingforschung heute meint, in einer Wirklichkeitssphäre wirklich ist, die mit der Vernunft nichts zu tun hätte, sondern daß die Vernunft der Ort ist, in dem Gott ist. Wir erinnern uns: Gott ist das zum Inhalt der Vernunft gemachte Transzendente (cf. oben S. 80 f.). Je mehr man versucht, das Ganze der Spätphilosophie zu erfassen, desto unzweifelhafter zeigt sich, daß es sich hier um ein idealistisches System handelt. Das heißt: in Schellings Problem des Verhältnisses von Vernunft und Gott kehrt das idealistische Problem des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung wieder. So kreist das Denken immer in sich selbst — auch dann noch, wenn es seinen Ursprung als Anderes erfährt, dessen Vermittlung mit ihm selbst die Hinnahme eines als notwendig erforderten freien Geschehens ist: daß Gott zurückkehrt, ist seine freie Tat, die nicht begründet werden kann; aber eben das Faktum der schon seienden welthaften Vernunft erfordert, diese Tat als einzigen Erklärungsgrund, der von zwingender Notwendigkeit ist, anzusetzen.[1]) —

Wir wollen diesen Abschnitt, der dem Verhältnis von negativer und positiver Philosophie nachfragt, mit einem Referat über einen der letzten Vorträge beschließen, den Schelling in der Berliner Akademie gehalten hat. Dieses Referat soll das Wesenhafte der Fragestellung der Spätphilosophie, deren Erhellung das Thema dieses ersten Teiles war, noch einmal vor Augen stellen. Es handelt sich um die Abhandlung „Über die Quelle der ewigen Wahrheiten" vom 17. Januar 1850. Wir berichten zunächst kurz den für uns wesentlichen Schlußteil.

[1]) Genaueres wird darüber die Interpretation der Schöpfung erbringen.

Schelling durchmustert die Versuche, die bisher in der Philosophie gemacht wurden, die Quelle der ewigen Wahrheiten aufzufinden, und schließt diesen Überblick mit Kant ab. Kant hat gezeigt, „daß zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesamten *Möglichkeit* oder eines Inbegriffes aller Prädicate gehört" (11. 586). Aber mit dieser Idee — es ist ja nichts anderes als der mit der Vernunft geglichene Gott der negativen Philosophie: das Seiende — läßt sich nichts anfangen. Der Lösungsversuch, dieses Allgemeine als Ursprung der Wesenswahrheiten zu verstehen, geht nach Schelling nicht an: „Es möchte schwer seyn zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht kommen, sich zu realisieren" (11, 588). In Wahrheit, so behauptet Schelling, geht der Weg umgekehrt vom Einzelnen zum Allgemeinen. „Zu sagen ist vielmehr, daß das Individuelle sich realisiere, sich intelligibel mache", Gott, der als solcher reines Daß, Einzelnes und Existierendes ist, verallgemeinere sich. Gott selbst wird hier also als reines Daß bestimmt, weil und insofern sich diese Bestimmung aus der Bemühung der Vernunft, die reine Tätigkeit zu erkennen, notwendig ergibt: das Denken erfuhr in dem Versuch, sie in ihrem *Ursprung* zu erkennen, daß dieser Ursprung, die unmittelbare Potenz, sich in das Absolute als das allem Denken zuvorkommende notwendig Existierende zusammenzog, und mußte seinen Versuch aufgeben. Und von eben diesem wesenlosen Daß behauptet Schelling nun, daß es „in den Kreis der Vernunft eintritt, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Wesen zu sich macht, sich mit ihm bekleidet" (11, 588).

Dieses reine Daß soll also das allgemeine Wesen sein. Es ist klar, daß diese Bestimmung nicht eine von Gott unterschiedene ist, daß Gott „das All der Möglichkeiten ewiger Weise, also vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen ist" (11, 586). Es liegt eben im Begriff Gottes, die höchste Potenz, der Inbegriff, zu sein. Und doch bleibt die Frage, wenn er selbst eben nur reines Daß ist, ohne jedes Was: *warum* er zugleich das Wesen als der Inbegriff ist: „Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was *ist*?" (11, 586)

Alle Auskünfte, die man zur Beantwortung heranzieht, versagen zunächst. So kann unser Wissen nicht der Grund sein: „Es kann nichts helfen zu sagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου Denn eben warum soll Wissenschaft seyn? und nimmer kann die Möglichkeit *unseres* Wissens die Ursache davon seyn, daß der, in welchem schlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich) — daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist" (11, 586). Aber auch in dem reinen Daßsein liegt kein Verweis auf das Was: „denn dieses als das Absonderlichste (τὸ μάλιστα χωριστόν) d. h. als das Individuellste, ist es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann" (11, 587). Deswegen kann, so folgert Schelling, die Notwendigkeit nicht in Gott als reinem Daß liegen, sondern er kann „das *Alles* Begreifende nur seyn in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Noth-

wendigkeit" (11, 587). Als diese Notwendigkeit wird nun die Entsprechung von Was und Daß herausgestellt. „Aber welche Nothwendigkeit? Versuchen wir es auf diese Weise. Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Einsseyns von Denken und Seyn — *diese* sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß, was immer *Ist*, auch ein Verhältnis zum Begriff haben muß, was *Nichts* ist, d. h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht *wahrhaft Ist*" (11, 587). Schelling stößt hier auf den seit Parmenides leitenden Satz von der Einheit von Denken und Sein. Aber er versucht nun diese Einheit nicht mehr in einfacher Weise vom Denken her zu begründen, sondern vom Sein: „In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn ist das Erste, das Denken erst das Zweite und Folgende" (11, 587).

Hier sieht man die Problematik des ganzen Ansatzes: der Vorrang des Seins kann ja selbst nur vom Denken aus gesetzt werden, das sich selbst im Sein untergehen sieht. Darin liegt dann schon immer die *Notwendigkeit*, die Möglichkeit der Rückkehr zum Denken als die Notwendigkeit einer „Affinität" des Seins zum Denken auszusprechen. Das Denken ist tatsächlich nicht der Grund des Seins, wohl aber *muß* es eine Rückkehr des Seins, weil es dieses Sein aus sich heraussetzte, *wesensmäßig fordern*, solange es Denken ist, d. h. aus dem Sein denkend zurückkehrt. *Es muß im Sein die Möglichkeit der Rückkehr, die es selbst nicht begründen kann, als Affinität des Seins zum Denken voraussetzen.* „Gott enthält in sich nichts anderes als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieß, daß er Ist, wäre keine *Wahrheit*, wenn er nicht *Etwas* wäre — Etwas freilich nicht im Sinne eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht zu einem *Begriff*, aber zum *Begriff aller Begriffe*, zur Idee" (11, 587). Dieses Verhältnis kann nicht denknotwendig im Sinn logischer Folge sein, sondern kann seinen Sinn nur von *dem* Denken her gewinnen, das sich vom Sein her begreifen muß. Wenn das Denken nicht immer schon „wäre", dann könnte dieses Gesetz gar nicht gesagt werden. Das Denken, das sich nicht begründen kann, sondern sich selbst im Sein untergehen sieht, muß gleichwohl in diesem Sein ein Verhältnis zu sich selbst ansetzen, d. h. es muß dieses als denkbar, als „Wahrheit" ansprechen.

Diese notwendige Voraussetzung des Seins als eines Denkbarseins ist der Grund dafür, daß diese Affinität nicht vom Willen Gottes abhängig sein kann, sondern ihm notwendig und ewig zukommt. „Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz der Möglichkeiten, er ist dies nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es *an sich*, diese Indifferenz zu seyn, an sich in dem Sinne, wie man wohl von einem Menschen sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse" (11, 588 f.). Aber gerade darum bleibt Gott als *reines Daß* von dieser Notwendigkeit *wesentlich* unberührt: sie ist ihm nur zufällig. Das Denken kann also die Notwendigkeit der Affinität nicht eigentlich im *Daß* selbst begründen, sondern sie nur als diesem „beiläufig" erkennen. „Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne sein Zuthun, nicht gewollter, also in *Ansehung seiner selbst zufälliger Weise* ist, ist es ein zu ihm Hinzugekommenes,

ein συμβεβηκός im aristotelischen Sinne, zwar ein nothwendiges, ein αὐτῷ καθ' αὑτὸν ὑπάρχον, aber das ihm doch nicht im Wesen ist (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν), wogegen ihm also (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig ist) auch das Wesen frei bleibt" (11, 588).

Die Klammer weist auf die Tat Gottes hin: weil in Gott als reinem Daß keine zwingende Notwendigkeit, zum Denken zu kommen, liegt, kann dieser Schritt, den das Denken eben nicht begründen, sondern nur *voraussetzen* kann, nur durch die eigene Setzung Gottes vollzogen werden, d. h. eines Gottes, der mehr als das Daß und Was, nämlich deren Vermittlung ist. Aber auf diese Lösung geht Schelling hier nicht ein, weil er hier nur das Problem der Affinität, wie es sich dem Denken darstellt, zum Thema nimmt.

Es ist für das Verständnis des Verhältnisses von negativer und positiver Philosophie aufschlußreich, den Ort zu bestimmen, an dem diese Abhandlung steht. Schelling hat am Ende der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" das ganz ideefreie reine Daß herausgestellt und erklärt nun: „Ohne etwas, woran es sich als existirend erweist, wäre es so gut wie nicht vorhanden, es gäbe keine Wissenschaft desselben (also auch keine positive Philosophie)" (11, 570). Dem Satz der Abhandlung, daß Gott keine Wahrheit wäre, wenn er nicht „etwas" wäre, entspricht also hier: „Es gäbe keine Wissenschaft desselben, wenn er sich nicht an einem Wesen als existirend erweist". Und Schelling fährt deswegen nun fort: „Es ist demnach von dem Ἓν τι zuerst zu zeigen, wie es das Seyende ist" (11, 570). Oder: es muß erhellt werden, wie es möglich ist, daß, wenn das Daß das Sein ist, „das Seyende das vermöge höchster Vernunftnothwendigkeit *mitgesetzte* ist" (11, 572). Und nun folgt die bedeutsame Feststellung, daß diese Frage „noch auf rationalem Wege zu lösen; insofern gehört sie auch noch in diese Vorträge, und ist sie auch in dieser Form neu, so ist sie doch in anderer Form schon dagewesen — in der Untersuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten" (11, 572).

Der Sohn Schellings, der diese Vorlesungen ja erst zur Veröffentlichung zusammenstellte, hat in der Einleitung zum 13. Band in einer Auseinandersetzung mit Erdmann sehr treffend die Stellung dieser Abhandlung bestimmt. Es handle sich in ihr „weder um das Nichtselbstseyn des Allgemeinen, noch um das Selbstseyn des Einzelwesens, sondern darum, wie vom Einzelwesen aus zum Allgemeinen zu kommen sey; oder vielmehr, da das Allgemeine vom absoluten Einzelwesen durchaus nicht abzuleiten sey, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Gesetz, das absolute Einzelwesen zugleich oder ἑπομένως (folgendlicher Weise) die potentia universalis sey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittels der bis zu dieser Höhe hinaufzurückenden Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wissen will" (13, IX). Er stellt nun fest: „Daß Schelling auf diesen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, ist sicher. Seine Überzeugung war, erst damit die entscheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der positiven Philosophie erschien ihm nun bloß noch zu seyn, zu zeigen, wie sich Gott (d. h. ‚das Einzelwesen, das Alles ist') auch wirklich erkennbar macht, sich als Gott manifestiert usw." (13, IX f.).

Man kann sagen: die positive Philosophie geschieht nur um willen der negativen, damit diese triumphiere, und man darf das sagen (entgegen aller andersartigen Auslegung), denn *Schelling* sagt es: „*In* der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken nun seinen Zweck erst wirklich erreicht . . .“ (13, 153). Aber es kommt hier nicht darauf an, die eine der beiden Philosophien gegen die andere auszuspielen, sondern die Einheit des Ganzen zu sehen, die Einheit der *Bewegung*, in der der letzte Idealist das Denken durch seine absolute Andersheit mit sich vermittelt, der Bewegung, die es notwendig macht, zwei Wissenschaften zu setzen, um sie sodann wieder aufzuheben: „Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie sich nur in zwei Wissenschaften vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philosophien, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung geschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie“ (13, 152).

2. TEIL

Die Herausbildung der Spätphilosophie

Im allgemeinen beginnen die Darstellungen der Spätphilosophie mit einem mehr oder weniger ausführlichen Bild der Philosophie des frühen und mittleren Schelling, das das Entstehen des Spätwerks aus dem Vorausgehenden verständlich machen soll. Wir wählten diesen Weg einer Vorausschickung der Frühphilosophie nicht, aus der Erwägung heraus, daß, um in die Spätphilosophie einzuführen, diese wenigstens so weit bekannt sein muß, daß man im Umriß weiß, was das Ende an ihm selbst ist. Zumal bei der verworrenen und uneinheitlichen Sicht der Spätphilosophie erscheint es zweckmäßiger, gleich zu sagen, was man sich unter dieser vorstellt, so daß die Einführung zu ihr bereits in ihrem Richtungssinn so weit bekannt ist, daß Anfang und Ende aufeinander bezogen werden können.

Wenn wir uns nun, nachdem die Fragestellung des späten Schelling im Ansatz herausgestellt wurde, der Entwicklung dieses Denkers zuwenden, so soll nicht versucht werden, diese in extenso auszubreiten — was die Kenntnis der jeweiligen Lehrgehalte der einzelnen Stufen betrifft, sei auf die großen Werke von Kuno Fischer und Hinrich Knittermeyer verwiesen. Wir wollen lediglich einige Gesichtspunkte herausheben, die erkennen lassen, warum Schelling auf die Idee seiner Spätphilosophie geriet. Wir gehen dabei zunächst noch nicht biographisch vor, sondern erhellen uns in der Auseinandersetzung des *späten* Schelling mit *Fichte*, was jener überhaupt als die Grundvoraussetzung des wahren und echten Idealismus für gültig erachtet. Dieses Bild der eigentlich zu erstrebenden idealistischen Haltung, das die bereits im ersten Teil angedeuteten Wesensstrukturen der „Vernunftphilosophie“ zur konkreten Ausweisung bringt, bestimmt Schelling zu einer Kritik nicht nur an Fichte, sondern vor allem an *Hegel*. Die Kenntnis dieser Kritiken aber gibt die Möglichkeit, Gesichtspunkte zu ergreifen, an Hand deren die *wirkliche* Entwicklung Schellings in ihren inneren Konsequenzen durchsichtig wird, denn diese vollzieht sich wesentlich als eine Auseinandersetzung mit den beiden anderen Idealisten, eine Auseinandersetzung, in der der *eigene* idealistische Ansatz Schellings *sich entfaltet*. Wir suchen daher Schellings frühe und mittlere Philosophie in ihren sich wandelnden Motiven als Überwindung der anderen Idealisten zu deuten. Auf diesem Wege werden wir uns die Gründe für das Entstehen der Spätphilosophie erarbeiten und zu dieser als einer notwendigen Konsequenz hinführen. Gleichsam als Anhang dieser Kritiken und Auseinandersetzungen, in denen sich die Spätphilosophie herausbildet, klären wir Schellings Stellung zum sogenannten „*Spätidealismus*“, nicht so sehr, weil diese Bewegung für Schelling selbst entscheidend gewesen wäre, sondern weil sie die heutige Auslegung weitgehend bestimmt. Nach Bewältigung dieser Aufgaben, die innerhalb der systematischen Bewegung, die wir nachzuzeichnen versuchen, gleichsam einen Haltepunkt darstellen, wenden wir uns dann der positiven Philosophie zu, um durch die Inter-

pretation der *Schöpfungslehre* Schellings die im 1. Teil aufgewiesenen Zusammenhänge zu konkretisieren.

1. Kapitel

Schellings Leitbild des wahren Idealismus in der Abhebung gegen Fichtes Philosophie

Die Anfänge der Herausbildung des wahren Idealismus gehen, so stellt es Schelling dar, in die Zeit vor 1800 zurück, in der sich das Identitätssystem gegen Fichte durchzusetzen begann. Man kann also diese Anfänge nur verstehen, wenn man sie gegen Schellings Ausgangspunkt: die Philosophie *Fichtes* abhebt.

Fichtes Philosophie setzt ein mit der Gewißheit des absoluten Ich. In diesem Ergreifen der Ichheit ist der Gedanke aller äußerlichen Bedingung der Philosophie aufgegeben, und dafür muß Fichte, wie wir bereits sahen, „belobt" werden. Er hat gegen Spinoza die wahre Idee des Subjekts in die Philosophie eingeführt: „Fichtes wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz bloßes todtes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eigenen Händen daraus geworden ist" (13, 54). Der letzte Teil dieses Satzes deutet bereits darauf hin, daß Fichte versagt: „Im Ich ist das Princip einer nothwendigen (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein nothwendig sich fortbestimmendes, aber Fichte benutzt dieß nicht" (13, 54). Er setzt gegen das Ich, das ihm selbst feststehend bleibt, ein Nichtich an als die Zusammenfassung des als ungeistig verstandenen Seienden. „Insbesondere ist ihm die Natur nicht ein Selbst-, sondern nur ein am Ich, als dessen Schranke, Daseyendes. Fiele das Ich hinweg, so hätte sie gar keinen Sinn: sie ist nur, um das Ich einzuschränken, nicht in sich selbst *auch* ein Ichartiges und insofern ebenfalls Substantiales, sondern eben reines *Nicht*-Ich, eigentlich ein selbst Nichtseyendes, das im Urakt des sich-selbst-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weise sich entgegensetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anstrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es sich oder sein Bewußtseyn immer mehr erweitern könne" (13, 52). Die Anknüpfung an das Ich ist bei Fichte nur äußerlich: „Nicht das Ich bewegt sich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewußtseyn gelangt, und der selbst durch die Natur hindurchgeht, wodurch diese erst zu einer wahrhaft *im* Ich gesetzten wird: Nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ichs, also nicht durch die Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen, und jenes subjektive Anknüpfen an das Princip geschieht durch ein bloßes Raisonnement

von solcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie gesagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen" (13, 54). Schelling illustriert diese Äußerlichkeit zumeist an der Einordnung der beiden Naturphänomene Luft und Licht, die nicht in der Konstruktion einer sich entwikkelnden Natur an ihrem bestimmten Ort abgeleitet werden, sondern von Fichte lediglich als Bedingungen der Koexistenz vernünftiger Wesen, konkret als Möglichkeiten des Hörens und Sehens, begriffen werden.

Fichte gelingt also keine wirkliche Ableitung des Seienden aus seinem Grundprinzip, weil er „das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objektiven Darstellung benutzen konnte" (11, 370), übersah. Deswegen bleibt ihm auch die Hinführung auf die Gottesidee dunkel, so daß wir ihn bei unserer Darlegung des modernen Gottesproblems nicht anführen konnten[1]): „Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört" (11, 370). Die Wendung zum Gottesproblem, die Fichte um 1800 vollzog, lehnt Schelling scharf ab: „Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung herbeischaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte" (11, 465 Anm.). Aber diese Verbesserung kann nach Schelling nicht mit dem beibehaltenen Ansatz des Ichs zur Deckung kommen und führt zu einem Synkretismus: „Aber wie war es möglich, mit dem absoluten, göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es sey das einzig *Reale*, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, dessen Grundlage vielmehr gewesen war, eines jeden Ich sey die einzige Substanz? Fichte hätte in der That besser gethan, rein Er selbst zu bleiben, da mit jenem Synkretismus seine Philosophie nur ins Unbestimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch sie zuerst ausgezeichnet war, nur ins Charakterlose sich verlor" (13, 54).[2])

Fragt man nun nach dem Grund des Versagens Fichtes, so liegt er nach Schelling im Festhalten am Ich als einem *unmittelbar gewissen Ausgangspunkt:* „Fichte verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewisses. Dieses war ihm das Ich, dessen er sich durch die intellektuelle Anschauung als eines unmittelbar Gewissen, d. h. als eines unzweifelhaft Existirenden versichern wollte. Der Ausdruck der intellektuellen Anschauung war eben das mit unmittelbarer Gewißheit ausgesprochene ‚Ich bin'. Intellektuelle Anschauung wurde der Akt ge-

[1]) Cf. oben S. 37.

[2]) Man ist versucht, dieses scharfe und ungerechte Urteil des späten Schelling über den späten Fichte aus einer Beunruhigung, daß dieser etwas ihm Analoges unternommen habe, zu erklären. Ein Vergleich beider Spätphilosophien kann hier nicht unternommen werden; aber man darf vielleicht doch sagen, daß Schelling das Andersartige des späten Fichte spürte: er, der die reine Selbstbestimmung so absondert, daß er zur Lehre von einem freien Schöpfergott kommt, mußte Fichtes Schematismus der Bildwerdung, in der sich das Absolute „darstellt", als „Emanatismus" ablehnen.

nannt, weil hier nicht, wie in der sinnlichen Anschauung, Subjekt und Objekt ein anderes, sondern dasselbe ist " (10, 147 f.). Dieser Ausgangspunkt stellt, systematisch gesehen, eine ganz bestimmte „Art" des Idealismus dar, den subjektiven Idealismus, dem Schelling nun einen anderen Idealismus gegenüberstellt, der nicht von einem unmittelbar Gewissen ausgeht, sondern von einem in der Vernunft erschlossenen allgemeineren Seinsprinzip. Damit ist aber eine wirkliche Ableitung des Gesamt-Seienden durch die Bewegung des Gegenstandes selbst gewährleistet, denn der Anfang ist nicht mehr ein bloßes Subjekt, genauer: ein bloß als Ich gefaßtes Subjekt-Objekt, dem gegenüber alles andere zum Nicht-Ich wird, sondern die Indifferenz von Subjekt und Objekt, in der als solcher die Möglichkeit einer eigenen Entwicklung liegt. Diesen Fortschritt hat Schelling in den „Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie" ausführlichst dargelegt als den historischen Anfang seines eigenen Denkens, das aus einer Anhängerschaft an Fichte sich zum Ansatz bei dem über das Ich hinausliegenden allgemeinen Subjekt-Objekt befreite.

Er sei, so stellt Schelling es dar, erst allmählich zu dieser Einsicht gekommen. Zunächst habe er versucht, von dem absoluten Ich Fichtes ausgehend, zu zeigen, „wie mit dem bloßen Ich bin für einen jeden die ganze Außenwelt mit allen ihren sowohl nothwendigen als zufälligen Bestimmungen gesetzt sey" (10, 90). Bei diesem Unterfangen sei ihm aufgegangen, daß das bewußte Ich bereits eine Stufe auf dem Wege des Zusichkommens und des Bewußtwerdens eines übermenschlichen Ichs sei. „Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ichs mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transzendentale Vergangenheit dieses Ichs zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transzendentale Geschichte des Ichs führte" (10, 93 f.). Durch diese Vergangenheit ließ sich das Gefühl für die Notwendigkeit einer unabhängigen Außenwelt erklären: diese ist das Rudiment eines dem empirischen Ich nicht mehr bewußten Weges, den nur die Philosophie zu erschließen vermag, die also die Aufgabe einer Anamnese erhält. „Das individuelle Ich findet in seinem Bewußtseyn nur noch gleichsam die Monumente, die Denkmäler jenes Weges, nicht den Weg selbst. Aber eben darum ist es nun Sache der Wissenschaft und zwar der Urwissenschaft, der Philosophie, jenes Ich des Bewußtseyns *mit Bewußtseyn* zu sich selbst, d. h. ins Bewußtseyn kommen zu lassen. Oder: die Aufgabe der Wissenschaft ist, daß jenes Ich des Bewußtseyns den ganzen Weg von dem Anfang seines Außersichseyns bis zu dem höchsten Bewußtseyn *selbst* mit Bewußtseyn zurücklege. Die Philosophie ist insofern für das Ich nichts anderes als eine Anamnese, Erinnerung dessen, was es in seinem allgemeinen (seinem vorindividuellen) Seyn gethan und gelitten hat . . ." (10, 94 f.).

Eben über diese Lehre von der transzendentalen Vergangenheit, die besonders im „System des transzendentalen Idealismus", das Schelling nur „als Übergang und Vorübung" bezeichnet (11, 370 Anm. 1), niedergelegt wurde, sei er dann zur Gewißheit eines „unendlichen Subjekts" gekommen und hätte schließlich auch den Begriff des Ichs fallen gelassen und durch den Begriff der Indifferenz von Subjekt und Objekt ersetzt: „Wurde nun aber das Ich als absolutes

Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußeren wie der inneren, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstrakte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) *und* das Subjekt (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey" (11, 371). Dieses Subjekt-Objekt ist also nicht mehr unmittelbar, sondern ein reiner Vernunftbegriff, der durch das Denken selbst gewonnen wird, und steht dem Ich Fichtes als ein völlig anderer Ausgangspunkt gegenüber. Wir stellen, das Ganze zusammenfassend, diese zwei „Arten" des Idealismus gegeneinander. Fichte: Ausgang vom unmittelbaren Ichbewußtsein — Nichtansetzung der in der Idee des Ichs liegenden Entwicklungsmöglichkeit — „praktische" Negation der als Nicht-Ich gesetzten Außenwelt. Schelling: Ausgang von einem abstrakten Subjekt-Objekt — Entwicklung desselben — Darstellung der Welt als diese Entwicklung. Zu diesem Standpunkt leitet über: Rückgang in das vorbewußte Ich — Selbstentwicklung dieses Ichs — notwendiges Realbewußtsein.

Man muß wohl feststellen, daß Schelling Fichte nicht ganz gerecht wird, und es hat sich in der Tat sehr bald ein Streit um diese Fichtedarstellung angebahnt. Kuno Fischer hat bereits in der ersten Auflage seiner Schellingbiographie (1872)[1]) darauf hingewiesen, daß Fichte in der Lehre von der produktiven Einbildungskraft und der Idee einer pragmatischen Geschichte durchaus ein vorbewußtes Tun und eine Entwicklung kennt, und daß es unrichtig sei, wenn Schelling sich die Entdeckung dieser Gedanken zuschreibt. Hubert Beckers[2]), ein Schellingschüler, hat demgegenüber Schelling zu verteidigen gesucht, er hat zunächst gegen ein Mißverständnis Fischers darauf hingewiesen, daß Schelling Fichtes Ich keineswegs als menschlich-*empirisches*, sondern als transzendentales verstand, und er hat ebenso, wenn auch nicht in ganz deutlicher Weise, versucht, Schellings Entwicklungsidee gegen Fichtes pragmatische Geschichte abzugrenzen. Und hier sind wir an dem entscheidenden Punkt: die pragmatische Geschichte Fichtes zeigt nicht die *innere* Wesensnotwendigkeit des Begrenzens auf, weil sie am Gedanken des Nicht-Ichs festhält. Der Grund des Sichbegrenzens kommt erst in der praktischen Philosophie Fichtes zur Sprache, denn er ist nach Fichte theoretisch überhaupt nicht erklärbar, sondern nur aus dem Wesen des Handelns, das als solches ein Material braucht, an dem es sich verwirklichen kann. Schelling dagegen hat in seinem Subjekt-Objekt gerade die innere Wesensnotwendigkeit des Sichbegrenzens aufzeigen wollen: das Subjekt als Seinkönnen trägt in sich die Tendenz sich „anzuziehen", und es kann dies, weil es ja zugleich sein Objekt ursprünglich ist. Im Gedanken des Subjekt-Objekts liegt der Grund jedes Sichbegrenzens als eines Sichbegreifenwollens. Hätte Fichte dies

[1]) a. a. O. 1. Aufl. S. 287.
[2]) *Hubert Beckers*, Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang. München 1875, S. 89 f.

erkannt, dann hätte er die praktische Philosophie nicht als alleinige Antwort auszugeben brauchen. Das Nicht-Ich wäre als Objektbestimmung des Subjekt-Objekts in dieses hineingenommen worden und ihm nicht äußerlich geblieben.

Daß aber Fichte das nicht tat, daß er Ich und Nicht-Ich gegenüberstellte, das hat seinen Grund darin, daß er überhaupt ein undialektisches Anfangsprinzip, ein unmittelbar Gewisses, von dem er ausgehen könnte, haben wollte. Das ist es, was Schelling ihm eigentlich vorwirft. Daß dieses Prinzip die Tathandlung ist, das ändert nichts daran, daß hier *einseitig* der Gedanke des Subjektes gegen das Objekt gesetzt wird. Mit einer Einseitigkeit aber kommt man überhaupt niemals auf eine Bewegung und eine *in* dieser begründete Ableitung des Seienden. Stellt man sich auf den Standpunkt des Ichs, dann bleibt die Natur fremd, und verabsolutierte man nun umgekehrt die Natur, dann bliebe das Ich unerklärt draußen stehen. Natur und Ich, bzw. geistig-geschichtliche Welt, sind beide nur in dem sie übergreifenden Subjekt-Objekt zu vermitteln.

Aus diesen Erwägungen zieht Schelling nun die Folgerung für sein Bild des wahren Idealismus, das wir hier unter Heranziehung des Erlanger Vortrages „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" von 1821 kurz skizzieren wollen. Die Idee des Widerspruches ist in das philosophische Denken selbst aufzunehmen, damit es sich vor Einseitigkeiten, die immer zu Entgegensetzungen führen, bewahre. „Nämlich die beste Propädeutik ist eben, diesen nothwendigen Widerspruch, in den das erwachende Bewußtseyn, die erwachende Reflexion gerät, von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung zu verfolgen, wo dann der Mensch gleichsam gezwungen ist, die Idee jenes höheren Ganzen zu erfassen, in welchem die widerstreitenden Systeme durch ihr Zusammenbestehen jenes höhere Bewußtseyn erzeugen, in dem es wieder frei ist von allem System, über allem System" (9, 214). Dies aber ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich. „Die erste Voraussetzung hierzu ist unstreitig 1) die allgemeine Idee der Fortschreitung, der *Bewegung* in dem System. Denn es ist allerdings unmöglich, daß widerstreitende Behauptungen, wie man zu reden pflegt, *zugleich* — nämlich in einem und demselben Moment der Entwicklung wahr seyen. Wohl möglich aber ist, daß für einen gewissen Punkt der Entwicklung der Satz: A ist B wahr sey, für einen anderen A ist nicht B. Hier hält die Bewegung die widerstreitenden Sätze auseinander" (9, 215). Die zweite Voraussetzung ist die Idee eines Subjekts, das selbst das Fortschreitende ist: „2) Aber zu dieser Bewegung bedarf es eines Subjekts der Bewegung und Fortschreitung, worunter das sich Bewegende und Fortschreitende selbst verstanden wird . . ." (9, 215). Dieses Subjekt aber kann nur *eines* sein, nur so wird der Zusammenhang in der Bewegung bewahrt. „*Durch alles durchgehen und nichts s e y n*, nämlich nichts *so seyn*, daß es nicht auch anderes seyn könnte — dieses ist die Forderung" (9, 215). Dieses Subjekt läßt sich nicht als solches definieren: „Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre. Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in keine Gestalt einzuschließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche" (9, 217). Doch auch diese Aussage ist noch ungenügend, insofern sie das Subjekt auf das Undefinierbare festlegt, während es doch *alles* Widersprüchliche vereinen soll: „Dieß muß

nun auch seine Anwendung haben auf den Begriff des Indefiniblen. Nämlich es ist nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, es ist nicht so unendlich, daß es nicht auch endlich werden könnte, nicht so unfaßlich, daß es nicht auch faßlich" (9, 219). Es ist an sich selbst die Freiheit, und zwar die reine Freiheit als solche: „Ich möchte es aber nicht so ausdrücken: es ist das, was *frei* ist, Gestalt anzunehmen. Denn so würde diese Freiheit als *Eigenschaft* erscheinen, die ein von ihr noch verschiedenes und unabhängiges Subjekt voraussetzt — sondern die Freiheit ist das *Wesen* des Subjekts, oder es ist selbst *nichts anderes als die ewige Freiheit*" (9, 220).

Man erkennt sofort: dieses Subjekt ist die von uns im ersten Teil herausgestellte reine Selbstbestimmung als solche, der einzig „wahrhafte Gegenstand" der Philosophie, der nicht Gegenstand im Sinne eines gegenstehenden Objektes ist. *Fichte* hat dies erstrebt, aber er hat das Ziel nicht erreicht, weil er diese Freiheit voreilig zum Subjekt im Sinne einer *unmittelbaren Seinsgewißheit* machte. Und damit kommen wir auf den entscheidenden Punkt: um dies Ziel zu erreichen, ist eine innere Haltung erforderlich, die Fichte nicht einnahm. Einzig und allein aber diese Haltung gibt die Möglichkeit, echter Idealist zu sein.

Um diese Haltung zu verdeutlichen, greift Schelling auf den Ausdruck „Lassen" zurück, der in der mittelalterlichen Mystik wesentliche Bedeutsamkeit besaß. Auch der, der recht philosophieren will, muß alles lassen: „Nur derjenige ist auf den Grund seiner selbst gekommen und hat die ganze Tiefe des Lebens erkannt, der einmal alles verlassen hatte und selbst von allem verlassen war, dem alles versank, und der mit dem Unendlichen sich allein gesehen: ein großer Schritt, den Plato mit dem Tode verglichen . . . Wer wahrhaft philosophiren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, um alles zu gewinnen. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden" (9, 217 f.). Dieses Lassen bedeutet zuerst die Aufgabe jedes Objektes, denn anders kommt man nicht zu der Freiheit. „So zu unserer Zeit Fichte, der vor mir an dieser Stelle stand, der zuerst kräftig wieder zur Freiheit aufrief, dem wir es eigentlich verdanken, daß wir wieder frei, ganz von vorn philosophiren, wie tief sieht er unter sich alles Seyn, in welchem er nur eine Hemmung freier Thätigkeit sieht!" (9, 218). Aber eben auch Fichte ist noch nicht radikal genug, denn er hielt sich noch an das Subjekt. Jedoch auch dieses ist zu lassen: „Aber indem ihm alles äußere und objektive Seyn verschwunden ist, — im Augenblick, da man erwartet, ihn über alles Seyende sich erheben zu sehen, klammert er sich wieder an das eigene Ich an. Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will" (9,218). Alles ist zu lassen: Objekt, Subjekt und auch *Gott*: „denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes" (9, 217). Das unendliche Subjekt — wir denken an die „absolute Idee" zurück, „in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind" (11, 366; cf. oben S. 61) —, das unendliche Subjekt ist ja Gott und auch zugleich das, was nicht Gott ist, und ist insofern noch über Gott. „Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philo-

sophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden" (9, 217).

Im ganzen: Philosophie *beginnt* mit dem Aufgeben alles festen Wissens. „Hier muß denn ausgesprochen werden, was die meisten hindert, auch nur in die Philosophie hineinzukommen: es ist die Vorstellung, daß sie hier mit einer demonstrativen Wissenschaft zu thun haben, die gleich von einem Gewußten ausgeht, um von diesem zu anderem Gewußten, von diesem wieder zu anderem usf. zu gelangen. Aber Philosophie ist nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, *freie Geistesthat;* ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen" (9, 228). Und nun der Grund, der echt idealistische Grund für die Notwendigkeit *dieses* Nichtwissens: „So lang *Er* noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er sagt: ich, als ich kann nicht wissen, ich *will* nicht wissen, indem *Er* sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt, daß es das Wissen selbst ist. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein" (9, 228 f.).

Das sind Andeutungen der Spätphilosophie, nur Andeutungen, denn die Einsetzung des absoluten Subjektes als Wissen geschieht hier selbst noch, ohne den Bezug dieses Wissens zur Vernunft als solchen zu untersuchen, während das eigentliche Spätwerk diesen Bezug in der Frage, ob die Vernunft ihren ursprünglichen und unmittelbaren Inhalt ergreifen könne, thematisiert und zum *ausdrücklichen* Problem erhebt. Die Vernunft muß sich erst in der selbst vollzogenen *Negation* als das nicht tätige Prinzip gegenüber dem wirklichen Prinzip, das doch ihr eigentlicher Inhalt ist, erkennen. Erst die *negative* Philosophie kann die Frage nach der Positivität der reinen Selbstbestimmung, dem absoluten Subjekt, als solche stellen. Daß die Negation die notwendige Voraussetzung für diese Position ist, die Idee einer Scheidung der Philosophie, durch welche erst das Denken sich mit sich vermitteln kann: all das hat Schelling nicht schon durch seine Auseinandersetzung mit Fichte erfaßt, das hat sich ihm erst an und durch Hegels System gezeigt. Erst in der Auseinandersetzung mit diesem reift in ihm die Einsicht, die ihm schon in der Kritik an Fichte aufging, daß das Lassen jeder Sicherheit die Grundvoraussetzung der Philosophie ist, die es unternimmt, die Wirklichkeit der absoluten Selbstbestimmung begreifen zu wollen.

2. Kapitel

Schellings Kritik an Hegel

Vergleicht man Schellings Hegelkritik mit der der anderen Nachhegelianer, so kommt ihr, schon rein äußerlich gesehen, eine besondere Stellung zu, und dies bringt es mit sich, daß sie eine besondere Schwierigkeit bietet. Das Verhältnis zu Hegel ist nicht als einfache Entgegensetzung zu deuten, wie es bei den

anderen Nachhegelianern der Fall ist. Diese beginnen ihr eigentliches Philosophieren in der Abhebung gegen Hegel — sie setzen, um an Bekanntes zu erinnern, gegen das System den subjektiven Denker, gegen die Abgeschlossenheit die Offenheit des Lebens, gegen das Allgemeine den Einzelnen. Aber diese Entgegensetzung setzt den Gegner als Bezugspunkt des Angriffs voraus. Ja Hegel gibt erst die Basis ab, auf der diese Neuansätze sich bewegen können. Ohne seine „Vollendung der Philosophie" wären sie gar nicht möglich gewesen. Daß die Nachhegelianer das zumeist nicht wahrhaben wollten und so taten, als ob Hegel nur etwas Ursprüngliches „vergessen" hätte, nämlich die erst wieder von ihnen entdeckten eigentlichen Voraussetzungen, das ändert nichts an diesem Tatbestand. Feuerbachs unmittelbare Realität oder Kierkegaards Einzelner sind nicht mehr der Unmittelbarkeit des voridealistischen Lebens zugehörig, sondern erst durch Hegel vermittelt. Ohne Hegel gäbe es keine Nachhegelianer.

Schelling dagegen hat bereits vor Hegel philosophiert und bestimmte Positionen eingenommen, die ihm als Denker eine eigene Bedeutung verliehen. Folgen wir seiner Selbstdarstellung und dem Bild des Deutschen Idealismus, das er gibt, so scheint es sogar, daß die Auseinandersetzung mit Hegel für ihn von nur untergeordneter Bedeutung war. Schelling wagt die Behauptung, daß die eigentliche Entwicklung des Denkens auch ohne Hegel möglich gewesen wäre. Fichtes subjektiver Idealismus, sein Identitätssystem als eine Ausweitung ins Objektive, sodann dessen Verbesserung zur reinen Vernunftwissenschaft: das sei der wesentliche Weg, und Hegel bedeute demgegenüber nur eine Episode, eine Sackgasse. An der von uns beigezogenen Stelle, in der am Abschluß der Darstellung des Identitätssystems die Scheidung von negativer und positiver Philosophie erstmalig in den Begriff gehoben wurde, ist davon die Rede, daß diese Klärung hintangehalten wurde durch Hegel: „Wodurch übrigens jener Zeitraum noch beträchtlich verlängert wurde, war eine Episode, die dieser letzten Entwicklung entgegentrat . . ." (10, 125). Und dann folgt die Hegeldarstellung, die einzige zusammenhängende Kritik an Hegel, die wir von Schelling haben. In den späteren Werken, in denen die philosophische Entwicklung der Vernunftwissenschaft des öfteren ausgeführt wird, fehlt eine solche Darstellung. Nur in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" sind Hegel drei Seiten gewidmet, die wesentlich unter dem Motiv stehen, zu zeigen, wie Hegel eigentlich hätte vorgehen sollen, um Schellings Identitätssystem zur reinen Vernunftwissenschaft zu verbessern, denn daß diese Verbesserung das einzige Gebot der Stunde war, das steht Schelling fest. Und die „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", die systematischer ausgerichtet ist, erwähnt zwar Fichte und das Identitätssystem des öfteren, aber Hegel mit keinem Wort — so sehr ist Schelling davon überzeugt, daß die Entwicklung auch ohne Hegel möglich gewesen wäre.

Dagegen gewinnen wir aus der Nachschrift, die *Paulus* von den Vorlesungen gibt, die Schelling 1841/42 in Berlin gehalten hat[1]), einen etwas anderen Ein-

[1]) H. E. G. Paulus, Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen . . . Darmstadt 1843.

druck. Die Analysen stimmen bis in Einzelheiten mit der Hegeldarstellung der Münchner Vorlesungen von 1827 überein, eine Gewähr dafür, daß Paulus richtig wiedergab. Aber der Ton ist doch ein anderer. Hegel wird anerkennender behandelt, und einmal bemerkt Schelling sogar, daß er nicht unabhängig von Hegel auf die Zweiteilung der Philosophie gekommen sei. Es heißt dort zur Vernunftphilosophie: *„Daß indeß diese ganze Wissenschaft sich in das Logische auflösen müsse, habe ich selbst erst später — und nicht unabhängig von Hegel — eingesehen"* (Paulus 377). Nicht unabhängig von Hegel: wenn man Schellings maßlose Eitelkeit in Rechnung setzt, darf man getrost sagen: für die Konzeption der reinen Vernunftwissenschaft und damit der Zweiteilung der Philosophie ist die Auseinandersetzung mit Hegel entscheidend gewesen.

Man wird also sagen dürfen, daß der späte Schelling im Gegensatz zu den anderen Nachhegelianern zwar nicht erst durch Hegel das wurde, was er war, daß aber der Auseinandersetzung mit ihm eine wesentliche Bedeutung für die Ausformung der Spätphilosophie zukommt. Beides: der eigene Ansatz und die Auseinandersetzung mit Hegel haben am Werden des Spätwerkes mitgeformt, das heißt aber für die Kritik Schellings an Hegel, daß sie darin von der aller anderen Nachhegelianer sich unterscheidet, daß es sich in ihr um die Kritik eines Idealisten am anderen handelt. Wir werden sehen, daß es hier um inneridealistische Probleme geht. Diese Kritik steht im Grunde Hegel viel näher als die Entwürfe der Nachhegelianer — mag das auf den ersten Blick auch durchaus nicht so erscheinen, und mag Schelling selbst diese Nähe auch nicht deutlich bewußt gewesen sein. Nicht nur sein Ehrgeiz und seine Rechthaberei, sondern auch ein gewisser Mangel an methodischem Selbstbewußtsein haben ihn sich selbst manchmal als Anwalt einer von Hegel mißachteten „Wirklichkeit" verstehen lassen. Aber das alles ändert nichts an der Tatsache, daß *beide* Denker nicht daran dachten, das Denken als den eigentlichen Raum der Philosophie in Frage zu stellen.

Diese Nähe zu Hegel, die doch zusammengeht mit einer strikten Ablehnung von dessen Grundansatz, macht die Hegelkritik Schellings zu einem keineswegs einheitlichen Gebilde. Da sind zunächst Versuche Schellings, die von Hegel selbst gegen ihn erhobenen Vorwürfe zu entkräften — wir haben schon in unserer Fichtedarstellung diese Zusammenhänge bei der Diskussion des Anfanges des Identitätssystems berührt. Aber diese Verteidigung Schellings geht zumeist zum Angriff über: Hegels „Verbesserung" ist aufs falsche Gleis geraten, anstatt zur reinen Vernunftwissenschaft gelangte er zur Verfestigung des metaphysischen Mißverstandes der Identitätsphilosophie. Dieser Fehlgriff aber gründet selbst in einem bestimmten Ansatz Hegels, der erst als solcher herausgehoben werden muß, damit man die Philosophie Hegels in ihren Motiven und ihrem Mangel verstehen kann.

Wir versuchen nun diese verschiedenen Züge, die in der Darstellung Schellings nicht gesondert werden, konkret aufzuweisen. Schelling ist zunächst bemüht, zu erweisen, daß der Anfang des Identitätssystems nicht eine in sich bestimmte Seinsgewißheit des Subjekt-Objekts gewesen sei, sondern nur ein Abstraktum, von dem aus das eigentlich Seiende, das Absolute, erst gesucht werden sollte,

und zwar durch Vermittlung des Denkens. Darin also unterscheidet es sich nicht von der Systematik Hegels, denn beiden geht es um das Denken, das sich erst in seiner Vermittlung zu verwirklichen sucht. Demgemäß ist auch das Ende dieser Entwicklung bei beiden in *formaler* Hinsicht durchaus entsprechend, und Schelling setzt die Idee Hegels und das absolute Subjekt-Objekt seiner Philosophie gleich. „Diese am Ende der Logik verwirklichte Idee ist genau so bestimmt, wie das Absolute am Ende der Identitätsphilosophie bestimmt war, als Subjekt-Objekt, als Einheit des Denkens und Seyns, des Realen und Idealen u.s.w." (10, 151).

Aber nun entsteht sofort die Frage: worin liegt dann überhaupt der Unterschied, wenn am Ende beider Philosophien das Absolute steht? Schelling stellt ihn zunächst im Übergang, den Hegel von der Logik zur Realphilosophie vollzieht, heraus. Im Abschluß der Logik ist der Gedanke eines Absoluten erreicht, der nun als solcher in der Logik nicht mehr weiter verfolgt werden kann, weil dieses Absolute: die Idee, der Endbegriff der Logik ist, „also ist mit ihr entweder überhaupt nicht fortzugehen, oder nur außerhalb dieser Grenze, so daß sie die Stellung, die sie als bloßes Resultat der logischen Wissenschaft noch in dieser hat, ganz verlassen und in die unlogische, ja dem Logischen entgegengesetzte Welt übergehen muß. Diese dem Logischen entgegengesetzte Welt ist die Natur; *diese* Natur ist aber nicht mehr die apriorische, denn *diese* hätte in der Logik seyn müssen" (10, 151 f.). Das besagt: weil Hegel die Logik in sich als reine Begriffslehre, *ohne* die Natur mit hineinzunehmen, abgeschlossen hat, muß er die Natur als außerlogische begreifen — im Gegensatz zum Identitätssystem, das sich als eine *logische Entwicklung der Natur* darstellte und *von vornherein* die Natur nicht draußen ließ. Diese ursprüngliche Hineinnahme der Natur ist nach Schelling aber ein Hegel überlegener Ansatz, weil er das Ganze des Seins bereits vollständig in einer logischen Entwicklung umgreift, während Hegel erst *umwegig* durch den Entschluß der Idee, sich am Ende der Logik frei zu entlassen, dieses natürliche Sein mit dem Denken zu vermitteln suchen muß, was gar nicht möglich ist, wie wir sehen werden.

Wir müssen hier sofort innehalten und uns fragen: ist das, was Schelling darlegt, für Hegel zutreffend? Hegel hat in der „Phänomenologie" den Weg des naiven Bewußtseins, das sich in der Frage nach der sinnlichen Gewißheit selbst in Widersprüche verwickelt und so auf den Weg der Philosophie gezwungen wird, auf dem es als erscheinendes Wissen zu seiner Wahrheit geführt wird, dargestellt, und in der „Logik" wird nun dieser Weg *in seinen reinen Denkstrukturen* wiederholt. So entspricht der sinnlichen Gewißheit, dem „Dieses Da", logisch das abstrakte Sein überhaupt. Die Logik ist also die rein begriffliche Konstitution des Denkens an sich selbst, das sich *als Denken* in sich vollendet. War am Anfang der Phänomenologie das Denken noch unmittelbar auf das Sein bezogen, so hat es sich am Ende der Logik, weil es sich selbst mit sich vermittelt hat, als seiner selbst bewußtes, so daß *nun* die Natur *sein Anderes* geworden ist: der Gang in die Natur ist also *nun* gerade möglich als die *bewußte* Vermittlung des seiner gewiß gewordenen Denkens mit dem Unvermittelten, das es als *sein* Gegenüber hat. Das heißt: Hegel würde also gerade das, was

Schelling als ein Nachholen bezeichnet: die Vermittlung der „übrig gebliebenen" Natur als Positivum buchen, weil jetzt erst das Denken *sich* ergriffen hat.

Wir verdeutlichen uns diesen Ansatz Hegels. Die Idee am Ende der Logik soll sich frei entlassen, das bedeutet zuerst, daß sie selbst etwas wirklich Existierendes ist, „denn was sich frei entschließen soll, muß ein wirklich Existirendes seyn, ein bloßer Begriff kann sich nicht entschließen" (10, 154). Aber einmal ganz dahingestellt, ob die Idee am Ende der Logik wirklich als ein solches Existierendes erwiesen ist, wie sieht denn dieses freie Entlassen eigentlich des näheren aus? Hier tritt der Ansatz Hegels klar hervor: das Denken, das sich als Denken rein in sich verwirklicht haben soll, steht fertig dem Sein gegenüber, das es nun aufheben will. Das Denken findet die Natur vor, und nicht diese bewegt sich, sondern das Denken bewegt sich *in* ihr, indem es sie zu begreifen sucht. Es muß sie aber begreifen, weil sie ihm sonst ganz fremd bliebe. Das Entlassen ist also nicht eigentlich freiwillig, sondern von der *noch unbewältigten* Natur erzwungen. An sich kann in der am Schlusse der Logik vollendeten Idee gar keine Notwendigkeit liegen, über sich hinauszugehen: „Aber in der Idee liegt *überhaupt* keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der sie ja nicht etwa noch in sich selbst fortschreiten könnte (denn das ist unmöglich, weil sie ihre Vollendung schon hat), sondern vielmehr ganz von sich abbrechen müßte. Die Idee am Ende der Logik ist Subjekt und Objekt, ihrer selbst bewußt, als das Ideale auch das Reale, das also kein Bedürfniß mehr hat, weiter und auf andere Weise, als sie es schon ist, real zu werden. Wird also doch angenommen, daß etwas der Art geschehe, so wird es nicht angenommen wegen einer Nothwendigkeit in der Idee selbst, sondern lediglich, weil die Natur eben existirt" (10, 152). Die Idee muß „sich bewähren", nicht für sich selbst, sondern für den Philosophen, „d. h. der Philosoph muß wünschen, daß die Idee sich zu dieser Entäußerung hergebe, damit ihm Gelegenheit gegeben sey, die Natur und die geistige Welt, die Welt der Geschichte, zu erklären" (10, 153).

Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem Schellings *eigentliche* Kritik ansetzt, nämlich an der Frage, ob es überhaupt *möglich* ist, daß das Denken sich zunächst *in sich selbst* vollenden und absolut setzen kann, um dann die Natur zu vermitteln. Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt Schellings ganze Hegelkritik. Der Grund dieser Bedeutsamkeit läßt sich unschwer erkennen, nachdem wir bereits im ersten Teil Schellings Ansicht, daß die Vernunft die reine Selbstbestimmung nicht erfassen könne, herausstellten. Wenn nun Hegel darin recht hat, daß sich das Denken *in sich selbst* vollenden könne, dann ist ja Schellings Behauptung widerlegt, und die ganze positive Philosophie, die einen Hinausgang der Vernunft zur Transzendenz erfordert, bereits *im Ansatz* hinfällig und überflüssig. Allein wenn es keine *Selbstverwirklichung* des Denkens mehr gibt, ist dieser Hinausgang legitim.

Wir müssen also noch einmal von vorn ansetzen, jetzt diese These der Vollendbarkeit und Absolutheit des Denkens in sich selbst überprüfend; dabei wird der bisher *offengelassene* Entscheid, ob in der Logik das Absolute zu erreichen sei, selbst zum Problem. Wir beziehen uns dazu auf Schellings Kritik an Hegels *Logik*, die den Ansatz Hegels als innere Unmöglichkeit zu erweisen sucht.

Überliest man einmal diese Kritik, so ist man zunächst überzeugt, daß hier kein Idealist mehr redet, sondern einer von denen, die „von der Wirklichkeit aus" gegen Hegel Einspruch erhoben. Schelling wendet sich gegen Hegels Ausgang vom reinen Sein — und das haben *alle* Nachhegelianer auch getan. Sie haben insgesamt Hegel vorgeworfen, daß man damit nicht beginnen könne, denn das reine Sein sei ein Abstraktum, bei dem etwas vergessen sei; was dieses sei, das wurde jeweilig verschieden bestimmt, aber jedenfalls war es immer ein Konkretes, d. h. ein Wirkliches, dem es allein zukommt, *anfangen* zu können. Von diesen Einwänden unterscheidet sich der Schellings grundlegend. Schelling geht nicht von einem Wirklich-Konkreten, das außerhalb des Denkens liegen soll, wie es auch immer des näheren bestimmt sein mag, aus, sondern vom „Seienden", der Vernunft. Er bleibt also in der Philosophie und zwar in der Philosophie des Idealismus, in der das Denken in seinem ursprünglichen Inhalt die Möglichkeit der Seinskonstruktion birgt. Von hier aus führt er seinen Angriff gegen Hegel, der ja behauptet, daß diese Möglichkeit der Vernunft in sich selbst vollendbar sei, so daß das Denken sich „habe" und frei entlassen könne.

Wenn man, wie Hegel das tut, das reine Sein ansetzt, so muß man es doch auch denken können. Aber das reine Sein läßt sich in gar keiner Weise denken. Sein läßt sich überhaupt nur als gegenständliches oder als urständliches bestimmen, immer, wenn es gedacht wird, ist es das eine oder das andere. Vom Sein „überhaupt" also kann man nicht anfangen, denn, wie gesagt, es leuchtet ein, „daß in ihm wahrhaft nichts *g e d a c h t* (Gattungsbegriff des Seyns, ganz aus dem Gebiet der Scholastik)" (10, 133). Es ist, so denkt nun Schelling weiter, offenbar auch Hegels Absicht aufzuweisen, daß im reinen Sein nichts zu denken sei, denn er sagt selbst, daß das reine Sein das Nichts sei. Was heißt aber nun das „ist" in dem Satz: das reine Sein ist das Nichts? Die Kopula „ist" hat allgemein den Sinn, auf das Subjekt hinzuweisen, und so verstanden hieße dann der Satz: das reine Sein ist der Träger des Nichts. „Auf diese Weise wäre dann das reine Seyn und das Nichts, beide, wenigstens potentia etwas, jenes als das Tragende, dieses als das Getragene, und man könnte alsdann von dem Satz weiter gelangen, etwa indem man das reine Seyn aus jenem Verhältniß des Subjektseyns (der Subjektion) heraustreten ließe, mit dem Verlangen selbst etwas zu seyn, dadurch würde es nun dem Nichts ungleich, und würde es von sich ausschließen, wodurch dieses als ein vom Seyn ausgeschlossenes nun auch ein *Etwas* würde (10, 134).

Hegel dagegen will seinen Anfang nicht bei diesem Subjekt nehmen, sondern noch bei einem subjektslosen Sein, und von diesem Sein will er nun weiterkommen, wodurch er sich, wie Schelling es darlegt, in Schwierigkeiten verwickelt. Wenn Hegel zum Werden kommt, so ist es, streng genommen, nicht das Sein selbst, was ins Werden übergeht, sondern ich als Denkender bin es, der sich vom Sein wegbewegt, weil ich eben in ihm nichts denken kann. „Nachdem ich das reine Seyn gesetzt, suche ich etwas in ihm und finde nichts, denn ich habe mir selbst verboten, etwas in ihm zu finden dadurch eben, daß ich es als das reine Seyn, als das bloße Seyn überhaupt gesetzt habe. Nicht also etwa das Seyn selbst findet sich, sondern *ich* finde es als das Nichts, und spreche dieß in dem

Satz aus: das reine Seyn ist das Nichts" (10, 133 f.). Dieser Einwand, der immer als Grundargument von Schelling wiederholt wird, ist genauer zu differenzieren. Der Denkende geht weiter, weil er selbst schon an ein „reicheres Sein" gewöhnt ist, weil er selbst schon ein solches ist. „Die Nöthigung von diesem fortzugehen hat ihren Grund nur darin, daß der Gedanke an ein concreteres, inhaltvolleres Seyn schon gewöhnt ist, also mit jener mageren Kost des reinen Seyns, in dem nur überhaupt ein Inhalt, aber kein bestimmter gedacht wird, sich nicht zufrieden geben kann; in letzter Instanz ist es also nur der Umstand, daß es in der That ein reicheres und inhaltvolleres Seyn *gibt*, und daß der denkende Geist selbst schon ein solches ist; also ist es nicht eine in dem leeren Begriff selbst, sondern es ist eine in dem Philosophirenden liegende und ihm durch seine Erinnerung aufgedrungene Nothwendigkeit, die ihn nicht bei jener leeren Abstraktion stehen läßt" (10, 131). Daß Hegel nicht das Sein selbst als Subjekt sich entwickeln läßt, sondern daß es eine Entwicklung nur gibt, weil schon ein volleres Sein da ist, meint Schelling auch in der Logik der Enzyklopädie aufweisen zu können. „Hegel will jene Gleichsetzung des reinen Seyns und des Nichts durch das Beispiel des Begriffs *Anfang* erklären. ‚Die Sache ist', wie er sich ausdrückt, ‚noch nicht in ihrem Anfang'. Hier wird also das Wörtlein *noch* eingeschaltet" (10, 134).[1]) Eben dieses „noch" verweist auf den eigentlichen Zielpunkt, auf den es hinzukommen gilt. „Indes ist mit jenem eingeschalteten *noch* schon ein künftiges, das noch nicht *ist*, in Aussicht gestellt, und mit Hülfe dieses ‚noch' gelangt Hegel zum Werden. . . ." (10, 135).[2])

Das reine Sein ist eigentlich ja nichts anderes als eine Bestimmung des Denkens, denn dies „Objekt" kommt gar nicht vor, und d. h. dies leere „Objekt" kommt genau so wie das „Subjekt" allein dem Denken zu. Subjekt und Objekt aber sind Bestimmungen des reflektierenden Denkens, die als solche sich wesensmäßig bedingen: wir wären also hier faktisch beim Subjekt-Objekt und damit der echten *Selbst*bewegung. Diese Bewegung aber — und das ist das Entscheidende — könnte nun natürlich nicht mehr die Bewegung eines *bloß* subjektiven Denkens sein, das dem Seienden *als bloßem Objekt* gegenübersteht, sondern müßte die Bewegung des „Seienden selbst" sein, wie sie sich in der Vernunft, auf Grund deren Möglichkeit, das Subjekt-Objekt zum ursprünglichen Inhalt zu haben, von dem aus das Sein ableitbar ist, darstellt. Ein Sein außerhalb der Vernunft gäbe es nur noch als das vereinzelnde reine widerständige Daß. Damit aber wäre die Bewegung von vornherein die Bewegung des „Seienden" als des in der Erfahrung sich realisierenden Denkens, wie es die Identitätsphilosophie sein sollte. „Die Identitätsphilosophie war mit den ersten Schritten in

[1]) Hegel, Enzyklopädie (ed. Lasson Philos. Bibl.) S. 112.

[2]) Es dürfte deutlich sein, daß es Schelling bei dieser Kritik *nicht* darum geht, gegen Hegel den Denkenden um seiner selbst willen auszuspielen, sondern er will nur zeigen: *wenn* man vom reinen Sein ausgeht, dann hat man in *diesem* kein Bewegungsmoment, *das* kommt *dann* nur durch den Denkenden, der dies Sein denken will, und, weil er dies nicht kann, von ihm fortgeht. Schelling hält Hegel den Denkenden also gerade *vor*, um zu zeigen: dahin kommt man, wenn man nicht vom „Seienden", d. h. der sich bewegenden Vernunft, ausgeht.

der Natur, also in der Sphäre des Empirischen und damit der Anschauung" (10, 138). Sie kannte nur *ein* Werden, während Hegel, wie Schelling ironisch sagt, ihm gegenüber die Lehre vom doppelten Werden voraus hat (cf. 10, 146).

Aber Hegel hat diesen echten Subjektivismus, den „objektiven Subjektivismus" nicht zum wirklichen Ausgangspunkt gemacht. Er reflektiert die bloßen logischen Bestimmungen. Die Logik ist also reine Kategorienlehre und d. h. bloß abstraktes Denken, und Hegel erscheint Schelling hier in der Nähe zu den Romantikern, die „eine Poesie über die Poesie" verherrlichten. Diese leere Reflexionsphilosophie läßt aber gerade die Welt unbewältigt draußen, sie denkt *an* ihr *herum* (Sein als bloße Kategorie des Dies-da), anstatt *von vornherein*, wie es Schelling wollte, die wirkliche Welt so in der Vernunft zu konstruieren, daß eben das, was übrig bleibt, *nur* das jeweilig empfindbare Daß ist; wie Schelling *wollte:* faktisch hat er sich ja mißverständlich ausgedrückt: diese Vernunftkonstruktion *erschien* als die reale Geschichte des Werdens eines Weltsubjektes (cf. oben S. 39 ff.). Und gerade diesen Rückfall in *Metaphysik* hat Hegel ausgebaut: er hat nun die Logik „metaphysiert". So ist die Logik als Ganzes ein zweideutiges Gebilde; an sich: bloße Reflexionsphilosophie leerer Kategorien, die nur der Denker bewegt; dem *Schein* nach: reale Selbstbewegung des Denkens, das sich vollendet, scheinhaft vollendet, in das Absolute hinein, eine freie „Idee", die sich entlassen kann. Indem Hegel sich in bloßen Gedanken bewegt, meint er schöpferisches Denken zu vollziehen. Gerade die „bloßen Gedanken" sind aber der Grund dieses Irrtums, denn sie scheinen *erhaben* als Reich *vor* der Schöpfung. Hätte Hegel von vornherein die Vernunft *sich als das Seiende*, d. h. den Inbegriff aller Wesenheiten bewegen lassen, dann hätte er, wie Schelling, sehen *müssen*, daß diese Vernunft sich eben als diese Bewegung nicht begreifen kann; er hätte erfahren, daß die Vernunft das Seiende *selbst*, d. h. den *lebendigen* Begriff heraussetzen *muß*. Aber diese Notwendigkeit blieb ihm verschlossen, weil „die bloßen Gedanken" als Kategorien *in bezug auf* die naiv beibehaltene Welt als Höheres erschienen. Dieser Bezug ist es, der das Vorurteil des Schöpferischen ermöglicht.

Schelling illustriert das an der Theorie der Schöpfung, der sich Hegel formell angenähert habe, obwohl er ihr der Sache nach eigentlich fremd blieb (cf. 10, 159). Er mußte dieser Theorie fern bleiben, weil er ja gar nicht den Erweis eines schöpferischen Geistes erbracht hatte. Schelling glaubt in diesem Punkte ein Schwanken bei Hegel feststellen zu können: Hegel hat sich in seinem Philosophieren wesentlich nur mit der Arbeit des vermittelnden Aufhebens abgegeben, deren Ende der absolute Geist war, und doch war er der Meinung, eben an diesem Ende den Geist als in sich freien Anfang ergriffen zu haben, der zum Unmittelbaren des Anfanges nicht nur als dem, was durch die Vermittlung aufgehoben ist, zurückschaut, sondern der sich nun selbst als das *Anfangenkönnende* dieses ersten unmittelbaren Anfanges begreift. Um den hier vorliegenden Unterschied zu zeigen, zitiert Schelling eine Stelle aus der Logik, in der die erste und die zweite Auflage von einander abweichen. Ausgabe von 1812 (1. Auflage): „So wird auch der Geist am *Ende* der Entwicklung des reinen Wissens sich mit Freiheit entäußern und sich in die Gestalt eines *unmittelbaren* Bewußtseyns, als

Bewußtseyn eines Seyns, das ihm als ein Anderes gegenübersteht, entlassen" (S. 9; Schelling: 10, 157 Anm. 1). — Ausgabe von *1832* (2. Auflage): „ . . . so wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und letzte, höchste Wahrheit alles Seyns sich ergibt, erkannt als am *Ende* der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und zur Gestalt eines unmittelbaren Seyns sich entlassend — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend . . ." (Schelling: 10, 156).[1]) Man wird den Unterschied beider Ausgaben nicht überschätzen dürfen. Wenn man Hegel recht verstehen will, dann wird man auch in der zweiten Auflage nichts anderes als in der ersten gesagt sehen: nämlich, daß der Geist am Ende, wo er zu sich gekommen ist, sich wieder zum Objekt als dem Anderen, mit dem er angefangen hat, entläßt, d. h. sich in das Äußere begibt, ohne es als solches irgendwie im schöpferischen Sinne zu setzen; denn Hegel hat nie eine Schöpfung gelehrt, man müßte dann doch zum mindesten den Ansatz einer Deduktion, eines Weges, der nun „von oben" anfängt, bei ihm finden.[2]) Das hat auch Schelling gesehen, er hat ja eben gerade behauptet, daß es Hegel nie ernstlich um das Problem der Schöpfung gegangen sei. *Aber* es bleibt nach ihm doch bestehen, daß Hegel sich eigentlich im Besitz der Mittel zu einer Theorie der Schöpfung glaubte. Die *zweite* Auflage zeigt nämlich im Folgenden, wie Hegel sich diese „Schöpfung" gedacht hat: „ . . . zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Resultat vorausgegangen war, so daß alles dieses durch diese umgekehrte Stellung zugleich mit seinem Anfange in ein von dem Resultat als Princip Abhängiges verwandelt wird" (Schelling 10, 156 f.).[3]) Das besagt nach Schelling: „was erst Resultat war, wird zum Princip, was in der ersten Entwicklung Anfang war, der zu dem Resultat hinführt, wird umgekehrt zu einem *von* dem Resultat, das vielmehr jetzt Princip geworden ist, Abhängigen und daher unstreitig auch Abzuleitenden" (10, 157). Aber eine solche bloße Umkehrung führt zu nichts, denn das Höhere ist für das Niedere nie Grund im kausalen Sinne, sondern umgekehrt: das Niedere begründet das Höhere, indem es zugrunde gehend sich als Grund für das Folgende setzt. Das Höhere hat in diesem Prozeß höchstens eine teleologisch-finale Bedeutung. Hegel befindet sich also im Irrtum, wenn er meint, eine Theorie der Schöpfung aufstellen zu können.

Diese Zweideutigkeit: das Spielen mit der Schöpfungstheorie bringt eine merkwürdige Art von Pantheismus zustande. „Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet. So weit ist also diese Lehre Pantheismus, aber nicht der reine, stille Pantheismus des Spinoza, in welchem die Dinge reine logische Emanationen der göttlichen Natur sind, dieser ist aufgegeben, um ein System göttlicher Aktivität und Wirkung einzuführen, bei welchem die göttliche Freiheit nur umso schmachvoller verloren geht, als man sie retten und aufrecht erhalten zu wollen sich den Schein gegeben hatte. Die Region der rein rationalen Wissenschaft ist verlassen, denn jede Entäußerung ist ein frei beschlos-

[1]) Hegel, Logik (ed. Lasson Philos. Bibl.) I. S. 55 f.
[2]) Zur Problematik der „freien Entlassung" vergleiche die Auslegung bei *Ruth-Eva Schulz*, Interpretationen zu Hegels Logik (Heidelberger Dissertation 1951).
[3]) Hegel a. a. O. I. S. 56.

sener, die bloß logische Folge absolut unterbrechender Akt, und dennoch erscheint auch diese Freiheit wieder als illusorisch, weil man sich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt sieht, der alles Geschehenseyn, alles Geschichtliche wieder aufhebt, weil man, sich besinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muß" (10, 159 f.). Die Ausdrücke: sich entlassen, sich entschließen, sich entäußern, bleiben in ihrem Wesen hier unbegriffen: „Dieser Ausdruck ‚entlassen' — die Idee entläßt die Natur — gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum auch zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich die Philosophie bei schwierigen Punkten zurückzieht. Jakob Boehme sagt: die göttliche Freiheit erbricht sich in die Natur. Hegel sagt: die göttliche Idee entläßt die Natur. Was soll man nun unter diesem Entlassen denken? So viel ist klar, dieser Erklärung der Natur geschieht noch die größte Ehre, wenn man sie theosophisch nennt" (10, 153).

Mit einem Wort: weil Hegel innerhalb seiner Philosophie diese Begriffe nicht zu rechtfertigen vermag, fällt er in die Metaphysik als Lehre von realen Seinsvorgängen zurück. Anstatt seinen Vorgänger, Schelling, von dessen „Mißverstand" zu befreien, verstärkt er dessen „Fehler": „So wenig hat er sich von dem Realen, das seinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf seinem Standpunkt sogar *affektirt*. Ausdrücke, die für diesen gar nicht gemacht sind, von jenem nehmend. Der Übergang in die Naturphilosophie, der in der rein negativ sich haltenden Philosophie bloß hypothetisch geschehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären versucht, was einer ganz anderen Seite der Philosophie vorbehalten werden muß), bei diesem Übergang also bedient er sich solcher Ausdrücke (z. B. die Idee *entschließt* sich; die Natur ist ein *Abfall* von der Idee), die entweder nichts sagen oder seiner Absicht nach *erklärende* seyn sollen, also etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geschehen einschließen. War es daher der Fehler der ersten Darstellung, das Positive nicht *außer* sich gesetzt zu haben, so wurde sie durch die folgende (Hegelsche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers" (13, 89).

Hegel im ganzen ist nach Schelling weder reiner Philosoph der Reflexion noch reiner Metaphysiker: er ist der „Vermischer" von beiden, und darum hilft nur eins: reinliche Scheidung, und das heißt eine Zweiteilung der Philosophie. An Hegel ist Schelling die innere Notwendigkeit einer Trennung von negativer und positiver Philosophie aufgegangen. Erst Hegels „Verbesserung" des Identitätssystems hat Schelling gezwungen, dieses System nun vollkommen umzuwandeln in eine *reine* Vernunftwissenschaft, damit das Denken, *den Schein seiner Sicherheit negierend*, seinen Inhalt: die reine Selbstbestimmung aus sich *heraussetzt* und erst im *Umweg* einer neuen Philosophie mit sich wieder vermittelt.

Aber nicht nur aus dem „Fehler" Hegels hat Schelling gelernt, in der Handhabung der formalen Methodik ist er „Hegelianer", denn seine ganze Theorie der Schöpfung vollzieht sich in der von Hegel herausgearbeiteten Thematik der Vermittlung. Diesen Einfluß hat Schelling nicht gesehen, und nicht ganz unberechtigt, denn er war schon vor Hegel Idealist — in seinem Kampf gegen Hegel

geht es auch immer um „Prioritätsfragen". Aber gerade das weist auf das Eigentliche hin, was es für uns zu sehen gilt: Hegel und Schelling konnten nur deswegen *persönliche Gegner* sein, weil es ihnen um eine gemeinsame Sache ging: um das *Problem* des sich vollendenden Denkens. Die Nachidealisten haben Hegel für erledigt erklärt, er war ihnen ein behobener Irrtum, bestenfalls eine überwundene Stufe — man denke nur an die oft banalen Anwürfe eines Kierkegaard und Nietzsche, mit deren Lebensdenken auch der Jargon des Lebens in das Denken einzieht. Schellings Kritik ist wirkliche Aus-einander-setzung, die aus einer unmittelbaren und ursprünglichen Nähe erwachsen ist.

3. Kapitel

Die Problementwicklung der Philosophie Schellings

Es ist anzunehmen, daß die Auseinandersetzung des späten Schelling mit den beiden anderen Idealisten irgendwie im früheren Schelling schon ihre Vorformen hat, und daß diese auf die Gesamtentwicklung eingewirkt haben, und in der Tat wird sich zeigen lassen, daß die Begegnung mit beiden Denkern ein wesentliches Motiv zur Ausbildung der Spätposition darstellt. Daneben aber steht nun Schellings *eigener* Denkansatz, der herausgearbeitet werden muß, damit das Ganze der Entwicklung in den Griff gebracht werden kann. Was — so fragen wir einmal — ist es im Frühwerk, woran Schelling anknüpft, als er die Spätphilosophie entwirft, welche Tendenzen weisen auf sie hin? Oder anders gesagt: was meint Schelling eigentlich genau, wenn er behauptet: auch ohne Hegel sei der Sache nach der Weg von seiner frühen und mittleren Philosophie zum Spätwerk möglich gewesen? Ist diese Behauptung überhaupt zutreffend?

Die *heutige Forschung* würde darauf mit einem mehr oder weniger strikten Nein antworten. Nicht aber etwa deswegen, weil sie meinte, daß nur durch die Auseinandersetzung mit Hegel die Wende kam; für sie ist *weder* die Auseinandersetzung mit Hegel *noch* Schellings eigene Frühphilosophie ein entscheidendes Motiv für das Werden des Spätwerkes. Sie konstatiert einen Bruch — Schelling gilt ja ohnehin als der Proteus κατ' ἐξοχήν. Natürlich kann dieser Bruch sich nicht ganz unvermittelt vollziehen, sondern setzt das, womit gebrochen wird, voraus; aber dieses ist nur eine negative Voraussetzung, und demzufolge die Spätphilosophie im ganzen doch ein *Neubeginn.*

Wir wiederholen diese bereits am Anfang der vorliegenden Arbeit entwickelte Ansicht der Forschung noch einmal kurz. Nachdem Schelling in den Jahren nach der Jahrhundertwende, nach dem Hin und Her seiner bis dahin unglaublich raschen Entwicklung in der Identitätsphilosophie in die ἀκμή seines Schaffens eingetreten war, erheben sich diesem unruhigen Geist alsbald Bedenken, die sich zunächst zu einer Kritik am bisherigen Idealismus und schließlich zum Irrewerden am Idealismus überhaupt ausbilden. Diese Bedenken haben ihren Grund darin, daß Schelling einsieht, daß er die Wirklichkeit, genauer die Realität der endlichen Dinge, nicht aus der Vernunft ableiten kann, und dieses

Eingeständnis führt ihn zu der These, daß diese ganze wirkliche Welt durch einen Abfall des Ichs aus der intelligiblen Ordnung des Seienden entstanden sei. Dieser Abfall aber ist eine Tat der Freiheit. Schelling stößt auf die Grundtatsache der Freiheit und ergreift in ihr den eigentlichen Kern der Wirklichkeit: die Spätphilosophie ist eröffnet. Die beiden Hauptdokumente, auf die sich diese These stützt, sind das Werk „Philosophie und Religion" von 1804 und die „Untersuchungen über die menschliche Freiheit" von 1809.

Wenn, entgegen dieser These, in der vorliegenden Arbeit zu zeigen versucht wird, daß Schellings Spätphilosophie überhaupt keine „Wirklichkeitsphilosophie" im Sinne des *nach*idealistischen 19. Jahrhunderts, sondern eine aus dem idealistischen Denken selbst erwachsene Besinnung auf die Problematik der absoluten Selbstbestimmung ist, dann muß sich die eben erwähnte „Schwierigkeit": die *Ableitungsunmöglichkeit der endlichen Dinge aus der Vernunft* nicht nur anders auslegen, sondern es muß darüber hinaus sich in der Frühphilosophie etwas finden lassen, was Schelling auf die Problematik der Selbstbestimmung, und das heißt auf die Problematik der Spätphilosophie hinführt.

Wir fragen nun, um zunächst eine bestimmte Abgrenzung der Spätphilosophie zu gewinnen: was ist dieser im Unterschied zur Frühphilosophie eigentümlich, was läßt sich als deren einfachstes Unterscheidungsmerkmal aufstellen? Man wird dies als Aufgeben der Ansicht, daß die Vernunft das „Seiende selbst" erfassen könne, zu bezeichnen haben, in welchem Aufgeben für die Vernunft ihr Inhalt in die Undenkbarkeit der Transzendenz übergeht. Man könnte, sehr grob gesagt, die Philosophie Schellings in zwei Epochen einteilen, in eine frühe, die dieser Einsicht vorausliegt, und eine späte, die sie voraussetzt. Die Wende selbst zeigt sich darin an, daß die Vernunft als negative Philosophie die Transzendenz ihres eigenen Inhaltes erfährt, und dessen Erkenntnis erst in der positiven Philosophie zu gewinnen vermag.

Überall also, wo noch nicht von einer Zweiteilung der Philosophie die Rede ist, da gibt es noch keine Spätphilosophie im eigentlichen Sinne. Demnach sind von den uns bekannten Texten nur die 4 letzten Bände: die „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" zum Spätwerk zu rechnen; alles andere muß von dieser Einteilung aus als „Vorbereitungszeit" bestimmt werden. Der Einschnitt liegt dann zwischen der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" auf der einen und den „Weltaltern" und der „Darstellung des philosophischen Empirismus" auf der anderen Seite. Die beiden zuletzt genannten Werke schließen die Vorbereitungszeit ab und leiten zum Spätwerk über. Ihrem Inhalt nach enthalten sie bereits die ganze Spätphilosophie: so wird Gott als Freiheit verstanden, wenn auch noch nicht die Theorie einer freien Schöpfung wirklich entwickelt wird (cf. unten), und der ganze Apparat der Potenzenlehre wird aufgeboten; es begegnen Sätze, ganze Abschnitte, die im Spätwerk wiederkehren. Die einzige Differenz zu den letzten vier Bänden ist das Fehlen der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Diese bringt inhaltlich keine wesentlich neuen Erkenntnisse, *aber* gibt erst das *methodische Bewußtsein* für das, worum es auch in diesen Werken schon ging: sie vollzieht die höchste Reflexion, in der das Problem der Transzendenz gesichtet wird.

Wenn man den Unterschied zwischen den Werken, die durch die „Weltalter" repräsentiert werden, und dem eigentlichen Spätwerk nicht sieht, dann erscheint Schelling notwendig als ein Glied in der neben der Logosphilosophie einherlaufenden theosophischen Spekulation, und man muß dann in Schellings Einschwenken in diese Linie sein eigentliches Telos sehen.[1]) Den Schelling *vor* der Wende *könnte* man hier einordnen, wer wollte den Einfluß Baaders und Boehmes leugnen? Aber auch den Schelling *nach* der Wende? *Dieser* hat trotz aller Anerkennung doch recht eindeutig gegen Boehme Stellung genommen: Boehme gehört zu den Philosophen, die unwissenschaftlich in die Tiefen der Gottheit eindringen wollen. Er, der vom Rad der Natur redet, ist selbst „eigentlich dieses Rad, er selbst diese *Wissenschaft* gebären wollende, aber nicht könnende Natur. Die Rotation seines Geistes entsteht dadurch, daß er jenem Substantiellen, in dessen Gewalt er ist, vergebens zu entkommen und zur freien Wissenschaft sich zu entringen sucht" (13, 123). Boehme wollte unmittelbar wissen, und scheiterte darum, denn wer „ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verstandes" wissen will, dem kann jenes Prinzip „nur als eine ihrer selbst nicht mächtige, gleichsam taumelnde und besinnungslose Natur erscheinen" (13, 124) — nicht als *freier Gott*. Schelling sieht also einen Unterschied zu der Spekulation Boehmes in der Lehre von einem Gott, der frei ist, die Welt zu setzen oder nicht zu setzen, der Schöpfer sein kann, und dies ist Boehmes Denken fern: „J. Boehme ist wirklich eine theogonische Natur, aber eben dieß hindert ihn, sich zur *freien* Weltschöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben" (13, 123). Eben damit: die Lehre von einem freien Schöpfergott und die positive Philosophie gehören zusammen. Wenn man also sagt: wo noch keine Lehre vom freien Gott, da noch keine Spätphilosophie, dann hat man mit dieser Behauptung recht, weil diese Unterscheidung in eins geht mit der einer Teilung der Philosophie in eine negative und positive.

Wenn wir so einen vorläufigen Unterschied zwischen Spätwerk und Vorbereitungszeit gewonnen haben, so entsteht natürlich die Frage: was macht diese

[1]) Der Charakter der „Weltalter" als eines *Übergangs*werkes wird nicht gesehen, wenn man den inneren Zusammenhang des späten Schelling mit der idealistischen Fragestellung nicht beachtet. Isoliert erscheinen die „Weltalter" und die ganze Periode, in der Schelling an ihnen arbeitete, als der Höhepunkt einer Vereinigung von Boehme und Idealismus, ein Höhepunkt, dessen spekulative Phantasie man preist oder äußerlich kritisiert. Ein Zeugnis, das beide Tendenzen zeigt, möge genügen: „‚Dem göttlichen Plato' gleich an intuitiver Schau und dialektischer Kraft wollte Schelling das Werk Boehmes und Oetingers vollenden, es einbeziehen in die ‚Objektivität der Wissenschaft', die die Denkbewegung seit Kant eröffnete. Er wagte wie Boehme den Ikarusflug in die schwindelnde Höhe der ‚Übergottheit'. Der Absturz war unvermeidlich. Die kritische Transzendentalphilosophie war und bleibt das Ende der Metaphysik als Wissenschaft. Kostbarstes Gedankengeschmeide breitet Schelling in schier unerschöpflichem Reichtum vor uns aus. Welche Mannigfaltigkeit der Motive! Welche Fülle der Gesichte! Welche Kühnheit der Kombination! Welche Innigkeit des Gefühls! Aber konstruiert er die Gottesidee anders als nach Analogie des weitgespannten Geistes, der er selbst war? Und zerbrechen nicht die Kategorien der Endlichkeit in jedem Augenblick an dem Unbedingten?" (*Kurt Leese*, Von Jakob Boehme zu Schelling. Erfurt 1927). Weisheit und Tat. Heft 10. S. 62)

Zeit — es sind immerhin 40—50 Jahre — zur Vorbereitungszeit? Im Unterschied zum Spätwerk muß Schelling in dieser Zeit die Einsicht in die Undenkbarkeit der reinen Selbstbestimmung noch nicht radikal ergriffen haben, wäre sie aber vollkommen unbekannt, dann könnten diese Jahre nicht mit Recht als Vorbereitungszeit angesprochen werden. Wäre nun Schelling nur Idealist in bezug auf die Wirklichkeit der Erfahrung gewesen, wäre sein Denken nie in sich selbst angesichts der eigenen Not, seinen unmittelbaren Inhalt nicht zu erkennen, *unsicher* geworden, dann allerdings gäbe es keinen Anknüpfungspunkt. Aber schon des frühen Schellings Denken ist in einer eigentümlichen Weise auf das Problem der Übererfahrung bezogen als einer Wirklichkeit, die im Gegensatz zu der problemlosen Wirklichkeit der *Vorhandenheit* der begegnenden Erfahrungsdinge ein echtes Problem bedeutet. Schon der frühe Schelling hat sich mit der Frage der Transzendenz als einer philosophischen Grundfrage eingelassen — ohne jedoch diese Frage als solche herausgestellt oder sich über ihre methodische Bedeutsamkeit wirklich Rechenschaft abgelegt zu haben. Er hatte einfach versucht, gleichsam auf einem Zwischenweg zwischen Denken und Nicht-Denken sich dieser Transzendenz zu versichern. In dieser Problematik aber liegt nun der von uns gesuchte Anknüpfungspunkt.

Das sei sogleich interpretatorisch konkretisiert. In der von uns bereits herangezogenen Erlanger Vorlesung „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", deren Wesentlichkeit für das Werden der Spätphilosophie wir erkannten, insofern Schelling hier die Unfaßbarkeit des reinen Subjekts als Freiheit herausstellte, wurde das „Lassen" als eine Haltung des Nichtwissens gekennzeichnet und dieses Nichtwissen als der einzige *Zugang* zum absoluten Subjekt dargestellt. Unmittelbar nach der von uns herausgehobenen Stelle, in der Schelling den Charakter dieses Nichtwissens als Aufgabe des vergegenständlichenden Wissens kennzeichnet (9, 229; cf. oben S. 102), heißt es: „In dem Akt dieses Einsetzens werde ich nun freilich seiner inne als des Überschwänglichen. Dieses Innewerden könnte man wohl auch ein Wissen nennen. Aber es muß gleich dazu gesetzt werden: es ist ein Wissen, das in Ansehung meiner vielmehr ein Nichtwissen ist. Jenes absolute Subjekt ist nur da, sofern ich es nicht zum Gegenstand mache, d. h. nicht weiß, mich des Wissens begebe; sowie aber dieses Nichtwissen sich wieder aufrichten will zum Wissen, verschwindet es wieder, denn es *kann* nicht Objekt seyn" (9, 229). Und nun folgt ein Rückgriff auf die *intellektuelle Anschauung:* „Man hat dieses ganz eigenthümliche Verhältniß sonst wohl auszudrücken gesucht durch das Wort *intellektuelle Anschauung*. Anschauung nannte man es, weil man annahm, daß im Anschauen oder (da dieß Wort gemein geworden) im *Schauen* das Subjekt sich verliert, außer sich gesetzt ist: *intellektuelle* Anschauung, um auszudrücken, daß das Subjekt hier nicht in das sinnliche Anschauen, in ein wirkliches Objekt verloren sey, sondern verloren, sich selbst aufgebend in dem, was gar nicht Objekt seyn kann" (9, 229).

Dieser Rückgriff gibt uns den Schlüssel, denn in der Tat ist im Problem der intellektuellen Anschauung nicht nur das Verbindungsglied zwischen beiden Epochen des Schellingschen Denkens gegeben, sondern in ihm zeigt sich der rote

Faden, der bereits die ganze Frühphilosophie durchzieht. Da die Sachverhalte hier allgemein bekannt sind, können wir uns auf das für uns Wesentliche beschränken und es mit einer Erinnerung bewenden lassen.

Schelling tritt mit seiner Bestimmung der intellektuellen Anschauung von vornherein in einen gewissen Gegensatz zu Fichte, für den die intellektuelle Anschauung in einem sehr nahen Zusammenhang mit der Selbstgewißheit steht. Sie ist Fichte eine Weise, wie das Ich, von dem man im Denken auszugehen hat, seiner inne wird, und von diesem nicht ablösbar. Schellings Begriff der intellektuellen Anschauung ist von Anfang an ganz anders auf ein wirkliches „Absolutes" gerichtet, mit dem man sich einigend als Denkender untergeht. „Der höchste Moment des Seyns ist für uns Übergang zum Nichtseyn, Moment der *Vernichtung*. Hier, im Momente des absoluten Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränkten Aktivität" (1, 324 f.). Die intellektuelle Anschauung erhebt über die Zeit: „Diese intellektuelle Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören *Objekt* zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht *wir* sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist *in uns*" (1, 319). Ganz deutlich wird der Bezug zur Mystik, wenn es heißt: „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen herzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen" (1, 318). Es gibt Annäherungen an diesen letztlich nur durch Freiheit zu erringenden Akt, also eine gewisse Stufung: „Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt" (1, 318). Diese aus den „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" von 1795 entnommenen Stellen, also einer Schrift, in der sich eine gewisse Annäherung an Fichte gegenüber der Schrift „Vom Ich" vollzieht, ließen sich beliebig vermehren; vor allem aber: sie halten sich unverändert durch bis in die Zeit des Identitätssystems — um nur „Philosophie und Religion" anzuführen, wo Schelling die intellektuelle Anschauung als Anschauung bestimmt, „weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als ein unmittelbares Verhältniß haben kann" (6, 23). Noch radikaler 6, 29: „Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegreiflich bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß, als in ihr keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als *reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung*, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren. Diese Erkenntniß ist die *einzig erste*, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert".

Es ist deutlich, daß diese intellektuelle Anschauung eine besondere Erkenntnisart darstellt, in der man sich eines „Absoluten", eines aus allem Seienden Abgelösten, versichert. „Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort *übertragen*" (1, 318). Dieses „ist" ist das absolute Ich, das damit zum höchsten *Sein* gemacht wird. Die Schrift „Vom Ich als höchstem Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" von 1795 hat demzufolge auch alle traditionellen Prädikate, die für das höchste Sein gelten, auf das Ich versammelt: Einheit, Substantialität, unbedingte Selbstmächtigkeit, Unbegrenztheit, Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit. Man hat dies als Rückfall in Objektivismus getadelt. Schelling selbst jedoch hat es als Positivum angesehen, wie eine Bemerkung in der Ausgabe seiner Werke von 1809, in die er diese Schrift hineinnahm, erhellt: „Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen" (1, 159).

Der Zug zum Absoluten geht also auf ein allem bloßem Objekt überlegenes Subjekt-Objekt. Schelling ist nie der vorkantischen Metaphysik einfach unkritisch verfallen, dann wäre ja das „ist" nicht als Ich zu bestimmen. Bereits sehr früh hat er den reinen Objektivismus abgelehnt und zwar in der ihm so eindrücklichen Form des Spinozismus; genauer: er hat von Spinoza den Anfang bei einem Unbedingten übernommen, jedoch an die Stelle des unendlichen Objektes ein unbedingtes Subjekt gesetzt. Er konnte sich so Spinozist nennen und zugleich glauben, Idealist zu sein. So heißt es in dem bekannten Brief an Hegel vom 4. Febraur 1795: „Ich bin indessen Spinozist geworden! — Staune nicht. Du wirst bald hören, wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) — *Alles*, mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinoza's System, die erstere (verbessert von Plitt aus „letztere") aufs Kantische. Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *Alles* entschieden. Mir ist das höchste Princip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d. h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch *Freiheit* gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit" (Plitt 1, 76). Der Schluß dieser Briefstelle, die die Schrift. „Vom Ich" in nuce enthält, zeigt, daß das Ich, inwiefern es Ich ist, doch keineswegs ein einfacher Gegensatz zum bloßen Objekt ist: weil es nämlich als Freiheit sich selbst bestimmt und damit Subjekt und Objekt in einem ist. Das Ich als Geist bestimmt sich selbst: Selbstbestimmung aber ist Wollen: „Also wird der Geist nur im *Wollen* seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des *Wollens* überhaupt ist die *höchste Bedingung des Selbstbewußt-*

seyns" (1, 395). So kann von hier aus die intellektuelle Anschauung direkt als auf dem Wollen gründend aufgezeigt werden: „Im *absoluten Wollen* aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine *intellektuelle Anschauung seiner selbst. Anschauung* heißt diese Erkenntniß, weil sie *unvermittelt, intellektual,* weil sie eine *Thätigkeit* zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch *Begriffe* niemals erreicht wird" (1, 401).

Man kann sich also nie an ein reines Objekt verlieren, weil man sich dann darüber hinwegtäuscht, daß *Selbst*bestimmung nie außer uns antreffbar ist. Der Denkende wird sich immer wieder des reinen Wollens bewußt als des eigentlichen und wesenhaften Seins, mit dem er sich in der intellektuellen Anschauung als seinem eigenen Wesensgrund einigt. Wenn man des Absoluten in dieser Einigung gewiß wird, dann ist dieses als Objekt ja gerade verschwunden; es bleibt dann nur die reine Freiheit des Wollens zurück. Das hat Spinoza nicht gesehen: „Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren. Er täuschte sich, indem er dieß glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objekts, sondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden" (1, 319). Der Spinozismus gehört zur Schwärmerei: „Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durch nichts anderes als durch die objektivisirte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der inneren intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält" (1, 320 f.).

Das ist ganz aus der Nähe zu Fichte gesagt: das Ich wird sich seiner als Freiheit, als absolutes Wollen inne. *Aber* eben dieses Ich ist doch das Unbedingte, das Absolute, und damit ein in sich selbst seiendes. Steht Schelling auch in der Anfangszeit noch stärker unter dem Einfluß Fichtes[1]), so daß das *Streben* nach der Absolutheit gegenüber einem Absolut*sein* in den Vordergrund rückt, ein gewisser Unterschied zu Fichte tritt immer stärker hervor. Das Ich ist nie nur ein Imperativ, etwas, wozu ich aufgefordert bin im reinen Sollen, sondern das theoretische Prinzip, von dem man, wie es im Brief an Hegel heißt, *„ausgehen"* kann. Man hat dementsprechend auch in der an Hegel orientierten Darstellung des Idealismus dieses Hervortreten des „Theoretisch-Spekulativen" in Schelling nicht getadelt, aber man hat ihm vorgeworfen, daß er dieses Ich nicht zum ersten Schritt einer Dialektik im Sinne Hegels umgebildet habe. In der Tat: Schelling hält an der in sich seienden Unbedingtheit fest, er bleibt in *diesem* Sinne Spinozist. Er proklamiert, daß das Ich der Ausgangspunkt sei, aber er kommt nie dazu, aus dem Ich abzuleiten in dem Sinne, daß dies Absolute sich selbst bewegt, genauer: daß es in seiner Bewegung aufginge. So erklärt er in der Diskussion der Bedeutung der synthetischen Urteile Kants, „daß diese Frage, in

[1]) Die genauere Abgrenzung dieses ersten Entwicklungsabschnittes Schellings kann hier nicht gegeben werden. Man hat mit Recht in der zweiten Hälfte der Anfangsperiode Schellings ein stärkeres Hinneigen zu Fichte gesehen, also in den „Briefen" und den „Erläuterungen zur Wissenschaftslehre". Im ganzen ist Schelling hier aber noch vollkommen unterwegs, das besagt: die Tendenz zu einem absoluten Prinzip und die, in der Nachfolge Fichtes im Ich eine praktische Forderung zu sehen, stehen noch unvermittelt neben-, ja sogar öfters gegeneinander.

ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere, als diese ist: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen?" (1, 175), und er antwortet in derselben Schrift: „Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus" (1, 217). Genau so, wie sich die Bestimmung der intellektuellen Anschauung bis zum Identitätssystem nicht ändert, bleibt Schelling sich in dieser Deutung des Absoluten gleich, ja man kann sagen, je deutlicher das absolute Ich zur absoluten Vernunft als dem Subjekt-Objekt radikalisiert wird, desto stärker tritt die Tendenz heraus, im Gegensatz zu jeder dialektischen Bewegung das „Insein" des Seienden in der Vernunft zu behaupten: *„Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles"*, so heißt es im 2. Paragraphen der „Darstellung meines Systems" von 1801 (4, 115).

Gerade an der Idee eines in sich bleibenden Absoluten hält Schelling fest, und wir müssen versuchen, die inneren Antriebe, die ihn dazu führten, zu verstehen — um so mehr, als nach allem, was wir, insbesondere aus der Selbstdarstellung seines Entwicklungsganges von 1827, erfuhren, der Gedanke einer Selbstbewegung als der eigentliche Gewinn des frühen Schelling erschien. Wir lassen zunächst die Frage, ob hier ein Widerspruch vorliegt, auf sich beruhen und fragen den *inneren Anfängen* des Schellingschen Denkens unabhängig vom Text nach.

Es ist ja nicht so, daß Schelling sich über die Denkschwierigkeiten des ethischen Idealismus Fichtes den Kopf zerbrochen und sodann — als eine Verbesserung — ein in sich seiendes absolutes Ich aufgestellt hätte. Schelling ist von Anfang an vom ἓν καὶ πᾶν des Tübinger Kreises, einem ganz anderen Ausgang als dem, den Fichte bei Kant nahm, bis ins Innerste seines Wesens bestimmt, wenn man so will: vom „Pantheismus". *Dieser* Pantheismus stellt den Versuch dar, die Transzendenz im weitesten Sinne als das Woraus alles Seins noch zu bewahren, nachdem sie nicht mehr in einem jenseitigen Seienden ihren Ort hat, den Versuch, die Transzendenz als das unfaßbare „Ganze" alles Seins nicht im Denken aufgehen zu lassen, und das geschieht in einem Zeitpunkt, in dem bereits der begreifende Begriff, *alle* Transzendenz in sich aufhebend, in seine Vollendung einzutreten beginnt.

Es ist vielleicht nicht zu abschweifend, an den beiden Gefährten des Tübinger Kreises: Hegel und Hölderlin, sich diese Umwandlung des Pantheismus zu verdeutlichen. Am klarsten erscheint der Weg *Hegels.* Auch Hegel hat diese innerste Einheit und Ganzheit zunächst als ein Jenseits gesehen, das nicht im Verstandesdenken, also einem Denken, das einem äußeren Objekt gegenübersteht, zu erfassen ist. Es ist das unendliche, sich mit sich versöhnende Leben, wie es sich im Christentum darstellt, ein Leben, das nur in der Religion zu gewinnen ist. „Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut — sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion" (Theologische Jugendschriften. Hrsg. von Hermann Nohl. Tübingen 1914. S. 347). Es ist der Akt der Andacht, in dem der Mensch aus sich heraustritt, um sich mit Gott zu vereinen: „Wenn er das unendliche Leben zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränkter ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich,

dem Beschränkten, setzt und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an" (ebenda). Dieser Aufschwung *überschreitet* das philosophische Denken. Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also teils einen Gegensatz des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; die Vernunft hat die Aufgabe, in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen, die Täuschung durch ihr eigenes Unendliches zu erkennen, und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises zu setzen.

Bedenkt man nun die *Wendung*, die sich in Hegel vollzieht, und die sich darin anzeigt, daß sich die Stellung der Philosophie zur Religion gerade *umkehrt*, daß die Religion zur untergeordneten Weise der Vorstellung gerechnet wird, so hat man das Wesen der Philosophie Hegels vor sich. Diese Umkehr ist an sich schon vorbereitet, weil, wie es das erste Zitat zeigt, Hegel nicht vom Endlichen und Unendlichen, sondern vom endlichen und unendlichen *Leben* redet, denn bereits hier ist der Standpunkt der Trennung, der das Unendliche zum absoluten Jenseits macht, verlassen. Die Endlichkeit wird zur Unwahrheit, in der ich mich „verabsolutiere". Der Sache nach ist das schon der ganze Hegel, aber Hegel selbst vollzieht nun noch einmal ein Begreifen dieser Einsicht, indem er sich als der einzelne Reflektierende, der über die Versöhnung nachdenkt, selbst mit ihr versöhnt, sich denkend mit ihr vermittelt. Genauer: nicht *er* ist es, der sich hier vermittelt, sondern das Denken ist es, das ihn *und* den Gegenstand in sich hineinnimmt in einer Dialektik, in der das unbegriffene Aufheben sich selbst vermittelt und so, zu sich selbst sich befreiend, sich *als* Vermittlung an sich selbst begreifen will. Hegel, über die Bedeutsamkeit dieses Umschwunges von vornherein im klaren, hat den Schmerz über den Verlust der Religion als Unmittelbarkeit bewußt auf sich genommen, ohne zu verzweifeln, und er konnte das, weil er ihm seinen Ort gab, indem er diese Religion zum Moment herabsetzte, wie es der letzte Satz von „Glauben und Wissen" aussagt, in der Gewalt einer Sprache, wie sie nach ihm philosophisch nicht mehr erreicht wurde (1, 157). Die eigentliche Aufgabe wird nun, dieses sich vermittelnde Denken, in sich selbst sich begreifend, sich vollenden zu lassen; daß dies nach Schelling *nicht* möglich ist oder genauer, daß der Schein dieser Vollendbarkeit trügt, haben wir gesehen. Nur durch die ständig beibehaltene Objektbeziehung auf das einfach Unmittelbare der unmittelbaren Gewißheit kann sich das Denken den Anschein geben, sich selbst zu begreifen; aber so weicht es dem Problem seiner selbst aus, das allein aufbricht, wenn es sich selbst ohne Bezug zum äußeren Objekt als „Seiendes": als Subjekt-Objekt zu denken versucht.

Hölderlins und Schellings Wege sind sehr viel umwegiger gewesen, weil sie in je anderer Weise ihren inneren Ursprung nicht im Sinne Hegels aufzuheben, sondern verwandelnd zu bewahren trachteten. *Hölderlin* versucht „dem Ganzen" nahe zu bleiben, und er erfährt die Begegnung dieses Ganzen im dichterischen Sein, denn der Dichter ist es, der „auf ein Ganzes blickt" (Werke. Ausg. von Norbert von Hellingrath. 3, 326), ein Ganzes, das ihn überkommt in einem Wissen um das „Ursprünglicheinige". So heißt es von dem tragischen Gedicht: „allen Werken dieser Art muß *Eine* intellektuale Anschauung zum Grunde lie-

gen, welche keine andere sein kann, als jene Einigkeit mit allem, was lebt, die zwar von dem beschränkteren Gemüte nicht gefühlt, die in seinen höchsten Bestrebungen nur geahndet, aber vom Geiste erkannt werden kann, und aus der Unmöglichkeit einer absoluten Trennung und Vereinzelung hervorgeht . . ." (3, 270). Es würde hier nur eine mangelhafte Wiederholung von Bekanntem sein, den Weg zu verfolgen, den Hölderlin geht, und der ihn immer weiter hineinführt in die Bereitschaft, dieses Ganze schließlich als die „heilige Natur" zu bezeugen durch die Erfahrungen der göttlichen Kräfte und Mächte, die von ihr gesandt sind. Für uns ist nur wichtig, daß Hölderlin im Gegensatz zu Hegel den Versuch unternimmt, sich vor der Aufhebung in die begreifende Subjektivität des Denkens zu bewahren.

Schelling ist weder Dichter, dem die Innigkeit eines Bezuges zur Einheit des Ganzen geschenkt ist, noch Philosoph im Sinne Hegels, der die Transzendenz dieser Ganzheit in die Immanenz einer sich vollendenden Bewegung des Denkens aufhebt. Er versucht, die Transzendenz *in* der Philosophie zu bewahren, denn der Wille zu dieser Bewahrung ist das treibende Moment in der Tendenz zur reinen Unbedingtheit, wie sie sich in der Schelling eigentümlichen Fassung der intellektuellen Anschauung ausspricht. Wenn es nun aber der begreifende Begriff *selbst* ist, der ein *einfaches* Festhalten des Ganzen unmöglich macht, wenn das Denken die Transzendenz in sich aufzuheben sucht, dann muß der Wille zur Bewahrung diesem Geschehen Rechnung tragen: er muß sich selbst in den Willen zur Bewahrung der Transzendenz *als der umfassenden Subjektivität* verwandeln. *Deswegen* sucht Schelling im Phänomen der intellektuellen Anschauung eine Zugangsweise zu einem Unbedingten, zu einer Ganzheit, einer aller Scheidung transzendenten Absolutheit, die kein Objektives, sondern ein Ich ist, aber ein Ich, das jenseits dieser Scheidung steht, das die *Indifferenz* von Subjekt und Objekt an sich selbst ist. Es ist das philosophische Grundanliegen Schellings, was sich hier deutlich offenbart: die Subjektivität in ihrer *Einheit* und *Ganzheit* zum Gegenstand der Philosophie zu machen, und dieser Versuch wird sich *am Ende* als legitim darin erweisen, daß das *Denken selbst* es ist, das seinen unmittelbaren und ursprünglichen Inhalt, eben die reine Selbstbestimmung, als sich transzendent, mit innerster Notwendigkeit außer sich setzen muß.

Vergleicht man diesen Versuch Schellings mit den Wegen, die Hegel und Hölderlin geführt wurden, so begreift man, daß er der schwierigste und problematischste ist: die Philosophie, die die Transzendenz aufhebt, soll es gerade sein, die sie rechtfertigt. Das aber ist nur möglich durch eine *Vermittlung*, in der das Denken die *einfache gegenständliche* Transzendenz aufhebt in sich *selbst*, sich dann selbst als den möglichen Ort dieser Transzendenz *negiert* und damit diese Transzendenz ekstatisch *vor* sich bringt als die *eigene* Transzendenz des Denkens selbst: das Denken kann seinen Inhalt, der seine eigene Form ist, nur in der Ekstase seiner selbst erfahren — doch das wußte Schelling damals noch nicht. Um zu erkennen, *worum* es ihm *immer schon* ging, dazu hat er fünfzig Jahre gebraucht.

Sehen wir nun auf das Insichbleiben des Absoluten zurück, so können wir

vorläufig den Sachverhalt so formulieren: das Insichbleiben erscheint als der Versuch, die Transzendenz eines „Ursprünglicheinen" gegen das Denken ausdrücklich zu bewahren, und zwar dadurch, daß diese in sich einige Ganzheit als ein in sich selbst bleibendes Absolutes konstituiert wird. Dieses Absolute kann nicht Objekt sein, dann würde es vom Subjekt des Denkens übergriffen; es kann aber auch nicht bloßes Subjekt sein, denn dann stände es dem Objekt gegenüber. Es muß also Subjekt seiner selbst sein als Subjekt-Objekt, und das besagt eben: es ist in sich selber seiend, die Indifferenz des absoluten Wissens, die dem vergegenständlichenden Wissen transzendent ist. Diese Transzendenz ist hier aber noch nicht in ihrer eigentlichen inneren Notwendigkeit erkannt, sie ist als Indifferenz nur das Unfaßbare und Undenkbare, das noch nicht auf seine Erkennbarkeit *ausdrücklich* abgefragt wird. Sie ist also noch nicht die Transzendenz der Spätphilosophie, in der das Denken *sich selbst* transzendiert, indem es einsieht, daß es seinen ursprünglichen Inhalt nicht erkennen *kann*. Gleichwohl ist die Transzendenz des Identitätssystems eine Vorstufe zur Transzendenz der *Spätphilosophie*. Was hier transzendiert wird, ist das Ich *Fichtes*, und es wird transzendiert auf Grund der Schelling von seinen Ursprüngen her leitenden Empfindung für das Ursprünglicheine, welche sich ausformt zur Einsetzung des in sich selbst noch unausdrücklichen absoluten Wissens als der Indifferenz von Subjekt und Objekt; und diese Einsetzung der absoluten Vernunft *kann* sich nun öffnen für die Frage nach der Ergreifbarkeit dieses Wissens selbst und damit für die Entscheidung der Spätphilosophie, die die Unerkennbarkeit der reinen Selbstbestimmung herausstellt.

Wir stellen die Schritte dieser Bewegung noch einmal heraus: am Anfang die Durchstimmtheit vom ἓν καὶ πᾶν, die sich in der Zeit der Fichtebegegnung umwandelt zum absoluten Wissen der Indifferenz von Subjekt und Objekt, in welchem die Einseitigkeit des Objektivismus und des subjektiven Idealismus überwunden wird; und dann daraus erwachsend die Überfragung dieses absoluten Wissens in und durch die spätphilosophische Einsicht der Inkongruenz von Form und Inhalt der Vernunft.

Die *Konstituierung des reinen Idealismus des Identitätssystems* ist also gekennzeichnet als das Lassen jedes einseitig subjektivistischen Denkens zugunsten der Indifferenz eines absoluten Wissens. In der Ausbildung dieser Haltung destruiert Schelling also auch die Ansätze, die ihm selbst von seiner Anhängerschaft an Fichte noch zu eigen waren. Diese Wandlung muß sich nun auch in der radikaleren Fassung der intellektuellen Anschauung nachweisen lassen, die bis zum Identitätssystem noch keineswegs von allen Unklarheiten gereinigt war: sollte sie als *unmittelbares Ichbewußtsein* gegen ein Objekt gesetzt werden, oder als Hinweis auf ein *in sich ruhendes Absolutes* verstanden werden? Schelling tendierte zu der zweiten Möglichkeit: die intellektuelle Anschauung war ihm ein wunderbares Vermögen, in dem man sich auf ein Absolutes hin erschließt, um sich mit diesem zu einigen.

Aber gerade die darin liegende Konsequenz: daß in diesem Absoluten das Ich, im Sinne Fichtes gefaßt, überwunden sei, hatte Schelling in der Zeit des Identitätssystems noch nicht gezogen. Später tat er es. Dies zeigt sich an durch

eine Veränderung der Terminologie. Der Ausdruck „intellektuelle Anschauung" wird ersetzt durch den der „Ekstase". Wir greifen wieder auf die Vorlesung „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" zurück und erinnern uns daran, daß Schelling feststellte, daß die Philosophie mit dem Nicht-Wissen beginne, indem das Ich an seine Stelle das absolute Subjekt als das Wissen einsetzt. Dieses Einsetzen wurde von Schelling selbst durch einen Hinweis auf das Phänomen der intellektuellen Anschauung erläutert (cf. oben S. 115). *Diese* Darlegung der intellektuellen Anschauung stellt sie in eine bestimmte Ausrichtung, die im Frühwerk so noch nicht im Vordergrund stand, denn dieses hatte nicht einen ausdrücklichen Akt der Einsetzung des absoluten Wissens *als Durchstreichung des Ichs* gelehrt. Gleichwohl muß man sagen, daß eine solche Einsetzung im Zuge der Entwicklung Schellings lag, insofern diese, wie es der Gang zum Identitätssystem zeigt, immer mehr das in der intellektuellen Anschauung gemeinte Absolute über die Scheidung von Subjekt und Objekt heraushob. Im Wissen um diesen Fortschritt vollzieht Schelling hier nun eine *Reflexion auf das Identitätssystem*, indem er dessen Ansatz bei der absoluten Indifferenz ausdrücklich herausstellt und damit die intellektuelle Anschauung selbst von ihrer Fichteschen Ausprägung befreit. Er fährt an der Stelle, an der er auf die intellektuelle Anschauung zurückgreift, nun fort: „Allein eben weil dieser Ausdruck erst der Erklärung bedarf, so ist es besser, ihn ganz bei Seite zu setzen. Eher könnte man für jenes Verhältnis die Bezeichnung *Ekstase* gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d. h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den *Ort* verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit kann ihm das absolute Subjekt aufgehen . . ." (9, 229).

Aber, um es noch einmal zu sagen, diese Ekstase ist nur der *erste* Schritt zur reinen Transzendenz. Es ist nur das *Ich*, das seine Stelle freigibt für ein absolutes Subjekt, das hier noch einfach als „absolutes Wissen" bestimmt wird. In der Spätphilosophie begegnen wir einer Ekstase, in der nicht mehr das *Ich*, sondern die *Vernunft „außer* sich gesetzt ist" (13, 162). Wo aber die Vernunft selbst ihre Stelle verliert, da kann die Transzendenz auch nicht mehr unmittelbar als Wissen bestimmt werden, sondern sie erscheint als die in sich selbst wirkliche Möglichkeit alles Wissens, die, obwohl der ursprüngliche Inhalt der Vernunft, nicht mehr zu wissen ist. Wir haben im Erlanger Vortrag also eine Vorform dieser letzten Ekstase vor uns, und der Klarheit wegen sei noch einmal der Bezug von intellektueller Anschauung und den beiden Ekstasen herausgestellt. Am Anfang: die intellektuelle Anschauung als Zugang zu einem absoluten Ich, ein Ansatz, der noch nicht ganz vom Prinzip Fichtes gereinigt ist; sodann als erste Form der Ekstase: die Aufgabe des Ichs, an dessen Stelle das absolute Wissen tritt, und schließlich: die reine Ekstase, in der die Vernunft „außer sich gesetzt" die reine Undenkbarkeit des „absoluten Geistes", welcher Gott als Selbstbestimmung ist, erfährt.

Durch diese Feststellungen haben wir nun einen Boden gewonnen, auf dem

wir eine Antwort finden können auf die am Beginn dieses Kapitels aufgeworfene Frage: wie es mit den in der Schrift „Philosophie und Religion" und in den „Untersuchungen über die menschliche Freiheit" aufgebrochenen Problemen, aus denen die Spätphilosophie erwachsen sein *soll*, steht. Um die Lösung einmal vereinfachend vorweg zu formulieren: in „Philosophie und Religion" tritt die erste Form der Ekstase als eine Auseinandersetzung mit Fichte [1]) in ihr absolutes Stadium; diese Ekstase erscheint im Erlanger Vortrag von 1821, der das Identitätssystem reflektiert, abgeschlossen und wird durch die zweite Ekstase: die Ausstoßung des Inhaltes der Vernunft aus ihr selbst überholt. Beide Ekstasen haben den Sinn, das Ausgestoßene nicht aus der Philosophie auszuweisen, sondern an die zweite Stelle zu setzen. Das Ich wird dem absoluten Wissen untergeordnet (1. Form der Ekstase); das Wissen erscheint als die Existenz des absoluten Geistes Gottes (2. Form der Ekstase). Die erste Form der Aussonderung beginnt bereits mit den Frühschriften, kulminiert in der Identitätsphilosophie, von deren Basis aus sich 1804 und 1809 die sachliche Überwindung *Fichtes* vollzieht. *Daß* sie 1821 vollendet ist, zeigt sich darin, daß Schelling den Terminus der intellektuellen Anschauung durch den der Ekstase ersetzt. Die *zweite* Form läuft vor 1821 bereits an. Sie ist durch die erste beeinflußt, insofern in der Gewinnung eines absoluten Subjektes sich immer schon das Problem des Selbstbegreifens anzeigt, akut wird sie erst in der „Darstellung des philosophischen Empirismus", in der die Vernunft sich selbst negiert. In diese Zeit fällt die Auseinandersetzung mit *Hegel*, nachweisbar für uns aus aus dem Hegelkapitel der „Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie", die nach Horst Fuhrmans ursprünglich mit der Darstellung des Empirismus ein Ganzes bildeten (cf. unten S. 142).

Das heißt: Schellings 40jährige Vorbereitungszeit der Spätphilosophie vollzieht sich als eine einzige konsequente Auseinandersetzung mit dem Idealismus Fichtes und Hegels, in welcher Auseinandersetzung sich Schellings eigener Ansatz herausbildet und festigt. Aus dieser *inner*idealistischen Auseinandersetzung ergibt sich vollkommen *eindeutig und bruchlos* die Spätphilosophie, und das *kann* auch gar nicht anders sein, weil die Spätphilosophie ja das idealistische *Grund*problem: das Problem der reinen Selbstbestimmung (Form-Inhalt) zum Thema hat und in seiner Lösung den Idealismus zu vollenden sucht. —

Wir haben jetzt also die Aufgabe, diese beiden Auseinandersetzungen mit Fichte und Hegel als die jeweiligen polemischen Aktualisierungen der beiden Hauptepochen der Vorbereitungszeit konkret auszulegen. Beide Auseinandersetzungen — das sei noch einmal betont — haben den Zweck, das von Fichte und Hegel Gesichtete nicht absolut zu negieren, sondern zum „Moment" herabzusetzen.

[1]) Daß in diese Zeit die abrechnende Auseinandersetzung mit Fichte fällt, ist bekannt; cf. „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre" (1806) und den Briefwechsel Schellings mit Fichte, von deren beiden Söhnen herausgegeben. Wenn statt dieser Schriften „Philosophie und Religion" und die Freiheitsuntersuchung, die sachlich zu diesem Problemkreis gehören, herangezogen werden, so geschieht dies deshalb, weil in ihnen die *systematische* Überwindung Fichtes am deutlichsten wird.

Daß es sich in den beiden Schriften „Philosophie und Religion" (1804) und „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), also in den Werken, die man als Beleg für eine gegenidealistische Wendung Schellings zur Wirklichkeit anführt (cf. oben S. 112 f.), um eine Auseinandersetzung mit *Fichte* handelt, läßt sich genau erhärten. In beiden Schriften steht die Idee des *Abfalles* im Vordergrund. Schelling zeigt zunächst auf, wie sich das Absolute oder Gott differenziert zu einem Kosmos ideeller Bestimmungen und erklärt dann, daß diese ursprüngliche Einheit aufgehoben wird durch die Ichwerdung des Menschen: der Mensch, der in der ideellen Ordnung als „Seele" eingeordnet ist, ergreift sich selbst als Ich und bestimmt sich damit zum tragenden Subjekt, das nun die Ideenwelt ganz auf sich bezieht und sie damit zu einer widerständig begegnenden Erfahrungswelt umwandelt. Was diese Tat des Abfalles bedeutet, werden wir noch genauer sehen, wenn wir im 3. Teil unserer Arbeit die Schöpfungstheorie Schellings behandeln. Für unseren jetzigen Zusammenhang ist allein wichtig die Tatsache, daß Schelling diesen Abfall als die Schaffung einer subjektiven, d. h. auf das Ich als Mittelpunkt bezogenen Welt ausdrücklich gleichsetzt mit dem Idealismus Fichtes, denn Fichte wollte ja das Ich als Zentrum deklarieren. Fichte, so stellt Schelling fest, hat darin zwar recht, daß er diese Tat als grundlos bestimmt, jedoch übersieht er gänzlich, daß dieses Ich seinerseits getragen ist von dem ideellen Kosmos, den es ja voraussetzen muß, um ihn aufheben, d. h. auf sich beziehen zu können.

Wir geben für diese Gleichsetzung der Ichwerdung mit dem Idealismus Fichtes nun einige Hauptstellen. Schelling erklärt in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", daß das sich ergreifende Ich die ideelle Welt „außer der Idee setze" und fährt fort: „so daß zur Wahrheit wird, daß *eines Jeden* Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten[1]), wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines Jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt außer der Idee — gesetzt ist. Dieses Ergebniß ist *subjektiver Idealismus* zu nennen — subjektiver, weil er, wie Sie sehen, die Welt in der Idee, die Welt als intelligible voraussetzt . . . , nicht Idealismus im Sinne von *Fichte*, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war . . ." (11, 464 f.). Und nun folgt eine kurze Fichtekritik: Fichte wird anerkannt, weil er die Ichwerdung als Tat der Freiheit begriff, aber er wird getadelt, weil er diese Tat voreilig zum Prinzip erhob, statt auf den Vorrang der ideellen Vernunftordnung zu achten. Das Ich muß also an die zweite Stelle gerückt werden. Anders gesagt: der subjektive Idealismus Fichtes muß dem „objektiven Idealismus" Schellings, der eine Vernunftwelt anerkennt, untergeordnet werden. „Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kom-

[1]) Anm. Schellings: „Bekanntlich hatte sich Fichte desselben bedient, Grundlage der Wissenschaft, S. 87" – S. W. 1, 122: „Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre . . . ist wirklich . . . der systematische Spinozismus; nur daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist . . .".

men, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst innewohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den *objektiven Idealismus* nennen" (11, 465 f.). Wir sehen: wenn Fichte zurechtgerückt wird, bleibt ihm seine Bedeutung als Erklärer der Ichwelt, welche Welt aber den Ideenkosmos voraussetzt. — Entsprechend erklärt Schelling in der „Philosophie der Offenbarung", und zwar dort, wo er von der Ichwerdung des Menschen redet, der die ideelle Welt „veräußerliche": „Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch — nicht ein Mensch, sondern *der* Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt — von *dieser*, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinne hat Fichte recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne), der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott ... gesetzt hat, er kann diese Welt *seine* Welt nennen" (13, 352).

Nachdem wir die Hauptstellen aus dem Spätwerk zur Kenntnis genommen haben, um zu sehen, wie die Theorie des Abfalles sich als eine Auseinandersetzung mit Fichte erweist, sei noch ein kurzer Blick auf das Vorwort der Freiheitsschrift geworfen, denn in diesem Vorwort sagt Schelling selbst, daß dies Werk keinen Bruch innerhalb seiner Entwicklung darstellt: die These, daß Schelling sich hier gegen den Idealismus wende, wird durch seine eigenen Angaben also selbst fraglich gemacht. Schelling erklärt in diesem Vorwort zunächst: „Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß" (7, 333 f.).

Diesen Sätzen geht ein kurzer Überblick über Schellings bisherige Philosophie voraus; seine erste Aufgabe sei es gewesen, den Gegensatz von Vernunft und Natur zu überwinden, nun beginne eine neue Aufgabe: „Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Überzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden. Es ist Zeit,

daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt" (7, 333).

Also: bisher ist nur der Gegensatz von Geist und Natur, d. h. der reelle Teil des Systems, behandelt worden, jetzt dagegen tritt der ideelle Teil, die geistige Welt, unter dem Thema Freiheit und Notwendigkeit ins Zentrum.[1]) Beides erst ergibt das Ganze des Systems. Genau so stellt es Schelling in der Selbstdarstellung seiner Identitätsphilosophie dar, in der die Entwicklung bis zur Freiheitsschrift unter dem Titel: „Die Naturphilosophie" als *ein* Ganzes abgehandelt wird (10, 99-125). Nachdem in der Darstellung der Naturentwicklung der Mensch erreicht ist, ist nun eine neue Stufe gewonnen, auf der der Gegensatz nicht mehr Natur und Geist, wie *in* der Natur, sondern Freiheit und Notwendigkeit heißt, aber es ist *derselbe* Gegensatz: „der Gegensatz, der durch die ganze Folge hindurchging, erhält hier seinen höchsten Ausdruck als Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit" (10, 115).

Aber nun fragen wir: warum hat Schelling in den eigentlich zum Identitätssystem zu rechnenden Werken, also den Schriften von 1801—1806, nur die Naturphilosophie, den reellen Teil behandelt, mit Ausnahme von „Philosophie und Religion"? Er selbst weist auf die Tatsache ja im Vorwort zur Freiheitsschrift hin und begründet sie dort aus der Notwendigkeit, erst einmal das Vordringlichere, den Gegensatz von Natur und Geist in Arbeit genommen zu haben. Wir wollen den hierbei entstehenden Anschein, als ob er sozusagen um 1801 schon das Ganze der zu leistenden Aufgabe überschaut und sich im Besitz einer zweckmäßigen Einteilung erst einmal an das Nötigste gemacht habe, gern als eine vom Standpunkt von 1809 geschehene Aussage ansehen, aber wahr bleibt an Schellings Auskunft, daß zum Ganzen des Systems beides: reelle und ideelle Philosophie gehören, und richtig bleibt ebenso, daß die ideelle erst nach der reellen folgen kann, denn sie, in der der Gegensatz seinen höchsten Ausdruck erreicht, ist in der Tat nicht nur nach dem Aufbau der Naturphilosophie überhaupt erst möglich, sondern erfordert auch ein ganz anderes grundsätzliches Besinnen auf die Grundlagen der Identitätsphilosophie. Der Aufbau der Naturphilosophie vollzog sich noch ohne ausdrückliche Abhebung des Ansatzes bei einem absoluten Subjekt-Objekt als eines Gegensatzes zum subjektiven Idealismus Fichtes. Die ersten Entwürfe der Naturphilosophie konnten und wurden von Schelling noch als ein erweiterndes Umwandeln des Fichteschen Idealismus verstanden: die von Fichte „weggescholtene Natur" bekam ihr Recht durch Überwindung des subjektiven Idealismus in der Idee des allgemeinen Subjekt-Objekts, jedoch die Andersartigkeit dieses Idealismus blieb noch unthematisch. Im ideellen Teil, in der „praktischen Philosophie", in der Fichte die Begründung seines ganzen Ansatzes gesehen hatte, bricht nun die Notwendigkeit auf, den

[1]) Um Mißverständnisse zu vermeiden: der reelle Teil des Systems betrifft die Natur als das Werden der *idealen* Formen des natürlich Seienden, der ideelle die geistig-geschichtliche Welt, die gerade als solche einen *Bruch* mit dem Kosmos idealer Wesenheiten, wie ihn die Natur darstellt, bedeutet, einen Bruch, der in dem *Ich* und seiner *Freiheit* gründet.

Idealismus Schellings gegen den subjektiven Idealismus *ausdrücklich* abzuheben. Hier wird die Auseinandersetzung mit Fichte *akut*. Wir formulieren das Problem einmal *sachlich*, so wie es sich innerhalb des Identitätssystems nach Abschluß des reellen Teils darstellt. Am Ende der Naturentwicklung ist der Punkt erreicht, wo das allgemeine Subjekt-Objekt sich im Menschen zu sich selbst gebracht hat, dieser steht in der Möglichkeit eines Selbstbesitzes, der im Sichwissen besteht, und er hat die Freiheit, von sich aus einen „neuen" Prozeß zu beginnen, die Welt „neu" zu setzen: der Mensch wird sich seiner als *Ich* inne. Damit gerät Schelling vor das Problem, daß auf der einen Seite das Ich als ermöglicht erscheint, es folgt objektiv gesehen nach der Naturentwicklung, und daß es auf der anderen Seite doch die ganze Natur überschwingt. Beides verlangt sein Recht. Will man das Ich *nur* als Natur und damit als Ergebnis einer Vermittlung verstehen, dann unterschlägt man die Tatsache seiner Selbstsetzung, die es über alle Vermittlung erhebt. Will man es *nur* als reine Selbstsetzung verstehen, dann kommt man zu einem „bodenlosen" Idealismus, der jede Gesamtkonstruktion des Seienden aus der Vernunft unmöglich macht, wie es bei Fichte der Fall ist. Dieses Problem zwingt Schelling zu einer äußersten Reflexion auf die Identitätsphilosophie: ist die in der Naturphilosophie bereits vollzogene Zuwendung zu einem absoluten Subjekt-Objekt ein wirklicher Fortschritt, dann muß sie *gesichert* werden, indem der subjektive Idealismus oder *sachlich:* das Ich seinen prinzipiellen Charakter prinzipiell verliert. Dieses Verlieren aber beschließt in sich ein Zweifaches: das Ich kann nur dann seine erste Stelle verlieren, wenn es sich objektiv nachweisen läßt, wie ein Ich *innerhalb* des Identitätssystems überhaupt möglich ist, also bei Ansetzung eines über-ichlichen Subjektes. Dieser objektive Nachweis — er ist das Thema der Freiheitsschrift — ist aber nur dann „objektiv", wenn er vom Ich als Ich *selbst* vollzogen wird: wir dürfen ja nicht vergessen, daß Schelling Idealist und Fichteschüler ist, und das besagt: es gibt keine objektive *Abschilderung* des Ichs, denn für das Ich ist nur das selbst Vollzogene einsichtig. Und deswegen ist die Möglichkeit eines Erweises für die Verträglichkeit von Ich und absolutem Subjekt-Objekt nur dann wahrhaft erbracht, *wenn das Ich selbst in Ausdrücklichkeit den ersten Ort freigibt*. Daß und wie das geschieht, das haben wir im Erlanger Vortrag: in der Radikalisierung der intellektuellen Anschauung zur Ekstase als der Freigabe für das absolute Wissen durch das sich als nicht wissend setzende Ich, gesehen. Im ganzen: die akute und ausdrückliche Überwindung Fichtes vollzieht sich als eine Reflexion auf die Identitätsphilosophie als das absolute Wissen, das gegen das Ich sich als das eigentlich Primäre zeigt.

Die Sicherung des Identitätssystems ist also solange fraglich, wie der Akt der Freiheit noch nicht eingeordnet ist im Ganzen des Systems, und deswegen geht Schelling zunächst daran, diese Freiheit *„aufzuheben"* im positiven und negativen Verstande: das ist das genaue Gegenteil der geläufigen Auslegung. Während diese meint, Schelling hätte ein Interesse gehabt, die menschliche Freiheit (= außeridealistische Wirklichkeit) gegen das System zu stellen, ist es so, daß er die menschliche Freiheit (= subjektiven Idealismus) *in das System hineinstellt, indem er sie an die zweite Stelle setzt*, angemessener: zum Moment herab-

setzt. Daß diese bereits in „Philosophie und Religion" aufgenommene Aufgabe das eigentliche Anliegen der Freiheitsschrift ist, wird auf deren ersten Seiten deutlich und unüberlesbar gesagt, wenn Schelling als deren thematische Frage den Nachweis einer Verträglichkeit von Vernunft und Freiheit herausstellt!

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen zu zeigen, wie dieses einordnende Begreifen der menschlichen Freiheit geschieht. Der Gedanke des Abfalles selbst ist als solcher schon ein einordnendes Begreifen. Abfallen heißt Selbständigwerden eines an sich Unselbständigen. Demzufolge sucht Schelling im Absoluten selbst die Möglichkeit dieser Selbstverwirklichung aufzuweisen. Dadurch aber, daß im Absoluten nur die Möglichkeit des Abfalles gegeben ist, die Verwirklichung aber allein Sache des Ichs ist, wird also einerseits das *Insichbleiben* des Absoluten gewahrt und andererseits diese Tat, obwohl sie als faktisch-wirkliche nur in ihrem Vollzug ist, doch *wesensmäßig* von dem Absoluten umgriffen. Die Freiheitsschrift sieht diese Abfalls*möglichkeit* in einer Differenzierung Gottes; da diese Lösung gereinigt von dem Boehme-Baaderschen Aspekt in der Spätphilosophie wiederkehrt, wo wir sie behandeln müssen, sei sie hier übergangen. Es ist nämlich festzustellen, daß sich Schelling in der Erhellung des Phänomens des Abfalles nicht mehr grundsätzlich geändert hat, ja man kann eigentlich sagen, daß das Phänomen der *menschlichen* Freiheit von jetzt ab sehr in den Hintergrund tritt. Für die, die in der Entdeckung der menschlichen Freiheit einen Neuanfang in der Entwicklung Schellings konstatieren, muß doch diese Tatsache: daß Schelling dies Problem nach 1809 so beiseite läßt, befremdend sein. Die Nachhegelianer, die wirklich die Freiheit des Menschen entdeckten, hätten sie nie so beiseite stellen können und haben es auch nicht getan. Sieht man dagegen in der Diskussion des Problems der menschlichen Freiheit keinen Neuanfang, sondern die *abrechnende* Klärung des Verhältnisses zum subjektiven Idealismus, dann ist es durchaus verständlich, daß Schelling, *nachdem er die Lösung hierfür gefunden hat*, nun *weiter*fragt nach dem, was aus dieser Klärung sich als neues und *grundlegenderes* Problem zeigt: der Bestimmung der *reinen* Subjektivität des absoluten Wissens.

Vielleicht ist es doch noch nötig, darauf hinzuweisen, daß die Feststellung, es handele sich in diesen Schriften um eine Auseinandersetzung mit Fichte, keineswegs besagt, daß Schelling dieses Motiv als solches herausgestellt hätte. Er hat in keinem der beiden Vorworte Fichte erwähnt, sondern erst in den Spätwerken die Theorie des Abfalls mit Fichte zusammengebracht. Es kommt hier aber überhaupt nicht auf die Motivfrage im persönlichen Sinne an, sondern darauf, was es mit diesen Schriften sachlich für eine Bewandtnis hat: ob sie von außeridealistischem Boden aus aufgebaut werden oder innerideralistische Problemstellungen bedeuten. Wer will, kann überhaupt den Namen Fichte hier in Anführungszeichen setzen, an der Sache: der Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus ändert sich damit nichts.

Noch eine zweite Bemerkung: es wurde schon angedeutet, daß diese Auseinandersetzung eine erneute Reflexion auf die Grundlagen des Systems bedeutet. Daß sich mit der „Hineinnahme" des ideellen Teiles das Ganze selbst verändert, oder noch deutlicher: daß Schelling mit dem Einbau des subjektiven Idealismus

Problemstellungen sich aufschließt, die er, als er den reellen Teil in Angriff nahm, noch gar nicht sah, wird man wohl behaupten dürfen. Das absolute Subjekt wird jetzt als die Freiheit selbst bestimmt, wie es der Erlanger Vortrag aussagt, allerdings, ohne daß der Zusammenhang von Freiheit, bzw. Selbstbestimmung und Denken schon thematisch ergriffen würde, wie es in der Spätphilosophie geschieht.

Überblicken wir noch einmal diesen *ersten* Teil der Vorbereitungszeit. Am Anfang das „pantheistische" Ganze, das ἓν καὶ πᾶν. Es wird durch seine philosophische Durchleuchtung zur absoluten Subjektivität, die in der intellektuellen Anschauung ergriffen wird, und von der aus das Seiende konstruiert werden kann, dem dieses Absolute innewohnt. Diese ganze Entwicklung erhält ihre ausdrückliche Rechtfertigung durch die Negierung des Fichteschen Ichs, das vorher in seiner Absolutheit nur faktisch ausgeschlossen, oder anders gesagt, durch die Naturphilosophie ergänzt worden war. Diese Negierung vollzieht sich als Unterordnung des subjektiven Idealismus unter das absolute Wissen, das seinerseits nun in einer über das Identitätssystem hinausgehenden Weise durch diesen Einbau umgewandelt wird zur sich selbst tragenden Freiheit. Diesem Zusammenhang von Wissen und Freiheit nun selbst eigens nachzugehen, das ist das Problem, das jetzt zum Thema wird und dessen Lösung die Spätphilosophie herbeiführt.

Diese *zweite* Epoche hat zum Ergebnis die Einsicht in die Transzendenz der reinen Selbstbestimmung, welche Einsicht durch eine zweite Ekstase, die Ekstase der Vernunft, heraufgeführt wird, denn die Vernunft *selbst* muß es sein, die ihren unmittelbaren Inhalt als undenkbaren aus sich heraussetzt. Wir sagten bereits, als wir das Gesamtschema der Vorbereitungszeit aufführten, daß diese zweite Ekstase schon vor 1821 beginnt, weil sie durch die erste mitbedingt ist, insofern in der Herausarbeitung eines absoluten Subjektes sich *schon immer* das Problem des Selbstbegreifens anzeigt. Und in der Tat ist die Frage nach der Wißbarkeit der reinen Selbstsetzung schon ein sehr anfängliches Problem in der Entwicklung Schellings — es ist so alt wie das Problem der intellektuellen Anschauung, denn diese ist ja der Versuch, das absolute Subjekt als *Subjekt-Objekt* und d. h. als Selbstbestimmung zu erfassen. Hier treffen wir nun auf die andere Seite des *einen* Zusammenhanges: die Selbstbestimmung als Fortbestimmung. Haben wir zuvor betont, daß das Seiende in Gott sei, und daß Gott selbst sich durch die die Entwicklung darstellenden Potenzen nicht verändere, sondern in sich bleibe, so ist *nun* zu betonen, daß dieser in sich bleibende Gott doch die *Möglichkeit* dieser Vernunftkonstruktion ist. Insichbleiben und Bewegenkönnen (Freiheit) sind nicht zwei Gegensätze, sondern zwei Seiten eines Sachverhaltes. Schelling ist ja nie Spinozist, sondern immer Idealist, d. h. er kennt keine fertigen *Dinge* in Gott. Sehr klar sagt er in der Freiheitsschrift über Spinoza: „Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in *Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind — in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist" (7, 349).

Man ahnt, welch schwierige Probleme sich Schelling hier auftun: Fichtes pragmatische Geschichte und seine Lehre von der produktiven Einbildungskraft blieben noch in einem Zusammenhang mit dem seiner selbst gewissen Ich. Schellings absoluter Anfang, die Indifferenz, aber ist kein Unmittelbares und nur zu *erfahren durch eine Depotenzierung* (cf. oben S. 46), in der auf den wahrhaften, den objektiven Anfang zurückgegangen wird. Wie der *späte* Schelling sich dieses Depotenzieren vorstellt, wird deutlich aus der Selbstdarstellung in den „Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie". An dem Punkt in der Naturentwicklung, an dem der Mensch erreicht ist, ist die Stelle gewonnen, an der das absolute Wissenssubjekt, das alles überschwingt, sich in Bezug zu einem endlichen Subjekt gesetzt hat. „Das Subjekt, welches wir als über die ganze Natur erhabenes bestimmt haben, ist unmittelbar nur reines Wissen, *als* solches unendlich und in völliger Freiheit; *insofern* steht es wieder an demselben Punkt wie das erste in seiner reinen Freiheit und Unendlichkeit gesetzte Subjekt, aber es steht in unmittelbarer Beziehung zu einem Endlichen und Begrenzten, dem menschlichen Wesen . . ." (10, 114). Auf Grund dieser Vermittlung des Unendlichen im Endlichen kann nun das endliche Subjekt im Wissen den ganzen Prozeß der Naturentwicklung *wiederholen*. „Aus diesem Verhältniß nun des in sich unendlichen Wissens und eines Endlichen, mit welchem es in Bezug steht, wurde das ganze System der nothwendigen Vorstellungen, so wie der Begriffe, nach welchen sich die objektive Welt dem menschlichen Bewußtseyn bestimmt, abgeleitet; die eigentlich erkennende oder theoretische Seite des menschlichen Bewußtseyns wurde hier entwickelt; der ganze, wiewohl berichtigte, Inhalt der Kantischen Vernunftkritik, oder *was* in *dieser* Inhalt der gesammten theoretischen Philosophie war, wurde hier, aber als Inhalt eines bloßen Moments, in das Gesammtsystem aufgenommen" (10, 114).

Dieser Weg erinnert an die Anamnese des „Systems des transzendentalen Idealismus" (cf. oben S. 98), aber die jetzt gesicherte Anamnese ist komplizierter: es ist eine Erinnerung, in der der zurückgelegte Weg nicht mehr der vom endlichen Subjekt *selbst* begangene ist, sondern als der des *unendlichen* Subjektes erinnert wird. Wir haben die Strukturen dieser Erinnerung bereits kennengelernt (cf. oben S. 82). Die genauen Zusammenhänge wird jedoch erst die Theorie der Schöpfung erschließen, die ein kompliziertes Verfahren zur Erhellung dieser Erinnerung aufstellt, eine Art transzendentalen Zirkels: Aufstieg von der Vernunft zu Gott als dem absoluten Subjekt — Darstellung der *Selbst*darstellung Gottes als des Seins des „Seienden" in der Vernunft als dem Ort des „Seienden", in dem es zur Existenz kommt.

Dieser Zirkel ist der Frühphilosophie natürlich noch fremd, weil sie ja noch gar nicht die innere Notwendigkeit eines *transzendenten* Subjektes eingesehen hat. Die Unklarheit, in der sich die Frühphilosophie gegenüber der intellektuellen Anschauung befand, ob diese nur eine Bestimmung der transzendentalen Ichheit oder eines absoluten Subjektes, das doch wiederum nicht außer dem endlichen sein sollte, darstellt, diese Unklarkeit begegnet auch hier wieder: ist die Fortbestimmung nur ein Geschehen des Ichs oder eines absoluten Subjektes, ein Geschehen, das doch eben nicht als reale Bewegung außer dem endlichen Subjekt sich vollziehen soll?

Schelling faßt sie als die Bewegung des *absoluten* Subjektes, denn weder das Subjektive noch das Objektive kann an sich das Erste und die Bewegung Auslösende sein, auch wenn wir in der philosophischen Darstellung beide Wege getrennt gehen müssen, also entweder vom Subjektiven als dem Ersten ausgehend das Objektive entstehen lassen (Transzendentalphilosophie) oder umgekehrt vom Objektiven aus die Entstehung des Subjektiven zeigen (Naturphilosophie). Das *eigentlich* Erste ist das Subjekt-Objekt, und dieses ist nur zu bestimmen als bewußte und bewußtlose Tätigkeit und *im Bewußtsein selbst* nur zu erfassen als ästhetische Tätigkeit: „Es wird also postulirt, daß im Subjektiven, *im Bewußtseyn selbst*, jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werde. Eine solche Thätigkeit ist allein die *ästhetische*, und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Produkt einer solchen. Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkt einer und derselben Thätigkeit; das Zusammentreffen beider (der bewußten und der bewußtlosen) *ohne* Bewußtseyn gibt die wirkliche, *mit* Bewußtseyn die ästhetische Welt. Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — *die Philosophie der Kunst*" (3, 349). Auf die intellektuelle Anschauung bezogen besagt dies: die ästhetische Anschauung ist die Objektivation der intellektuellen, und deswegen ist eben die Kunst dem Philosophen das Höchste: „Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendentale ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie sey, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß" (3, 627 f.).

Ohne auf die sicher interessante Frage, wieweit hier romantische Kunstanschauungen vorliegen, oder ob diese Theorie eine mögliche Begründung für die Kunst als solche darstellt, einzugehen: auf die Bedeutung für das *Ganze* der Entwicklung Schellings bezogen erscheint diese Kunsttheorie als eine geniale *Verlegenheits*lösung. Von der Spätphilospohie her formuliert: Schelling weicht — wie in der unklaren Fassung der intellektuellen Anschauung — vor dem Entweder-Oder der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit und das heißt der Immanenz oder Transzendenz des absoluten Inhaltes der Vernunft aus. Weder erfaßt man das absolute Subjekt, noch erfaßt man es nicht, zugänglich wird es auf dem Wege einer „Analogie" zum künstlerischen Schaffensprozeß.

Es ist auffallend, wie plötzlich diese Möglichkeit, die innerhalb des Identitätssystems eine bedeutende Stellung einnimmt, verschwindet; schon in dem „System der gesammten Philosophie" von 1804, einem der besten Zeugnisse der Identitätsphilosophie, wird die Kunst nur kurz behandelt und steht gleichgeordnet neben Wissenschaft und Religion, die alle drei objektiv werden im Staat

— Hegels Nähe ist spürbar —, und dann ab 1809 ist von ihr nicht mehr die Rede. Aber nicht, weil für Schelling nun die Wirklichkeit mit ihrer Realität diesen schönen Schein der Kunst zerstört hatte — als ob ihm die Kunst eine Ausflucht bedeutet hätte —, sondern weil die Philosophie der Kunst, die nur *eine* Antwort auf dem Wege der Frage nach dem Ergreifen des absoluten Subjektes war, nicht mehr als Antwort genügte. Genau so wie in der Naturphilosophie war in der Philosophie der Kunst die Frage nach der Wißbarkeit des absoluten Wissens verschleiert worden, und als diese Frage nun aufbrach angesichts der Problematik des *Ichs* als einer vermittelten Selbstvermittlung, da *mußte* der Versuch eines analogischen Wissens als ungenügend aufgegeben werden.

Wir haben gesehen, wie diese Auseinandersetzung mit dem subjektiven Idealismus zunächst sich als der Nachweis einer möglichen Einordnung des Ichs in das Identitätssystem vollzieht (in „Philosophie und Religion" und in der Freiheitsschrift), und sich sodann zu einer *ausdrücklichen* Negation des Ichs, dem Nichtwissen*wollen*, radikalisiert (im Erlanger Vortrag über die Philosophie). Hier erst, wo die Möglichkeit einer Wißbarkeit des absoluten Wissens, welches in sich selbst Freiheit ist, ausgeschlossen wird, kommt die Frage nach dem reinen und absoluten Wissen selbst zur eigentlichen Thematisierung. Aber wenn auch die Tatsache einer Nichtwißbarkeit hier schon ausgesprochen ist, so muß erst die *Vernunft selbst* sich eben diese Tatsache ad oculos demonstrieren, indem sie die Frage nach der Erkennbarkeit ihres unmittelbaren Inhalts aufrollt und sich so in die Ekstase ihrer selbst hineinbewegt.

Wir wissen von dieser Zeit der letzten und eigentlichen Vorbereitung der Spätphilosophie — es sind die entscheidenden Jahre von 1820—1830 — nur wenig; ihre akute Ausformung ist für uns nachweisbar in der „Darstellung des philosophischen Empirismus", die Schelling des öfteren vorgetragen hat — die Fassung in den Sämtlichen Werken stammt aus dem Jahre 1836. Dieses Werk ist das letzte Werk der Vorbereitungszeit und vollzieht die Bewegung des Negierens bereits, ohne daß der Terminus „negative Philosophie" fällt. Schelling entdeckt hier, daß das Denken die Tatsache der Subjektivierung *nicht* begründen kann — im Gegenzug zu *Hegels* Versuch, das Denken als die Möglichkeit schöpferischer Setzung zu verstehen. Denn in diese Jahre fällt die große Auseinandersetzung mit Hegel, dafür zeugt die Hegelvorlesung und die Selbstdarstellung der Identitätsphilosophie, an deren Ende erstmalig die Termini „negative" und „positive" Philosophie gebraucht werden. Diese Begriffe müssen nur noch in die Bewegung, die die „Darstellung des Empirismus" vollzieht, *eingesetzt* werden, und die Spätphilosophie ist erreicht.

Das gilt es nun in einer kurzen Interpretation des Ansatzes der „Darstellung des Empirismus" zu zeigen. Da es sich auch hier wesentlich um eine Auseinandersetzung mit der Forschung handelt, ist es wiederum zweckmäßig, die Gegenmeinung vorerst zu hören. Es geht hier um speziellere Fragen der Einordnung des Spätwerkes im weitesten Sinne, um Fragen, die von der älteren Forschung nicht gestellt wurden, denn diese bewegte sich zumeist nur im Allgemeinen: nachdem man die in „Philosophie und Religion" erstmalig faßbare Wendung

zur Religion und zur religiösen Spekulation festgestellt hatte, gab man sich zufrieden. Es ist eigentlich erst *Gerbrand Dekker* [1]) und *Horst Fuhrmans* [2]) zu verdanken, daß in das Dunkel der Jahre von 1813 ab, in denen Schelling nichts veröffentlichte, ein wenig Licht kam, zum Teil durch Untersuchungen des an sich sehr reichen Schellingnachlasses. *Fuhrmans* vor allem hat versucht, ein Bild des Werdens der Spätphilosophie zu zeichnen, das für uns insofern wichtig ist, als es den bisher fast einzigen Versuch darstellt, die Spätphilosophie genetisch wirklich zu erhellen. Seine Grundthese ist die von uns schon wiederholt herangezogene Behauptung, wie sie bereits schon von Stahl vertreten wurde, die Spätphilosophie sei eine Philosophie der Wirklichkeit und der Freiheit. Sie wird nun von Fuhrmans in Zusammenhang mit dem sogenannten Spätidealismus gebracht und in umfassender und gründlicher Weise darzulegen gesucht. Nachdem Schelling die Wendung zur Wirklichkeit am Problem der menschlichen Freiheit vollzogen habe, so sagt Fuhrmans, sei er jedoch der Problematik des Gottesbewußtseins nachgegangen, diese habe ihn vom Idealismus gänzlich entfernt [3]), und Schelling habe eine Erfahrungsphilosophie vertreten. Diese Wendung zur Erfahrung wird von Fuhrmans, der sich zum Teil auf unveröffentlichte Handschriften stützt, als eine selbständige Epoche in der Spätphilosophie angesetzt. Erst nach dieser Epoche habe sich Schelling dem Idealismus wieder angenähert und ihn als negative Philosophie in sein System eingebaut.[4])

[1]) *Gerbrand Dekker,* Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München und Berlin 1930.

[2]) *Horst Fuhrmans,* Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Berlin 1940 (Neue deutsche Forschungen Bd. 270). Und: Zu Schellings Spätphilosophie. Schellings Einleitung in die positive Philosophie. In: Bl. f. dt. Philos. 14. Bd. H. 3 (1940) S. 265 ff.

[3]) „Aber Schellings Bruch mit dem Idealismus vollzog sich gleichwohl von einem anderen aus, nämlich von der Frage nach der Freiheit Gottes" (Buch S. 46).

[4]) „Es hat sich als das Wesentlichste 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 *auch* (d. h. in ihrem ersten Teil) rationalen Philosophie zurückzuwenden" (Buch S. 329). – In einer Besprechung einer Nachschrift der Münchner UB von Schellings Vorlesungen stellt *Fuhrmans* unter Vorbehalt folgende Hypothese auf: „Schelling dürfte zu Beginn seines neuen philosophischen Einsatzes (um 1827) aus seiner scharfen antiidealistischen Front heraus *jede* rationale Philosophie verworfen haben, um die Idee einer *rein empiristischen* Philosophie zu vertreten; was aber bedeutet: die ‚Darstellung des philosophischen Empirismus' ist keineswegs zunächst als ein Vorläufiges gemeint (dazu wurde sie erst, als Schelling die Idee der ‚Vernunftwissenschaft' [sc. der negativen Philosophie] konzipierte), sie ist vielmehr zunächst der Ausdruck einer echten Position Schellings" (Zeitschrift S. 276). Da der Verfasser der vorliegenden Arbeit diese erst nach dem Kriege aufnehmen konnte, war ihm ein Einblick in die unveröffentlichten Manuskripte Schellings nicht möglich, die, wie Herr Professor Manfred Schröter, der Herausgeber des Münchner Jubiläumsdruckes, ihm freundlichst mitteilte, bis auf die jetzt im Druck vorliegenden Entwürfe der „Weltalter" (Ergänzungsband der Münchner Ausgabe), durch einen Luftangriff vernichtet wurden. So bedauerlich dieser Verlust ist: es erscheint dem Verfasser dennoch möglich, auf Grund des in den Sämtlichen Werken vorliegenden textlichen Materials ein Bild vom Werden der Spätphilosophie zu ermitteln,

Schellings philosophischer Weg ist aber viel geradliniger. Man braucht nicht erst nach einer gegenidealistischen Epoche eine Rückwendung zum Idealismus zu konstatieren, weil Schelling nie aus dem Idealismus sich entfernte — Idealismus ist ja nicht nur Hegels bestimmte *Antwort* auf die Frage nach dem Wesen des absoluten Wissenssubjektes, sondern die *methodische Frage als solche.* Und daß die „Darstellung des philosophischen Empirismus" in diesem Sinne „idealistisch" ist, das zu erweisen, ist unsere nächste Aufgabe.

Wir haben auch hier Hinweise von Schelling selbst, die klar erkennen lassen, daß *er* keinen Gegensatz zwischen dem Empirismus und der Spätphilosophie sah; sie sind in dieser Hinsicht den Vorworten von „Philosophie und Religion" und der Freiheitsschrift vergleichbar (cf. oben 126). Schelling diskutiert in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", als er sich über die Frage nach der Zugangsart zum „Seienden selbst" Rechenschaft ablegt, die Möglichkeit, von der Erfahrung auszugehen — der Zusammenhang ist der von uns bereits bei der Erhellung des Verhältnisses von Vernunft und Erfahrung herausgestellte Sachverhalt, daß jeder Einzelne und auch die geschichtliche Entwicklung bei der Erfahrung einsetze, daß aber das *Wesen* des Erfahrbaren nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft stamme (cf. oben S. 22). Und hier heißt es nun: „In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen *könne,* ja ich habe in anderen öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem πρὸς ἡμᾶς πρότερος καὶ γνωριμωτέροις) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt, der natürlichere ist" (11, 299). Der Sohn Schellings hat diese Bemerkung aufgenommen: „Ebenso hatte ihm 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 Principien erleichtert werden konnte, die innerhalb des Systems rein rational abgeleitet wurden" (10, VI f.). Zur Erhellung der sachlichen Bedeutung dieser Aussage greifen wir auf das zurück, was Schelling in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" über die Affinität des Empirismus zur Vernunftwissenschaft festgestellt hatte, wohlgemerkt zur Vernunftwissenschaft, also zur negativen Philosophie, nicht zur positiven, denn diese hat es nach Schelling ganz mit dem *Über*empirischen zu tun. Danach besagt diese Angabe, daß man zum reinen Prinzip aufsteigen könne *sowohl* durch die Ableitung der Wesensgehalte in der Vernunft *als auch* von der Erfahrung eines echten Empirismus aus, weil dieser ja kein Gegensatz zur Vernunftwissenschaft ist, sondern die Vernunft im Seienden aufdecken will (cf. oben S. 25 f.).

das *kaum* durch andere Texte umgestoßen werden dürfte. So *bestätigen* die von Fuhrmans mitgeteilten Stellen aus der Nachschrift von Bernhard Fuchs, die sämtlich auf der Linie der „Darstellung des Empirismus" liegen, gerade die Bruchlosigkeit einer inneridealistischen Bemühung um die Herausarbeitung der reinen Subjektivität. Cf. dazu das oben über die „Darstellung des Empirismus" Gesagte und Anm. S. 141/142.

Das ist also der *sachliche* Sinn dieses möglichen Ausganges von der Erfahrung, und wir erhellen uns von hier aus den Ansatz, den die „Darstellung des Empirismus" nimmt. Es ist zunächst von wesentlicher Bedeutung, daß Schelling nicht von Tatsachen redet, sondern von der Tatsache, der einen und einzigen Tatsache, und diese Tatsache kann nicht wie Tatsachen sonst in der Erfahrung begegnen, sondern muß durch die Philosophie vermittelt werden. „Die Erfahrung, durch welche die höchste Erkenntniß vermittelt ist, kann selbst schon nur eine philosophische oder eine solche seyn, die das Resultat philosophischer Bestrebungen ist . . ." (10, 227). Zu ihrer Aufdeckung ist die frühere Metaphysik nicht vorgestoßen, „weil sie zu wenig tief in die Erfahrung einging, zu sehr mit bloß allgemeinen Begriffen operirte" (10, 227). Gewonnen hat sie kein anderer als der Schelling der Naturphilosophie, denn diese erbrachte den Nachweis, daß die Welt sich als ein stetiger Prozeß der Subjektivierung entwickelt. „Der reine Gewinn, den die Naturphilosophie brachte, war also zunächst nur *die Einsicht in die Thatsache,* die wir im allgemeinsten Ausdruck so aussprechen können: der gemeine Weltproceß beruht auf einem fortschreitenden, wenn auch (vielleicht selbst in der Natur) immerfort bestrittenen, Sieg des Subjektiven über das Objektive" (10, 231).

Es ist wohl angebracht, noch einmal Bekanntes zu wiederholen, damit man nicht einwende: *hier* redet Schelling doch ganz eindeutig von einer Realbewegung. Von dem Gesetz der Subjektivierung als einer Tatsache reden, heißt nicht, eine reale Bewegung *neben* eine Gedankenbewegung setzen, sondern heißt die *Vernunft*bewegung *als* eine tatsächliche ansehen, also als eine solche, für die die Vernunft keinen Grund angeben kann. Es ist *dasselbe,* ob ich von der Vernunftwissenschaft aus sage: die Vernunft leitet das Erfahrbare ab — ohne die Möglichkeit ihres Ableitens selbst begründen zu können, oder ob ich vom Empirismus aus sage: ich sehe die Tatsache einer vernünftigen Weltentwicklung — ohne daß ich einen Grund für sie anzugeben vermag. Es ist in beiden Fällen nur die eine Bewegung gemeint, nämlich *die Bewegung der Natur, wie sie sich im Denken darstellt.* Die *bloße* Vernunft kommt nie auf das Gesetz der Subjektivierung als das Gesetz der Natur, das wäre nur dann möglich, wenn sie zuvor über dieses Gesetz verfügte und es der Natur *auferlegen* könnte. Umgekehrt von der vorphilosophischen Naturbetrachtung aus: ich kann die Natur betrachten, solange ich will, auf das Gesetz der Subjektivierung komme ich nie und nimmer durch bloßes Einsammeln und Verarbeiten der Erfahrung, sondern nur durch *die denkende Konstruktion* der Natur: *die* Tatsache, die Schelling interessiert, ist ja, wie er selbst sehr prägnant sagt, eine durch das Eingehen in die Erfahrung *vermittelte,* das heißt eine *vernünftige* Tatsache. Hier eine Kluft zwischen Vernunft und Erfahrung aufreißen wollen, entspricht nicht dem Schellingschen Ansatz; er sieht beide Wege als gleiche Möglichkeiten an, und diese Möglichkeiten hat er nicht erst 1854 gleichgeordnet, sondern schon von Anfang seines Philosophierens an.

Wir haben — dies sei nur am Rande erwähnt — einen indirekten Beweis für die Einheit von Erfahrung und Vernunft darin, daß Schelling unter Sein immer vernünftiges Sein versteht. Schelling stellt die Frage: „warum ist überhaupt

Sein und nicht nichts?" wiederholt, und man könnte fast versucht sein, die Entwicklung Schellings einmal an Hand dieser Frage zu verfolgen. Sie begegnet in der Zeit des Identitätssystems in den „Aphorismen zur Naturphilosophie", wohl dem schönsten und unmittelbar eindrücklichsten Werk, das Schelling gelungen ist, und wird hier mit dem Hinweis auf das „Ganze", d. h. das All oder Gott beantwortet: „Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: *Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas?* ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort" (7,174). *Diese* Antwort verschwindet, als sich die Vernunft selbst fraglich zu werden beginnt, und nun gewinnt diese Frage erst ihre eigentliche Schärfe. Was aber in der Struktur dieser Frage sich immer gleich bleibt, und was das für uns hier Wesentliche ist, das ist die Tatsache, daß diese Frage nie auf das pure und faktische Daß als solches geht, sondern immer auf das vernünftige Sein des ideellen Kosmos. Deswegen fragt Schelling statt nach dem Warum des Seins des öfteren nach dem Warum der Vernunft, so etwa 13, 247: „Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? . . . es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß *keine* Vernunft und kein vernünftiges Seyn ist." Und in unserem Zusammenhang wird die Unmöglichkeit einer Begründung des vernünftigen Seins durch die Vernunft damit begründet, daß die Vernunft ihre Tatsächlichkeit nicht selbst erweisen kann: „. . . es bleibt immer übrig zu fragen: warum *ist* denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft?" (10, 252).

Es ist deutlich genug: einen Gegensatz der beiden Wege, des Empirismus und der Vernunftwissenschaft, kennt *Schelling* nicht; *aber,* so wird man nun mit Recht fragen: liegt in dieser Auskunft notwendig die Anerkenntnis eingeschlossen, daß Schelling hier 1836 bereits den Weg des Empirismus aus nur *didaktisch-pädagogischen* Gründen wählte (cf. oben S. 135)? Es ist doch wohl ein wenig zu unwahrscheinlich, daß Schelling hier in voller Klarheit über beide Wege bereits verfügte.

Es begegnet uns hier dasselbe Gesetz, wie in der Überwindung Fichtes durch Schelling. Dort vollzog sich die eine Bewegung der Überwindung in einem bestimmten Nacheinander: zuerst als objektiver Nachweis, daß das Ich innerhalb des Identitätssystems *überhaupt* möglich sei, und sodann als *selbstvollzogener* Wille des Ichs, sich dem Absoluten unterzuordnen. Erst dieser zweite Schritt führte zur wahrhaften, d. h. idealistischen Objektivität. Das Analoge geschieht im „Empirismus": zuerst der objektive Nachweis der Unbeweisbarkeit des Gesetzes der Subjektivierung, und sodann der erst wahrhaft zwingende Erweis, d. h. die von der Vernunft *selbst* vollzogene Negation. Man gewinnt hier einen Einblick in die „Arbeitsweise" Schellings: im ersten Falle reflektiert „Schelling" zunächst über die Möglichkeit einer Vereinbarkeit von Ich und absolutem Wissen, und dann reflektiert das *Ich selbst* seine Vereinbarkeit mit dem absoluten Subjekt; im zweiten Falle: zuerst reflektiert „*Schelling*" über das Faktum der Unbegründbarkeit der Subjektivierung, und dann reflektiert die *Vernunft* dieses Faktum in ihrem *Selbst*vollzug der Negation. Man kann also sagen: wie Schelling 1804 und 1809 noch nicht die erst 1821 vollzogene Methode der

*Selbst*negation des Ichs „im Griff hatte", so hat er auch 1836 noch nicht um die Ausdrücklichkeit der Negation der Vernunft, d. h. um die negative Philosophie, „gewußt", *aber* sie war der Sache nach 1836 genau so schon da, wie 1809 die Selbstnegation des Ichs. Wenn Schelling also in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" 1854 feststellt, daß er den Weg des Empirismus nur aus didaktischen Gründen gewählt *habe*, dann hat er zwar darin unrecht, daß er 1836 beide Wege schon *in ganzer Helle* gekannt *hätte*, und zugleich hat er darin recht, daß dieser Weg der leichtere, *sachlich* jedoch derselbe war.

Gegen den Einwand: diese Auslegung sei doch zu künstlich, sei noch einmal daran erinnert, daß Schellings Entwicklung die eines Idealisten ist, und die idealistische Methode ist eben die der Reflexion — *Hegel* hat sich von der Idee des Lebens in die Idee des sich denkenden Geistes auch „hineinreflektiert" (cf. oben S. 126 f.). Daß diese Methode, die die Naivität aufhebt, wie das von *jeher* die Philosophie tat, sich über diese Bewegung *selbst* noch klar wird, ist das innere Wesensgesetz der reflektierenden Subjektivität. Sie ist zwar heute nicht beliebt und wird allgemein als unfruchtbar gescholten — solange man nicht in der Lage ist, sie in verbindlicher Weise selbst „aufzuheben", bleiben diese Einwände leere Ausflüchte vor der inneren Notwendigkeit des Denkens selbst; doch das sind Fragen, die wir erst am Ende in ihrer Tragweite anzudeuten in der Lage sein werden.

Zurück zum Text: um das Gesagte zu erweisen, zeigen wir auf, daß in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" die Bewegung einer transzendierenden Negation vollzogen ist, in der die reine Subjektivität als unverstehbar aus dem *Seins- und das heißt:* aus dem *Vernunft*zusammenhang ausgeschieden wird. Nach dem Gesetz dieser Bewegung ist die sehr klar gegliederte Schrift aufgebaut, und wir wollen diesen Gang in aller Kürze skizzieren, um uns diese letzte Stufe der Vorbereitungszeit ins Bewußtsein zu heben.

Nachdem Schelling die Subjektivierung als Tatsache zunächst einmal herausgestellt hat, fragt er nach dem Grund, warum man bei der Naturphilosophie als der Ermittlung dieser Tatsache nicht stehen bleiben konnte, und stellt fest, „daß im Grunde auch sie nicht über die *bloße* Thatsache hinausgekommen war. In der reinen Thatsache ist eigentlich nichts enthalten, als daß der Weltprozeß auf einem Übergewicht beruht, das dem Subjekt stufenweise über das Objekt gegeben wird — ob aber dieses Übergewicht ein aus der Natur des sich erzeugenden, sich selbst verwirklichenden Wesens nothwendig folgendes, oder ob es ein durch freie Ursächlichkeit hervorgebrachtes und ertheiltes ist, wird durch die bloße Thatsache nicht entschieden" (10, 231 f.).

Deswegen rollt Schelling die ganze Problematik der Subjektivierung noch einmal in einem zweiten Teil auf, und zwar, indem er die leitenden Begriffe Subjekt und Objekt durch die Begriffe der ersten und zweiten Potenz ersetzt. Man kann diesen Teil (10, 232—249) überschreiben: das philosophische Ermitteln der Tatsache durch die Potenzenlehre. Bezeichnend ist, daß diese Ermittlung nicht etwa sich in Feststellung von Tatsachen bewegt, sondern als Analysis der Tatsache des Erkennens, wie es der den dritten Teil einleitende Satz, der das Vorhergehende zusammenfaßt, aussagt: „Dieß wären also die drei Principien

alles Werdens, auf die wir durch eine bloße Analysis der Thatsache des Erkennens geführt worden, und die uns nun erst in den Stand setzen, die eigentliche, im Proceß des allgemeinen Werdens enthaltene Thatsache auszusprechen" (10, 249). Wir müssen es uns hier versagen, diese Potenzen in ihrem Wesenssinn zu analysieren, denn dies wird erst in der Interpretation der positiven Philosophie in vollem Umfange möglich sein. Das für den Zusammenhang Wichtige ist, daß durch die drei Potenzen: Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt die innere Struktur der Subjektivierung nun klarer herauskommt. Das Subjekt als das Zugrundeliegende ist das Grenzenlose — Schelling bringt es in Zusammenhang mit dem pythagoreisch-platonischen ἄπειρον —, die Substanz. Es wird durch das Objekt als das περαῖνον, die causa, als causa formalis, begrenzt, so daß das Ganze aller Ursachen in der dritten Bestimmung als Substanz und Ursache in Einem erscheint, als Geist. „Das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Überwindende und so den Geist Vermittelnde. Das dritte ist eben der Geist, nicht der selbständige (denn er ist der im Proceß begriffene), aber doch der Geist" (10, 249). Aber auch diese Wesenserhellung der Subjektivität, deren Verwandtschaft zur Vernunftwissenschaft nicht zu übersehen ist — so ist das dritte der „Geist am Ende", der substantielle Geist (cf. oben S. 57) —, bringt nicht den Grund der Subjektivierung — mit den früheren Bestimmungen geredet: nicht den lebendigen Geist — heraus, sondern führt über die bloße Tatsächlichkeit des Überwiegens des idealen Prinzips, *wodurch die Bewegung in das Ganze kommt*, nicht heraus. „Aber das Wesentliche ist, eben das bloß *Faktische* dieses Übergewichtes zu erkennen . . ." (10, 250).

Darum führt Schelling nun im Folgenden den Begriff Gott zur Erklärung der Tatsache ein, welcher Teil (10, 249—273) die Gewinnung dieses Gottes aus dem Prozeß selbst zur Aufgabe hat. Gott wird nicht einfach als setzender Schöpfer eingeführt, ein solcher Gedanke wäre ja durch nichts gerechtfertigt, sondern er bedeutet zunächst weiter nichts als die *mögliche* Ursache der Subjektivierung, die, *weil* sie sich selbst nicht begründen kann, eine Ursache zu ihrer Erklärung braucht. „Wir maßen uns mit dieser Benennung nichts an, wir nehmen nichts voraus; wir nennen nur Gott die allgemein der Subjektivität das Übergewicht über die Objektivität gebende Ursache, deren Existenz wir faktisch, wie sie allein bewiesen werden kann, schon bewiesen haben. Wir führen also mit dem Begriff Gott keinen neuen, noch nicht bewiesenen Begriff ein, wir nennen nur Gott, was wir schon in nothwendiger Folge erkannt haben, die Ursache, die allgemein und im ganzen Weltproceß zunächst dem Subjektiven über das Objektive, entfernter also dem Idealen über das Reale den Sieg verleiht" (10, 255). Diese Ursache wird also aus dem Seinszusammenhang als die in ihm sich auswirkende reine Verursachung *ausgesondert*. Es geht hier um nichts anderes als den Weg der aussondernden Negation, den wir bereits von der reinen Vernunftwissenschaft her kennen. Das Ziel ist hier wie dort die reine Selbstbestimmung als solche. Der erste Schritt dieser Aussonderung ist, den Seinsbezug, in dem diese Ursache zunächst durch ihre Einführung als Verursachung steht, zu lösen: wir erinnern uns an die anläßlich der Diskussion des Pantheismusproblems aufgestellte Forderung, das Prinzip zu „heiligen"; das

aber ist nur möglich, wenn wir den Potenzen ihren Charakter der Unmittelbarkeit nehmen, denn als unmittelbare sind sie immer transitiv, d. h. übergehend.

Deswegen unternimmt Schelling in einem abschließenden Teil (10, 275—286) die Durchführung dieser Aussonderung als Negierung des Seinsbezugs, der in der Unmittelbarkeit der Potenzen liegt: er *vermittelt* sie nämlich in Gott selbst, dessen Idee durch diese Vermittlung erst herausspringt. Indem die Potenzen zu Immanenzbestimmungen Gottes werden, wird Gott selbst als ihr eigentlich sie ermöglichender innerer *Wesensgrund* erkannt. Hier wechselt der Standpunkt und die Betrachtung kehrt sich um: nicht Gott ist von den Potenzen, sondern die Potenzen sind von Gott als reiner Selbstbestimmung her zu begreifen, als dessen Möglichkeiten, nun *von sich aus* im freien Vollzug „übergehen" zu können. Diese Betrachtung verweist ins „Überempirische" als den eigentlichen Gegenstand der positiven Philosophie. Diese durch Gott geschehende Umwandlung zeigt der letzte Satz des ganzen Werkes an: „Aber eben damit, daß wir diese Bestimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung, sie von *Ihm* aus zu begreifen, d. h. ihn als ihr Prius und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen. So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Überempirische" (10, 286). Wir können getrost sagen: so treibt uns also die negative Philosophie in ihren letzten Folgerungen selbst in die positive — und wir haben mit dieser Aussage an den sachlichen Strukturen der Gesamtbewegung der „Darstellung des philosophischen Empirismus" *nichts* verändert. Setzt man diese Begriffe ein, dann hat man die *Reflexion*, genauer: dann hat die *Vernunft selbst* die Reflexion auf das Geschehen des Empirismus vollzogen, oder, mit Schellings *Sohn* gesprochen: die Ableitung der Prinzipien auf dem wissenschaftlichen Wege ist durchgeführt!

Wir kennen aus dieser letzten Epoche der Vorbereitungszeit zwei Begriffe, in denen das Wesentliche der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie schon beschlossen ist, die Begriffe *regressiver* und *progressiver Empirismus*. Was diese Begriffe besagen, wird aus der von Fuhrmans besprochenen Nachschrift deutlich (cf. Fuhrmans, Zeitschrift S. 272 ff.). Der *regressive* Empirismus geht vom Sein aus und schreitet zum Prinzip vor. „Die Bewegung dieses Empirismus ist aber eine *regressive*, denn das Sein (sc. die Welt)[1]) geht dem Begriff (sc. Gott)[1]) voraus, während die Bewegung des unmittelbaren Empirismus

[1]) Ergänzung von *Fuhrmans*. – Dem Verfasser erscheint es nicht richtig, hinter „Sein": „Welt" zu ergänzen, sondern „Gottes", denn das Sein ist das Sein Gottes – cf. etwa 12, 68, daß „alles Seyn nur das Seyn Gottes ist, dieser Grundgedanke ist der Nerv alles religiösen Bewußtseyns, der nicht berührt werden darf, ohne dieses im Tiefsten zu bewegen" ... Gerade auf jenes Princip, wonach alles Seyn nur bei Gott und das Seyn Gottes ist, bezieht sich das wahre Gefühl" (cf. oben S. 41 f.). Einige Sätze vor dem Zitat, das wir zum Beleg des regressiven Empirismus brachten, ist von Darstellung, Ausdruck, Widerschein und Abglanz die Rede: „Wenn das existiert, was unvollkommene Darstellung, Ausdruck, ist, so muß auch das existieren, wovon es Widerschein, Abglanz ist" (Zeitschrift S. 274). Man darf diese Dinge nicht übergehen, denn erst wenn das Sein das Sein Gottes ist, kann die Bewegung des Absonderns geschehen, die vom Nichtfürsichsein, dem welthaften Sein Gottes, zum reinen Begriff (Begriff ist für Schelling Natur

eine progressive ist, die vom Begriff zum Sein fortschreitet ... Der Terminus a quo des regressiven Empirismus ist das Sein. Der terminus ad quem die Natur dessen, der existiert" (S. 274). Es ist deutlich, daß diese Bewegung der negativen Philosophie entspricht, die ebenfalls durch die Ausschließung des Seins zu dem „Seyenden selbst" gelangen will. In beiden Fällen wird die Bewegung des „Heiligens" vollzogen. Der *progressive* Empirismus dagegen geht von dem Prinzip selbst aus und erweist es durch seine Folgen, d. h. a posteriori, als das wahrhafte Prinzip: als Gott. Das entspricht genau der positiven Philosophie, und Schellings Sohn hat das vollkommen richtig erklärt: „In früheren Vorträgen des Verfassers ward die positive Philosophie, weil sie nicht *regressiv*, d. h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend ist, auch als *progressiver* Empirismus bezeichnet" (13, 130 Anm. 2). Auch dieser Empirismus ist keine Erfahrungslehre, weil das Prinzip selbst über aller Erfahrung ist. Er geht nicht von einem postulierten Gott aus, den er dann etwa durch ein kosmologisches Schlußverfahren erweist — die Gottesbeweise hat Schelling immer abgelehnt (cf. oben S. 33 f.) —, sein Ausgangspunkt ist ein reines apriorisches Prinzip, die Idee des reinen transzendenten Seins: das notwendig Existierende. Von dieser Idee aus entwirft die Vernunft ihre möglichen Folgen, die sie dann durch die Erfahrung bestätigt findet, so daß dieses Sein eben durch diese Bestätigung *als Gott* erscheint. Es ist deutlich, daß die Erfahrung auch hier nur, wie im ganzen Werk Schellings, bestätigende Funktion für den apriorischen Vernunftentwurf hat; cf. aus der Nachschrift: „Der Begriff ist demnach der Ausgangspunkt. Wir gehen vom Begriff zum Sein ..., wenn also die Philosophie ein Empirismus ist, so ist sie wenigstens ein *progressiver* ..., indem sie aus dem Begriff auf die Folge schließt. Das Prius ist nur erweisbar durch die Existenz seiner Folge" (Zeitschrift S. 272). Der Empirismus steht also auch hier keineswegs gegen, sondern im Bunde mit der Vernunftwissenschaft.[1])

eines Seienden), der weltlosen Existenz, führt. Da Fuhrmans den pantheistischen Ausgang bei der Vernunft nicht sieht, entgeht ihm die Grundbewegung des Negierens.

[1]) Bei *Fuhrmans* wird der Ausgangspunkt vom notwendig Existierenden, das Schelling einen unmittelbaren Vernunftbegriff nennt, „zu dem die von sich selbst freie, d. h. nicht sich selbst Objekt seyende Vernunft – die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat erst durch den ... Schluß zu gelangen" (13, 165 f.), entgegen der strikten Warnung Schellings, sich unter dieser Idee nicht ein existierendes *Wesen* vorzustellen (cf. 13, 160, 166), zum „Urexistierenden", und er tadelt nun Schelling, weil er nicht die Frage nach der Gegebenheit für uns genügend erklärt habe: „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' stehen. Es gibt aber gleichwohl bei Schelling Ansätze über das Wie der Gegebenheit des Urexistierenden" (Buch S. 159). Diese Ansätze sieht Fuhrmans in der Erfahrung des Daß und der Ekstase der Vernunft. *Aber immerhin:* es ist eine Ekstase der *Vernunft*, d. h. das Grundgeschehen des sich transzendierenden Denkens, und eben diese Ekstase führt zu der „umgekehrten Idee", d. h. der undenkbaren, unmittelbaren Idee des reinen transzendenten Seins.

Nach der sehr ansprechenden Vermutung von Fuhrmans hat Schelling die „Darstellung des philosophischen Empirismus" und die Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie" zusammen als Ganzes vorgetragen (cf. Zeitschrift S. 266 ff.). In dieser aber findet sich die große Auseinandersetzung mit Hegel, die wir bereits interpretierten (cf. oben S. 102 ff.). Ob Schelling nun wirklich, zeitlich gesehen, beides zusammen konzipiert hat oder nicht: der Sache nach gehört beides zusammen, denn die in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" vollzogene Bewegung ist der *Gegenzug gegen den Versuch Hegels*, das Denken als den seiner selbst gewissen Anfang zu verstehen. Hier vollzieht sich die Vorbereitung der letzten Ekstase, in der der noch im Erlanger Vortrag „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" vertretene Zusammenhang von absolutem Wissen und Freiheit aufgehoben wird. Das Wissen, genauer die Vernunft als das Worin des absoluten Wissens, tritt auf die Seite des Ichs, gegenüber dem „Überempirischen", dem nicht mehr wißbaren Wissen der reinen Selbstbestimmung, als welches die Freiheit ist. Die „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", die beste und umfassendste Darstellung der reinen Vernunftwissenschaft, nimmt dann beides: Vernunft und Ich in *eine* Gesamtbewegung des Negierens hinein, so den Ertrag der ganzen Vorbereitungszeit zusammenfassend.

Mit der Vernunft ist die umgekehrte Idee immer *mit*-gegeben, deshalb ist sie ja *un*mittelbarer Vernunftbegriff. Die vollkommen inadäquate Frage nach einer „Gegebenheit für uns" entsteht ja nur, wenn man Schelling mittelalterlich versteht. Daß Fuhrmans nicht die Schlüssigkeit des Ganzen der Bewegung sieht, liegt eben daran, daß er nicht beachtet, daß die Vernunft der *eigentliche* Ausgangspunkt ist. Wenn man beide Philosophien trennt, muß man sich natürlich umsehen, wo man nun für die positive Philosophie einen Ausgangspunkt findet, und kommt schließlich auf das Urwirkliche – daß es das *„gibt"*, das haben ja alle Nachhegelianer immer schon behauptet: es ist eben da, also kann man beginnen. Allerdings wird diese Urwirklichkeit als das an sich Unfaßbare nun immer nur behauptet, und nicht zum konkreten Anfang gemacht. Der eintönige Formalismus der Wiederholung, der den Nachhegelianern eigentümlich ist, wirkt sich auch in dieser Schellinginterpretation aus. Immer wieder wird versichert, daß Schellings A und O die Freiheit gewesen sei, wobei über diese Freiheit nichts anderes zu sagen ist, als daß sie negativ gesehen: Indeterminiertheit, und positiv gesehen: Anfangenkönnen ist: „... 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') ... 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 ...'. So ist Freiheit zugleich die Möglichkeit des absoluten Anfangs, des reinen Entspringens, des neuen Einsatzes. (Positive Freiheit: ‚Freiheit zu')" (Buch S. 176 f.). Dieser formalisierte Kantische Freiheitsbegriff reicht aber *bei weitem* nicht an das idealistische Problem der Freiheit als das Problem der absoluten Subjektivität heran, das, Schelling von Fichte und seinen eigenen Anfängen her vertraut, einzig und allein das Schema darstellt, in dem sich seine Frage nach der Freiheit bewegt. – Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: mit dieser Kritik soll das bleibende Verdienst von Fuhrmans, als erster in gründlicher Weise sich mit der Frage nach dem Werden der Spätphilosophie befaßt zu haben, nicht verkleinert werden. Fuhrmans wurde gerade deswegen herangezogen, weil bei ihm die communis opinio der Forschung infolge seiner Grundsätzlichkeit besonders deutlich heraustritt.

Für das eigentlich wesentliche Gesetz dieser Vorbereitungszeit haben wir ein Zeugnis in der Beurteilung Schellings, die er am Ende seiner Selbstdarstellung über das Identitätssystem fällt (cf. 10, 123 ff.). Diese Beurteilung wurde schon mehrfach herangezogen (cf. oben S. 39 ff.), aber nie wurde eine Antwort darauf gegeben, ob Schelling sich hier richtig beurteile oder nicht. Tun wir es jetzt, nachdem uns die innere Struktur des Werdens der Spätphilosophie deutlicher geworden ist, so müssen wir sagen: Schelling hat sich an *dieser* Stelle (10, 123 f.) — im Gegensatz zu anderen Stellen (etwa 10, 148 f.) — nicht richtig gesehen: das Identitätssystem lehrt nicht *einfach* die ontische Entwicklungsgeschichte eines realen Weltsubjektes. Die Entwicklung war in diesem System bereits den Potenzen zugeschrieben worden, während Schelling für das Absolute selbst ausdrücklich gemäß dem Ansatz, daß alles in ihm sei, kein Herausgehen lehrte (cf. oben S. 119).

Das Identitätssystem bestimmte das Absolute als Gott *oder* Vernunft. Diese Ineinssetzung oder Nichtunterscheidbarkeit von Gott oder Vernunft aber ist gerade das Mißverständliche, insofern nicht unterschieden ist, wie das Absolute als *Gott* zwar unverändert bleibt, als *Vernunft* jedoch durch die Vernunftbestimmungen, die Potenzen, sich entwickelt. Deswegen trifft Schelling den wahren historischen Sachverhalt an den Stellen, an denen er von einer Entwicklung in diesem System redet, in der weder reine Denkbewegung noch reales Geschehen geschieden war. Das heißt eben, dies System war mißverständlich, weil die Entwicklung der Potenzen, die noch nicht eindeutig als reine Vernunftbestimmungen gefaßt waren, durch die Gleichung von Vernunft und Absolutem noch mit dem Schein einer eigentlichen Absolutheit, und d. h. einer Bewegung der Selbstverwirklichung, verknüpft war.

Gerade diese Zweideutigkeit weist unmittelbar auf die Spätphilosophie, denn die Lösung dieser Zweideutigkeit liegt nun in nichts anderem als in der Trennung von Gott und Vernunft, welche sich darin darstellt, *daß die Vernunft die reine Bewegung des Denkens als die Wesenskonstruktion des Seienden durchführt, während Gott als das Absolute die Möglichkeit dieser Entwicklung ist, die ihr transzendent ist.* Weil „der Höhepunkt des Schellingschen Idealismus", als welcher die Identitätsphilosophie gilt, bereits die Ansätze zu dieser späteren Sicht in sich trägt, kann Schellings Weg so gradlinig sein. Schelling geht immer dem *einen* Problem nach: der reinen sich in der Vernunft auslegenden Subjektivität. Und darin ist Schelling Idealist — man darf eben unter einem Idealisten nicht nur den verstehen, der Hegels *Lösung* dieses Problems vertritt. Es ist an der Zeit, daß wir das Bild des Deutschen Idealismus, in dem der absolute Geist Hegels die „Problemgeschichte" denkt, revidieren — nicht nur um willen Schellings, sondern auch Fichtes. Es bleibt immerhin denkwürdig, daß beide Denker eine Spätphilosophie entwickelten, die nicht in den Dreischritt: Fichte—Schelling—Hegel paßt, und die von Hegel *nicht* überholt wurde. Das heißt aber: die Frühphilosophie beider Denker ist an ihrem legitimen Maß, an der *eigenen* Spätphilosophie zu messen. Sie erscheint dann erst in ihrer Konsequenz, und man braucht nichts wegzuschneiden, um auf Hegel zu kommen. Beide Denker haben um diesen Zusammenhang gewußt. *Schelling* will das zum

Ausdruck bringen, wenn er Hegels System nur eine Episode nennt, und *Fichte* hat wiederholt betont, daß seine Spätphilosophie nur eine die ursprünglichen Ansätze verschärfende Weiterbildung der Wissenschaftslehre sei.

Es werden sich dann wohl auch die Urteile der Idealismuskenner über Schelling ändern müssen. Er wird dann nicht nur als der geniale Kopf erscheinen, der, lebendig und vielseitig anregbar, es nie vermochte, „das Senkblei des Denkens in größere Tiefen herunterzulassen und aus den letzten Quellen und Ursprüngen zu schöpfen."[1]) Wie sehr das von Hegel her geurteilt ist, das ist offensichtlich: „Der große Logiker sucht nicht nur Dasein zu enthüllen, sondern er spürt das Dasein im Begriffe auf; er schöpft aus dem Grunde des Denkens, er macht sich das Denken selbst zum Problem. Das hat Schelling nie getan, und deshalb steht er unter den Erneuerern und Entdeckern im Reiche der Gedanken auf einer vergleichsweise niedrigeren Stufe als Kant, Fichte und Hegel, wenn man ihm auch den Namen des großen Denkers nicht vorenthalten wird".[1]) Nichts wäre verkehrter, als dies Urteil zuungunsten Hegels einfach umkehren zu wollen. Aber: daß Schellings einziges Thema das Denken war, das gilt es zu erkennen, allerdings muß man dann wissen, daß es ein Problem des Denkens gibt, das nicht mit den Mitteln der Logik erledigt werden kann, sondern durch die in der Logik oder, mit Schelling geredet, in der negativen Philosophie aufgebrochene Bewegung des Denkens, in der es sich selbst „überfragt". Schließlich ist der Wandel, der sich auch im Bilde Schellings vollziehen muß, nur ein Ausdruck des Wandels, der uns nicht mehr in der Sicherheit eines selbstgewissen Denkens stehen bleiben läßt, sondern uns zur Frage nach der im Idealismus aufgebrochenen Problematik der absoluten Subjektivität zwingt. Daß wir uns diese Frage nicht, wie die meisten Nachhegelianer bis heute, durch den Schein einer vermeintlichen Entdeckung einer neuen Unmittelbarkeit verdecken, sondern begreifen, daß diese Frage *immer noch* eine Frage des *Denkens* ist, das kann uns das philosophische Schicksal Schellings lehren.

4. Kapitel

Die Selbsterfassung des Willens zur Absolutheit im Ich

Der Entwicklungsgang Schellings, der sich als der immer radikalere Versuch darstellte, auf die reine Transzendenz, das Subjekt als absolute Selbstbestimmung, durchzustoßen, vollzog sich in zwei Stufen: der Überwindung des subjektiven Idealismus, wie er sich in Fichtes Philosophie ausprägte, und der Infragestellung des Denkens überhaupt, welche durch die Erkenntnis, daß die Vernunft nicht die reine Selbstbestimmung erfassen kann, Ansatz und Idee der Spätphilosophie heraufführte. Diese Entwicklung ist also durchaus von einem systematischen Grundzug durchherrscht und von Schelling selbst in ihrem *reinen*

[1]) *Richard Kroner*, Von Kant bis Hegel, Bd. 1. Tübingen 1921. S. 535 u. 536. Kroner behandelt die Philosophie des späten Fichte und des späten Schelling nicht, weil sie nicht zum „Idealismus" gehören.

sachlichen Gehalt ohne Bezug auf ihre Entstehung abgehandelt worden in der *„Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie"* aus dem Jahre 1854. Wir haben bisher diese Einleitung nur gelegentlich herangezogen und uns in der Erhellung der Fragestellung der Spätphilosophie vorwiegend auf die „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" gestützt. Indem wir nun die „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" in ihrem Wesensaufbau analysieren, beziehen wir auch diese Einführung in unseren Gesichtskreis ein, nicht so sehr, um größere Vollständigkeit zu erreichen, sondern um abschließend, nachdem wir uns den Entwicklungsgang Schellings verdeutlicht haben, noch einmal zu zeigen, wie sich das Wesensgesetz der negativen Philosophie darin erfüllt, alle Ansätze der Entwicklung in die eine und einheitliche Bewegung des Negierens aufzuheben. Es leitet uns zugleich dabei eine polemische Absicht: diese Einleitung wird zumeist als entscheidender Beleg für eine gegenidealistische Wirklichkeitswendung Schellings angeführt — es gilt also, noch einmal Schellings Ansatz vor einem Mißverständnis zu sichern.

Insbesondere der letzte Teil dieser Einleitung enthält Ausführungen und Gedankengänge, die sonst kaum, zumindest nicht in dieser Eindringlichkeit, im Spätwerk zu finden sind: eine rein „existentielle" Geschichte des Ichs, die damit abschließt, daß sich dieses Ich voller Verzweiflung auf Gott hin wendet, in dem es Erlösung und Ruhe findet. In wenigen Sätzen vorerst angedeutet: nicht von der Vernunft ist die Rede, die sich negiert, sondern vom Ich, und dieses Ich sieht gar nicht „philosophisch" aus. Es ist das am Leben leidende Ich, das keine „Freudigkeit des Daseyns" mehr kennt, dem auch das „beschauliche Leben" nicht zu helfen vermag, ein Ich, das an sich selbst verzweifelt und nun nach Gott als seinem Helfer verlangt. Nicht nach einem philosophischen Gott, sondern nach Gott „in der Wirklichkeit", mit dem es versöhnt wird durch die Religion. Dieser „active Gott", zu welchem allein ein „reales Verhältnis" möglich ist, kommt dem Ich mit seiner Hilfe entgegen, die ihm „unverdient und aus Gnaden" zuteil wird (11, 553 ff., insbesondere 566 ff.). Also: ein rein personhafter Bezug — „denn Person sucht Person" (11, 566) — ist es, der hier ins Thema tritt, und wer die Eindringlichkeit dieser Sprache vernimmt, dem scheint es außer Zweifel: hier ist Schelling durchgestoßen zum „wirklichen Menschen" und zu seiner „konkreten Situation". Und will man versuchen, einen allgemein zureichenden Ausdruck für diesen Ansatz zu finden, dann kann es eben doch wohl nur der sein, daß Schelling hier „existentiell" wird, das heißt wirklich, real, konkret, aus eigenen Erfahrungen zeugend, die dem Einzelnen in seiner eigenen Existenz als wesentliches Anliegen aufbrechen.[1])

[1]) „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 existierenden 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

Das Wort „existentiell", das sich uns Heutigen an solchen Stellen sehr leicht aufdrängt, enthält ja nun eigentlich weniger eine Erklärung als selber ein Rätsel, das es zu lösen gilt. Ob man es durch eine einfache Etikettierung, indem man es in die sogenannte „Existenzphilosophie" einordnet, schon deuten kann, bleibt fraglich, denn diese Existenzphilosophie ist ja selbst durchaus kein einheitlicher Begriff, — immerhin, da man auch Schelling als einen ihrer Vorläufer deklariert hat, müssen wir einige Anmerkungen zu diesen an sich sehr weitgehenden und schwierigen Deutungsmöglichkeiten machen. Nimmt man den Begriff Existenz nicht als einen Hinweis darauf, daß es dem Menschen um sich selbst geht, und daß dieses Wort das Letzte, worum es geht, bezeichne, bleibt man nicht bei dieser vagen „existentiellen" Bedeutung stehen, unter die man nicht nur manchen modernen Denker und Dichter, der sich selbst nicht als Existenzialist verstand, sondern schließlich auch Sokrates einordnen könnte, sondern versucht man den Begriff Existenz in strengerem Sinne als die reine Selbst-bestimmung im Gegensatz zur bloßen Vorhandenheit der Substantialität zu deuten, dann könnte man Schelling und nicht nur ihn, sondern ebenso die anderen Idealisten zu den Vorläufern der Existenzphilosophie zählen. Um nur für Schelling aus dem Vorhergehenden einiges anzudeuten: die Fassung des Begriffes Subjekt als Möglichkeit seiner selbst, die sich gegen den Substanzgedanken stellt und nicht objektiv als causa sui zu bezeichnen ist, insofern diese Selbstmöglichkeit nicht von außen ansprechbar, sondern reine *Selbst*bestimmung ist; sodann: die Abgrenzung, die Schelling selbst gegen die Tradition vollzieht, etwa gegen den mittelalterlichen und Wolffschen Begriff der aptitudo als einer bloßen aptitudo ad existendum: das sind Ansätze, die dann weitergewirkt haben, man denke nur an den Begriff des Selbst, den Kierkegaard am Anfang der „Krankheit zum Tode" aufstellt, der völlig relationiert, gegen jede Substantialität steht.[1]) Zu erwähnen wäre ferner die aus dieser Selbstbestimmung resultierende Umbildung des Wissensbegriffes, der zufolge das Wissen nicht mehr als Vernehmen von (νοεῖν), sondern als Verstehen im Sinne eines könnenden Verfügens bestimmt ist — erkenntlich daran, daß das „ist" selbst eigentlich akkusativisch zu konstruieren ist (cf. oben S. 87 f.) —: auch dieser Verstehensbegriff ist für die Existenzphilosophie wesentlich geworden. Und doch hat man bei solchen Versuchen, die Idealisten als Vorläufer der Existenzphilosophie auszugeben, obwohl diese Versuche gegenüber dem reinen Gegeneinander von Idealismus und Existenzphilosophie, in dem man zumeist diese Größen ausspielt, einen gewissen Fortschritt bedeuten, ein nicht ganz gutes Ge-

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" (Fuhrmans, Buch S. 333).

[1]) „Der Mensch ist Geist. Was ist Geist? Geist ist das Selbst. Was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält, also nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält." Die Krankheit zum Tode (Ges. Werke. Herausgegeb. von Gottsched und Schrempf. Bd. 8. Jena 1924) S. 10. Zu Kierkegaards Beziehungen zum Idealismus Schellings cf. die Hinweise in Teil 4.

wissen: diese idealistischen Bestimmungen sind samt und sonders Bestimmungen eines Absoluten, es fehlt ihnen ein entscheidender Zug, die Endlichkeit der Selbstbestimmung, die doch bereits bei Kierkegaard vom Begriff der Existenz nicht zu trennen ist.[1])

Eine einfache Übertragung der für die absolute Subjektivität herausgestellten Charaktere auf die endliche Subjektivität ist aber, wenigstens für den späten Schelling, sachlich unmöglich. Sie könnte nur dann sinnvoll versucht werden, wenn Schelling Gott nach Analogie des menschlichen Geistes konstruiert hätte. Aber Schellings Grundanliegen ist es, zu erweisen, daß Gott nur dann verbindlich gedacht werden kann, wenn er nicht dem Menschen analog ist, sondern die wesenhafte Gegenmöglichkeit des Menschen und das heißt der Vernunft als des endlichen Denkens ist.

Man kann also sagen, daß es gerade Schelling ist, der die endliche Subjektivität herausstellt, insofern die Vernunft ihren unmittelbaren Inhalt nicht zu denken vermag und ihn als Gegenmöglichkeit aus sich herauszusetzen gezwungen wird. Wir könnten den Sachverhalt so formulieren: das im Thema Stehende

[1]) Versuche, einen Zusammenhang zwischen Idealismus und Existenzphilosophie im positiven Sinne herauszuarbeiten, sind kaum gemacht worden, wohl weniger, weil man sich des Unterschiedes von absoluter und endlicher Subjektivität bewußt war, als weil man es überhaupt unterließ, der Herkunft des Existenzbegriffes aus der Idee der reinen Subjektivität philosophisch nachzufragen. Man begnügte sich zumeist mit dem Hinweis auf „existentielle" Vorläufer. Ansätze zu einem Nachweis eines stringenten Zusammenhanges von Idealismus und Existenzphilosophie hat *Helmut Schelsky* gemacht (Schellings Philosophie des Willens und der Existenz. In: Gotthard Günther und Helmut Schelsky, Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins. Leipzig 1937. S. 47 ff.). Schelsky schlägt allerdings einen etwas anderen Weg ein: er versucht *entgegen* der Existenzphilosophie, unter der er vor allem die Philosophie von Karl Jaspers versteht, aus dem späten Schelling eine Transzendentallehre des reinen *Willens* zu eruieren, die, an strenger Verbindlichkeit der Existenzphilosophie überlegen, durchaus von gleicher Stringenz wie die bisher allein beachtete idealistische Transzendentallehre des *theoretischen* Bewußtseins sein soll. Doch zeigt gerade diese Arbeit, die an philosophischem Problembewußtsein und denkerischer Eindringlichkeit die übliche Schellingliteratur bei weitem überragt, den Fehlansatz eines solchen Versuches. Schelsky sieht selbst, daß seine Willenslehre, die die menschlichen Handlungsmöglichkeiten zu ihrem Inhalt hat, weit über Schelling hinausgeht (cf. a. a. O. S. 99), aber sie läßt sich nicht einmal als „sachgemäße Fortführung" auslegen, denn eben die von Schelling herausgearbeitete *reine* Selbstbestimmung ist dem endlichen Menschen, der schon immer in die Welt, und das heißt für Schelling in einen Vernunftzusammenhang, hineingeordnet ist, nicht möglich. Der Mensch müßte weltlos werden, ein Versuch, der an der Faktizität der Welthaftigkeit des Menschen scheitert. Die Redeweise vom Tode des Logos, die Schelsky gebraucht, lebt von dem Irrtum, eine neue Dimension hinter dem Logos als *Standort* beziehen zu können; sie verfängt sich aber geradezu in Widersprüche, wenn sie vermeint, selbst noch in verbindlicher Gestalt vom Willen aus das Wissen setzen zu können. Die neue Position ist selbst durch den Logos *vermittelt* und wird *deswegen* von ihm immer noch bestimmt, so daß sie in ihrem Setzenkönnen *von vornherein* bedingt ist. – Alle Hinweise auf die Weltlosigkeit der fernöstlichen Religiosität helfen nicht, die Vorgängigkeit des Logos zu negieren; gerade die „Freiheit" dieser Religiosität ist ein Hinweis auf den von vornherein anders gelagerten Ansatz des Abendlandes: das östliche Denken kann sich befreien, weil es das abendländische Seinsbewußtsein *überhaupt* nicht kennt: Sein ist ihm nie eine auf ihr Wesen zu befragende Wirklichkeit, die verbindlich zu denken wäre.

ist zwar die reine Selbstbestimmung, das Absolute, als der Inhalt der Vernunft, da aber die Vernunft diesem Inhalt inkongruent ist, muß sie scheiternd sich als endliche Subjektivität entdecken. Hier lägen allerdings fruchtbare Parallelisierungsmöglichkeiten zwischen dem Spätidealismus Schellings und der Existenzphilosophie vor, und in gewisser Weise ist der hier vorgelegte Versuch gar nichts anderes als die Bemühung, diesen Zusammenhängen nachzugehen. Da es aber zuerst erforderlich ist, das eine Glied solcher möglichen Vergleichung: die Spätphilosophie Schellings als solche herauszuarbeiten, ist eine Beschränkung auf die Interpretation Schellings angebracht. Wir werden jedoch, wenn wir am Ende dieser Arbeit Hinweise zu einer möglichen Bedeutung Schellings für uns zu geben versuchen, diese Zusammenhänge genauer untersuchen.

Wenn wir jedoch jetzt im Hinblick auf *die „Einleitung in die Philosophie der Mythologie"* von „Existenzphilosophie" reden, so haben wir nicht diese strenge Lehre von der endlichen Subjektivität im Auge, sondern eine Existenzphilosophie, die mehr den Charakter einer existentiellen Erfahrung betont. Von der oben angedeuteten allzu weiten Fassung des Existenzbegriffes als eines Sich-um-sich-Bekümmerns ist sie jedoch durch die Erfahrung der Endlichkeit geschieden: die oben angezogenen Zitate lassen den späten Schelling möglicherweise als einen „christlichen Existenzialisten" erscheinen. Wir hätten es also mit einer Existenzphilosophie zu tun, in der das menschliche Ich scheiternd sich seiner Endlichkeit bewußt wird und die Transzendenz als persönlichen Gott erfährt. Es ist sozusagen eine „Grenzerfahrung", die das Ich mit sich macht, es ist sich zu schwer geworden in seinem innerweltlichen Dasein. Wir zitierten am Anfang dieser Arbeit (cf. oben S. 18 f.) die Stelle aus der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung", in der Schelling ausspricht, wie das Ich, sich nicht mehr mit der idealistischen Einordnung in den Vernunftkosmos zufrieden gebend, voller Verzweiflung die Frage nach dem Warum des Seins stellt. Und dieses Ich entdeckt nun die eigentliche Sphäre nicht mehr im anschaulichen, d. h. theoretischen Leben, sondern in der Erfahrung eines aktiven Gottes. In dieser je nur einzeln zu vollziehenden Beugung erkennt es seine Endlichkeit angesichts Gottes als des Herrn, der, über allem Sein stehend, dem Ich die Ruhe schenkt, die es in der Welt nicht zu finden vermag.

Wir können die Frage, *ob* eine solche Existenzphilosophie hier vorliegt, nur zur Lösung bringen, wenn wir die Stellung bestimmen, die dieses Ich im Ganzen der Einleitung einnimmt. Wir geben zunächst eine Gliederung des Aufbaues. Schelling beginnt mit der Forderung einer philosophischen Religion, deren Wesensmerkmal ein freies Verhältnis zu Gott ist, das über die historischen Religionen, die dogmatisch gebunden sind, hinausführt und die traditionelle Fassung des Gottesbegriffes überwindet. Die Grundvoraussetzung dieser freien Religion ist durch die Kritik eines noch unmittelbaren Gottesverhältnisses von der modernen Philosophie bereitgestellt — wir haben diese Kritik bereits interpretiert, als wir den philosophisch zulänglichen Begriff Gottes als des „Seienden" herausarbeiteten (cf. oben S. 33 ff.). Dieser einleitende Teil (11, 255-287) schließt historisch mit einer Kantdarstellung, sachlich mit der Einführung des Begriffes Gottes als des „Seienden" ab. Dieser Begriff wird nun im ersten

Hauptteil entwickelt (11, 287—385). Hier wird die Idee der negativen Philosophie dargelegt, wie wir sie bereits kennenlernten; allerdings ist die Untersuchung breiter angelegt als in den entsprechenden Parallelteilen in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung": so wird die Potenzenlehre bereits diskutiert, und in die geschichtlichen Betrachtungen werden Plato und Aristoteles mit großer Ausführlichkeit einbezogen, an deren Philosophieren Schelling das Hinausfragen zu dem wahrhaft Seienden illustriert. Der zweite Hauptteil vollzieht nun von diesem Grundbegriff des „Seienden" aus den Aufbauentwurf der Welt (11, 386—572). Er ist zweigegliedert: der erste Unterteil (11,386—421) umfaßt die Entwicklung der Natur und endet beim Menschen, der den Abschluß der Natur darstellt. Er entspricht also im Wesentlichen der Naturphilosophie oder dem reellen Teil des Identitätssystems. In der Erhebung des Menschen, der durch seinen Abfall zum Ich wird, ist der Beginn zu einem zweiten Prozeß gegeben (11, 421—572), der die Gesamtstrukturen der vernünftigen Welt verändert zur realen Erfahrungswelt (11, 421—462) und im Menschen selbst ein verändertes Weltbewußtsein hervorbringt (11, 462—572). Die Gesamtbewegung der Konstruktion erhält also durch den Abfall eine Zäsur, ohne daß das *Ganze* seinen Charakter als Vernunftphilosophie damit verliert. „Mit diesem Schritt nun aber" — so führt Schelling die Idee des Abfalles ein — „ändert sich auch der Charakter der Wissenschaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die außer dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient. Doch verlassen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwissenschaft vorgezeichnet ist, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principien, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu thun haben, was aus den Principien allein entstehen konnte, nämlich der intelligiblen Welt, sondern mit dem, worin die Ideenwelt überschritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht ist" (11, 421 f.).

Das aber heißt: auch die Diskussion der Ichwelt ist ein Teil der negativen Philosophie in der eigentlichen Bedeutung dieses Begriffes. Schelling will nicht die existentielle Erfahrung des Ichs *um ihrer selbst willen* beschreiben, sondern mit dieser Beschreibung etwas *erreichen,* nämlich das Zuendegehen der *Vernunft*wissenschaft in Richtung auf das wahrhaft Absolute hin. Und das wird erreicht, indem *alles* Denkbare, das besagt: alles Mögliche aus-gedacht wird, bis das Prinzip „für sich" übrig bleibt. „Das Princip, das im reinen Denken nur so Ist, daß es das Seyende ist, und inwiefern es dieses ist, soll uns von demselben frei und *für sich* seyn, zu diesem Ende soll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden" (11, 386). Das ist die *einheitliche* Aufgabe des Ganzen, in unseren früheren Begriffen geredet: das „Wegdenken des Transitiven" (cf. oben S. 140); und dieses Motiv gilt *auch* für die Ichwelt, weil diese in der Vernunftwelt gründet. „Denn indem die Vernunftwissenschaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligiblen Welt entdeckt, bekommt sie die Aufgabe, auch dieser außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit sie nur ihr Geschäft fortsetzt, welches darin besteht, alles hervorzuziehen, was

im Seyenden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist" (11, 422).

Vernunftkonstruktion im *engeren* Sinne (als Gegenbegriff zur Erfahrung) *und* Ichkonstruktion sind beides Weisen des Begreifenwollens der reinen Subjektivität als solcher, sie sind also einzuordnen in den *Gesamt*prozeß dieses scheiternden Begreifenwollens, den das Denken an sich selbst vollzieht. Insofern aber das Ich sich aus der Vernunft im engeren Sinne absondert und insofern es doch als mögliches Denkbares im Denken als der Vernunft im weiteren Sinne bleibt, übernimmt es verschärfend diese Aufgabe der Zuendeführung, so daß das eigentliche Ende der *gesamten* Vernunftwissenschaft als Denken *überhaupt* sich als Krise des Ichs vollzieht. Das Ich hat also innerhalb der Vernunftwissenschaft eine besondere Stellung. Es ist zwar nicht das Prinzip der Vernunft, wie es Fichte vermeinte, in diesem Falle müßte es von der Vernunft ablösbar sein und deren Ordnung setzen können; es ist vielmehr von der Vernunftordnung und deren *vorgängigem* Wesensentwurf als Konstruktion aus dem allgemeinen Subjekt-Objekt abhängig. Aber es ist doch zugleich der sich aus diesem Vernunftzusammenhang ausscheidende *reine Setzungswille* als solcher und muß daher als das movens des auch in der Konstruktion des intelligiblen Kosmos schon am Werke seienden Begreifens der reinen Subjektivität *am Ende der Naturkonstruktion* heraustreten. An diesem Punkte — es ist die Erhebung des Ichs als Abfall — ist also eine *Entzweiung der Vernunft* vollzogen, in der sich die Vernunft im engeren Sinne und das Ich gegenübertreten, eine Entzweiung, in der *zugleich* mit der Freiwerdung des Ichs dessen Abhängigkeit vom Wesensentwurf sichtbar wird. Die Vernunftwissenschaft kommt damit zu sich selbst, aber gerade noch nicht an ihr Ende, weil dieses Ansichtigwerden ihres Begreifenwollens der reinen Subjektivität ja nur aus dem Entzweien ihrer selbst *in* ihr geschieht. Schelling redet deswegen nicht vom Ende, sondern von der *Krise* der Vernunftwissenschaft, durch die die Wesensgehalte nicht aufgehoben, sondern „verändert" werden, welche Veränderung sich darin zeigt, daß das Wesen nun real gesetzt wird (cf. oben S. 149).

Schon einmal haben wir über dieses Ich gehandelt, nämlich als wir im Aufweis der Entwicklungsgeschichte Schellings die neuen Ansätze der Freiheitsschrift als eine Überwindung des subjektiven Idealismus Fichtes herausstellten, eine Überwindung, deren Wesen darin lag, das Ich seines prinzipiellen Charakters zu berauben und es zum Moment herabzusetzen. *Jetzt* bedenken wir die Tatsache des Ichs als einer Krise *innerhalb* der Vernunftwissenschaft und ihrer Entwicklung *selbst*. Die Vernunft ist als solche durchherrscht von dem begreifenden Festhaltenwollen der reinen Subjektivität als ihres unmittelbaren und ursprünglichen Inhaltes. Dieses Begreifenwollen geschieht aus dem Willen, die Subjektivität für sich als eine freie zu haben, die als solche setzend sein *kann*, was nur möglich ist, wenn sie als eine nicht setzen müssende erscheint, als die Indifferenz des Setzenkönnens und des Nichtsetzenkönnens. Dieser Wille bleibt der Vernunft, obwohl er sie von Anfang an durchwaltet, verborgen, solange sie sich als Konstruktion des naturhaft Seienden vollzieht, das, mit den

früheren Unterscheidungen geredet, nur das *objektive* Subjekt-Objekt darstellt. Erst an dem Punkt, wo das Subjekt-Objekt als *subjektives* Subjekt-Objekt erscheint, kommt die Vernunft in die Möglichkeit einer radikalen Reflexion auf sich selbst als konstruierender Tätigkeit, und an eben diesem Punkte entdeckt sie sich selbst, *indem sie ihre Konstruktion als den Willen zur Subjektivität ergreift*, wie er sich im und als Ich darstellt innerhalb dieser Konstruktion selbst. Es ist wesentlich, die Zweideutigkeit dieser Entdeckung zu verstehen: die Reflexion geschieht in der Vernunft und überschwingt sie zu gleich, weil es die Reflexion ihrer selbst ist. Demgemäß kann sich diese „Ichhaftigkeit" doppelt verstehen und konstruieren: einmal als reiner Abkömmling des wirklichen und von der Vernunft in dieser Reflexion nicht zu erfassenden absoluten Subjekt-Objekts, sie kann sich also als bloße Potenz dieses absoluten Subjektes, das aus seiner anfänglichen Indifferenz herausgetreten ist, begreifen, welches Begreifen immer ein *De*-potenzieren als Rückgang in den Ursprung ist; oder die „Ichhaftigkeit" kann sich losreißen wollen und sich als Ursprung selbst zu setzen versuchen — ein Unterfangen, das notwendig scheitert, da sie ja „an sich" nur Potenz ist. Das Ergebnis dieses Sichverselbständigens ist das weltlose, d. h. den Seinszusammenhang der Stufen aufhebende reine Ich, welches „für sich gesetzt" nichts als der sinnlose Kreis aufhebender Setzung und setzender Aufhebung ist.

Schelling hat viel über die Möglichkeit des Ichs gegrübelt, und immer wieder ist er auf die reine und bloße Reflexion gestoßen, die in sich selbst und das heißt in ihrer Leere kreist. Es gibt keinen Grund für dieses Ich, denn immer, wenn ich es denke, setze ich es schon. Aber eben diese Ichreflexion entsteht aus dem Gesamt der hier vollzogenen Fragebewegung. Das Ich ist der manifest gewordene Wille, der im Begreifenwollen selbst west. Indem die Vernunft nach dem Wesen der reinen Tätigkeit und damit dem Grund des Seins überhaupt fragt, bricht ihr selbst die Frage auf: warum bin denn nicht „ich" dieser Wesensgrund, ich, der doch diese Idee ausdenkt? *So zu fragen, heißt sich als Ich setzen,* denn in dieser Frage allererst *geschieht* es, daß sich das Denken aus dem Seinszusammenhang lösend *sich auf sich selbst stellt und Ich sagt. Ich: das heißt für Schelling, sich aus dem Denken herauszudenken versuchen als Ursprung des Denkens.* So sehr ist dieser Denker vom *Problem* der reinen Subjektivität als einem *Denk*problem bestimmt, daß ihm auch das Ich nicht eine letzte faktische Selbstgewißheit ist, von der man ausgehen kann, sondern der Urzufall, in dem sich das seinem unmittelbaren Inhalt nachfragende Denken selbst zufällt. „Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein in sich entspringendes, *sein selbst Ursache* in einem ganz anderen Sinn, als Spinoza dies von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, daß es Ist, nicht daß es nothwendig Ist; in diesem Sinne ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein großer Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem *durch sich selbst* Zufälligen, welches keine Ursache hat außer *sich selbst* und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet" (11, 464).

Diese Reflexion des Ichs führt *nicht* über die Vernunftwissenschaft hinaus, weil die Vernunft *selbst* es ist, die *sich* in dieser Setzung des Ichs reflektiert. Vielleicht zeigt sich der Wesenszusammenhang, der für Schelling zwischen Vernunft und Ich besteht, nirgendwo deutlicher als in der Frage nach dem Warum des Seins, und das heißt, wie wir sahen (cf. oben S. 136 f.), nach dem Warum der Vernunft. Das Eigentümliche dieser Frage liegt ja darin, daß sie aus der Vernunft kommt und diese überschwingend auf sie zurückfällt. Es ist gar keine Frage, die das Denken als Denken „vernünftigerweise" stellen kann, denn der, der sie *stellen* kann: das Ich, ist gar nicht vor der Vernunft da, sondern erscheint erst, wenn die Vernunft schon ist, und das heißt, wenn die Frage schon immer durch das Dasein der Vernunft, genauer durch das unmittelbare Innewerden ihres ursprünglichen Inhaltes: der in sich seienden absoluten Tätigkeit, faktisch beantwortet ist.

Die Erhebung als Abfall ist die „dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That" (11, 482). Und zugleich geschieht sie immer in dem *jeweiligen* Ichsagen des Ichs, als der Tat, aus deren innerer Vergeblichkeit alles Unglück, das ja letzthin immer nur Leiden am Ich ist, sich herleitet. „Das Loos der Welt und der Menschheit ist *von Natur* ein tragisches, und alles was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig *Geschehende;* denn nicht wie einer unserer Dichter gesagt, ‚was sich *nie* und *nimmer* hat begeben', sondern was sich immer begeben und ewig begibt — ‚das allein veraltet nie'" (11, 485 f.).[1]) Diese Tat setzt die Geschichtlichkeit, welche Geschichtlichkeit aber nichts anderes ist als die Auseinandersetzung des Ichs mit der Vernunft als eine Auseinandersetzung der Vernunft mit sich selbst, in der sie *sich* zu ihrem Ende zusammennimmt.

Diese Geschichte ist die Geschichte dessen, was dem Menschen infolge seines Abfalles geschieht. Schelling hat diese Geschichte zweimal geschrieben: das eine Mal als die Zuendeführung der Vernunftwissenschaft, und das andere Mal als Mythologie, denn auch die Mythologie vollzieht sich als eine Darstellung der Folgen, die sich aus der Erhebung des Menschen ergaben. Die „Differenz" dieser beiden Darstellungen gründet darin, daß der Abfall je verschieden betrachtet werden kann: einmal im Verhältnis des Ichs zu Gott, von dem es abgefallen ist, und einmal als Verhältnis des Ichs zu sich selbst als die Geschichte seiner Selbsterhellung. *Diese* in unserer Einleitung durchgeführte Betrachtung ist die vorgängige. Sie hat in sich bestimmte Stufen. Es ist keineswegs so, daß der

[1]) Schelling hat diese Ichsetzung als die Setzung des Geistes, nicht des absoluten, sondern des menschlichen, wesenhaft unglücklichen Geistes, „dieses ewig begehrenden Wollens, dieses Feuers, das nicht stirbt" (11, 475), in der Gestalt des Prometheus auszusagen gesucht. „Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Daseyn drängen und folgerecht entwickeln ... Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den *Geist* genannt haben ..." (11, 482). In ihm wird sich das Menschengeschlecht seines Schicksals inne: daß es sich seine Freiheit nur erkauft hat im Gegengriff zum Göttlichen, wodurch der nicht aufzuhebende Widerspruch zwischen Zeus und Prometheus, die beide im Recht sind, entsteht (11, 481 ff.).

Mensch sich sogleich nach der Erhebung in der Problematik seines Seins bereits versteht. Der Anfang seiner Geschichte ist vielmehr von einem gewissen Dunkel bestimmt, in dem sich das Ich über sich selbst befindet. Es weiß noch nicht, woran es mit sich ist, erst die Erfahrung seiner selbst bringt ihm die Aufklärung darüber, daß es mit der Tat seiner Setzung in die Irre ging, und läßt es das rechte Selbstverständnis gewinnen: die Anerkenntnis Gottes als des eigentlichen Prinzips. Erst das Ende seiner *Selbst*erfahrung bringt den Blick auf Gott als das Ende der *Vernunft*wissenschaft und damit die Möglichkeit, *diese ganze Geschichte der Ichwerdung als eine Auseinandersetzung des Ichs mit Gott zu verstehen,* so daß *nun* die Mythologie als die Geschichte des Verhältnisses des abgefallenen Menschen zu dem durch diesen Abfall verborgenen Gott überhaupt erst *gesehen* werden kann.

Wir werden diese Zusammenhänge von Mythologie und Selbsterhellung des Ichs erst dann in ihren eigentlichen Strukturen aufdecken können, wenn wir den Ansatz der Mythologie selbst in den Blick gebracht haben. Vorläufig halten wir nur für unsere Einleitung fest, daß das Ich mit sich selbst eine „Geschichte" erlebt, die als ganze *hermeneutische* Bedeutung hat: sie soll, die Vernunftwissenschaft zu Ende führend, auf Gott hinlenken. Aber auch dieser Sinn der Selbsterhellung läßt sich letztlich nur von Gott aus begreifen, denn die Klärung des Selbstverständnisses des Ichs ist im Gesamt des Geschehens als eines religiösen eingeordnet. Durch den Abfall gewinnt der Mensch erst ein freies Verhältnis zu Gott, das ohne diese Erhebung gar nicht möglich gewesen wäre: er vermittelt sich zur freien, zur philosophischen Religion.

Diese Einordnung des Abfalls in das Schema einer Wiederbringung, die doch nicht das Alte einfach wiederholt, sondern es bewußt wiederaufnimmt, ist als eine dem Idealismus vertraute Geschichtskonstruktion von Schelling bereits in „Philosophie und Religion" und in der Freiheitsschrift durchgeführt worden. Die Vernunft wird zur verlorenen Ureinheit, die durch die Selbstsetzung des Ichs gesprengt wurde, aber sich als potentielle Möglichkeit, als virtuelle Vergangenheit wiederholen läßt. „Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild[1]) in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als *Vernunft;* denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λόγος); das Reale aber als ihr Produkt ist dem Producirten gleich, demnach reale Vernunft und als gefallene Vernunft *Verstand* (νοῦς)" (6, 42 f.). Wie die Vernunft die Ideen erzeugt, so wiederholt nun das Ich in seiner Sphäre als Verstand diese Ideen, das Ich, das Schelling sehr prägnant als das *Für-sich-sein des Gegenbildes,* das ist der Vernunft, bestimmt: „Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus" (6, 42). Die Wiederholung im und durch das Ich aber führt zur Einheit wieder zurück: „Die große Absicht des Universums und seiner

[1]) Schelling nennt hier die Ureinheit das erste Gegenbild. Auch in „Philosophie und Religion" ist die Vernunft also bereits eine Stufe gegenüber dem eigentlichen noch ungeschiedenen Absoluten. So weit war Schelling schon damals, allerdings waren die Zäsuren noch keineswegs in ihrer Schärfe gesetzt, das ist erst nach der Selbstreflexion der Vernunft in der „negativen Philosophie" möglich.

Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit" (6, 43). Und die Freiheitsschrift entwirft ein Bild der Geschichte (cf. 7, 403 ff.), deren Ziel die ferne Zukunft ist, „da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht seyn wird" (7, 404). Die Endabsicht der Schöpfung aber ist nur auf Umwegen erreichbar, ein Gedanke, der in den „Weltaltern" die Geschichte Gottes beherrscht und schließlich in der Spätphilosophie seine Vollendung erfährt, indem hier nicht einfach mehr von einer Geschichte Gottes die Rede ist, sondern Gott selbst als der Herr dieser Geschichte ihr transzendent ist. Erst damit wird diese Geschichte als bloße Geschichte der Vernunft in sich selbst deutlich und verliert alle Anklänge an ein reales Werden Gottes — im Gegensatz zum Identitätssystem, zu dessen erweitertem Umkreis diese Arbeiten noch gehören.[1])

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns der Geschichte des Ichs selbst zu. Wir schicken auch hier eine kurze Inhaltsangabe voraus. Zu Beginn eine allgemeine Erhellung, die die Ichsetzung als solche entwickelt und in ihren Konsequenzen ausdeutet: Unsterblichkeit des Ichs, Symbol des Prometheus, Vorblick auf die durch den Abfall veränderten Weltstrukturen, Vereinzelung des Ichs. Sodann die erste Epoche: die Aneignung der Welt, deren Zweck die Herrschaft des Ichs ist. Darauf folgend als zweite Stufe: das Scheitern dieser Unternehmung, die Flucht des Ichs in das kontemplative Leben der Vernunft. Und schließlich als Abschluß: die durch die Einsicht in die Unmöglichkeit eines theoretischen Lebens vermittelte Hinwendung zu Gott als Zuendeführung der Vernunftwissenschaft.

Abfall, so sagten wir bereits (cf. oben S. 129), ist ein herausstrebendes Sichverselbständigen eines eigentlich Unselbständigen, also Aufhebung eines Zustandes, der sich doch nicht ganz aufheben läßt, sondern in veränderten Strukturen sich durchhält. Das Ich setzt die Welt nicht, sondern verwandelt das uranfängliche Zusammen von Welt und Mensch in ein Auseinander, das doch als Mit- und Gegeneinander auf dem anfänglichen Seinszustand aufruht. Dieser, uns nur noch in der Erinnerung zugänglich, ist dadurch gekennzeichnet, daß ihm jedes Bewußtsein einer Trennung und eines Gegenüber ermangelt. Die Vernunft als Ordnung des Seienden wird hier in einem letzten Seienden zusammengefaßt, das diese Ordnung reflektiert, ohne sich selbst damit zu reflektieren, d. h. als abgesondert zu setzen. Schelling nennt diese Möglichkeit in Anlehnung an Aristoteles „Seele", um anzuzeigen, daß hier im Unterschied zum Ich noch kein Selbstbewußtsein, sondern ein reines *Seinsbewußtsein*, ein Daseinlassen des Seienden vorliegt. „Die Seele ist auf gewisse Weise alle Dinge."[2]) Sie läßt die Dinge in sich zu sich kommen. Sie ist „Actus, aber nicht *als* Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne sich als intelligent zu wissen" (11, 454).

[1]) Cf. auch die bereits zitierte Stelle aus dem Erlanger Vortrag „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft": „In ihrem Eins- und Zusammenseyn *war* das Urbewußtseyn, in ihrem Auseinandergehen ist es auch noch, aber als ein Zerrissenes, das sich wiederherzustellen sucht, das auch *potentiell* im Keim nämlich als ein Wiederherstellbares darin liegt. Dieses Urbewußtseyn selbst in seiner Potentialität, in seiner bloßen Wiederherstellbarkeit ist die *Vernunft* . . ." (9, 326; cf. oben S. 101 f.).

[2]) 11, 446; Arist. De anima 431 b 21.

Wir werden diesen Bestimmungen noch in der Interpretation der Schöpfung nachgehen müssen. Jetzt nur soviel, daß in dieser Seele latent die Möglichkeit der Abtrennbarkeit beschlossen ist, die zur Wirklichkeit wird in der Tat des Abfalles, der dieses Seinlassen, die *einfache* Reflexion aufhebt. Jetzt erst gibt es „Welt" als *Gegenüber*, denn das Ich „schaut" nicht mehr Ideen, sondern ist erfüllt von etwas „ganz anderem", von etwas, „das dazwischen tritt, der Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das zwischen ihm und seinem Wollen steht und ihn an seinem Wollen hindert, etwas also, durch das er *hindurch*, das er durchdringen muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen" (11, 463). Das klingt recht spekulativ — Schelling sagt einige Zeilen zuvor selbst: „um platonisch zu reden" — und muß daher in seinem Sachbestand erhellt werden.

Vorerst sei hier eine Bemerkung eingeschaltet, die zwar eigentlich erst in die Interpretation der Schöpfung gehört, die aber ihrer fundamentalen Bedeutung wegen schon hier ausgesprochen sei: die Tat der Ichsetzung ist der Grund der Schöpfung dieser *„unserer"* Welt, die der „idealen" Welt entgegensteht. Diese wirkliche Welt ist einzig und allein durch die Realitätssetzung des Ichs entstanden und *nicht* durch Gott. Gott schafft *nur* die ideale Welt, erst das Ich *„setzt"* diese ideale Welt *„außer der Idee"*.

Die Sachlage stellt sich also im Gesamt so dar: die Vernunft, die ihren ursprünglichen Inhalt, die reine Selbstbestimmung als reine Möglichkeit der Selbstverwirklichung, nicht ergreifen kann, setzt diesen Inhalt aus sich heraus und erfährt sich selbst als die Existenz dieses sich in ihr zum Dasein setzenden Gottes, dessen Sein sie ist, da alles Sein das Sein Gottes ist (cf. oben S. 41 f.): Gott schafft die intelligible Welt, die ideale Ureinheit, *in der es überhaupt noch keine Scheidung von Was und Daß gibt*. Diese Differenz tritt erst auf, wenn sich der ideale Mensch als Ich reflektiert und diese ideale Welt damit zur Erfahrungswelt macht. Es geht also, um es noch einmal zu sagen, in der Schöpfung Gottes nur um die Existenz von Vernunft und vernünftigem Sein: Schelling redet von einer immanenten Schöpfung, weil *diese* Existenzwerdung der Vernunft in Gott bleibt und bleiben muß, denn Gott ist ja der aus der Vernunft herausgesetzte Inhalt der Vernunft selbst. Diese Schöpfung ist „durchaus nur eine immanente, innergöttliche, *die* nachher *gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal* wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesamte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Dagegen *können* wir diese Welt, in der *wir* uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, daß sie uns als eine außergöttliche *begreiflich* werde. Dies fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem *freien* Verhältnis zu Gott befriedigt . . ." (13, 353). Und nun mit allem Nachdruck und aller Grundsätzlichkeit: „Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, welcher man so oft vorgeworfen hat, daß sie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen,

daß auch die Philosophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieser Welt behauptet, *doch von Gott aus* nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären kann. Dagegen wird wohl schwerlich sich wieder eine Philosophie entschließen, dem Absoluten selbst zuzumuthen, daß es sich in diese schlechte Form des begrifflosen Außer- und Nebeneinanderseyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieser Philosophie zugleich gemachte Vorwurf, daß sie die Immanenz der Dinge in Gott behaupte, eigentlich widerlegt ist, denn diese schlechte Form des Außer- und Nebeneinanderseyns ist doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt" (13, 354).

Beachtet man den Unterschied der durch Gott gesetzten Vernunftwelt und der vom Ich gesetzten realen Erfahrungswelt nicht, dann verschließt man sich jedes Verständnis der Spätphilosophie. Wenn man nämlich nicht sieht, daß das für Schelling *eigentliche* Problem der Hervorgang der Vernunft und ihres Kosmos aus Gott ist, dann vermag man gar nicht zu erkennen, daß und wie die daseiende Vernunft das eigentliche Rätsel für den späten Schelling ist. Man faßt dann den Sachverhalt traditionell: in Gott ist ein Ideenkosmos eingeschlossen — Gott als der fraglose Ort der Wesenheiten —, der dann durch Gott herausgesetzt wird in die faktische Existenz. Denkt man so, dann läßt man die Vernunft gerade unangetastet gelten und erkennt damit Gott nicht als ihren unbedingten Ursprung an, denn Gott fällt dann nur die Aufgabe zu, eine an und für sich schon gesicherte Vernunft, die in ihm vorhanden ist, real zu machen. Schöpfung heißt dann nur: Gott setzt an sich gültige Ideen in die zufällige Existenz. Für Schelling aber ist — um es noch einmal zu sagen — das Grundproblem: wie steht Gott zu der Vernunft selbst, die als vernünftiger Kosmos sich explizieren läßt. Gerade dies Dasein der Vernunft als Vernunft muß selbst erst durch Gott, der mehr und Höheres als Vernunft ist, begründet werden.

Die Folge des Abfalles ist zunächst, daß alles Seiende durch und mit dem Abfall selbständig wird. Das besagt nichts anderes, als daß sich das Seiende, das bisher nur als allgemeines Wesen da war, vereinzelt *auf Grund* des Ichs, das sich als solches aus dem Vernunftzusammenhang selbst heraussetzt. Wir verdeutlichen uns das an Schellings Theorie der Materie. Schelling unterscheidet eine metaphysische, man kann auch sagen: eine ideale, von einer physischen Materialität. Während Materie im metaphysischen Sinne die washafte Gestalt ist, der Gegenstand eines reinen Denkens, muß Materie im physischen Sinn als das bestimmt werden, das sich *je einzeln* aufdrängt, „und *diese* Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die *physische* seyn, die 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 auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben" (11, 422 f.). Durch diesen Bezug zu einer individuellen empfundenen Materie als dem widerständigen Daß der je einzelnen Erfahrung kommt eine Zufälligkeit in den Seinszusammenhang, so daß unsere Welt ein Zusammen von Notwendigkeit und Zufälligkeit überhaupt wird. Aber vor allem wird der Mensch durch seine Ichwerdung selbst zufällig und vereinzelt: Ich ist wesenhaft immer Ich unter anderen Ichen. So kommt die Verschiedenheit der Menschengeschlechter zustande. Sie treten durch das sich auf sich stellende Ich „aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daseyn, ein jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an dem ihm bestimmten Ort ..." (11, 508). Jetzt erst gibt es die geschichtliche Menschheit, und Schelling bemüht sich dem damaligen Stand der Ethnologie entsprechend um eine Ordnung der Menschen auf der Erde, denn auch diese Zufälligkeit ist noch getragen von der Idee des Menschen, aus der sie hervorging.

Der Mensch selbst als Ich ist zu bestimmen als handelndes Wesen. Das Handeln kommt durch die Selbstreflexion zustande, die aber noch keineswegs eine philosophisch begriffene ist. In der Selbstreflexion kehre ich auf mich selbst zurück, und in dieser Rückkehr beziehe ich alles Seiende auf mich. Die Seele als das rein kontemplative Bewußtsein hatte sich im Anschauen verloren und ging in ihm auf. Jetzt dagegen ist der Selbstbezug alles: Ich ist Egoismus im ursprünglichen Sinne des Wortes, nämlich Aufheben des Fremden als Fremden durch aneignende Hineinnahme in sich. Dieses Fremde, das Dazwischengetretene, von dem Schelling sprach, kommt erst durch diese Selbstbehauptung zustande. Dem Ich muß alles fremd sein, was nicht Ich ist, und als Ich muß es wiederum diese Fremdheit aufheben, die sich zwischen, besser: in das Wollen, das letzthin immer nur sich will, eindrängt.

Das ist sozusagen der phänomenologisch aufweisbare Sachbestand, der durch die Tatsache des Ichs gegeben ist. Das Ich selbst jedoch versteht sich noch keineswegs in dieser seiner Ichsituation. Diese wird ihm erst durch seine Geschichte vermittelt. Diese Geschichte ist als die Erhellung seines Selbstverständnisses nicht die wirkliche Geschichte, sondern sie spielt sich im Innern ab, man kann sie nicht — genau so wenig etwa wie Hegels „Phänomenologie" — auf bestimmte historische Stufen festlegen, auch wenn sie solche — ebenso wie die Phänomenologie — im Blick hat. Was Schelling von der Tat der Ichwerdung sagt, daß sie ein Geschehen vor dem Bewußtsein des jetzigen Zustandes sei, *und* daß sie sich immer neu ereignet, das gilt auch mutatis mutandis hier: jeder einzelne erlebt diese Geschichte des Menschengeschlechtes an sich selbst. In diesem Sinne ist sie existentiell.

Die Geschichte beginnt mit dem Versuch der Weltaneignung, denn der ichhafte Geist hat nur einen Wunsch, die Fremdheit des Entfremdeten zu überwinden. „Eine reale Macht über *dasselbe* steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch *erkennen*, es im Erkennen überwinden. Also muß sich der Geist ins Erkennen begeben, er *ist* nicht, er *wird* Verstand ..., nur damit er des Entgegenstehenden oder Dazwischengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegensatz mehr seines Willens habe" (11, 463). Er wird verständig: das Wissenwollen ist aus dem Handeln entsprungen, das die Natur des Ichs ist, und ist zu bestimmen als natürliche Erkenntnis. Es ist keine Vernunftkonstruktion, sondern die Wirklichkeitserfahrung, wie sie sich im Hier und Jetzt

immer schon vollzieht. Dieses Wissen steht im Gegensatz zur Wissenschaft der Seele: „*die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft*“ (11, 519). Das will sagen: die Wissenschaft der Seele ist „die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft“ (11, 519). Gleichwohl muß diese „unerworbene, voraus (a priori) da seyende Wissenschaft“ jeder wirklichen vorhergehen, und so gründet die grundsätzliche Wissensmöglichkeit des gegenwärtigen Bewußtseins in der ihm vorausliegenden Aufgeschlossenheit der im Ich noch potentiell seienden Seele. Im Gegensatz zur Wissenschaft der Seele als Wissenschaft der Wesenheiten ist die natürliche Erkenntnis als erworbene Wissenschaft etwas Zufälliges und Zugezogenes. In der Seele sind die Begriffe der Dinge, ohne daß die Seele diese Begriffe als solche abhebt, der Geist dagegen will sich dieser Begriffe als solcher bemächtigen, um über die Dinge herrschen zu können: „Zur Wirklichkeit erhebt sie erst der Geist, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen sinnlich empfundenen Dinge, sondern die *Begriffe dieser Begriffe*, d. h. die Allgemeinbegriffe sind, durch welche der Geist der Dinge mächtig und wissend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über sie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, sondern frei von ihr bleibt“ (11, 520). Dieses natürliche Erkennen ist also praktischer Absicht entsprungen, „wie schon daraus erhellen würde, daß diese Wissenschaft stets nur im Verhältniß, als die menschlichen Zwecke, d. h. die Gegenstände des menschlichen Wollens, sich erweiterten, zugenommen hat und gewachsen ist“ (11, 522).

Mit und durch diese erkennende Weltaneignung ist nun das Ich in gewisser Weise des Fremden Herr geworden, und damit scheint die Aufgabe, die es sich setzte, erreicht: es hat sich selbst. „Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einschließen (es ist das einzige Princip unserer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menschen ist, und an dessen Stelle jeder sein eignes denken mag, wir haben dieses jetzt frei gegen das ‚dazwischengetretene Fremde‘, und desselben mächtig durch die Erkenntnis. *Der Wille, der sich selbst hat*, findet er sich auch von der Natur beschränkt in Ansehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), so ist er dagegen frei in Ansehung der Zwecke . . .“ (11, 527). Alle diese Zwecke aber laufen im höchsten Zweck zusammen, „welcher dem einmal sich selbst besitzenden kein anderer seyn kann, als sich in seinem Seyn . . . im Wohlseyn, d. h. im Vollgenuß seines Seyns zu erhalten (denn darüber, daß Wohlseyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es sich nicht der Mühe umständlich zu sein)“ (11, 527).

Aber hier nun zeigen sich die ersten Schranken, die das Ich allmählich aufmerken lassen auf seine Ichsituation und es zu seinem rechten Selbstverständnis hinführen. Das Ich ist ja nicht allein, sondern unter anderen Ichen, und diese Iche kommen miteinander in Widerstreit. Den anderen als sinnliches Wesen kann ich beherrschen, aber das andere *Ich* widersetzt sich diesem Willen. Wie einst schon für Fichte beginnt hier am Miteinander die Fraglosigkeit des Ichs erschüttert zu werden. Schelling entwickelt nun eine Staatstheorie, die wir hier im einzelnen nicht wiedergeben, sie geht inhaltlich über das bereits im Idealismus Gewonnene nicht wesentlich hinaus: allein der Gesamtwille vermag

das gegenseitige Verderben einzuschränken, der Gesamtwille, der Wirklichkeit in der Moral und im Gesetz ist. Wichtig ist für uns, was diese Wendung *für das Ich* zu bedeuten hat. Hier erst beginnt das Scheitern. In Moral und Gesetz meldet sich ja das Allgemeine, die Vernunft, und diese steht mit dem Ich wesenhaft im Konflikt, da dieses nur sich selbst will. Dieser Konflikt aber geht über die Belange des Staates, der nur zur „äußeren, d. h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit“ führen kann (11, 553), hinaus und betrifft den Einzelnen in seiner Innerlichkeit.

In dieser Innerlichkeit, die besonders durch das Christentum gefördert wurde, zeigt sich der verborgene Sinn dieser ganzen Geschichte: Innerlichkeit ist Ichhaftigkeit und steht insofern gegen das Allgemeine; wir haben bisher diesem Allgemeinen eigentlich immer so etwas wie einen Vorzug gegeben, insofern es der ursprüngliche Zustand ist, aber wir müssen uns ja daran erinnern, daß die ganze Geschichte eine bewußte Vermittlung, nicht eine einfache Wiederholung des Anfänglichen bedeutet. Das besagt, auf den jetzt erreichten Punkt bezogen: die Innerlichkeit, die sich gegen das Allgemeine, die Seele, als Aufstand: Egoismus zeigt, ist zugleich im Blick auf das Ende hin die Möglichkeit der Personhaftigkeit als eines vermittelten Seeleseins, und das Ziel wird nicht sein, daß das Ich, vor einem bloßen Allgemeinen sich annullierend, wieder Seele wird, sondern daß es sich unter eine andere Person: Gott beugt und so den eigentlichen und absoluten Anfang: die reine Selbstbestimmung als absolute Person anerkennt. Doch das ist noch ein fernes Ziel. Schelling läßt diese Dialektik der Innerlichkeit durchschimmern, wenn er erklärt: „Auch das *Gebotenseyn* wäre dem Ich nicht so empfindlich, wenn es nur von einer Person ausginge, aber unter eine unpersönliche Macht niedergeworfen zu seyn, ist ihm unerträglich. Er, der *sein selbst* seyn will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen“

In einer Anmerkung zu diesem Satz heißt es: „Auf dieser Unpersönlichkeit des Gesetzes beruht die Unvollkommenheit, *die im Gesetz selbst ist*, welche man aber zu leugnen versucht ist, wenn man es gleich als göttlich darstellt. Als unpersönlich und allgemein ist das Gesetz . . . . bloß für die Gemeinheit besorgt, dem Individuum gibt es nichts . . . . *Kant* sieht die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht ein und beraubt sich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will“ (11, 554 Anm. 3). Kant hat nicht gesehen, daß zu der Befolgung ein „freiwillig lustig Herz“ gehöre (Luther, 11, 555 Anm. 2). Er ist nicht in die wahre Tiefe vorgestoßen, in der dieser Kampf zwischen dem Ich und dem Gesetz ausgetragen wird, welcher Kampf schließlich zu einem „nihilistischen“ Grundgefühl führt: „. . . . im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu keiner *Freudigkeit* der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetz macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseyns einzusehen“ (11, 555 f.).[1])

[1]) Anm. Schellings: „Man vergleiche die Stellen über menschliches Elend bei den griechischen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: (nicht geboren, das Beste)“ (11, 556 Anm. 1).

Hier geht die erste Epoche der Geschichte des Ichs zu Ende, und es hebt eine neue an. Das Ich ist zu der Einsicht seiner wesenhaften Nichtigkeit gelangt, doch noch einmal gibt es eine Zwischenstation, einen scheinbaren Ausweg: „Doch eben hier, wo der Zweck des Gesetzes, die Negation des Ichs, schon so gut wie erreicht ist, tritt ein Wendepunkt ein" (11, 556). Der Zweck des Gesetzes: das heißt nicht sein ihm als Gesetz immanenter Sinn — dieser ist ja nichts anderes als die Befolgung des von ihm vorgeschriebenen Tuns —, sondern der Zweck, den das Gesetz hier *im Ganzen der negierenden Bewegung* hat: die „Negation des Ichs", *damit* die Vernunftwissenschaft zu Ende kommt. Wir dürfen ja bei unserer Interpretation nicht vergessen, daß diese ganze Geschichte nur das Ziel hat, das in der Vernunft nicht faßbare Prinzip als Prinzip zu haben. „Die Aufgabe ist, wie Sie sich erinnern, das Prinzip frei vom Seyenden, für sich, in seiner Abgeschiedenheit, zu haben, wie es die auf das Prinzip gehende Wissenschaft haben will" (11, 488). Und gerade dieses Ziel wird noch einmal vereitelt, weil das Ich noch nicht wirklich an sein Ende gekommen ist. Es zeigt sich noch eine Ausflucht: „Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem außergöttlichen und unheilvollen Zustande, aber doch sich als *Wirkendes* aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben" (11, 556). Der Geist wendet sich zur Kontemplation der Seele zurück: „Der Geist nämlich, der sich in sich selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber ist ihrer Natur nach das, was Gott berühren kann. Es ist das eigentliche θεῖον in seiner Natur, das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, sondern *nur im Individuum* geschieht" (ebda.). In mystischer Frömmigkeit, Kunst und kontemplativer Wissenschaft versucht das Ich durch die reine Schau seine Ichhaftigkeit zu vergessen. „Der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, das Praktische aufgibt, gelangt hier zur reinen θέα, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und also der νοῦς zu dem rein Intelligiblen dasselbe Verhältnis hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι). Indem der Geist sich potentiell zu machen sucht, so verhält er sich zwar *insofern* leidend, damit aber sich selbst besitzend, und kommt wieder zu dem Gott schauenden (theoretischen) Leben" (11, 558).

In einer Anmerkung zu dieser Stelle heißt es: „Zu bemerken ist, daß die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft hier selbst als Moment der Entwicklung eintritt" (11, 558 Anm. 2). Man muß jedoch genau sein: Schelling redet an dieser Stelle von der rationalen Philosophie, näher: von der rationalen Philosophie als kontemplativer Wissenschaft. Das ist die Vernunftwissenschaft, die sich mit dem Vollzug der Ableitung von Wasgehalten begnügt, die ihrer sicher ist, weil sie nicht zum Problem der Vernunft selbst durchstößt. Es ist nicht die Vernunftwissenschaft *als negative Philosophie,* die in einer letzten und höchsten Reflexion sich bemüht, ihren Inhalt als solchen zu ergreifen, und die hier, ihre Geschichte schreibend, sich selbst zu Ende fragt — über diese Unterschiede der „ersten Wissenschaft" cf. oben S. 58 ff. Die in sich selbst fraglose Vernunftwissenschaft aber, die sich in der „Welt des Geistigen" einrichtet, führt als θέα lediglich zu einem Gott, der selbst nur reiner Erkenntnisgegenstand und nicht aktueller, wirklicher Gott ist. „Dieses also ist es, was

das Ich, das der Unseligkeit zu entkommen und sich in seiner Welt *selig* zu machen sucht, erreichen kann; es scheint auch wirklich sein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es sich praktisch losgesagt hat, 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 dem Gott, der *Ende,* daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen" (11, 558 f.).

Schelling gibt zu diesem Satz, der wörtlich an die Hegelkritik erinnert (cf. 10, 155), eine Anmerkung, die, über eine Seite lang, folgendermaßen beginnt: „Hier ist zugleich geschichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen ist, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu A^0 [1]) im reinen Selbstseyn" (11, 559 Anm. 1). Und nun schließt sich eine kritische Darlegung des Aristotelischen Gottesbegriffes, der νόησις νοήσεως, an: „Gott ist — dieß will der Ausdruck eigentlich sagen — nur unendlicher, d. h. *sich* immer wieder (keinen begrenzenden Gegenstand außer sich) denkender Actus des Denkens . . . Er ist also hier, wie es die deutsche Philosophie ausgedrückt hat, das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende *Subjekt-Objekt*". Und nun die Kritik an dieser idealistischen Philosophie und an Aristoteles: „Wenn letzterem Gott nur das Ende und ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις, so ist ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Aristoteles dieses Letzte als existirendes hat, ist es, *als existirte es nicht,* da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen ist. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das *Negative* dieser Bestimmung bei Aristoteles ebensowohl, als in der neueren Philosophie übersehen. Als das zwar sich selbst Habende, aber auch nicht von sich weg Könnende ist es nur seinem Wesen nach, nur ideeller Geist, aber es ist ein Mißbrauch, hier von absolutem Geist zu reden."

Wir kommen hier ins *Zentrum* dieser Einleitung. Der aktuelle, der persönliche Gott, das ist die reine Selbstbestimmung, und nur die Vernunft, die sich als der Wille zu dieser Absolutheit reflektierend selbst entdeckt, kann es sein, die auf die Frage nach einem solchen aktiven und wirklichen Gott kommt. Weil aber das Ich, wie eben die hermeneutische Geschichte des Ichs zeigt, diese reine Selbstbestimmung nicht ist und nicht sein kann, muß die Vernunft diesen Gott außer sich setzen. Der Absolutheitsanspruch der Vernunft, so könnte man sagen, wird gebrochen, nicht aber der Wille zur Absolutheit als solcher, denn dieser erreicht sein Ziel gerade, *indem die Vernunft* im Ich sich *ekstatisch negiert.* Der reine Wille der Absolutheit, der absolute Wille, löst sich von dem Willen *zur* Absolutheit ab und tritt aus ihm heraus als der aktuelle Gott, welches Geschehen als die Beugung der Vernunft zugleich ein existentieller Akt ist. Aber eben dieser Akt ist eine Station auf dem Wege der sich reflektierenden Philosophie, die sich als negative negiert in ihrem Ende, um als positive von diesem Ende als ihrem Anfang auf sich zurückzukommen.

[1]) A^0 bezeichnet das reine Prinzip als solches.

Bevor wir nun, so vorbereitet, die letzten Seiten unserer Einleitung auslegen, verdeutlichen wir uns diese Wendung zur Transzendenz in bezug auf die Problematik des Weltbewußtseins. Die kontemplative Wissenschaft bringt es nicht fertig, über den Zusammenhang des vernünftigen Seins hinauszukommen, sie bleibt weltverhaftet. Schelling hat diese Weltverhaftung, die er an Aristoteles *und* Hegel tadelt, zugleich als die Grenze der antiken Denkungsart herausgestellt, die durch den Idealismus überwunden ist, den Idealismus, den Fichte und Schelling begannen, die das Problem der Freiheit als das der Selbstbestimmung thematisierten. „Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken ... Ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im *allgemeinen* Bewußtseyn eingenommen ..." (11, 466 f.). Diese Weltveränderung liegt in nichts anderem als im Wissen um die „Zuständlichkeit" dieser unserer Welt, einem Wissen, das dem antiken Denken verschlossen ist. Im allgemeinen erscheint „die Welt" als ein Ungefragtes: „Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von *der Welt*" (11, 467). Erst die Philosophie erschüttert diese Sicherheit des Weltbewußtseins, wenn sie eine Scheidung der Welt in einen mundus intelligibilis und sensibilis vornimmt, in der ihr das allgemeine Bewußtsein nachfolgt. „Aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott.[1]) Das ist antike Denkart" (11, 467). Das Problem eines wirklichen Überschreitens als das idealistische Grundanliegen kommt hier noch nicht in den Blick. Es ist erst durch das Christentum vermittelt, denn dieses lehrt, diese Welt nicht als ein ewiges Sein, sondern als Zustand zu sehen: „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die *Figur*; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur dieser Welt vergeht" (11, 467 f.).[2]) Und in diesem Sinne hat der Idealismus seine Zugehörigkeit zur neuen Welt, die durch das Christentum herbeigeführt ist, anzuerkennen: „Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christentum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte, die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb?" (11, 467).[3])

[1]) Anm. Schellings: „ἀγήρως — ἄπαυστος βίος — εὐδαίμων θεός Tim. p. 33 A 36 E etc." (11, 467 Anm. 2).

[2]) Anm. Schellings: „παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das *Wesen* dieser Welt vergeht" (11, 468 Anm. 1).

[3]) Man könnte Hegel den Philosophen, der die Antike, und Schelling den, der das Christentum im Idealismus wiederholt, nennen; wobei - von Schelling aus gesehen - zu bedenken wäre, daß die Wiederholung der Antike nicht mehr zeitgemäß ist, und sich Hegel demzufolge in den Widerspruch eines objektivistischen *und* eines subjektivistischen („schöpferischen") Ansatzes verwickeln mußte, während Aristoteles, der Gott von außen ansprach, noch vor dem Sichselbstwissen im modernen Sinne als Sich-selbst-haben-wollen steht.

Die Welttranszendenz zeigt sich aber für Schelling sofort als in sich gestuft. Die soeben beschriebene Welttranszendenz bezieht sich auf unsere Welt, die Ichwelt, und nicht auf die intelligible Welt. Sie betrifft also nur, auf die Entwicklungsgeschichte Schellings bezogen, die Überschreitung der Ichheit Fichtes, des subjektiven Idealismus. Aber — und das zu sehen, ist wesentlich — in der einordnenden Unterordnung des Fichteschen Weltsetzens bringt Schelling das Transzendenzproblem *in seiner Stufung* in den Blick. Die Überschreitung unserer Welt führt nicht einfach zur intelligiblen Welt zurück, sondern diese wird als Vorwelt zugleich überfragt, und sie muß überfragt werden, *weil das Ich als die sich in ihrem Willen zur absoluten Subjektivität offenbar gewordene Vernunft nicht mehr in sich selbst fraglos ruhen kann.* Deswegen bricht *am* Ich die *absolute* Transzendenz von Welt überhaupt, d. h. also *auch* der intelligiblen Welt, auf. Das Ich kann sich nicht mehr mit der Vernunftwissenschaft als einer kontemplativen Verhaftung am idealen Sein zufrieden geben. Seine eigene Aktivität erfordert den Überschritt der Theorie in Richtung auf einen aktiven, supramundanen Gott (cf. 11, 566).

Der Versuch, durch die Schau einer idealen Welt der wesenhaften Unruhe des Ichs zu entgehen, erweist sich als eine innere Unmöglichkeit. „Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück" (11, 560). Das Ich muß handeln, weil die Wirklichkeit es fordert; die es fordernde Wirklichkeit aber ist seine selbstgesetzte, die es als Ich setzt und setzen *muß*, weil es *wesensmäßig Handeln* ist. „Demnach fragt es sich, was dem Ich noch weiter möglich ist und wohin es sich wenden wird" (11, 560).

Die letzten Seiten unserer Einleitung sind nicht nur sehr gedrängt, sondern scheinen oft ohne Verbindung, so daß man einen einheitlichen Gedankengang vermissen könnte. Es ist in der Tat fraglich, wieweit hier nicht eine wirkliche Unordnung vorliegt. Der Herausgeber teilt mit, daß die letzte Vorlesung nur in einzelnen Konzeptblättern vorhanden gewesen sei; aber diese seien vollständig, „so daß es nur der Aneinanderreihung derselben nach Maßgabe der vom Verfasser selbst hinterlassenen Andeutungen bedurfte, um die Vorlesung in ihrer gegenwärtigen Form herzustellen" (11, 553 Anm. 1).

Selbst wenn man gewillt ist, der Zusammenstellung des Herausgebers nicht ganz zu folgen, muß man doch gestehen, daß ein innerer Zusammenhang waltet, dessen Sinn gerade ein dauerndes Hin und Her ist: von dem einfachen Bericht dessen, was dem Ich geschieht, zu allgemeinen und grundsätzlichen Erwägungen über das Enden der Vernunftwissenschaft. Es ist zu scheiden zwischen der Geschichte des Ichs als der Geschichte des Willens, der das Ende *herbeiführt*, und der Reflexion auf diese Geschichte: dem Zuendegehen der Vernunftwissenschaft *als solcher*, das ja Wesen und Sinn dieser Geschichte ist.

Eine solche Scheidung gibt Schelling selbst vor, wenn er auf den Ichwillen als das movens dieses Endens hinweist. Einige Stellen zum Beleg. Nachdem allgemeine, auf Kant zurückgreifende Erwägungen über das Begrenztsein der Vernunft dargelegt sind, heißt es: „Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn . . ." (11, 566). Und in diesem Erwägen des Verhältnisses von negativer und positiver Philosophie stellt Schelling fest: „. . . wir werden sehen, wie der wirkliche Übergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht" (11, 564). Die Umkehr *als Akt* kann nicht denkend geschehen, sondern bedarf eines praktischen Antriebes: „Ein *Wille* muß es seyn, von dem die Ausstoßung A^0 [1]) aus der Vernunft, diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft*, ausgeht, ein Wille, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey". Und den Zusammenhang mit der ersten Krise: der Absonderung des Ichs [2]) herstellend, fährt Schelling fort: „Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste nämlich war die, daß das *Ich* aus der Idee ausgestoßen wurde, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird" (11, 565 f.).

„Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfnis, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann" (11, 569). Man darf an dem existentiellen Sinn dieses Satzes nichts abstreichen: es ist wirklich ein Sehnen nach Befreiung, das den Geist über sich hinausdrängt, *aber* eben dieses Sehnen ist der Wille zur Absolutheit selbst, der in der echten Vernunftwissenschaft, die nach dem Inhalt der Vernunft selbst fragt, aufbricht, *und als in ihr aufbrechender von ihr reflektierend umfaßt wird*. Man muß — um es noch einmal zu sagen — diesen doppelten Bezug im Auge behalten: die Herbeiführung des Endes kann nur existentiell sein, aber als solche ist sie eben selbst nur Herbeiführung: „Signal", und muß in der Reflexion, die den Sinn dieses Wollens aufzeigt, überhöht werden. Diese *Reflexion* kann das Ich selbst nicht mehr vollziehen, weil es ja selbst nur *in* der Vernunftwissenschaft als mögliches abgeleitet wurde, und als sich setzendes nicht deren Ende, sondern nur eine Veränderung bedeutete. Die „Geschichte" des Ichs wird also aufgehoben in der Reflexion, mit der die Vernunft *sich selbst* in ihr Ende begibt.

Wir skizzieren nun die Herbeiführung selbst. Schelling beantwortet die Frage, welches der Wille ist, der das Signal der Umkehrung gibt, indem er wieder bei der Verzweiflung einsetzt, die nun, nachdem die Flucht in die Kontemplation scheiterte, radikal wird. „Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt, denn es ist ihm doch nicht geholfen,

[1]) A^0 bezeichnet das reine für sich seiende Prinzip.
[2]) Cf. oben S. 144.

wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu A^0 durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß" (11, 566). Jetzt erst bricht die Kluft zwischen ihm und Gott ganz auf, das heißt: jetzt erst beginnt am Zweifeln an der bloßen kontemplativen Vernunft das *Wollen zur Absolutheit* rein herauszutreten, und *damit* erscheint *das Gewollte* nun seinerseits *als* reine Selbstbestimmung, *als* reine Subjektivität, *als* Person, die im Gegensatz zu der Selbstbestimmung in der Vernunft, die ins Sein übergehen muß, dem Sein transzendent ist: „Herr des Seyns" als reiner absoluter Wille. Das ist der Sinn des berühmten Satzes, in dem man das Ausbrechen des Ichs in Existentialität so deutlich wie sonst nirgends zu spüren vermag: „Darum verlangt es nun nach Gott selbst. *Ihn, Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem *eine Vorsehung* ist, der *als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz der der *Herr* des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das *wirklich* höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person" (11, 566).[1]) Wie wenig diese Existentialität gegen das wahre und echte Anliegen der Vernunft steht, die sich aus innerer Notwendigkeit transzendieren muß, wie wenig eine solche Wendung in persönlicher Religiosität *aufgeht*, das zeigt die Parallele in der Darstellung der negativen Philosophie, die Schelling in der „Philosophie der Offenbarung" gibt. Auch hier, wo er am Ende auf die Freiheit des absoluten Geistes stößt, wird Ton und Diktion überschwenglich: „Dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erst

[1]) „Am Ende dieser Odyssee ergreife die Seele eine Sehnsucht nach dem Heim, nach der Versöhnung mit Gott, die nur die positive Philosophie gewähren könne, da sie den wirklichen, nicht den bloß ideellen Gott setze (ib. S. 564–566). Und es dringt wie ein Schrei aus Schellings Brust: (Es folgt das oben angeführte Zitat.) Hier zerbricht das leidenschaftliche religiöse Verlangen Schellings die formale Hülle und springt der magische Charakter dieses ‚wirklichen' Gottes scharf hervor. Gegenüber dem Abfall als einer Sache, die tut, wird jetzt Gott aufgerufen als eine andere Sache, die tut, nämlich erstere vernichtet . . .": *Gerbrand Dekker*, a. a. O. S. 83 f. Auf solche Stellen sich stützend ist Dekker zu der Auffassung gekommen, daß der späte Schelling das höchste idealistische Prinzip: die Tathandlung des Ichs, durch Ansetzung einer Tatsache verdrängt und einen neuen Dogmatismus proklamiert habe, der von Dekker scharf getadelt wird – so sei durch die Anerkennung der Tatsache als obersten Prinzips die Philosophie zum „Aschenbrödel", zur „Ergänzung der Einzelwissenschaften" geworden (a. a. O. S. 125). Daß sich Dekker durch dieses äußerliche Kritisieren Schellings von seinem Fichtebild her den Zugang zu der philosophischen Fragestellung des späten Schelling verstellt, liegt auf der Hand. Schelling hat wahrhaftig deutlich genug sich gegen jeden Dogmatismus gewandt, der eine Tatsache zum unbefragten Ausgangspunkt nimmt. Seine „Tatsache" ist die philosophisch erschlossene Endlichkeit der ekstatischen Vernunft, die ihrerseits zu ihrem Inhalt die absolute Tat-handlung d. h. Gott als reine Selbstbestimmung hat. – Daß Dekkers Buch durch eine gründliche Interpretation der einzelnen Werke und insbesondere der Potenzenlehre das Verständnis des späten Schelling gefördert hat, sei mit diesem Einwand nicht in Abrede gestellt.

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, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist nur der, welcher zugleich der absolut freie ist" (13, 256).

Hier ist das Ziel der Geschichte des Ichs erreicht: eine Seligkeit, die nicht mehr wie bei Kant verdient ist, d. h. meinem Streben entspricht, sondern eine „unverdiente, incalculable, überschwengliche", „worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde" (11, 567). Diese Seligkeit ist *Religion*, nämlich *philosophische* Religion. Philosophische Religion ist nicht Vernunftreligion — eine Religion innerhalb der Vernunft gibt es gar nicht und kann es nicht geben, weil die Vernunft in sich den wahren Gott nicht in seiner Wirklichkeit findet. Philosophische Religion ist aber auch keine positive Religion, sondern geht über diese, begreifend, hinaus. Es ist „die *freie* Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist, nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann" (11, 255).

Die Seligkeit der philosophischen Religion, die nicht „proportionirt", sondern „überschwenglich" ist, ist das „Gefühl der *Freiheit*". Was im Inaugurator des Deutschen Idealismus: Fichte erstmalig durchbrach und von Hegel verschüttet wurde, um nach ihm den Nachhegelianern um so radikaler zum Thema zu werden, das steht auch im Zentrum der Philosophie des späten Schelling. Aber wer wollte den Unterschied verkennen! Fast kann man sagen, daß der Freiheitsbegriff des jungen Fichte mit dem der Nachhegelianer, etwa dem eines Marx, noch näher zusammensteht als der Freiheitsbegriff des späten Schelling mit einem von diesen beiden, denn Schellings Freiheit ist reine Transzendenz, aus der Vernunft hinausgedachte Transzendenz. Hinaus*gedacht:* das ist es, was Schellings Ansatz auszeichnet: der Freiheitswille der Vernunft wird sich selbst zum Problem und stellt sich dar als Wille zur Absolutheit, der den absoluten Willen ekstatisch als reines Außer-sich, als reine Wirklichkeit, als Daß erfährt. Deswegen stellt Schelling, wiederum unmittelbar von der Geschichte des Ichs auf die Problematik der Vernunft übergehend, abschließend fest: „Das Ich demnach ist es, welches sagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher bestimmen werden. Jenes Wollen bezieht sich nur auf den Übergang. Womit die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum prius erklärte A^0; als das ganz Idee-Freie ist es reines Daß..., daher es auch das ist, was *über* dem Seyenden, und jenes: ‚Ich will Gott außer der Idee' so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seyenden ist" (11, 570).

Wir haben die Interpretation dieser Einleitung an das Ende des Entwicklungsganges Schellings gestellt, um rein für sich zu zeigen, wie sich das Wesensgesetz der negativen Philosophie darin erfüllt, alle Ansätze der Entwicklung in die *eine und einheitliche* Bewegung des Negierens aufzuheben. Diese Aufhebung

zeigt, wie „innerlich" vom Idealismus der späte Schelling bestimmt ist. Das einordnende Unterordnen des Fichteschen Subjektivismus übernimmt die in Fichte aufgebrochene Problematik der Freiheit, um sie zu Ende zu denken. Wir sagten, als wir Schellings innere Anfänge im Pantheismus des ἓν καὶ πᾶν herausstellten, daß der Wille zur Bewahrung der Transzendenz, der Schelling in eine Gegenstellung zu Fichte und Hegel bringt, sich in den Willen zur Bewahrung der Transzendenz *als der umfassenden Subjektivität* umwandeln müsse, um sich philosophisch behaupten zu können, und wiesen darauf hin, daß sich die Legitimität dieser Umwandlung am Ende darin zeige, daß das Denken selbst es ist, was seinen unmittelbaren und ursprünglichen Inhalt außer sich in die Tranzendenz setzt (cf. oben S. 121). Wir haben jetzt noch einmal abschließend uns ins Verständnis gehoben, was das eigentlich heißt, nämlich, daß das Denken sich selbst „existentiell" wird, sich als Willen zur Absolutheit entdeckt, als Ich, das sich dem absoluten Willen als der reinen Transzendenz unterordnet. „Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war, das Princip (A^0) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es als Princip zu haben, d. h. als letzten und höchsten Gegenstand (τὸ μάλιστα ἐπιστητόν). Dieses ist nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) sich unterordnete" (11, 560). Diese Aufgabe ist überhaupt nur dann als Aufgabe sichtbar, wenn die Vernunft als Ich sich selbst als dieses Absolutheitswollen erkennt, d. h. wenn der Grundwille, der die abendländische Philosophie von Anfang an durchherrscht, das Sein im Denken aufzuheben, und der im Deutschen Idealismus in sein Telos eintritt, als solcher in einer eigenen Reflexion thematisiert wird, welches geschieht, indem die Vernunft ihren eigenen Inhalt zu vermitteln unternimmt. Daß Schelling diese Aufgabe auf sich nahm, daß er sie als das ihm gestellte Problem ergriff, das sichert ihm seinen Ort in der Geschichte des abendländischen Denkens: der Vollender des Deutschen Idealismus gewesen zu sein.

5. Kapitel

Schelling und der sogenannte „Spätidealismus"

Wir haben versucht, uns ein Bild vom Werden der Spätphilosophie zu verschaffen. Als Ergebnis zeigt sich, daß Schelling aus den innersten Grundmotiven des Idealismus: der Problematik der sich im Denken ergreifen wollenden reinen Subjektivität heraus philosophiert, und daß die immer radikalere Besinnung auf dieses Problem ihn schließlich zu der Erkenntnis führt, daß die reine Selbstbestimmung in der Vernunft nicht in ihrer Wirklichkeit als sich selbstsetzende Möglichkeit zu begreifen sei. Schellings spätes Denken unterscheidet sich damit bereits in seinen Motiven vom Anliegen der anderen Nachhegelianer, die alle von einem außervernünftigen Wirklichen ausgehen wollten. Wir haben unter diesen Nachhegelianern zunächst Feuerbach, Kierkegaard und Marx im Auge, die die geistesgeschichtliche Situation des 19. Jahrhunderts entscheidend

bestimmten. Diese Denker aber haben sich in der üblichen Philosophiegeschichte erst allmählich ihren Platz erworben. Blickt man in die älteren philosophiegeschichtlichen Werke, dann tauchen als Nachhegelianer zumeist andere Namen auf, Namen, die für uns fast sämtlich bedeutungslos wurden. Es sind die sogenannten Rechtshegelianer, die im Vordergrund dieser Werke stehen. Das ist kein Zufall, denn die großen philosophiegeschichtlichen Werke wurden von den Anhängern dieser Richtung geschrieben. Diese rechte Hegelschule ist an sich ein sehr weiter Begriff, es gibt in ihr Denker, die Hegel gegenüber mancherlei Vorbehalte machten und ihm keineswegs bedingungslos folgten. Vor allem sind es einige Männer, die man wohl nicht mehr so ohne weiteres als Hegelianer bezeichnen kann, weil ihr Anliegen war, über Hegel hinauszugehen. Es ist der Kreis, der sich um *Christian Hermann Weiße* und *Immanuel Hermann Fichte* scharte, und den man heute, nach dem Vorgang Kurt Leeses[1]), als *Spätidealismus* zu bezeichnen pflegt.

In diesen Kreis hat man nun den späten Schelling einzuordnen gesucht, und wer heute etwas über den späten Schelling sagen will, der muß sich mit diesem Kreis auseinandersetzen, denn es ist festzustellen, daß die Entdeckung des späten Schelling mit der des Spätidealismus in eins ging. Nachdem zuerst Leese in seinem Buch über Weiße auf die Bedeutung Schellings hingewiesen hatte, wandte man sich Schelling selbst zu und suchte in ihm den eigentlich führenden Kopf dieser ganzen Bewegung zu entdecken.[2]) In der Tat: der Zusammenhang ist überraschend. Man findet Gedankengänge, ja ganze Sätze, insbesondere bei Weiße, die Schelling sehr nahe kommen. Aber je weiter man dringt, desto deutlicher wird einem die grundsätzliche Verschiedenheit, und schließlich erkennt man, daß hier der Ansatz ein vollkommen anderer ist. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß sich die ganze Philosophie des späten Schelling ohne jeden Bezug auf diese Bewegung verstehbar machen läßt. Um dies zu sehen, ist es allerdings nötig, genau auf das Eigene beider zu achten und sich nicht durch scheinbare Gleichheit verführen zu lassen.

Fragen wir einmal nach dem eigentlich Gemeinsamen der Spätidealisten, so erstehen uns sofort nicht unwesentliche Schwierigkeiten, denn ein sachlich gemeinsames *Problem* ist nicht ohne weiteres für diese Denker zu ermitteln. Die ältere Forschung hat die jetzt unter dem Titel „Spätidealisten" zusammengefaßten Denker unter bestimmten Begriffen der Tradition, wie Pantheimus und Theismus, abgehandelt, und mit dieser Einteilung haben diese Forscher wesentlich einen richtigen Griff getan, denn diese Begriffe, mögen sie noch so entleert sein, weisen auf bestimmte sachlich-systematische Problemansätze hin.[3]) Der

[1]) *Kurt Leese,* Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert. Berlin 1929.

[2]) *Leese:* a. a. O. bes. S. 27 ff. Ferner *Heinz Heimsoeth,* Metaphysik der Neuzeit. S. 176 ff. in: Handbuch der Philosophie. München und Berlin 1929; vor allem *Horst Fuhrmans* (a. a. O.), dessen Buch den Untertitel trägt: Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Cf. auch: *Albert Hartmann,* Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik. Berlin 1937 (Neue deutsche Forschungen Bd. 163).

[3]) *Leese* erwähnt einige dieser Einteilungen und Einordnungen a. a. O. S. 5 ff. — Von den älteren philosophiegeschichtlichen Werken, die man neben den neueren Darstellun-

Name Spätidealismus dagegen ist ein reiner Sammelbegriff, dessen Einheit nicht die eines Problems, sondern eines bestimmten *Wollens* ist, das sich hier als Festhaltenwollen am traditionellen christlichen Gottesbegriff ausprägt. Würde man nun aber, auf dieses Wollen sich stützend, sagen: der Spätidealismus sei die erste Auseinandersetzung mit dem Idealismus von christlicher Seite, so ist das nicht angängig, denn da wäre Kierkegaard sicher der bedeutendste Spätidealist; würde man dagegen sagen: diese Denker hätten im Gegensatz zu Kierkegaard ja noch am Idealismus festgehalten, so kommt man mit vielen Anhängern der rechten Hegelschule in Konflikt, die das durchaus auch wollten. Wenn man trotzdem vom Spätidealismus redet, dann kann man dies in genauem Sinne nur auf ein sehr äußerliches Merkmal gründen, nämlich auf die Teilnahme an der seit 1837 von I. H. Fichte herausgegebenen „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", die von diesem Wollen zur christlichen Tradition unter Beibehaltung bestimmter idealistischer Gedankengänge getragen wird; jedoch muß man wiederum feststellen, daß an sich auch manche der rechten Hegelschüler sich an dieser Zeitschrift hätten beteiligen können; der Begriff ist also zufällig. Die Aufgabe dieser Zeitschrift ist sehr allgemein gefaßt: „Die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und Anthropologie anzuwenden." Diese Themenstellung paßt im strengen Sinne nicht einmal auf Weiße, denn er war weder Naturphilosoph noch Anthropologe — das war nur Fichte. Wesentlich bleibt aber, aufs ganze gesehen, daß der Begriff Spätidealismus in keiner Weise mit demselben philosophischen Recht wie der des Idealismus auftreten kann: es ist von „Interessenvertretung" die Rede, das ist ganz im Sinne des 19. Jahrhunderts gesprochen und weist nicht mehr auf ein gemeinsames Problem, wie es dem Idealismus eigentümlich war, dem es um die Frage nach der reinen Subjektivität ging.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die verschiedenen Systeme der einzelnen Denker des Spätidealismus durchzugehen, nur auf I. H. Fichte und Chr. H. Weiße soll kurz eingegangen werden, ohne jeden Anspruch, etwas Neues über diese Denker beizubringen, allein, um den andersartigen Denkansatz Schellings dagegen abzuheben.

I. H. Fichte hat in seinem Denken mancherlei Wandlungen durchgemacht, er, der eine Einigung der verschiedensten Tendenzen und Richtungen auf Grund seiner leicht beeinflußbaren und vermittelnden Natur erstrebte — er ist ja so-

gen nicht vernachlässigen darf, seien hier als wesentlich genannt: *Johann Eduard Erdmann,* Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin 1878: Die betreffenden Denker werden in systematischen Zusammenhängen durch Referate ihrer Werke, besonders im Bezug zueinander, dargestellt. *Eduard von Hartmann,* Geschichte der Metaphysik. 2. Teil. Leipzig 1900 (Ausgewählte Werke Bd. 12): Kritischer und scharfsinniger als bei Erdmann wird die Problematik der einzelnen Denker unter Bezugnahme auf Hartmanns eigenes System herausgearbeitet. *Arthur Drews,* Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Berücksichtigung auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde. Berlin 1893: Obwohl ganz an Hartmanns Denken ausgerichtet, durch größere Ausführlichkeit auch neben Hartmann noch wichtig.

zusagen der Gründer der Philosophenkongresse. Aber man kann doch von einer bestimmten philosophischen Grundhaltung bei ihm reden, die in seinen späteren Werken, die wir unserer Charakteristik zu Grunde legen, immer klarer heraustritt. Fichte geht von der Erfahrung aus, aber Erfahrung ist hier nicht mehr eine Erkenntnisquelle neben anderen, etwa dem Verstand, sondern Erfahrung wird hier zur Erkenntnisquelle überhaupt. Fichte vollzieht ganz bewußt eine Anthropologisierung Kants. Er führt das Ich auf ein *„mit vorempirischen Grundanlagen ausgestattetes Realwesen"* zurück (Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik. Leipzig 1896. Bd. 1. S. 26), auf Urgefühle, Urstrebungen, Interessen und Erregungsfähigkeit, mit einem Wort auf ein Triebleben. Er behauptet, daß die *„allgemeine* Bewußtseinsquelle, der Entstehungsgrund *alles* Bewußtwerdens, nur im ursprünglichen *Triebleben* des Geistes liegen könne, in einem System vorbewußter (‚angeborener') Anlagen, die sich zur Entwicklung drängen und denen eine entsprechende *Erregung* von außen entgegenkommt, um durch dieses Zusammentreffen sie zu jenem inneren Lichtzustand, zum ‚Fürsichselbstsein' zu steigern, den wir als Bewußtsein empfinden" (a. a. O. 29). Dieses Ausgehen von den empirisch gegebenen Grundlagen, bzw. ihren vorempirischen Formen, nennt Fichte gern den „anthropozentrischen Standpunkt", „der auch vom philosophischen Denken niemals überschritten werden kann" (a. a. O. XV).

Es ist unschwer zu sehen: hier redet der Erkenntnistheoretiker der Erfahrung im Sinne des späteren 19. Jahrhunderts; und Fichte hat nun auf seine Weise versucht, sich in diesem Gebiet der Erfahrung umzusehen: er hat eine „Psychologie" und eine „Anthropologie" verfaßt und manche Erkenntnisse zu Tage gefördert, zum Beispiel über die Bedeutung der Phantasie, wenn er auch die Reichweite dieses Ausganges von der Erfahrung ein wenig zu überschätzen geneigt war. So glaubte er Wahrscheinlichkeitsbeweise für das Fortleben der Menschen erbringen zu können in seiner Schrift „Auferstehung, Geisterbereich, allgemeine und individuelle Vorsehung in ihrem wechselseitigen Zusammenhang", die den Untertitel trägt: ein „kritischpsychologischer Versuch".

Im Titel dieser Schrift zeigt sich bereits an, daß Fichtes eigentliches Anliegen über die Erfahrung im engeren Sinne hinausdrängt. Er erstrebt eine Grundansicht *„vom Wesen des Menschen nach seiner allgemeinen Weltstellung wie nach seinem Verhältnis zum absoluten Wesen"* (a. a. O. XV). Er will noch einmal eine große Philosophie, die den Menschen im Ganzen der Welt begreift, aber er will sie vorsichtig und kritisch gesichert wissen gegen die Luftbauten des Deutschen Idealismus. So kommt es zu einer Methode der *Induktion*, der Hinführung alles Seienden auf ein letztes Absolutes, eine Methode, die sich in „Rückschlüssen aus allgemeinen Thatsachen und Analogien" vollzieht, weil „wir nur vom Standpunkt der Weltgegebenheit aus (kosmo- und anthropozentrisch) *zurückeschließen* können auf die Beschaffenheit der höchsten Weltursache, deren ‚Idee' zwar als apriorische Wahrheit unserem Bewußtsein, unserem Denken gegenwärtig ist, deren Wesen aber niemals direkt, sondern nur aus ihren *Wirkungen* uns erkennbar wird" (a. a. O. 112). Fichte sieht in diesem Weg eine Einheit von Deismus und Pantheismus, indem man auf dem Grunde der „universalen

Weltthatsachen wie der inneren Erlebnisse des menschlichen Gemüts", die das Insein Gottes in der Welt zeigen, doch genötigt ist, einen überweltlichen persönlichen Gott als Ursache anzusetzen, weil „die ‚Immanenz', die Gegenwart des göttlichen Geistes in der endlichen Welt, nur eine solche sein könne, die auf absoluter ‚Transzendenz' einer von der Welt freien, selbst- und allbewußten Persönlichkeit Gottes beruht" (a. a. O. 121). Dieser Gott, der nur als ein ethisches Wesen zu denken ist (a. a. O. 236), ist der Schöpfer, dessen Fußspuren wir nachwandeln. Mit diesem Gottesbegriff kommt Fichte in die Nähe des Christentums, an das er bewußt anknüpft.

Dieser Rückgriff auf Gott, der eine Zusammenarbeitung des kosmologischen und des teleologischen Argumentes darstellt, löst das Problem von Immanenz und Transzendenz in einem „Panentheismus": „so bekennen wir uns mit tiefster Überzeugung zu solchem ‚Alles in Gottes Geiste Erkennen', solchem Panentheismus" (a. a. O. XXII). Dieser Rückgriff aber nun ist es, der Fichte seinem Selbstverständnis nach in eine Nähe zu Hegel bringt, und hier nun stoßen wir auf seinen *Spät-Idealismus*. In kritischer Nähe, denn Hegels logische Methode muß ja nach ihm durch den Ausgang von der Erfahrung kritisch eingeschränkt werden. Aber was Fichte an Hegel anzieht, das ist der Gedanke einer vernünftigen Welt: „Für mich war das bleibend Große und ewig Wahre, zugleich das Anziehende und mit Recht Begeisternde an Hegels Lehre darin enthalten, daß er das Vernünftige, den λόγος als schlechthin *alles* Sein beherrschend zu verkünden wagte, daß er zugleich den durchgeführten Beweis *davon* in großartigem Maßstab, durch den Entwurf einer ‚philosophischen Encyklopädie' zu geben unternahm" (a. a. O. S. 79). Diese Einsicht, das ist *letzthin* das Entscheidende, was von Hegel für diesen Führer des *Spät-Idealismus* bestehen bleibt. Da ist kein Bewußtsein darüber, um was es Hegel ging, um die Frage der sich im Vermitteln begreifenden absoluten Reflexion. Fichte steht dem so fern, wie dem Werk seines Vaters, dessen Schriften er doch herausgab, denn sie sind ihm zuerst und wahrhaft Zeugnis für eine ethisch-religiöse „Weltanschauung", wie sie in den „Heroen der Geisteswelt sich als ein wirklich Gelebtes darstellte" (a. a. O. S. 38). So erscheint auch die Verbesserung Hegels: die Überhöhung des weltgebundenen Geistes zu einem transzendenten Gott, „um den absoluten Idealismus von jenen widersprechenden Halbheiten zum entscheidenden theistischen Begriffe zu erheben, zu der Idee, in welcher die Abstraktion und die Unverständlichkeit zugleich eine Ende hat" (a. a. O. 144), denkerisch nicht überzeugend, sondern lediglich „weltanschaulich begründet".

Richtiger als durch Rückgriffe auf Hegel und den Idealismus hat Fichte des öfteren seinen Standort im Blick auf Leibniz zu bestimmen versucht. Hier liegen in der Tat Berührungen vor: der Hang zur Empirie, die Entdeckung des Unbewußten, der Individualismus und vor allem das Problem, das eigentlich Fichtes unausgesprochene Grundfrage ist: die Einheit der Welt. Wie Leibniz damit ringt, die verschiedenen Sichten der Monaden nicht in zusammenhangsloser Perspektivität aufgehen zu lassen, sondern diese verschiedenen Sichten von einer Zentralmonade her zu vereinen, so geht es Fichte darum, wie noch ein Ganzes aus oder trotz der Mannigfaltigkeit der Erfahrung möglich sei. Aber zwischen

Leibniz und ihm liegt eine Kluft. Leibniz wußte noch von einer Vernunftwelt. Fichte versucht sie immer erst kritisch-empirisch zu erweisen, weil er mit dem Aufgeben des Idealismus zugleich die im Denken selbst begründete Einheit der Vernunft aus der Hand gab. Fichtes Vernunfteinheit ist nicht mehr getragen von der Verbindlichkeit eines sich selbst ausweisenden Denkens. Darin ist er wirklich „*Spät*-Idealist", daß er die Interessen an der Einheitlichkeit und Geordnetheit der Welt existentiell vertritt, ohne sich zu fragen, wie das philosophisch noch möglich ist.

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, so unbefriedigend sie für ein näheres Verstehen Fichtes sind: wir haben nicht die Wandlungen Fichtes berücksichtigt und auch nicht seine insbesondere in den frühen Schriften stärker hervortretende Anerkennung der Hegelschen Logik, die er zu einer Kategorienlehre ausbauen wollte — hier erscheint der allen Nachhegelianern gemeinsame Gegensatz von Vernunft und Wirklichkeit —, vor allem aber unterblieb die Interpretation des Aufbaues seines Gottesbegriffes, in den viel spekulatives Gedankengut von Boehme und Baader eingegangen ist — mit dem ethischen Ansatz verschlungen.

Aber das eine ist klar: die philosophischen Motive, die den späten *Schelling* bestimmen, sind andere. Wir brauchen dies im einzelnen nicht zu erhärten, nur ein Punkt sei hervorgehoben. Schelling hat sich einmal in der „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin" mit dem französischen psychologischen Empirismus und seiner Tatsachenlehre auseinandergesetzt und sie als „höchst dürftig" bezeichnet „gegen jene großen Principien des Werdens, wie sie z. B. Platon im Philebus darstellt, und die durch bloße Analysis der Erfahrung überhaupt, aber gerade nicht psychologisch zu finden sind" (10, 249). Dieser Satz erinnert an den von uns zitierten (cf. oben S. 138 f.) aus der „Darstellung des philosophischen Empirismus": „Dieß wären also die drei Principien alles Werdens, auf die wir durch eine bloße Analysis der Thatsache des Erkennens geführt worden" (10, 249), nur heißt es einmal „Analysis der Erfahrung" und einmal „Analysis des Erkennens", was eben nach Schelling aufgehört hat, auf dem Standpunkt der reinen Vernunftwissenschaft ein Gegensatz zu sein, weil Erfahrung als selbständige Erkenntnisquelle neben der Vernunft aufgehoben ist und Erfahrung und Vernunfterkenntnis eins geworden sind im Aufweis des Vernunftzusammenhanges des Seienden. Gegenüber diesem Denken sind Tatsachen als Begründungen, Tatsachen, aus denen man rückschließt, nichts Gültiges mehr. Daß jeder bei der Erfahrung anfängt, ist klar — „die erste Zeile *Kants* spricht aus, daß alle Erkenntnis von der Erfahrung *ausgehe* . . ." (10, 210) —, aber eben das ist eine Selbstverständlichkeit. Fällt aber jeder Nachweis von gültigen Einsichten aus der Erfahrung dahin, dann gibt es natürlich auch keinen Rückschluß auf Gott von Tatsachen der Erfahrung aus im Sinne der Gottesbeweise, die Schelling samt und sonders immer kritisiert. Man sieht: Fichtes Denken ist damit — ohne genannt zu werden, denn Schelling hat sich mit Fichte nie auseinandergesetzt — bereits abgelehnt: Schelling ist diesem „Spät-Idealist" gegenüber noch zugehörig zum Deutschen Idealismus, weil er dessen Fragen noch fragt. —

Chr. H. Weiße geht nicht von der Erfahrung im anthropologisch-psychologischen Sinne aus. Ihm liegt *diese* Art der Forschung nicht, sondern der andere Zweig der im 19. Jahrhundert auflebenden Wissenschaft, die Geistesgeschichte. Er hat theologisch-historische Arbeiten verfaßt — die These der Priorität des Markusevangeliums ist von ihm vertreten worden. Aber solche Forschungen sind ihm nicht Zugänge zu philosophischen Problemen, diese sind ihm davon unabhängig zu bewältigende Grundfragen. Ja eigentlich ist es nur eine philosophische Frage, die ihn bedrängt, und das ist das Fundamentalproblem des 19. Jahrhunderts: das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit, hier als Frage des Verhältnisses von Vernunft und Gott gefragt, denn auch Weiße will die christlichen Interessen vertreten. Man kann Weißes Ansatz im Gegensatz zu Fichte so bestimmen, daß er von der Vernunft ausgehen will, um von ihr aus den Übergang zu dem persönlichen Gott begreiflich zu machen. Das erinnert an Schelling, und in der Tat ist Weiße von allen Spätidealisten derjenige, der Schelling am nächsten kommt. Aber diese Nähe ist nur die des Ansatzes beim Denken: Das *Wie* dieses Ansatzes ist grundverschieden, und hierin liegt der eigentliche Unterschied der beiden Denker. Weiße ist nicht vom idealistischen Grundproblem: wie die Vernunft ihren wahren Inhalt, das heißt sich selbst, zu setzen vermag, bestimmt, und es ist nicht die Reflexion auf dieses Begreifenwollen, die ihn zu einer Transzendenz Gottes hinführt. Weißes eigentlicher *Ansatz* in den mancherlei Wandlungen seines Denkens ist der Versuch, *innerhalb* der Vernunft bereits die Idee eines transzendenten persönlichen Gottes zu eruieren durch die denkerische Bestimmung der Idee Gottes, und in dieser *im reinen Denken* zu gewinnenden Idee sieht er die Möglichkeit eines Überganges zur Welt der Wirklichkeit, welcher Übergang in die Realität dann durch die Erfahrung bestätigt wird.

Weiße hat, um die Idee eines persönlichen Gottes im Denken selbst aufzuweisen, sich an Schelling *und Hegel* angeschlossen, indem er beide für seine Absichten modifizierte. Wir verdeutlichen uns dies zuerst in seiner Auslegung Schellings, wie er sie in seinem Sendschreiben an I. H. Fichte darstellt.[1]) Er bezieht sich dabei auf die Freiheitsschrift Schellings und dessen „Vorwort zu Cousin".[2]) Andere Schriften der Spätzeit Schellings lagen ihm nicht vor. Daß er

[1]) Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an I. H. Fichte. Leipzig 1842. Diese Schrift wird hier zu Grunde gelegt, da sie sehr deutlich Weißes Stellung zu Schelling und Hegel erkennen läßt. – Fichte hat auf dieses Werk geantwortet in: Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie. Antwortschreiben an Herrn Dr. theol. Chr. H. Weiße auf dessen Sendschreiben an Fichte: „Das phil. Problem der Gegenwart" (Verm. Schriften I, 157 ff.).

[2]) *Erdmann* sagt sehr zutreffend zu dieser Schrift Schellings und ihrer Aufhebung des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus: „Je weniger in diesen Worten Bestimmtes darüber zu finden war, was die positive Philosophie enthalten werde und wie der Übergang zu ihr von der negativen aus zu machen sey, um so mehr konnte Jeder sich einen *Schelling* nach seinem Geschmack ausmalen, und so möchte es denn kaum eine Zeit gegeben haben, wo *Schelling* von so Verschiedenen gepriesen wurde, wie damals, wo Niemand wußte, was er lehre. In einer Weise, die oft an *Goethes* Großkophta erinnert, beriefen sich alle Antihegelianer auf Schelling; die Empiriker sahen in ihm einen zum Empirismus Bekehrten, die Pectoraltheologen freuten sich seines Ausfalls gegen die Begriffsvergötterung, die Orthodoxen beriefen sich darauf, daß er das Posi-

Schelling nicht legitim versteht, ist also durchaus entschuldbar. Aber es kommt gar nicht darauf an, die Schellingauslegung, die er gibt, historisch zu prüfen, sondern an dieser die Art seines *eigenen* Ansatzes zu illustrieren.

Es würde eine Sonderuntersuchung erfordern, die genaueren Details dieser Verarbeitung Schellings herauszustellen. Wir müssen uns an einem Beispiel genügen lassen. Schelling hat in der *Freiheitsschrift* als letzte und höchste Einheit den „Urgrund" oder „Ungrund" angesetzt (7, 406), die Indifferenz, die allem Gegensatz vorausliegt, auch dem Gegensatz in Gott, den Schelling am Anfang der systematischen Erörterung (7, 357 ff.) als den „Grund der Existenz Gottes" oder die „Natur in Gott" einerseits und als die „Existenz in Gott selbst" andererseits gesetzt hatte. Diese Unterscheidung wird nun von Weiße zusammengestellt mit einer Unterscheidung, die Schelling im *Vorwort zu Cousin* macht, der Unterscheidung vom „bloßen Seyenden" und dem „Seyenden, was Ist oder existirt" (cf. 10, 215 ff.). Was diese Differenz besagt, ist uns der Sache nach bekannt, das *bloße* Seiende ist der Inbegriff aller Möglichkeiten, der höchste und letzte Begriff der Vernunft; das Seiende, das *existiert*, dagegen ist die *Wirklichkeit* dieses Seienden, die ja das eigentlich Gesuchte ist: „ich will nicht das *bloße* Seyende; ich *will* das Seyende, das *Ist* oder *existirt*" (10, 215).

Es ist nach allem, was wir uns aus dem Entwicklungsgang Schellings erschlossen, deutlich, daß diese beiden Schriften einen wohl zu unterscheidenden Ansatz nehmen. Die *Freiheitsschrift*, die noch zur Identitätsphilosophie (im weitesten Sinn dieses Begriffes) zu rechnen ist, stellt den Entwicklungsweg eines obersten Grundprinzips dar: der Urgrund ist die Indifferenz, aus der die beiden gegensätzlichen Prinzipien: die Natur in Gott als die Finsternis, wie Schelling in der Sprache Boehme-Baaders sagt, und Gott selbst in seiner Existenz, das Ideale und Lichte, hervorgehen: „Unmittelbar aus dem Weder-Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor . . ." (7, 407). Dieses Hervorgehen ist hier noch unbefragt auf die Unterscheidung hin, ob es sich um einen realen Prozeß: die Selbst*verwirklichung* des obersten Prinzips, oder nur um eine bloße Gedankenfolge: die reine Bewegung der konstruierenden Vernunft, handelt. *Diese* Unterscheidung war damals Schelling ja noch fremd und setzt die *spät*philosophische Unterscheidung des bloß begrifflichen Gottes, des Gottes am Ende, und des wirklichen Gottes, das ist der reinen Selbstbestimmung, voraus. Und diese Differenz bahnt sich nun an in dem *Vorwort zu Cousin*, das sachlich und zeitlich mit der „Darstellung des philosophischen Empirismus" auf eine Stufe gehört; Schelling redet vom „bloßen Seyenden" als dem der Vernunft immanenten Inbegriff aller Möglichkeiten und dem „Seyenden, was Ist oder existirt" als der in der Vernunft gesuchten, aber in ihr nicht zu ermittelnden Wirklichkeit dieses bloßen Seienden: der reinen sich setzen könnenden Selbstbestimmung.

Man sieht sofort: eine *einfache Parallelisierung* der jeweiligen Grundbegriffe beider Schriften ist gar nicht möglich. Das wirkliche Verhältnis beider ließe

tive über alles stelle, kurz Jeder glaubte seine Auseinandersetzung damit schließen zu dürfen, daß *Schelling* ohne Zweifel dasselbe sagen werde. Etwas wenigstens gilt dies auch von Weiße . . ." (a. a. O. II, 610 f.).

sich nur bestimmen, indem man in klarem Wissen um die spätphilosophische Unterscheidung die frühere Schrift darauf hin untersucht, inwiefern in ihr das Problem von Vernunftimmanenz und Vernunfttranszendenz schon gesichtet ist. Das aber liegt Weiße vollkommen fern: er parallelisiert die Grundbegriffe beider Schriften in einfacher Form, und zwar setzt er den „Ungrund" der Freiheitsschrift mit dem „bloßen Seyenden" des Vorwortes gleich und dementsprechend den „Grund der Existenz" und die „Existenz in Gott" mit dem „Seyenden, was Ist oder existirt". „Ich meines Theils finde keine Bedenken, den dort (S. XVIII)[1]) gemachten Unterschied zwischen dem ‚bloßen Seyenden' und dem ‚Seyenden, das *Ist* oder existirt', auf die Inhaltsbestimmung dieser letzteren[2]) zu übertragen, dergestalt nämlich, daß unter dem ‚bloßen Seyenden' das Absolute oder der Ungrund, unter dem ‚Seyenden, das Ist oder existirt', aber der Grund sowohl, als auch der existirende Gott verstanden wird" (a. a. O. 65).

Wir bedenken die Folgen dieser einfachen Übertragung. Für *Schelling selbst* zeigt sich in der Unterscheidung vom „bloßen Seyenden" und dem „Seyenden, was Ist oder existirt", das Grundproblem der Spätphilosphie als solches an: daß zwischen dem Denken und seinem unmittelbaren Begriff auf der einen und der gesuchten Wesenswirklichkeit dieses Begriffes auf der anderen Seite ein Hiatus klafft, den die Vernunft selbst nicht überwinden kann. Die ganze Unterscheidung hat ja überhaupt nur den Sinn, zu zeigen, daß die Vernunft am Ende ist, weil sie ihren unmittelbaren Inhalt: das „bloße Seyende" nie in seiner Wirklichkeit ergreifen kann. *Weiße* ist dieser Unterschied — es ist ja der Unterschied von negativer und positiver Philosophie — nicht aufgegangen. Im Gegenteil: er überbrückt die Kluft vom „bloßen Seyenden" und dem „Seyenden, was Ist oder existirt", indem er auf die Freiheitsschrift zurückgreift, denn diese kennt ja eine Entwicklung vom Ungrund zu den beiden gegensätzlichen Bestimmungen. Indem Weiße das „bloße Seyende" mit dem „Ungrund" gleichsetzt, schiebt er dem „bloßen Seyenden" die Möglichkeit einer *Selbstverwirklichung* unter, die auszuscheiden Schellings *einzige* Absicht war: denn — um es noch einmal zu sagen — wenn das „bloße Seyende" sich zum „Seyenden, was Ist oder existirt", fortbestimmen kann, dann muß es sich ja selbst als der oberste Vernunftbegriff, der es ist, so in der Hand haben, daß es sich selbst verwirklichen kann. Folglich: die Scheidung von negativer und positiver Philosophie ist Unsinn, denn es gibt ja gar keine Kluft zwischen dem unmittelbaren Vernunftbegriff und seiner Wirklichkeit.

Um diese nicht ganz einfachen Gedankengänge im einzelnen auseinanderzunehmen — nebenbei: man sieht hier, wie schwierig es ist, Denker, die kombinatorische Eklektiker sind, auszulegen —: aus dem *Vorwort* nimmt Weiße die Scheidung vom „bloßen Seyenden" und dem „Seyenden, was Ist oder existirt", das heißt die Scheidung vom Gott im Begriff und dem wirklichen Gott, und aus der *Freiheitsschrift* die Entwicklungsidee, und interpretiert nun beides durch einander. Mit Hilfe der *Entwicklungsidee der Freiheitsschrift* wird für die Scheidung vom „bloßen Seyenden" und dem „Seyenden, was Ist oder exi-

[1]) dort = Vorwort (10, 215).
[2]) letzteren = Freiheitsschrift.

stirt", ein Übergang geschaffen: man kommt vom Gott im Begriff zum wirklichen Gott. Mit Hilfe der *Scheidung von begrifflichem und verwirklichtem Gott*, die Schelling im *Vorwort* macht, wird die Entwicklungsidee der Freiheitsschrift, die selbst noch gegen solche Scheidung indifferent war, insofern sie noch *vor* der Spätphilosophie steht, zu einer ausdrücklichen Überschreitung des Begriffes Gottes zu seiner Existenz.

So stellen sich die Zusammenhänge dar, wenn man sie am wirklichen Schelling mißt. Weiße selbst hat aber diesen wirklichen Schelling gar nicht gesehen, hätte er es, dann wäre wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß er seine Übertragung nicht durchgeführt hätte, zum mindesten nicht als eine Auslegung *Schellings*. Weiße hat diesen wirklichen Schelling nicht gesehen: es wäre unbillig, ihm das vorzuwerfen — es geht hier überhaupt nicht darum, Weiße gleichsam philologisch Fehlinterpretationen nachzuweisen, sondern darum, seinen anderen Ansatz herauszustellen, denn daß er den wirklichen Schelling nicht sah, das heißt sachlich: er steht überhaupt noch vor jeder Reflexion der Vernunft auf sich selbst und der aus dieser herauswachsenden Unterscheidung der Philosophie in eine negative und positive: *er steht auf dem Boden einer an der Identitätsphilosophie und dem Idealismus überhaupt sich orientierenden spekulativen „Theosophie"*.

Immer wieder begegnet man dem gleichen Unverständnis für das, was Schelling eigentlich in der Spätphilosophie wollte, in der Auslegung Weißes, genauer: immer wieder begegnet man einer Methode, die diesem Anliegen Schellings gerade entgegengesetzt ist, wie es der folgende Satz sehr klar zeigt, der das Heraustreten des begrifflichen Gegensatzes aus dem „absoluten Prius", „der Vernunftidee der älteren Schellingschen Philosophie" (cf. a. a. O. S. 80), als Übergang zur Existenz versteht: „Das Sein, nämlich das wahrhafte Sein, das Sein in der Weise der Existenz, der Wirklichkeit, ist selbst nichts anderes, als die Unterscheidung dieser Begriffe von sich selbst, also, mit anderen Worten, das Heraustreten des Gegensatzes aus der Indifferenz, unter welcher er in dem absoluten Prius gebunden ist" (a. a. O. 80 f.).

Aber wir wollen diese Schellinginterpretation nicht weiter verfolgen und wenden uns der *Hegel*auslegung Weißes zu, denn nicht nur Schelling, sondern auch Hegel ist es gewesen, der für Weiße bedeutsam wurde, Hegel, den er allerdings berichtigen zu müssen meinte. Man kann sagen, daß Weiße sich an seiner Schellingauslegung das erst erschloß, was ihn in den Stand setzte, Hegel zu verbessern.

Weißes Hegelbild hat sich gewandelt, und man könnte seine eigene Entwicklung am Wandel dieses Hegelbildes aufzeigen. Ohne daß irgendeinmal ein eigentlicher Bruch mit Hegel zu konstatieren wäre, erkennt man doch, wie die Entfernung zu ihm immer größer wird. Aber nie wird Hegel trotz aller Kritik aufgegeben. Denn Hegel hat in seiner Logik nach Weiße jenes „negativ Allgemeine, die conditio sine qua non Schellings erfaßt", d. h. das absolute, noch unvermittelte Prius, von dem alles Denken auszugehen hat, wenn Hegel auch vorschnell zur Idee einer Selbstverwirklichung der Idee Gottes in der Logik fortzuschreiten suchte — *daß* Weiße *selbst* das tut, werden wir sogleich sehen.

Ohne im allgemeinen auf die Hegelauseinandersetzung Weißes einzugehen, wenden wir uns sofort dem Rückgriff Weißes auf Hegels Logik zu. Es ist kaum verwunderlich, daß Weiße Hegels „Idee", die er mit dem „absoluten Prius" Schellings gleichsetzt, in derselben Vieldeutigkeit wie dieses für seine Zwecke auslegt. Wird es einmal als ein bloß negativer Anfang, als das „bloße Seyende" verstanden, so ist es auf der anderen Seite doch ein Seiendes und Absolutes: „Hegel hat in seiner Logik weder ein Seiendes, noch ein Absolutes *vorausgesetzt*. Er hat nur das Prius — dies nämlich ist seine ‚logische Idee' — für das, was es in Wahrheit ist, für ein Seiendes und Absolutes erkannt und als solches behandelt" (a. a. O. 103). Diese Doppeldeutigkeit der Beurteilung ist aber für Weiße selbst durchaus legitim, denn eben seine Methode ist es ja, von dem bloßen Begriff zu einer Wirklichkeit Gottes *bruchlos* fortzuschreiten. So führt Weiße aus, daß die Idee in sich die Unendlichkeit von Raum und Zeit einschließt, denn nur so kann sie eine Person sein, die unabhängig von allem Weltseienden in sich ruht. „Das Prius — die ‚logische Idee' nach Hegel — *ist*, es *existiert*, auch unabhängig von dem Posterius, durch das es sich erfüllen soll, heißt nichts anderes, als, das Moment, welches an allem Realen die Form, den metaphysischen *Begriff* der Existenz ausmacht, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, ist dem Prius nicht äußerlich, sondern es bildet, in Gestalt eines reinen, metaphysischen Begriffs, als die leere Unendlichkeit des Raumes und der Zeit selbst eine Inhaltsbestimmung, und zwar eine durchgreifende, die Gestaltung des Prius in ihrer Totalität bedingende Inhaltsbestimmung desselben" (a. a. O. 188 f.).

Wie Weiße sich diesen *Übergang vom Begriff zur Existenz im Denken* vorstellt, hat er in einem dialektischen Verfahren aufgezeigt, das nicht nur seine Anhängerschaft an Hegel, sondern das Ganze seines Ansatzes überaus instruktiv erhellt (a. a. O. 200 ff.). Die Reflexion, die den eigentlichen, den positiven Begriff der Gottheit herbeiführt, ist im Sinne Hegels als eine dialektische Vermittlung zu verstehen: „Die Reflexion ist, ganz in dem methodologischen Sinne Hegels, eine dialektische; es lassen sich in ihr auf das bestimmteste die drei Momente, die zu einem ächten dialectischen Cyklus gehören, unterscheiden." Der Beginn ist die Setzung der Existenz der Totalität aller denknotwendigen Bestimmungen: die Position: „Die unmittelbare Position ist nämlich hier die Bejahung der Nothwendigkeit als solcher, der reinen, absoluten Denknothwendigkeit, als einer *seienden, existirenden* in der Totalität ihrer Momente . . .". Aber diese einfache und unmittelbare Setzung der Totalität aller Bestimmungen *ist* nicht *für sich*, sondern nur Möglichkeit für ein Anderes: „Ihr tritt gegenüber als *erste* Negation die Einsicht in die Nichtigkeit *des* Seins, *der* Existenz, welche dieser Nothwendigkeit zugeschrieben wird. Die Nothwendigkeit *ist*, aber sie ist nur als das Negative, als die Möglichkeit eines Anderen, das nicht sie selbst, *nicht* nothwendig ist, und als inwohnende Bestimmung, Grenze eines Anderen, welches durch sie eben nur als ein *mögliches*, nicht als ein *wirkliches* gesetzt ist". Aber eben diese durch das Andere erzwungene Negation der Position, die in sich den *zweiten* Schritt der Dialektik heraufführt, widerspricht ja der im ersten Schritt gesetzten Absolutheit der Totalität: „Aber diese Negation, wenn

bei ihr stehen geblieben werden sollte, würde dadurch zum Widerspruch werden gegen die inwohnende Absolutheit der ontologischen Kategorien, welche uns doch als das ursprüngliche Gewisse gilt. Sie würde die Kategorien als abhängig bezeichnen von einem Anderen, als seiend nur in einem Anderen, welches doch nicht selbst ein Nothwendiges ist, folglich auch ihrerseits als nicht selbst nothwendige, oder nur *relativ*, nicht *absolut* nothwendige." Also muß diese erste Negation wieder negiert werden, welche *zweite* Negation, als der *dritte* Schritt der Dialektik, die ursprüngliche Position vermittelt. „Dieses Widerspruches Lösung findet sich in dem dritten Momente unseres dialectischen Cyklus, in der zweiten, die erste Negation negirenden Negation, und *dieses* Moment erst ist der Begriff der Freiheit in seiner metaphysischen Bedeutung, ist zugleich der rein metaphysische, rein ontologische *Gottes*begriff." Das Ziel ist erreicht: mit den Mitteln der Dialektik haben wir aus der Totalität aller ontologischen Denkbestimmungen die Idee des persönlichen Gottes gewonnen!

Wir denken an Schelling zurück. War es dessen Bemühen zu zeigen, daß die Vermittlung des unmittelbar gesetzten Seienden in der Vernunft nur zu dem Gott am Ende führen konnte, der nur die Zusammenfassung aller Momente, aber nicht Person ist, der nur eine Vernunftidee, und kein Gott, der Zukunft hat, ist, dann erkennt man die Kluft, die zwischen ihm und Weiße besteht, denn Weiße vollbringt das, was Schelling an Hegel als πρῶτον ψεῦδος tadelt: die Selbstverwirklichung des Begriffes, sozusagen in Reinkultur. Man höre den an das oben Zitierte sich anschließenden Satz, in dem haargenau das, was Schelling sucht, aber nicht in der Vernunft findet, von Weiße als das Ergebnis seiner Dialektik herausgestellt wird. „Es besteht nämlich dieses Moment in der die Absolutheit der metaphysischen Begriffsbestimmungen wiederherstellenden Einsicht, wie in denselben die vollständige Möglichkeit eines wirklichen Seins gegeben ist, diejenige Möglichkeit, die schlechthin keine andere Möglichkeitsbestimmung mehr außer sich haben kann, die *Totalität* der Bedingungen des Wirklichen. Nur so, nur als Totalität, ist die metaphysische Möglichkeit nicht nur ein Nicht *nicht* sein Könnendes, sondern auch ein wahrhaft *Seiendes* oder *Existierendes*. Sie ist die Potenz, die *Dynamis* alles wirklichen, actualen Daseins; sie ist dasjenige, in dessen Macht es schlechthin und ohne alle Einschränkungen gegeben ist, ob Etwas oder Nichts *da* und *wirklich* sein soll. Dies aber eben ist es, was wir die metaphysische *Freiheit*, was wir, in rein ontologischer oder metaphysischer Bedeutung, die *Gottheit* nennen."

Man wird schon längst gemerkt haben: hinter diesen ganzen Argumentationen Weißes steht der *ontologische Gottesbeweis*. Weiße sagt selbst gegen I. H. Fichtes Hegelverständnis, daß sich seine Verbesserung Hegels in der Wiederaufnahme des ontologischen Gottesbeweises vollzöge: „Ich antworte also, daß gerade diese Einreihung der Logik Hegels, oder vielmehr dessen, was in dem wahren Systeme an die Stelle dieser Logik treten soll, unter den Gesichtspunkt eines *ontologischen Beweises für das Dasein Gottes* in dem *ursprünglichen, historischen* Sinne dieses Beweises das Hauptmoment ist, welches meine Ansicht des gegenwärtigen Wendepuncts der philosophischen Speculation und mithin auch die Richtung, die ich zufolge dieser Ansicht eingeschlagen habe, von der Ihrigen

unterscheidet" (a. a. O. 158). Weiße handelt diesen Beweis immer wieder ab, so etwa in dem ersten Teil seiner Schrift „Die Idee der Gottheit" (Dresden 1833), wo er versucht, durch eine Verbindung der Ideen der Wahrheit und der Schönheit in der Idee des Guten Gott als Person erstehen zu lassen, oder in seinem letzten und größten Werk: „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums" (1855—1862). Hier wird dies Werden Gottes in Zusammenhang mit der Trinitätsspekulation gebracht: Gott als Vater ist das Logische, Gott als Sohn die Phantasie (die Gestalt der „Weisheit") und der Geist Gott als Wille; wobei wiederum der Vater als Vernunft die eigentliche Potenz des Setzens ist, die Weiße ganz idealistisch interpretiert als „das vernünftige, selbstbewußte Subjekt, das Ich *ist*, indem es sich selbst *setzt*, von sich selbst im Bewußtsein Besitz ergreift ... Auch für Gott und für Gott vor allem gilt, daß er *ist*, nur insofern er denkend und wollend *sich selbst setzt*". Aber eben in diesem Begriff des Selbstsetzens soll nun nach Weiße auch die Möglichkeit des Sich-nicht-setzen-müssens liegen und damit die *wirkliche Freiheit*: „Der Begriff des Sichselbstsetzens aber, er schließt nach logischer Notwendigkeit den Begriff des Auch nicht sein könnens ein ..." (2, 232 f.). Man sieht: Weiße begreift das Problem nicht, das hier verborgen liegt. Der Begriff des Sich-selbst-setzens schließt, wie Weiße selbst sagt, „nach logischer Notwendigkeit" den „Begriff" des Auch-nicht-sein-könnens ein, d. h. die Subjektivität „muß" den Begriff Freiheit „setzen". In diesem Muß der Setzung zeigt es sich ja deutlich, daß das Ich hier nicht frei ist, und daß es die wirkliche Freiheit in einen Begriff verwandelt hat, in dem die Sphäre des Setzen-müssens noch gar nicht durchbrochen ist. Von dem Problem der nicht von sich loskommenden, *weil* sich setzenden Ichheit; von der Notwendigkeit eines Übersteigens des Ichs zu einer unbegreifbaren Subjektivität, einem ichlosen Ich; von dem Rätsel der Vernunft, die ihren Inhalt nicht zu erfassen vermag und darum auf die Idee eines alles Denken überschreitenden Freien stößt: von allen diesen Fragen hat Weiße, der ganz zweifellos der bedeutendste spekulative Kopf des „Spät-Idealismus" ist, keine Ahnung gehabt. Sicher: es ist viel vom späten Schelling in Weiße eingegangen, fast alle Gedanken kehren da wieder, die der späte Schelling dachte, nur eins nicht: die Frage, *aus* der der Idealist Schelling, *in* die absolute Reflexion des Denkens gebannt, nach dem *Problem* einer Transzendenz des Denkens fragt. —

Nachdem Weiße im Denken die Idee eines wirklichen Gottes gewonnen zu haben vermeint, wendet er sich der Erfahrung zu, um sich diese Idee nun bestätigen zu lassen. Er kommt damit wieder in die Nähe zu I. H. Fichte, denn jetzt setzt der von diesem so betonte kosmologische Gottesbeweis ein. Man kann sagen: der ontologische Gottesbeweis ist überhaupt nur ein Umweg, um sich den im reinen Denken erzeugten Gott bestätigen zu lassen. Liest man Weißes Auseinandersetzung mit I. H. Fichte, dann versteht man, warum er überhaupt auf die Einschaltung des ontologischen Argumentes kommt. Es geht ihm in Fichtes Verfahren, von der Erfahrung aus zu einem persönlichen transzendenten Gott zu kommen, doch ein wenig zu schnell, und das muß ausgebessert werden.

Diese Verbesserung kann nun nach Weiße nur darin liegen, daß man im Gegensatz zu I. H. Fichte die Logik und die Vernunft nicht so voreilig aufgibt,

sondern bereits in dieser die wirkliche Idee Gottes gewinnt, um dann um so sicherer mit Hilfe des von Fichte allein beachteten zweiten Argumentes Gott aus der Erfahrung nachzuweisen. So ist denn das zweite und dritte Stück der „Idee der Gottheit" dem kosmologischen und teleologischen Beweis gewidmet.

Nicht nur I. H. Fichte hat in der erwähnten Schrift (cf. oben S. 173 Anm. 1) von seinem Standpunkt aus an Weißes Verbesserung Kritik geübt, auch in der späteren Zeit ist die Erzeugung des persönlichen Gottes in der Vernunft getadelt worden — wir geben anmerkungsweise einige Beispiele.[1]) Aber man hat es nicht unternommen, von hier aus die Problematik dieses spätidealistischen Ansatzes selbst aufzurollen und einmal grundsätzlich nach seinem Bezug zum Idealismus zu fragen. Man hätte dann allerdings sehen müssen, daß eine Auseinandersetzung des Christentums mit dem Idealismus als eine Diskussion des Problems der reinen Subjektivität, das im Idealismus thematisiert worden ist, angesetzt werden muß. Dann wäre nicht nur der Bezug des Spätidealismus zu Schelling, sondern auch zu Hegel ins rechte Licht getreten, und die Ansätze, die dieser selbst schon macht, um den Geist schöpferisch zu verstehen, wären als das eigentlich bestimmende Element der Spätidealisten sichtbar geworden. Nur Eduard von Hartmann hat ganz gelegentlich auf diese Problematik Hegels selbst hingewiesen und sie in Bezug zu Weiße gebracht: „Der Umschlag des an sich seienden Logischen in eine konkrete intuitive Idee aus eigener Kraft und

[1]) *Eduard von Hartmann* zum Vorrang der Vernunft vor dem Willen: „Merkwürdigerweise schreibt er die Potentia oder Macht nicht dem Willen, sondern dem logischen Formalprinzip zu" (a. a. O. 2, 362). Cf. auch: „Hat Weiße da nicht ideelle Aktualität mit Realität verwechselt? Kann die Aktualität der Idee in Gott angenommen werden, solange keine Aktualität des Wollens in ihm selbst ist?" (a. a. O. 361). *Drews* zum Persönlichwerden Gottes: „Jetzt aber zeigt es sich ganz deutlich . . . , wie es Weiße nur dadurch gelingt, den Begriff des Bewußtseins und der Persönlichkeit aus seiner absoluten Idee herauszudeduzieren, daß er ihn bereits vorher hineingelegt hat" (a. a. O. 1, 402). Cf. auch: „Nicht berechtigt dagegen war es, daß Weißes Streben zugleich dahin ging, den völlig konsequenten Pantheismus *Hegels* in widerspruchsvoller Weise zum Theismus umzubilden und auf den Thron der Hegelschen Dialektik den dreieinigen Gott des christlichen Dogmas zu erheben" (a. a. O. 386).
Leese: „Überraschend ist hier die *theistische* Wendung, die von der Idee des Absoluten, die ja die vollkommene Identität aller Gegensätze und Unterschiede bedeutet, zu dem Urwirklichen oder Urdasein eines selbstbewußten Ursubjekts oder einer Urpersönlichkeit fortgeht" (a. a. O. 113).
Marie Horstmeier: „Die Gesamtheit dieser Kategorien ist hier anscheinend als das Produkt eines göttlichen Bewußtseins gedacht, während sie durch die unter Hegels Nachwirkung stehende Ausdrucks- und Denkweise Weißes sonst häufig als das erste Absolute selbst erscheint und der Eindruck erweckt wird, als ob eine abstrakt logische Begebenheit und nicht ein denkendes Bewußtsein der erste Urgrund sei" („Die Idee der Persönlichkeit bei I. H. Fichte und Chr. Weiße". Diss. Berlin 1930, 114).
Albert Hartmann: „Alles Wirkliche muß aus dieser Möglichkeit abgeleitet werden, und zwar muß es durch einen Akt der Freiheit aus ihm hervorgehen. So bleibt schließlich nur die Konsequenz, daß die Gesamtheit der Kategorien, die ‚ewige Notwendigkeit' eben das ‚Subjekt der Freiheit' ist: diese Konsequenz hat Weiße ausdrücklich gezogen, wenn auch seine näheren Erörterungen über diese Konstruktion aus einer gewissen, in der Sache begründeten Unklarheit nicht herauskommen" (a. a. O. 28). (Hartmann zitiert die oben ausgeschriebene Stelle bei Horstmeier, sie unter folgender Bemerkung einführend: „Die großen Schwierigkeiten, die in dieser Konstruktion lagen, haben bei Weiße selbst zu einem gewissen Schwanken geführt" a. a. O. 28, Anm. 90).

eigenen Mitteln wird dadurch um nichts begreiflicher, wenn man an Stelle des unmittelbaren Umschlages des Logischen in die immanente Weltidee, welche die Aporie des Hegelschen Panlogismus bildet, zunächst den Umschlag des Logischen in eine überweltliche konkrete Idee oder in ein raumzeitliches Universum setzt, wie Weiße tut" (a .a. O. 366).

Schelling hat versucht, auf Grund des eigenen Wissens um die Problematik der Subjektivität, Hegels Ansätze zu deren Lösung kritisch zu durchleuchten, und von da aus hat er nun selbst eine Kritik am Spätidealismus, wie ihn Weiße vertrat, vollzogen. Wir sind also in der glücklichen Lage, das Verhältnis von Weiße und Schelling ein wenig deutlicher textlich belegen zu können, als es im Bezug I. H. Fichtes zu Schelling der Fall war. Wir können nämlich auf eine kurze Stelle in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" zurückgreifen (13, 90 f.), in der Schelling sich mit denen auseinandersetzt, die die Philosophie der reinen Vernunft gegen ihn in Schutz nehmen zu müssen glaubten. Es ist gar kein Zweifel daran möglich, daß hier die Spätidealisten und insbesondere Weiße gemeint sind. Diese Stelle steht im Zusammenhang der Klärung des Verhältnisses von Vernunftphilosophie und positiver Philosophie, welche Erörterung mit der Behauptung Schellings schließt, daß er nicht gewillt sei, die negative Philosophie, bzw. das verbesserte Identitätssystem, aufzugeben.

Um diese Verteidigung Schellings zu verstehen, sind einige historische Bemerkungen nötig. Wir wiesen bereits in der Auseinandersetzung mit Fuhrmans darauf hin, daß die Behauptung von einer empiristischen Wendung Schellings alt sei und auf Stahl zurückgehe. Schelling hatte ja bekanntlich seit Jahrzehnten nichts mehr veröffentlicht, und so war man auf das, was durch die Hörer seiner Vorlesungen in die Öffentlichkeit drang, angewiesen. Stahl, der Schelling in München gehört hatte, hatte nun in seiner großen Rechtsphilosophie ein Schellingbild entworfen, demzufolge sich Schelling ganz von der Vernunft zur Erfahrung gewendet habe — das ging den Spätidealisten, die ja alle irgendwie noch Hegelianer waren, denn doch zu weit.

Man beruhigte sich erst, als Schelling im „Vorwort zu Cousin" erklärte, daß, obwohl eine positive Erklärung der Wirklichkeit zu geben seine Absicht sei, er damit nicht der Vernunft „das große Recht" entziehen wollte, „im Besitze des absoluten Prius, *selbst des* der Gottheit zu sein" (10, 216), was nichts anderes heißt, als daß Gott das „Seiende", der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist, von dem aus, als dem absoluten Prius, sie das einzelne Seiende ableiten kann, eine Ansicht, die Schelling nie aufgegeben hatte. Es erschien damals eine zustimmende Rezension von 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), und Weiße besprach ebenfalls positiv dieses Vorwort in den „Blättern für literarische Unterhaltung" (Leipzig 1834, Nr. 260/261, 1077-1084).

Auf diesen Sachverhalt nun: daß *er*, Schelling, die Vernunft verleugnet und *sie*, die Spätidealisten, sich ihrer angenommen hätten, spielt Schelling in unserer Stelle an und trifft sofort ins Schwarze, wenn er feststellt, daß diese Leute eine positive Philosophie wollten, aber nicht wie *er* sie sich dachte,

sondern durch eine verbessernde Aufnahme *Hegels*: „Diejenigen übrigens, welche sich dazu berufen glaubten, und insbesondere die Verteidigung der Hegelschen Philosophie gegen mich in dieser Beziehung übernehmen zu müssen glaubten, thaten es zum Theil wenigstens nicht etwa um sich der positiven Philosophie zu widersetzen, im Gegentheil, sie selbst *wollten auch* etwas der Art; nur waren sie der Meinung, diese positive Philosophie müsse auf dem Grunde des Hegelschen Systems aufgebaut werden, und lasse sich auf keinem anderen aufbauen, dem Hegelschen System fehle weiter nichts, als daß *sie* es ins Positive fortsetzten, dieß, meinten sie, könne in einem steten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geschehen" (13, 90). Nun folgt die Feststellung, diese Leute bewiesen damit, daß sie weder von Schellings noch von Hegels System einen rechten Begriff hatten: „Sie bewiesen dadurch, 1) daß sie von der vorausgegangenen Philosophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, sonst mußten sie wissen, daß diese Philosophie ein geschlossenes, in sich völlig geendetes System war, ein Ganzes, das ein *wahres* Ende hatte, d. h. nicht ein Ende, über das man nach Umständen oder Befinden wieder hinausgehen kann, sondern das Ende bleiben muß; 2) daß sie nicht einmal von der Philosophie, die sie verbessern und erweitern wollten, der Hegelschen, Bescheid wußten, da diese Philosophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur positiven erweitert zu werden, das hat sie vielmehr selbst schon gethan, und gerade darin bestand der Fehler, daß sie etwas seyn wollte, was sie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht seyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatische Philosophie" (13, 90 f.). Also: das äußerliche Herumverbessern am Idealismus hat gar keinen Sinn, an Schellings Identitätssystem deswegen nicht, weil dieses als reine Entwicklung des Gehaltes des Denkens sich bis an das ihm mögliche Ende in innerer Folgerichtigkeit und Geschlossenheit fortbestimmt hatte, und an *Hegel* nicht, weil dieser selbst schon das ausgeführt hatte, was die Spätidealisten auch wollten. Diesen letzten Punkt führt Schelling nun noch genauer aus: „Insbesondere war es ihre (wahrscheinlich aus unbestimmtem Hörensagen geschöpfte) Meinung, die positive Philosophie sey die, welche von dem persönlichen Gott ausgehe, und der persönliche Gott war es, den sie durch Fortsetzung der Hegelschen Philosophie als *nothwendigen* Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten" (13, 91).

Hegel selbst hat sich schon, obwohl zu Unrecht[1]), im Besitz der Mittel *geglaubt*, eine freie Weltsetzung zu begreifen. Das hätten die Spätidealisten sehen müssen, dann wären sie zu der Einsicht gelangt, daß ihre Verbesserung Hegels gewissermaßen nur seine verspätete Wiederholung war: „Sie kamen auch in dieser Hinsicht zu spät. Sie konnten nicht sagen, die Hegelsche Philosophie sey in der Weltschöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn sie wollten ja dasselbe mit eben dieser Philosophie erreichen. Ihre vermeinte Verbesserung der Hegelschen Philosophie war also recht eigentlich, wie man zu sagen pflegt, moutarde après diner, und man hätte nun eher Ursache sich Hegels gegen diese seine Schüler anzunehmen, wie man nicht weniger geneigt seyn mußte, ihn gegen die

[1]) Cf. oben S. 119 f.

Schmach zu verteidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d. h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden sentimental-pietistischen Phrasen seine Philosophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das sie immer wieder auswirft" (13, 91 f.).

Diese Stelle dürfte an sich das Verhältnis Schellings zum Spätidealismus genügend beleuchten. Da jedoch die Meinung, Schelling sei Spätidealist gewesen, heute als gültig erachtet wird, seien noch die *Briefe*, die Schelling an Weiße schrieb, herangezogen. Liest man diese Briefe, so wird man das Gefühl nicht los, als ob zwei Denker von ungleichem Rang sich über etwas unterhalten, was scheinbar dasselbe ist, wobei der Bedeutendere seine Ideen jedoch immer nur verstellt und verzerrt im Anhänger findet und sich nun gar nicht auf eine wirkliche Diskussion einläßt, sondern nur mit halbem Ohr — das kann voll Höflichkeit geschehen — hinhört.

Zum ersten Brief (Plitt 3, 62 f.): Weiße hat Schelling seine Schrift „Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden" (1832) übersandt, und Schelling entschuldigt sich, daß ihn seine wissenschaftliche Lebensweise veranlasse, philosophische Schriften nur gelegentlich seiner eigenen Arbeiten zu lesen, deswegen die späte Antwort. Schelling erklärt nun, daß es ihm „erfreulich" sei, daß sich Weiße ein wenig mehr als früher von Hegel abgewandt habe, aber weil er immer noch an Hegel festhalte, so könne er, Schelling, sich Weißes Schrift doch nicht so „rein erfreuen als er es wünsche". Dann folgt der Satz, der als eine der schärfsten Ablehnungen der Hegelschen Philosophie von seiten Schellings fast in jeder Arbeit über den späten Schelling zu finden ist: „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 fortsetzen, sondern ganz von ihr abbrechen, sie als nicht vorhanden betrachten muß man, um wieder in die Linie des wahren Fortschritts zu kommen. Ich sage dies nur für Sie und um Ihnen mein Verhältnis zu Ihnen zu bezeichnen." Und nun eine Zumutung, die einfach peinlich ist, für Schelling und für Weiße: Schelling schlägt Weiße vor, mit seinen Ermittlungen zu warten, bis das Neue, d. h. *Schellings* Philosophie, da ist: „Wär es denn so großes Opfer, zu warten, bis das wahrhaft Neue (das doch nicht mehr lange ausbleiben wird) da ist? *Läßt* sich vermitteln, oder ein Mittleres finden, so ist dann erst die Zeit dazu." Der Brief schließt mit dem Hinweis auf die Bereitwilligkeit Schellings, eine Berichtigung seiner Ansicht über Weiße von diesem entgegenzunehmen, und der Versicherung, daß er sich freue, wenn seine, d. h. Schellings, ausführliche wissenschaftliche Darstellung erschienen sei, von Weiße „gewiß vollkommen begriffen zu werden".

Der zweite Brief (Plitt 3, 67 f.) sagt dasselbe aus, doch ist der Ton ein wenig schärfer. Schelling dankt für die Übersendung der Schrift: „Die Idee der Gottheit": „Wenn ich den Eingang Ihres Vorworts und die Äusserungen Ihres Schreibens recht verstehe, so wollen Sie von Hegel nur noch die *Methode*, deren Entdeckung Sie *sein* unsterbliches Verdienst nennen, behalten, aber übrigens von *Grund aus* Anderes, ein wirkliches System der Freiheit." Es folgt eine Er-

klärung, daß er selbst diese Methode des Potenzierens, die *er* ja gefunden habe, nicht wegzuwerfen beabsichtige, „aber Sie scheinen mittelst derselben zum System der Freiheit gelangen zu wollen. Ich gestehe Ihnen wiederholt, daß ich von Erörterungen, die ich dem Zweck nach allein anzuerkennen vermag, besonders inwiefern sie die Hegelianer vorzeitig provociren, bei deren bekanntem Charakter nur Verwirrung erwarten kann, die der Sache ja zu ersparen wäre. Diese sollte nicht anders in die Welt kommen, als gleich auch ganz klar und entschieden, wenn auch nicht sich hindern läßt, daß allerhand von den wiederholt vorgetragenen Ideen durch Hefte oder mündliche Mittheilung von Zuhörern sich vorher verbreitet." Dann folgt wieder die höfliche Versicherung, daß er auf Weißes Mitwirkung und seinen rechtlichen Sinn Wert lege.

Der vierte Brief (Plitt 3, 98) — der dritte bringt inhaltlich nichts Wesentliches — geht auf Weißes Rezension des „Vorwortes zu Cousin" ein, um die ihn Schelling gebeten hatte — Schelling konnte ja von Weiße erwarten, daß diese Besprechung zustimmend erfolgen würde, worin er sich auch nicht täuschte. Der Brief ist also im Ton sehr zuvorkommend: „Es konnte mir nicht anders als erfreulich sein, daß Sie, der unter allen jetzigen Philosophen den ersten und nächsten Beruf dazu hatte, sich so schnell und auf so angemessene Weise über meine kleine Schrift äußern wollten. Gewiß wünsche ich meinen neuen Entwicklungen so wenig blind nachsprechende Schüler als blind widersprechende Gegner, wenn es auch natürlich ist, daß ich dieselben vor Allem an sich und ohne persönliche Beziehungen erwogen sehen möchte. Weit entfernt, über Ihre Gegenerinnerungen Unzufriedenheit zu empfinden, hatte ich mich der Aufrichtigkeit derselben nur zu erfreuen."

Es ist immer mißlich, psychologisch zu interpretieren, aber wer diesen Brief liest und den maßlosen Ehrgeiz Schellings in Rechnung setzt, der weiß, daß diese aalglatte Höflichkeit keine Garantie für wirkliche Gemeinsamkeit ist. Nur aus diesen persönlichen Motiven ist der Ton verständlich, mit dem sich Schelling hier zu diesen „Gegenerinnerungen" äußert. Diese betreffen den Unterschied von Sein und Seiendem in Hegels Logik (cf. oben S. 107 f.): „Ich stand in Erwartung, es werde von gewissen Seiten vorgegeben werden, das Hegelsche Sein sei eben das Seiende. Sie vertheidigen es als *Sein*, und Ihr Zeugnis ist in dieser Beziehung sehr wichtig. Da es übrigens nicht ein zufälliger Ausdruck, sondern meine wirkliche Meinung ist, daß das Seiende das Negative ist, so geht die Bewegung, die Sie sich vom Sein aus — ich weiß nicht eigentlich wohin? ich will annehmen — zum Seienden denken, für mich nicht einmal innerhalb des Negativen vor sich. Hegels Verdienst wäre kein geringes, hätte er das wahre Negative gekannt, indes er sogar unter diesem ist. Es ist aber darum auch nicht möglich, daß die Negation dieses Negativen zur wahren Position führe, unmöglich, daß die Hegelsche Philosophie irgend ein Verhältnis zur positiven habe." Man sieht: der sachliche Unterschied zwischen Weiße und Schelling bleibt auch hier bestehen: die Bewegung einer Selbstverwirklichung kann nicht in der negativen Philosophie vollzogen werden, auch nicht mit den Mitteln der Dialektik, deren Anwendung wir bei Weiße sahen.

Interessant ist dieser Brief noch deswegen, weil Schelling die Quelle der Behauptung, er sei Empirist gewesen: Stahl, unmißverständlich ablehnt: „A propos von Stahl! Hätte dieser, wie er gesollt, bekannt gemacht, was ich ihm bei der Gelegenheit geschrieben, als er mir einen Theil seiner Handschrift vorlegte, um gewissermaßen meine Einwilligung zur Benutzung meiner Ideen zu erhalten, so hätte die Meinung, als ob die fortanige *Ausschließung* aller Vernunftnothwendigkeit in meinem Sinne wäre, nicht entstehen können."[1])

Es folgt noch ein kurzer bedeutungsloser Brief an Weiße, die übrigen hat Plitt nicht aufgenommen, weil sie fast ganz geschäftlichen Inhaltes sind, d. h. Weißes Beiträge zu den Münchner Gelehrten Anzeigen betreffen (Plitt 3, 143). Bleibt noch zum Problem „Spätidealismus" eine Briefstelle an Dorfmüller, wo Schelling wieder in den ihm eigentlich näher liegenden ironischen Ton verfällt (Plitt 3, 130 f.). Es handelt sich hier um Jakob Sengler, der, nachdem er in einem ersten Buch ähnlich wie Stahl Schellings Vorlesungen publik gemacht hatte, in einem zweiten Werk zur Richtung Weißes tendierte. Zu diesen Büchern bemerkt nun Schelling: „In jenem hat er ganz und gar mit meinem Kalbe gepflügt, in diesem, scheint es, will er in Gemeinschaft mit anderen eitlen Gesellen die *Kluft* ausfüllen, die ich nach ihrer Meinung leer gelassen ... Diese Herren meinen, daß ich die negative Philosophie (meine eigene frühere) ganz weggeworfen, und halten für möglich, in gerade fortgehender Linie, so daß z. B. was sie Persönlichkeit usw. nennen, ein *Resultat* der Hegelisch-logischen Wissenschaft wäre, aus der negativen in die positive Philosophie gelangen zu können; daß hier eine völlige Umkehrung auch der Methode stattfinden muß, ahnden sie nicht."

Das ist alles, was wir aus den Texten zu dem Problem: Schelling und der Spätidealismus entnehmen können, aber es ist genug, um die Legende, Schelling sei der Führer dieser Bewegung gewesen (so Fuhrmans a. a. O. 67, die communis opinio ausdrückend), zu zerstören. Dieser Führer wollte gar nicht führen, weil er mit den Hegelianern, unter die die sogenannte Bewegung des Spätidealismus

[1]) Das schreibt Schelling am 3. Nov. 1834. Das „Vorwort zu Cousin" ist aus demselben Jahre, unser Text des „Empirismus" von 1836, die Nachschrift, auf die sich Fuhrmans bezieht, von 1833/34, also alle Schriften aus derselben Zeit: wie soll man es angesichts dieser Lage verstehen, daß Schelling eine „scharf antiidealistische, rein empiristische Philosophie vertreten habe"? – Warum hält man an Stahl fest, wenn Schelling selbst ihn *in* der sog. „empiristischen Epoche" fallen läßt? Fuhrmans schreibt: „Unsere Auffassung stimmt aber völlig mit der der ... Anhänger und Schüler Schellings überein (Stahl, Sengler, Fichte, Weiße), vor allem mit der des treuesten Schellingschülers, 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)" (a. a. O. S. 54 Anm.). – Wie Schelling zu den vier in Klammern genannten Schülern steht, haben wir gesehen, bleibt noch Beckers: wer diesen Vortrag liest, erkennt in ihm eine geschickte Zusammenstellung von Zitaten, eine eigene These findet man nicht! Auch der von Fuhrmans zitierte Satz ist so allgemein, daß man mit ihm nichts anfangen kann: auf das *Wie* der denkerischen Bestimmung der Freiheit kommt es an, und daß hier ein Problem liegt, das ist Beckers so dunkel geblieben wie den Spätidealisten und ihren Auslegern.

sachlich gehört, überhaupt nicht am gleichen Strange zog. Schelling ist zur Einsamkeit verurteilt gewesen — und nicht nur aus Eitelkeit. Er allein sieht noch die echten philosophischen Schwierigkeiten, die dem Gedanken eines persönlichen Gottes entgegenstehen, und deren Lösung den letzten denkerischen Einsatz erfordert. Daß man zu seiner Zeit diese Schwierigkeiten nicht mehr sah, sondern vermeinte, Gott so ohne weiteres — sei es aus der Erfahrung (Fichte), sei es in der Vernunft (Weiße) — ableiten zu können, dies zeigt an, wie sehr die idealistische Philosophie, d. h. die Frage des Denkens nach dem Wesen der reinen Subjektivität, in Vergessenheit gerät. Und das ist das Entscheidende: es geht in der Frage: Schelling und der Spätidealismus letzthin nicht um interne Forschungsfragen der sogenannten Philosophiegeschichte, sondern um ein „methodisches" Problem: ob wir uns begnügen, in der Unverbindlichkeit der Versuche des Nachhegelianismus stehen zu bleiben, oder aufmerken, daß im Idealismus ein Problem aufbrach, das als die Grundfrage nicht nur die moderne Philosophie durchherrscht, sondern das abendländische Denken von Anfang an bestimmt, ein Problem, dessen Ungelöstheit auch uns noch fordert, und das wir mit dem Schlagwort des „Subjektivismus" zu bezeichnen, uns gewöhnt haben.

3. TEIL

Interpretationen zur „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung"

Wir mußten bei der Interpretation der Vernunftwissenschaft oder der negativen Philosophie feststellen, daß diese erste Wissenschaft von verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten sei. Es läßt sich nicht in eine bestimmte Formel pressen, was Aufgabe und Bedeutung dieses „Anfanges des Philosophierens" ist (cf. oben S. 58 ff.). Auch die positive Philosophie ist kein eindeutiges Gebilde. Man kann sich von der Vielfalt beider Wissenschaften einen Eindruck verschaffen, wenn man sich den Gesamtinhalt und den Gesamtaufbau der letzten vier Bände der Werke Schellings, die unter dem Titel „Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung" vom Sohn Schellings aus dem Nachlaß herausgegeben wurden, vergegenwärtigt.[1]) Der Inhalt umfaßt sehr disparate Gegenstände, und die vom Herausgeber vorgenommene Anordnung ist durchaus nicht unbedingt gültig. Es wäre möglich, auch anders zu gliedern. So könnte I 1, die historisch-kritische Einleitung in die Mythologie, und II 2, die Mythologie selbst, zusammengenommen werden, wozu aus III 2 die kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie gehört, die übrigens in manchen Teilen straffer geordnet ist als die große Mythologie in Band 12 (cf. ihre Inhaltsangabe in Band 13, XVII f., die den sachlichen Aufbau heraustreten läßt). Man hätte dann alles, was die Mythologie als ein religionsgeschichtliches Thema betrifft, zusammen. Dieser Mythologie stände gegenüber III 3 als die Darstellung der Offenbarungsreligion des Christentums. Damit wäre das *religionsgeschichtliche Gesamtgut* für sich gesetzt. — Demgegenüber wären I 2, die philosophische Einleitung in die Mythologie, und III 1, die philosophische Einleitung in die Offenbarung, zusammenzunehmen. Beide Einleitungen stellen ein gewisses Sammelsurium dar, bes. III 1.: Allgemeine Betrachtungen über das Verhältnis von Philosophie und Religion, philosophiegeschichtliche Überblicke und vor allem die Darstellung der negativen Philosophie. Man darf diese Einleitungen jedoch nicht ohne weiteres als negative Philosophie bezeichnen, denn sie vollziehen bereits den Übergang zur positiven Philosophie und entwerfen von dieser ein kurzes Bild, so vor allem III 1 (13, 124 ff. und 13, 150 ff.). — Es bleiben dann II 1, der Monotheismus, und III 2, der erste Teil der Philosophie der Offen-

[1]) Wir geben die Gliederung nach der vorliegenden Ausgabe:
I. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* Band 11
1. Buch: Hist.-krit. Einl. i. d. Ph. d. Mythol.
2. Buch: Phil. Einl. i. d. Ph. d. Mythol. oder Darst. der rein rationalen Phil. Abhdlg. über die Quelle der ewigen Wahrheiten.
II. *Philosophie der Mythologie* Band 12
1. Buch: Der Monotheismus
2. Buch: Die Mythologie.
III. *Philosophie der Offenbarung* Band 13 und 14
1. Buch: Einl. i. d. Ph. d. Offenb. oder Begründung der pos. Ph.
2. Buch: D. Ph. d. O. 1. Teil, darin: kurze Darst. d. Ph. d. Myth.
3. Buch: D. Ph. d. O. 2. Teil
Andere Deduktion d. Princ. d. pos. Ph.

barung (unter Ausschluß der kurzen Darstellung der Mythologie). Diese Teile enthalten die Diskussion des Gottesproblems und bewegen sich dementsprechend im „Gebiet" der negativen *und* der positiven Philosophie; wobei II 1 diese Unterscheidung überhaupt nicht namentlich erwähnt (der Sache nach ist sie natürlich da), während III 2 unter genauer Einhaltung dieser Differenz die Gesamtbewegung von negativer und positiver Philosophie vorlegt. Man könnte diese beiden Teile zu den philosophischen Einleitungen hinzunehmen, die ja als solche auch schon die positive Philosophie im Vorentwurf bringen. Dazu träten dann noch die „Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie" aus Band 14, die ebenfalls, wie „Der Monotheismus", die Gesamtproblematik gibt, und die „Abhandlung über die ewigen Wahrheiten", von Schelling selbst an die „Einleitung in die Mythologie" angeschlossen.

Wir hätten also auf der einen Seite die sachlich-systematischen Erörterungen des Prinzipiellen und auf der anderen die „realphilosophische Ausführung".[1]) Doch wäre es unangebracht, die religionsgeschichtlichen Teile (also eben diese Realphilosophie) einfach mit der positiven Philosophie gleichzusetzen. Die Schöpfungslehre wird z. B. in der negativen und der positiven Philosophie abgehandelt. Sie gehört zur Vernunftentwicklung *und* zur Geschichte der Religion.

Man wird überhaupt schwerlich bestimmte Teile als eindeutig zur negativen oder positiven Philosophie gehörig bezeichnen dürfen, nicht etwa, weil Schelling in den Fragen des systematischen Aufbaus nachlässig gewesen wäre, sondern weil beide Philosophien nicht auf bestimmte selbständige Gebiete einzugrenzen sind. Sie sind ja Teilstrecken der einen Bewegung, in der die Vernunft sich ihren Inhalt, die reine Tätigkeit, zur Erkenntnis vermittelt.

Schelling hat am Ende der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" einen kurzen Überblick über den Verlauf der *konkreten* Analysen der positiven Philosophie gegeben. Die vorgängige Bedingung für eine solche Konkretion ist die Erhellung des reinen Daß, der Nachweis, daß und wie man von diesem Absoluten überhaupt zum Begriff kommen kann. Schelling hat diesen Nachweis zu erbringen gesucht in der „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten", die also als Ende der negativen Philosophie zugleich zur positiven Philosophie überleitet. Durch diese vermittelnde Aufhebung des reinen Daß „ist Gott wieder in seinem Verhältnis zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerst aber nur des Seyenden, das in der Idee ist (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee ist)" (11, 570).

Gott ist vorerst nur als der Herr des Seienden, das in der Idee ist, begriffen: was damit gemeint ist, verstehen wir, wenn wir uns an den Aufbau der Gesamtwirklichkeit, wie er uns etwa in „Philosophie und Religion" erstmalig entgegentrat, erinnern. Auch dort hatte Schelling *vor* die endliche Ichwelt, die durch den Abfall zustande kam, eine ideelle Welt als die erste Differenzierung der anfänglichen Einheit gesetzt. Diese erste Genese gab die Entstehung der Natur, während die zweite die Entwicklung des Geistes, dessen Wesen selbsthaftes Ichbewußtsein ist, zum Thema hatte. Wir hatten in unserer Interpretation der

[1]) Eine ähnliche Anordnung der Werke Schellings hat der Münchner Jubiläumsdruck (1927) durchgeführt.

„Einleitung in die Philosophie der Mythologie" erkannt, daß diese Einteilung dort vollkommen beibehalten wurde: auch hier ging der Ichwelt die ideale Welt voraus. Auf eben diese Einleitung greift Schelling an der Stelle, die wir zitierten, zurück. Das Verhältnis Gottes zum Seienden in der Idee ist nichts anderes als die Schöpfung der vor-ichlichen Urwelt, der einzigen Schöpfung, die Gott vollzieht, denn das schlechte Außereinander hat er nicht zu verantworten (cf. oben S. 155 f.). Auf sie folgt erst, wie im Identitätssystem und der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie", die Lehre von der außergöttlichen Seinsentstehung, der Schöpfung, die das *Ich* vollzieht. Deswegen aber muß, nachdem zuerst Gott als der Herr des idealen Seins, als sein Schöpfer aufgewiesen ist, Gott auch als der Herr des ichhaften Seins, das er also nicht erschaffen hat, herausgestellt werden. Schelling fährt daher nach dem oben zitierten Satz, in dem davon die Rede war, daß sich Gott als der Herr des ideellen Seins zeige, fort: „Hierauf erst handelt es sich in zweiter Linie darum, daß er sich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des existirenden, empirischen erweise" (11, 570 f.).

Man muß hier, will man nicht alles verwirren, genau sein. Die zweite Aufweisung Gottes als des Herrn betrifft *nicht* eine Setzung dieses welthaft-ichhaften Seins durch Gott, sondern die Erkenntnis der Macht Gottes auch in einer von ihm nicht geschaffenen Welt. Sie betrifft nicht die Setzung, sondern die Durchsetzung Gottes in dieser Ichwelt und schließlich deren Aufhebung, ein Ziel, das Schelling in der Wiederbringung aller Dinge, in der der anfängliche Zustand in höherer Form wiederhergestellt ist, noch als zukünftig erwartet.

Schelling legt auf diesen Erweis, daß Gott auch der Herr des Seienden *außer* der Idee ist, hier besonderen Nachdruck, denn erst, wenn sich Gott als Ursache auch dieses Seins erweist — Ursache heißt hier nicht hervorbringen im ontischen Sinne, sondern die Funktion des Herrseins ausüben: diesem Sein innewohnen und es durchwalten —, erst dann zeigt es sich, daß er *selbst* von dem ideellen Sein unabhängig ist und auch dort noch etwas vermag, wo eine nicht ideelle Wirklichkeit vorliegt. „Denn wenn Gott ein Verhältnis nicht nur zum Seyenden in der Idee, sondern auch zum Seyenden, das außer der Idee ist, d. h. dem existirenden hat (denn was existirt, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterirten Seyn inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seyenden in der Idee ist: so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen Herrn des Seyns" (11, 571). Diese Durchsetzung Gottes vollzieht sich als der Erweis seiner Wirklichkeit im *Bewußtsein* der Menschen und ist ein geschichtlicher Vollzug, „und so sehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die gesamte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechtes hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie" (11, 571). Dieser Erweis ist nie abgeschlossen, wie in der ideellen Welt, die das natürlich-ungeschichtliche Seiende umfaßt, „denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende ist und

still steht, ist doch in der Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten" (13, 131). Diese geschichtliche Philosophie, in der sich der Prozeß der Schöpfung im menschlichen Ichbewußtsein wiederholt, ist die Philosophie der *Mythologie* und die Philosophie der *Offenbarung*. Mythologie und Offenbarung haben also ihren festumrissenen Ort in der Gesamtbewegung des Abstieges, der sich als ein Erweis des Wirkendseins Gottes vollzieht, so daß es nicht angeht, Schellings Mythologie in Gegensatz zum idealistischen Vernunftansatz zu bringen. Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung ist keine aus romantischem Geist entsprungene Entdeckung des „Irrationalen", das sich gegen die Vernunft stellt, sondern die letzte große Geschichtskonzeption aus dem Geist des Deutschen Idealismus. Sie vollzieht sich im Schema einer dialektischen Vermittlung und erhält nur in und durch dieses Schema ihren verstehbaren Sinn.

Die innere Gefügtheit dieses Schemas wird repräsentiert durch die *„Potenzen"*. Die Potenzen sind die Grundbegriffe, die die Lehre von der Schöpfung, die Mythologie und die Offenbarung durchwalten, und es ist zweckmäßig, im voraus einiges über die Potenzenlehre des späten Schelling zu sagen. Der Begriff Potenz spielt bereits im Identitätssystem eine bedeutsame Rolle.[1]) Dort ist dieser Terminus noch im mathematischen Sinne zu verstehen. Das absolute Subjekt-Objekt stellt sich „potenziert" im Seienden dar: so zeigt sich das natürlich Seiende gekennzeichnet durch ein Überwiegen des objektiven Faktors, während im geistigen Sein der subjektive stärker potenziert ist. Die Potenzen haben hier noch nicht den vollen Sinn von dynamischer Machtentfaltung.

Diese Bedeutung ist ihnen aber gerade in der Spätphilosophie eigentümlich. Wir haben bereits in unserem ersten Teil den Begriff Potenz des öfteren gebraucht und verstanden unter ihm die reine Möglichkeit, die Tätigkeit als solche, die der Vernunft nicht erkennbar ist. Dies führt uns auf den eigentlichen Sinn dieses Begriffes Potenz in der Spätphilosophie hin. Es erscheint zunächst aber schwierig, aus der Spätphilosophie ein gemeinsames Merkmal der Potenz herauszukristallisieren. So zeigen sich am Beginn der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung die Potenzen als die transzendentalen Begriffe, mit denen das Denken als seine Voraussetzung einen seinslosen Gott konstituiert. Am Schluß der Mythologie dagegen stellen sich die Potenzen als personelle Einheiten dar: Dionysos wird von Schelling in Zusammenhang mit der ersten, Christus dagegen in Zusammenhang mit der zweiten Potenz gesetzt. Und in den dazwischenliegenden Kapiteln, die die Lehre von der Schöpfung und die Entstehung der Ichwelt behandeln, erscheint das Wesen der Potenz nicht weniger uneinheitlich: für Gott sind die Potenzen etwas anderes als für den Menschen, denn Gott verfügt über sie, der Mensch nicht. Diese Verschiedenheit dessen, was Potenz bedeutet, gründet nun aber nicht in einem Mangel an begrifflicher Fähigkeit des späten Schelling, sondern in der Sache selbst: die ganze Philosophie der Mythologie und der Offenbarung stellt eine Bewegung dar, in der sich die Vernunft übersteigt zu Gott hin, um von diesem aus die Entstehung

[1]) Cf. die oben S. 15 genannte Arbeit von *Schwarz* über die Potenzenlehre des späten Schelling.

des Seienden zu begreifen. Diese Bewegung aber ist eine dialektische Vermittlungsbewegung, und d. h. die Potenzen als die strukturellen Begriffe der Vermittlung wandeln sich in dieser Bewegung ständig dialektisch mit.

Es kommt daher darauf an, das Wesen dieser Vermittlung zu erfassen, um die Bedeutung der Potenzen zu verstehen. Schelling greift, um die Potenzen zu deuten, auf pythagoreisch-platonische Bestimmungen zurück: ἄπειρον — πέρας, ebenso auf die causa materialis, formalis und efficiens im Sinne des Aristoteles. Vor allem aber tauchen Begriffe Fichtes und Hegels auf: Ich, Nicht-Ich und deren Vermittlung, und An-sich, Für-sich und An-und-für-sich. Wie diese Begriffe das Grundgefüge der Wissenschaftslehre Fichtes oder der Logik Hegels sind, so stellen die Potenzen in Schellings spätem System sich als Leitbegriffe dar. Man kann also die Bestimmungen aller drei Denker zusammennehmen und sie als die Grundbestimmungen dieser Systeme der Subjektivität bezeichnen. Doch waltet hier ein bedeutsamer Unterschied, den es von vornherein zu beachten gilt. Schelling will nicht, wie Fichte von einem selbstgewissen Anfang, dem Ich, ausgehen, und nicht, wie Hegel, das Seiende durch die Kategorien der Logik „vorzeitlich" konstruieren. Sein Ansatz ist das *Problem* der Subjektivität selbst und als solches, d. h. die Frage nach der Macht des Sich-setzens: *dem reinen Seinkönnen*. Im Begriff des Seinkönnens aber zeigt sich das Wesen der Potenz. Schelling bestimmt, wie wir sehen werden, das Seinkönnen als die erste Potenz, und nur, weil diese erste Potenz als unmittelbares Seinkönnen sich nicht halten läßt, sondern schon immer als vergegenständlichtes Seiendes erscheint, setzt er zu ihr eine zweite Bestimmung: das „rein Seiende" oder das „Seinmüssende" dazu, um sodann beide zu vermitteln zum „in sich bleibenden Seinkönnen". Weil es Schelling um die Konstitution der reinen Subjektivität als einer reinen Selbstmacht, einer Potentialität, geht, sind seine Grundbegriffe keine statischen Kategorien, sondern „Potenzen", d. h. Begriffe, die die Dynamis der Selbstsetzung zur Darstellung bringen sollen.

Diesen Sinn der Potenzen muß man sich klar vor Augen stellen. Nur dann gelingt es, die oft sehr dunklen Spekulationen der Spätphilosophie zu erhellen und zu erkennen, daß Schellings Philosophie der Mythologie und der Offenbarung ein System darstellt, das mit Fichtes Wissenschaftslehre oder Hegels Logik verglichen werden kann, insofern es in allen drei Systemen um das Problem der Subjektivität geht, das sich aber von Fichte und Hegel darin unterscheidet, daß Schelling dies Problem radikalisiert zur Frage nach der Potentialität der reinen Selbstsetzung.

Noch eine Bemerkung zum äußeren Fortgang: wir haben es bei der Schöpfung mit einem fortlaufenden Entwicklungsgang zu tun, so daß die Interpretation sich an den Text halten kann und muß. Um nicht allzusehr zu wiederholen[1]), sollen die uns schon bekannten und ebenso die leicht verstehbaren Gedankengänge kürzer behandelt werden als die, die dem Leser Schwierigkeiten dar-

[1]) Ohne Wiederholung kann die Interpretation der Schöpfung sich nicht vollziehen, denn diese ist ja die Auslegung der *Vernunft* und ihrer Geschichte. Schelling zeigt sich in diesem Punkt als Idealist, denn der Idealismus variiert ständig das *eine* Thema: die *Vermittlung*. Um deren Gesetz geht es Schelling in allen „konkreten" Analysen.

bieten. Unser Hauptanliegen bleibt auch hier, das *Grundgefüge* und den Gesamtzusammenhang als solchen herauszuarbeiten, um so die *Einheit* des ganzen Spätwerkes als eines idealistischen Systems zum Verständnis zu bringen.

1. Kapitel

Der transzendentale Aufstieg als Rückgang in die reine Selbstvermittlung

Die Philosophie der Schöpfung hat gegenüber der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung eine eigene Schwierigkeit, denn sie entbehrt der unmittelbaren Bestätigung durch die Erfahrung, weil sie sich nicht wie die Religions-*geschichte* im Bewußtsein der Menschheit vollzieht. Wir sind hier ganz auf die „Erinnerung" der Vernunft verwiesen, die sich die „Tat Gottes", durch die er hypothetische Möglichkeit in Wirklichkeit umsetzt, nur *„nachträglich"* ins Bewußtsein heben kann (cf. oben S. 81 ff.). Schelling hat um diese Problematik gewußt, und er hat darum die Philosophie der Schöpfung mit einer Erörterung begonnen, die erst den Begriff des *Schöpfers* entwickelt, um aus ihm dann die Schöpfung einsichtig hervortreten lassen zu können. Es geht um die Herausstellung Gottes als einer reinen Person, denn diese allein ist imstande, den Anforderungen eines Schöpfers zu genügen, eines Schöpfers, der das Sein als erkennbares, als ideellen Kosmos zur Wirklichkeit erhebt. Die Vernunft muß, um das wirkliche Sein verstehen zu können, eine „Weisheit" im objektiven Gang der Dinge *voraussetzen:* „Die erste *Voraussetzung* der Philosophie als Streben nach der Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d. h. daß im Seyn, in der Welt Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit, mit Voraussicht, mit Freiheit gesetztes Seyn. Die Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussicht, und also mit Freiheit entstehendes Seyn voraus" (13, 203).

Aber wenn auch die Vernunft sich selbst nicht als diese Voraussetzung: als freie Möglichkeit des Setzens dem wirklichen Sein voraussetzen kann — wie es die negative Philosophie erwies —, sondern wenn sie diese Möglichkeit nur in einem Gott, der nicht mit ihr identisch ist, finden kann, so darf ihr doch dieser Gott *nicht von außen her* demonstriert werden, sondern sie muß seinen Begriff selbst erzeugen. Deswegen beginnt die Philosophie der Schöpfung mit einer Wiederholung der negativen Philosophie, einer Wiederholung auf einer *höheren* Ebene: die Vernunft weiß nun, daß *sie* dieser Gott, die reine Tätigkeit, nicht ist, und sie braucht nicht erst durch ein umständliches Verfahren sich selbst zu negieren, sondern kann unmittelbar mit der Gewinnung der Erkenntnis dieses Gottes beginnen, indem sie ihn als die ursprüngliche Möglichkeit vor alles Sein setzt.

Die Vernunft vollzieht einen *transzendentalphilosophischen* Rückgang in das, was vor allem Sein ist, in den in diesem Überstieg selbst *erst zu erschließenden* Urgrund, aus dem heraus das Sein abgeleitet werden kann. Schelling fährt nach den soeben zitierten Sätzen fort: „Hieraus ergibt sich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Absicht der Philosophie seyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns stehen zu bleiben, sie muß *über* dieses Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen, um es zu begreifen" (13, 203). Mit der Gewinnung dessen, was vor dem Sein ist, versetzt sich also die Philosophie selbst in den Anfang zurück. „Hiermit habe ich Sie denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philosophie gestellt. Der Anfang der Philosophie ist, was *vor* dem Seyn ist, versteht sich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerksamkeit ganz diesem Begriff ‚dessen was *vor* dem Seyn ist' zuzuwenden" (13, 204). Dieses „Vor" erscheint im Verhältnis zum wirklichen Sein als das Nichts, aber es ist das Nichts des seinkönnenden Ursprungs, das „Noch-Nicht"! „Nun scheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn ist, soweit es *vor* dem Seyn ist, eigentlich selbst noch nichts ist, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach seyn wird, oder im Verhältnis zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche" (13, 204). Der transzendental-philosophische Ansatz geht hier zusammen mit dem Prinzip der potentia existendi, die als Möglichkeit und Ursprung des wirklichen Seins in bezug auf dieses das Noch-nicht-Seiende ist. „Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Seyn, denn ein anderes Mittel es zu bestimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder setzen, eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, so ist es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerst nur in Bezug auf dieses Seyn zu bestimmen. In Bezug auf dieses Seyn ist es aber ganz *Zukunft,* es ist das noch nicht Seyende, aber das *seyn* wird" (13, 204).[1])

Das, was sein wird, ist zunächst nichts anderes als die leere und reine Möglichkeit des Seins. Es ist das Seinkönnende, oder genauer, da es ja durch nichts von diesem Sein getrennt ist, das *unmittelbar* Seinkönnende, das jeden Augen-

[1]) Schelling hat diesen Anfang der Philosophie einmal sehr eindrücklich in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung" beschrieben. Wir geben diese ganze Stelle hier zur Verdeutlichung des Ansatzes wieder: „Irgend einmal, um mich so auszudrükken, an irgend einem Punkt seiner Entwicklung, wird der menschliche Geist das Bedürfnis empfinden, gleichsam hinter das Seyn zu kommen – es ist dieß ein vulgärer Ausdruck, dessen ich mich aber gern und absichtlich bediene, denn solche Ausdrücke sind erklärend – man möchte gern, wie man sagt, hinter eine Sache kommen. Aber was ist hier ‚hinter der Sache'? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in das Auge fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereigniß kommen will, so muß mir die Sache, hier also das Ereigniß, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn, sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dieß alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und so wird auf dem Punkt ihrer höchsten Entwicklung die dem Menschen so tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter diese oder jene Sache, sondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu sehen, nicht was *über,* denn dieß ist ein ganz anderer Begriff, aber was *jenseits* des Seyns ist. Es kommt also einmal dahin, wo der Mensch nicht etwa bloß von der Offenbarung, sondern von *allem* Wirklichen sich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eignen Aether bewegt" (13, 75 f.).

blick ins Sein übergehen kann. Etwas anderes soll und darf zunächst gar nicht in diesem „vor dem Sein" gedacht werden als die unmittelbare und unbestimmte Potenz des Seins, und diese kennzeichnet Schelling nun als Willen. Möglichkeit ist Wille, Wirklichkeit dagegen als die Verwirklichung des Willens Wollen: „Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ' ἐξοχήν. Der Übergang a potentia ad actum ist überall nur Übergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende also ist dasjenige, was um zu seyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn besteht ihm eben im *Wollen,* es ist in seinem Seyn nichts *anderes* als Wollen" (13, 205 f.).

Aber nun gilt es eins genau festzuhalten: das, was vor dem Sein ist, als Wille bestimmen, heißt nicht, vor das Seyn einen *sich besitzenden* Willen setzen. Eine solche Ansetzung wäre durchaus voreilig und unbegründet. Das, was vor dem Sein ist, ist zunächst nur als *unmittelbarer* Wille zu denken. Die transzendentale Besinnung hat als gegeben nur das wirkliche Sein, und vor dieses setzt sie unmittelbar — anders kann sie zunächst gar nicht setzen — die unmittelbare Möglichkeit als den *möglichen* Grund dieses Seins. Wir haben hier also gar nichts anderes vor uns als das, was wir aus dem Anfang der negativen Philosophie schon kennen, die unmittelbare Potenz als den ursprünglichen Inhalt der Vernunft, den die Vernunft vor alles Sein setzt, um dieses aus ihm verstehbar zu machen.

Deswegen kann das „Ergebnis", das wir *jetzt* erzielen, auch nur so negativ sein, wie es in der negativen Philosophie negativ war: die unmittelbare Potenz ist *schon immer,* wenn wir sie denken wollen, untergegangen: „Nachdem nun aber erklärt ist, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verstehen ist, läßt sich leicht einsehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Bestimmung über), daß, auf diese Weise bestimmt, das, was vor dem Seyn ist, nicht eigentlich ein zu *seyn* oder *nicht* zu seyn *Freies* und also (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtseyn sich handelt) überhaupt kein Freies seyn könnte. Ich sagte: wenn *das, was seyn wird,* nichts *anderes* als das unmittelbar Seynkönnende ist, so kann es nicht das frei in das Seyn sich bewegende seyn. Denn einer solchen unmittelbaren potentia existendi ist es vielmehr *natürlich* sich in das Seyn zu erheben ... Wir könnten sie eigentlich *als potentia* existendi, wir könnten sie eben darum als *das, was seyn wird,* nicht festhalten, sie wäre schon immer Seyendes, und zwar, wie leicht einzusehen, *blind* Seyendes" (13, 207 f.). Schelling nennt diese unmittelbare Potenz daher das „außer seinem Können Gesetzte", das, als seiner selbst nicht mächtig, das „falsch Ekstatische" und „schlecht Existirende" ist, weil es sich selbst immer schon zuvorgekommen ist.

Diesem unmittelbar notwendig eintretenden Verlust der Zukünftigkeit gilt es nun einen Hinweis zu entnehmen. Das Gesuchte muß, wenn es reine Selbstbestimmung sein soll, *mehr* als *unmittelbares* Seinkönnen sein. „Wenn wir also das, was seyn wird, als *solches* denken, wenn wir es überhaupt *als* Seynkönnendes festhalten, setzen wollen (was zunächst unsere Absicht ist), so können wir es nicht *bloß* als das Seynkönnende denken, wir müssen aussprechen, daß es *mehr* als *nur dieses.* Indem wir sagten: das, was seyn wird, oder das Wesen

(denn das Wesen ist noch außer und über dem Seyn), indem wir sagten: das Wesen ist unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheischig gemacht, daß es nicht mehr als dieses seyn soll"(13, 210). Wir dürfen also noch zu diesem Wesen eine zweite Bestimmung dazusetzen, die zeigt, wie die Potentialität vor dem Untergang zu bewahren ist.

Hier sehen wir das erste Mal, daß wir es nicht mit einer einfachen „Neuauflage" der negativen Philosophie zu tun haben. Wir sprachen bereits davon, daß diese Erzeugung des Begriffes Gottes eine Wiederholung der negativen Philosophie auf einer *höheren Ebene* darstellt, und wiesen darauf hin, daß wir nicht noch einmal das umständliche Verfahren, in dem Schelling zeigt, daß die Vernunft ihren unmittelbaren Inhalt nicht erkennen kann, entwickeln müssen. Diese Aufgabe in aller ihrer polemischen Ausrichtung und Abgrenzung ist schon geleistet, und Schelling setzt sie hier als abgeschlossen voraus. Er hat sie in Form von Vorfragen in die „Einleitungen" eingeordnet, um *jetzt* direkter an die Gewinnung des eigentlichen Zieles: die Erkenntnis der reinen Selbstbestimmung, herantreten zu können. Also: weil wir um das negative Ergebnis, daß die Vernunft nicht durch das reine Denken die absolute Tätigkeit so in den Griff bringen kann, daß sie aus ihr heraus das Sein einsichtig zu setzen vermag, schon wissen, können und dürfen wir jetzt das, was *vor* dem Seyn ist, in *sich selbst* zu vermitteln versuchen, und das heißt: im Gegenzug gegen das Denken. Das Denken weiß schon, daß *in* ihm die reine Tätigkeit unergründbar ist, und deswegen versucht es von vornherein, diese *vor* dem Sein, und das heißt vor aller denkbaren Konkretion, *in ihr selbst* zu vermitteln.

Da es sich hier um nicht ganz einfache Gedankengänge handelt, schicken wir einige grundsätzliche Erwägungen voraus, die sich späterhin konkretisieren werden.

Die jetzt vollzogene Konstitution der reinen Selbstbestimmung, d. h. Gottes, ist eine *doppelte* Reflexion, deren Verständnis allein es ermöglicht, in das, was Schelling hier will, einzudringen. Wir legen diese doppelte Reflexion auseinander, indem wir sie abheben gegen die uns allein bisher bekannte Bewegung aus unserem ersten Teil: die Vernunft will ihren ursprünglichen Inhalt: die reine Tätigkeit denken und erkennen, sie richtet sich *unmittelbar* auf ihn und d. h. sie vergegenständlicht ihn, denn die *unmittelbare Erkenntnismöglichkeit der Vernunft geschieht immer nur als ein Vergegenständlichen des Urständlichen,* wie wir ausführlich darlegten. Das Urständliche wird, wie Schelling sagte, zum absolut Gegenständlichen, das, als Absolutes unerkennbar, das Denken in seine Ekstase zwingt. *Dieser* Weg stellt eine einfache Reflexion dar, die Reflexion, in der die Vernunft sich *unmittelbar* auf ihren Inhalt richtet. *Und eben um das negative Ergebnis dieser Reflexion wissen wir jetzt:* wir wissen, daß jedes Vergegenständlichen das Urständliche nicht als das eigentlich Gesuchte: die wesende Tätigkeit herausbringt.

Aus dieser Einsicht heraus zieht Schelling die *Konsequenz:* er verzichtet *von vornherein* auf diesen Weg, weil er weiß, daß er zu einem Nichtherausbringen des Gesuchten führt, und er fragt sich nun, welcher Weg denn ein besserer sein könnte. Und da zeigt es sich, daß es in der Tat einen solchen besseren Weg

gibt, einen besseren Weg, den wir durchaus schon kennen, *weil wir ihn selbst gegangen sind*, nämlich als *zweite* Teilstrecke unseres früheren Weges: als wir die vermittelnde Aufhebung des bloßen Absoluten in *sein* Wesen vollzogen. Indem wir diese Aufhebung vollzogen, wurde uns klar, daß diese Aufhebung in der Idee des Absoluten *selbst* läge, denn das Absolute ist als solches das *sich selbst* vermittelnde, *sich selbst* reflektierende Wesen. Das ist der springende Punkt: die Erkenntnis, daß das Gesuchte: die reine Tätigkeit das *sich selbst in sich selbst* Vermittelnde ist.

Das besagt: nicht die *Vernunft* konstituiert die reine Tätigkeit — wenn sie es versucht, dann bringt sie ja nur den toten, objektiven Begriff und nicht den wesenden tätigen Begriff heraus —, *sondern die reine Tätigkeit ist das in sich selbst seiende, sich selbst setzende Wesen.*

Um das alles weiß Schelling *jetzt*, d. h. er weiß, daß das Gesuchte *von vornherein* als sich *selbst* Konstituierendes, sich *selbst* Vermittelndes angesetzt werden muß, und deswegen geht er hier *von vornherein* darauf aus, eine solche *Selbst*konstitution aufzuzeigen. Aber — und das ist das zweite, was es nun zu bedenken gilt — diese Aufweisung kann gar nicht anders als *durch das Denken* geschehen, denn Schelling greift ja Gott nicht aus der Erfahrung auf, sondern will ihn aus der Vernunft ableiten. Wir stehen hier also vor der Aufgabe, Gott, von dem wir schon wissen, daß er reine Selbstvermittlung ist, gleichwohl durch die Vernunft ableiten zu müssen — an dieser Aufgabe ist nichts abzustreichen: denn reflektieren wir direkt auf die reine Tätigkeit, dann vergegenständlichen wir sie, lassen wir die Vernunft ganz aus dem Spiel und greifen Gott aus der Erfahrung auf, dann kommt uns die Vernunft dazwischen und hebt (wie es der geschichtliche Weg der modernen Philosophie gezeigt hat) diesen Gott auf. Es bleibt uns also gar nichts anderes übrig, als mit der Vernunft gegen die Vernunft das in sich Wesende zu konstituieren!

Dieser Satz ist freilich nicht ganz korrekt: es muß heißen „mit der Vernunft gegen die unmittelbare, d. h. die vergegenständlichende Vernunft", oder noch genauer „mit *einer nicht vergegenständlichenden, d. h. vermittelten Vernunft gegen die unmittelbare Vernunft*". Also, um es noch einmal zu sagen, nicht ohne den Verzicht aufs Denken (etwa vermittelst der intellektuellen Anschauung) kann man zu Gott aufsteigen, dann geht es nicht mehr zum Begriff zurück (cf. oben S. 51 f.), und auch nicht mit *der* Vernunft, die sich fraglos mit der reinen Tätigkeit gleichsetzt, dann sind wir bei Hegel, und haben das Problem, die reine Tätigkeit als solche zu erfahren, umgangen.

Was aber soll man sich unter einer nicht vergegenständlichenden, *vermittelten Vernunft* denken? Zunächst und vor allem: eine solche Vernunft muß ständig an sich selbst Disziplin anlegen, sich als Unmittelbarkeit *negieren*, sie muß auf die Konstitution der reinen Tätigkeit in ihr selbst Verzicht leisten, oder positiv: sie denkt die unmittelbare Potenz nicht im Seinszusammenhang, sondern als das, was *vor* dem Sein ist. Das ist der springende Punkt, den es sich zu verdeutlichen gilt. Die Vernunft ist zunächst unmittelbares, *d. h.* seinsbezogenes Denken, immer denkt sie nur Seiendes, oder genauer: die reine Tätigkeit *als* welthafte Wasgehalte (zunächst als Materie, sodann als Geist und

schließlich als Gott, aber als Gott, der nur der finale Abschluß alles Seienden, sein Inbegriff ist). Deswegen muß sich die Negation, die uns zum Ziele führen soll, im Gegenzug dazu vollziehen: die unmittelbare Potenz wird *vor* das Sein gesetzt, *und nun kommt es darauf an, sie vor dem Sein zu erhalten, d. h. in sich selbst als seinslose zu vermitteln.* Deswegen setzt Schelling zu dieser vor das Sein gesetzten Potenz eine zweite Bestimmung, die den Sinn hat, dieses Seinkönnende *in sich selbst* seinslos zu erhalten. Die Negation, der Verzicht der Vernunft liegt dann darin, daß sie durch diese Seinslosigkeit die Potenz so in sich vermittelt, daß sie schließlich zu einem reinen *von jedem Seinsbezug abgeschnittenen* Seinkönnen kommt, aus dem her sie selbst, die Vernunft, *nicht* mehr begründen kann, *weil* eben dieses in sich Seiende *als in sich Seiendes* bezugslos ist, und es wird sich zeigen, daß der Weg zum Sein zurück dann aus der Freiheit dieses in sich Seienden entspringt und nicht von der Vernunft erzwungen werden kann. Also: die vermittelte, d. h. die verzichtende Vernunft erweist ihren Verzicht darin, daß sie die reine Tätigkeit als in sich *seinslos* konstituiert und damit sich selbst der Möglichkeit begibt, von sich aus das Sein abzuleiten. Die Aufgabe hat sie nun einem anderen abgegeben.

Es wird *jetzt* kaum möglich sein, diese schwierigen Gedankengänge ganz zu erhellen: viele Fragen, z. B. die, inwiefern die Vernunft hier nicht verdoppelt wird, so daß sich seinslose Vernunft und seinsbezogene Vernunft gegenüberstehen, können erst im Verlauf zur Aufklärung gebracht werden. Nur einige Hinweise seien vorerst gegeben: der Leser muß sich zunächst darauf einstellen, daß die transzendentale Fragestellung, d. h. die Begründung des Seins nicht unmittelbar zur Vollendung kommt: es gilt vorerst, die reine Tätigkeit in sich selbst zu vermitteln und damit gerade seinslos zu machen, um *dann*, eben auf Grund dieser Transzendenz, die Seinsbegründung zu erhellen, also: zunächst geht der Weg einer Begründung des Seins immer weiter vom Sein fort, zur Konstruktion eines *in sich* Seienden.

Sodann: wir können uns diese *„Konstruktion durch die Negation"* in einem letzten Sinn nur verstehbar machen, wenn wir sie begreifen als eine Übersteigung der Subjektivität, als welche die Vernunft ist, zu einer höheren Subjektivität, als welche Gott ist, eine Übersteigung, die erfordert ist durch den Widerspruch, in dem die Vernunft steht, ihren eigenen Inhalt, sich selbst als reine Form, nicht denken zu können und *darum* aus sich herauszusetzen. Es würde jetzt zuweit führen [1]), diese Problematik in ihrem historischen Werden aufzurollen, als den *Versuch einer Übersteigung der Subjektivität auf dem Boden der Subjektivität.* Nur ein Beispiel sei gegeben, weil es das hier Vorliegende unmittelbar zu verdeutlichen vermag: das Schema, das neben Descartes der andere große Entdecker der Problematik der Subjektivität aufgestellt hat: *Luther.* Luther sieht Mensch und Gott in einem *dialektischen* Gefüge, das er sogar zeichnerisch zum Ausdruck bringt: wenn der Mensch sich selbst rechtfertigt (das ist die Ursünde), dann verdammt er Gott, wenn er sich dagegen verdammt, dann rechtfertigt er Gott.[2]) Man erkennt die Ana-

[1]) Cf. den 4. Teil dieser Arbeit.
[2]) Psalmenvorlesung (Weimarana 3, 290).

logie zu Schelling: wenn die Vernunft, um es mit seinen eigenen Worten zu sagen, sich auf sich selbst richtet, ist sie in *ihrer* Unwesentlichkeit, wenn sie dagegen sich selbst negiert, dann tritt die reine Wesentlichkeit aus ihr als in sich selbst seiend heraus.

Ein Drittes: man wird einwenden, hier *denke* Schelling doch schließlich die reine Tätigkeit, wo bleibt da die Versicherung, daß sie *undenkbar* sei? Jedoch, was wir durch die Negation, das gegen sich selbst negative Denken, erreichen, ist *allein* das begriffliche Bestimmungsmaterial der wahren Position; diese selbst an ihr selbst als das sich *in und durch diese Bestimmungen Vermittelnde*, als die Tätigkeit des Tätigen, das Wesende des Wesens, bleibt unerkennbar. Auch hier ist nur, wie wir sehen werden, die nachträgliche Feststellung möglich: die reine Tätigkeit *hat sich immer schon getätigt*.

Und noch ein Letztes: wir redeten von einer Selbstkonstitution der reinen Tätigkeit und nannten sie zumeist reine *Selbstvermittlung*. Die reine Tätigkeit ist wesentlich Selbstvermittlung, d. h. sich in und durch ihre Bestimmungen (die die Vernunft nur im Nach- und Nebeneinander aufweisen kann) zu sich selbst in sich selbst setzende Tätigkeit. Selbstvermitteln heißt, seine Mittel (als welche sich die Potenzen erweisen werden) in sich selbst tragen, so daß sich das selbst Vermittelnde immer nur in sich bewegt. Selbstvermittlung ist die vollkommene Durchsichtigkeit seiner selbst als die reine Freiheit des An-und-für-sich-seins in der Form des Für-sich-seins — wir werden sehen, wie Schelling diese Hegelschen Kategorien verwendet, wobei aber immer das Wesende, das Tätige dieser Tätigkeit, das „Band, das die Bestimmungen verbindet", *als solches* unerkennbar bleibt.

Wir haben nur Hinweise gegeben — der Verlauf allein wird ihren Zusammenhang konkretisieren können. Gleichwohl ist es bei diesen schwierigen Gedankengängen immer wieder nötig, sich des Ganzen der Bezüge zu versichern. Das heißt, wir müssen beachten, wie die Vernunft sich hier selbst als Mittel gebraucht, um die *reine* Selbstbestimmung herauszubringen — als bloßes Mittel, ohne die reine Selbstvermittlung selbst zu sein. Denkt man diese Bezüge nicht, dann kann man diese Analysen nur als eine recht abstruse Ableitung Gottes verstehen, wie es vielfach in der heutigen Forschung geschieht, und man kann sich dann nur wundern, warum Schelling so merkwürdig vorgeht, daß er diese Ableitung ständig als eine *Vernunftreflexion* vollzieht und doch zugleich die Vernunft immer in Frage stellt! Man hilft sich, indem man seine Zuflucht zur Psychologie und Anthropologie der Persönlichkeit nimmt. In welche Schwierigkeiten man dann gerät, wenn man den Text noch verstehen will, liegt auf der Hand: man muß dann zu dieser Psychologie einen metaphysischen Hintergrund setzen, der sie selbst nicht zu erklären, sondern eher zu verdunkeln vermag. (So heißt das letzte Kapitel in der Untersuchung von Schwarz: „Die Potenzen als die Seinsvoraussetzungen des handelnden Willens" a. a. O. S. 138.) —

Daß wir es hier mit einer Wiederholung der negativen Philosophie *in* der positiven Philosophie, d. h. mit einer Ableitung der sich bestimmenden reinen Form *durch* die sich *negierende* und damit auf dem Wege einer Vermittlung *übersteigende* Vernunft zu tun haben, erhellt, wenn wir nun die zweite Bestimmung dessen, was vor dem Sein ist, näher zu erfassen versuchen. Diese Bestimmung kann, genau so wie die des unmittelbaren Seinkönnens, nur in bezug auf das wirkliche Sein gewonnen werden, eine andere Möglichkeit haben wir nicht, aber sie muß zugleich sich von der ersten Bestimmung doch unterscheiden, deren Wesen ein *unmittelbares* Verhältnis zum Sein war: „Ein solches unmittelbares Verhältnis kann aber nicht zum zweiten Male gesetzt werden. Sein[1]) nächstes Verhältnis zum Seyn wird schon nur ein mittelbares seyn können. Wenn es primo loco, d. h. in seinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältnis zum Seyn das Seynkönnende ist, so wird es secundo loco nur als das *nicht* Seynkönnende zu bestimmen seyn. Damit wird aber nichts gesagt seyn, wenn wir es nicht sogar als das *Gegentheil* des Seynkönnenden bestimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches insofern das nicht seyende ist — das Gegentheil des Seynkönnenden ist aber das *rein Seyende*" (13, 210). Die gesuchte neue Bestimmung dessen, was vor dem Sein ist, muß als Gegenteil der unmittelbaren Potenz deren *Nichtung* sein. Als Nichtung ist sie jedoch auf diese erste Bestimmung bezogen und durch *diese* erst vermittelt, d. h. zustande gebracht. Die *un*mittelbare Potenz schiebt sich gleichsam — das ist hier die *Vermittlung* — zwischen das rein Seiende und das wirkliche Sein und erhält so das rein Seiende in *seiner* Selbstreinheit. Weil die unmittelbare Potenz unmittelbar vor dem Sein steht, kann das, was vor dem Sein ist, durch eben diese Vermittlung überhaupt in sich selbst, d. h. rein sein, so daß es *als rein Seiendes* nicht unmittelbar übergehen muß ins wirkliche Sein.

Aber, so wird man einwenden, das geht ja gar nicht an, denn um zu vermitteln, müßte die unmittelbare Potenz sich doch selbst vor dem Untergang ins faktische Sein bewahren können, das aber kann sie als *unmittelbare* Potenz gar nicht. Das ist vollkommen richtig. Die Potenz wird das rein Seiende nur vermitteln können, wenn dieses *umgekehrt* die unmittelbare Potenz vermittelt, wenn sich das reine Sein seinerseits zwischen die Potenz und das wirkliche Sein schiebt und so den Übergang der unmittelbaren Potenz verhindert. Unser Ziel ist ja das reine, sich behaltende Seinkönnen, „wir wollen es *als* Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines *Können*, als Können ohne Seyn stehen bleibe" (13, 210). Um dieses In-sich-bleiben zu erreichen, muß das unmittelbare Seinkönnen „zum Ersatz gleichsam des Seyns, das es *annehmen*, sich *zuziehen* könnte", also des wirklichen Seins, das rein Seiende haben. Das Verhältnis von Seinkönnendem und rein Seiendem ist also durch und durch dialektisch: *gegenseitige* Vermittlung.

Das *rein* Seiende, das Schelling später das Seinmüssende nennt, als eine Bestimmung dessen, was vor dem Sein ist, der reinen Selbstbedingung, ist also *aufs schärfste* von dem wirklichen, dem zufälligen oder faktischen Sein zu unterscheiden. Dieses ist immer *gewordenes* Sein, entstanden durch die Potenz, die ins Sein übergeht, während das rein Seiende überhaupt nicht erst zu werden braucht, weil es nichts als reine Wirklichkeit ist. Es ist Sein ohne jedes Können, Wirklichkeit ohne jede Möglichkeit. An sich selbst ist es reiner Aktus und keine Potenz, und doch kommt auch ihm in gewisser Weise eine Potentia-

[1]) D. h. dessen, was vor dem Sein ist.

lität zu, allerdings erst eine vermittelte Potentialität, im Gegensatz zu der ersten und eigentlichen Potenz, dem unmittelbaren Seinkönnen. Dieser Charakter der Potentialität liegt darin, daß das reine Sein hier ja als eine Bestimmung dessen, was vor dem Sein ist, zustande kam, und als eben diese Bestimmung dessen, was vor dem Sein ist, steht es in bezug auf das wirkliche Sein und ist eine Möglichkeitsbestimmung für dieses. Daß es aber eine Möglichkeitsbestimmung nur in vermittelter, durch die unmittelbare Potenz vermittelter Weise ist, das zeigt sich darin, daß dieses reine Sein durch die Zwischenschaltung des unmittelbaren Seinkönnens vom wirklichen Sein getrennt ist. Um wirklich zu werden, d. h. ins wirkliche Sein überzugehen, müßte es erst ans wirkliche Sein herangebracht, aus seiner reinen Wirklichkeit herausgebracht und potentialisiert werden. „*Dieses,* um a potentia ad actum überzugehen, also um wirklich zu seyn, muß erst in potentiam gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz ist" (13, 214).

Um diesen Charakter der *vermittelten* Potenz zu verdeutlichen, greift Schelling auch hier wieder auf die Willensbestimmung zurück, die bereits bei der ersten Potenz herangezogen wurde. Ist diese der vorwärts drängende, der wollende Wille, der immer schon ins Sein will, so ist die zweite Potenz der nicht wollende Wille, und das kann sie sein, weil sie ja, als durch die erste Potenz vermittelt, in sich bleiben kann. Das rein Seiende braucht nicht unmittelbar zu wollen, weil es in sich schon immer ist: „denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es das von selbst, d. h. das an und vor sich, gleichsam ohne sich selbst Seyende ist" (13, 213). Versteht man, wie es hier zunächst geboten ist, unter Willen das reine Aussein auf Verwirklichung, das Streben, setzt man also Potenz und Willen in eins, so ist der vermittelten Potenz auch nur ein vermittelter Willenscharakter zuzusprechen. Als *Nichtung* des unmittelbaren Willens ist das rein Seiende kein Wille im unmittelbaren Sinn, als Nichtung des unmittelbaren *Willens* bleibt es auf diesen bezogen, kommt erst durch ihn zustande, und ist durch ihn vermittelt als *dessen* Vermittlung seine Umkehrung, d. h. ein begierdeloser Wille: „das rein Seyende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen . . ." (13, 213).[1])

Die erste Potenz, Seinkönnendes, und die zweite Potenz, rein Seiendes, sind nur in dialektischem Bezug aufeinander, und das besagt: sie sind nur Bestimmungen dessen, was vor dem Sein ist. „Die Meinung ist nicht, daß das Seynkönnende und das rein Seyende, jedes als ein für *sich* Seyendes, d. h. jedes als

[1]) Die gründliche Interpretation dieser Bestimmungen (es gibt deren nur sehr wenige), die *Schelsky* gibt (a. a. O. 74 f.), wird der *gegen*seitigen Dialektik nicht ganz gerecht, wenn sie einfach die erste Bestimmung als Potenz oder Begriff und die zweite als reines Sein oder Willen bezeichnet. Auch die erste Bestimmung ist Wille, nur eine andere Art des Willens, d. h. keine von beiden Bestimmungen hat Anspruch, den *wahren* Willen darzustellen, sondern beide sind nur im Bezug aufeinander. Entsprechend ist auch die zweite Bestimmung *Potenz,* nur eine andere Art der Potentialität, weil beide als Potenzen nur sich gegenseitig potentialisieren, denn die zweite Bestimmung erhält, wie wir sahen, ja die erste in ihrer Potentialität, die sie ohne das rein Seiende immer schon verloren hätte. Daß beide Potenzen Willenscharaktere darstellen, hat *Schwarz* gut gesehen: „Auch die erste und zweite Potenz sind für den alten Schelling Weisen des Wollens, aber eines ‚uneigentlichen'" (a. a. O. 140).

Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist, was für *sich* selbst außer einem anderen besteht)" (13, 218). Oder: „Das Seynkönnende als solches ist nicht das rein Seyende, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch ist das eine, *was* das andere, jedes nämlich dieselbe Substanz" (13, 222). Schelling redet sogar von einer Identität: „Hauptresultat: Die *Identität,* welche wir zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden setzen, ist nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwischen Elementen stattfindet, die *Theile* eines und desselben Ganzen sind; denn das, was seyn wird, ist nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem anderen Theile nach das rein Seyende, sondern das ganze Subjekt oder die ganze Substanz ist das Seynkönnende, und dieselbe ganze Substanz ist das rein Seyende . . ." (13, 222).

Diese Substanz zeigt sich jetzt also als die Identität des Nicht-identischen, als *Eines,* das sich durch seine an sich gegensätzlichen Bestimmungen erhält. „Dieses Eine also — dadurch, daß es das rein *Seyende* ist — dadurch bekommt es *sich* als Seynkönnen in seine Gewalt, und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Seyn Vorstrebendem" (13, 225). Das, was vor dem Sein ist, hat als Einheit in dem Seinkönnenden *sein* Sub-jekt. Wir stoßen hier wieder auf die bereits angezogene Bedeutung von Subjekt: Substanz, Unterstand zu sein (cf. oben S. 86 ff.). Das Eine hat am Seinkönnenden seinen Unterstand, indem es dieses sich *unter*-wirft, es zu seiner Potenz macht, was es nur kann, weil es zugleich das rein Seiende ist. „*Indem* es aber sich als das Seynkönnende als Subjekt, d. h. als Grund von sich selbst als dem rein Seyenden, setzt, macht es eben damit auch sich als das Seynkönnende zur *Potenz* von *Sich* als dem rein Seyenden. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d. h. zum Können, zur Möglichkeit von *Sich* als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von *sich* als seiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit *seines eignen* Seyns abgezogen und entbunden; *indem* es als Möglichkeit eines anderen Seyns gesetzt wird, hört es auf, die Möglichkeit des eignen zu seyn" (13, 227).

In ebendemselben Akt macht das Eine auch das rein Seiende zu *seinem Objekt,* denn *indem* es sich das Seinkönnende zu Grunde legt, wird durch dieses Zu-Grunde-legen das rein Seiende zum Objekt, zum Gegenstand des Einen, insofern dieses *als Seinkönnendes* nun in sich selbst sich auf sich als rein Seiendes richten kann. Das Eine braucht nicht *die* Objektivierung, die erst durch die vergegenständlichende Verwirklichung des Seinkönnenden zustande kommt, weil es diesem sich selbst *als rein Seiendes* zum Objekt entgegenwerfen, objicieren kann. Zusammengefaßt: „Wie das Eine sich als das Seynkönnende zum Subjekt seiner selbst als des rein Seyenden hat, so hat eben dasselbe als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende zum Objekt" (13, 232).

Mit diesem Ineinander der beiden ersten Bestimmungen haben wir nun die dritte und abschließende Potenz ermittelt. Sie ist die Vermittlung der beiden ersten, das *als solches seiende Seinkönnen.* In ihr kehrt die dialektische Bewegung an den Anfang zurück. Aber das Seinkönnende ist nun bewahrt vor seinem Untergang durch die Vermittlung mit dem rein Seienden, die in der dritten Bestimmung als solche *thematisiert* wird. In diesem Dritten werden die beiden

ersten Bestimmungen des Einen von ihrer Ausschließlichkeit und Einseitigkeit, in der sie zunächst gegeneinander standen, befreit. Von jeder wird etwas weggenommen, vom unmittelbar Seinkönnenden seine Unmittelbarkeit und vom rein Seienden seine Unvermitteltheit, und im Dritten erscheint die nunmehrige Einheit an ihr selbst, d. h. als das aus beiden ausgeschlossene Dritte: „Ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdruckes, der bei contradictorisch Entgegengesetzten verneinend ist und sagt: daß ein Drittes oder Mittleres unmöglich ist, aber bei bloß conträr Entgegengesetzten, wo *ausschließen* nur soviel bedeutet als außer sich *setzen*, positive Bedeutung hat" (11, 290). Das Dritte ist das zustande gekommene Ergebnis: „Das Eine kommt also dadurch in die Mitte zu stehen als das vom einseitigen Seyn und vom einseitigen Können *freie*; da es aber von den beiden Einseitigkeiten nur frei ist, indem es beide *voraussetzt*, d. h. ebensowohl auch die *beiden* ist (denn nähmen wir sie in Gedanken hinweg, so würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was seyn wird, würde uns immer wieder zuerst das unmittelbar Seynkönnende seyn), da es also das von beiden freie nur ist, inwiefern es beide voraussetzt, d. h. selbst auch beide ist, so ist es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieses Dritte nur zu bestimmen ist als das vom einseitigen Können und vom einseitigen Seyn *freie*" (13, 234).

Das Dritte hört als Subjekt nicht auf, Objekt zu sein, und umgekehrt. Es ist „das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich bleibende, kurz das als solches seyende Seynkönnende. Und dieses erst ist das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch schon ursprünglich wollen" (13, 235). Unser ganzes Ziel ist ja nichts anderes, als das Seinkönnende als solches zu haben, und das ist in der dritten Bestimmung erreicht, denn das Dritte ist das bei sich bleibende Seinkönnen, das um *seiner selbst* willen Seiende im Gegensatz zu den beiden ersten Bestimmungen, die nur *für*-einander sind.

An diesem Punkt beginnt sich der innere Sinn dieser ganzen Bewegung abzuzeichnen. Ihr Wesensgesetz liegt in der Potentialisierung, d. h. in dem Versuch, die Bestimmungen: unmittelbar Seinkönnendes, rein Seiendes und deren Verbindung aus dem Zusammenhang, in dem sie uns früher begegneten, d. h. aus dem Zusammenhang in der Vernunft, *herauszusetzen vor* das Sein und in einer Einheit zu vermitteln. Das aber ist nur möglich, wenn diese drei Bestimmungen *sich selbst gegenseitig* sichern und *als Möglichkeiten* erhalten. Diese Vermittlung ist das Wesen der Potentialisierung als einer *Selbst*konstitution des Einen. Deswegen muß die Vermittlung, die *wir* hier transzendierend und hypothetisch vollziehen, als die *selbsteigene* Vermittlung dieses Einen und als *dessen* Tun herausgestellt werden: das Eine erhält *sich selbst* in seiner *eigenen* Potentialisierung.

Vom Dritten als dem Ende aus gesehen: die *geeinigte* Einigkeit, als welche das Dritte ist, verweist auf die *einigende* Einheit, die in allen drei Bestimmungen als wesendes Wesen anwesend ist. Das Eine ist die vermittel*nde* Vermittlung, die sich als die tragende Einheit aller drei Bestimmungen, als selbst nicht mehr bestimmbar, weil bestimmend, erweist.

Diese nicht aneinandergestückte Einheit ist das Wesen des Geistigen, und deswegen ist diese Einheit als *Geist* zu bestimmen: „Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang. Der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang ... Wenn demnach eine solche Einheit, als wir in ‚dem was seyn wird' gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar ist, so haben wir damit gewonnen, daß ‚das was seyn wird' *Geist* ist, und zwar — als *Allheit* — der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinne absolute Geist" (13, 239). In der Einführung des Geistbegriffes durch den Gedanken der Unteilbarkeit zeigt sich das Wesen dieses Geistes: seine Vollendung als Allheit seiner Bestimmungen, die er als ganzer in seiner Selbstvermittlung ist.

Der Geist muß nun aber von der dritten Bestimmung, dem Subjekt-Objekt, unterschieden werden. Gerade diese Unterscheidung vermag das Wesen des Geistes als eines in sich Vollendeten zu verdeutlichen. Das als solches seiende Seinkönnen ist nur „eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seyendes" (13, 236). Es kommt ja nur durch die beiden ersten Bestimmungen zustande. Die relative Selbständigkeit aller drei Potenzen ist notwendig, denn wenn etwa die unmittelbare Form, die erste Potenz, sich selbst beinhaltete, so könnte dies ja nur durch die Selbstverwirklichung und das heißt den unmittelbar eintretenden Verlust des Könnens geschehen, und formte der unmittelbare Inhalt, das rein Seiende, sich selbst, so ginge sein reines Sein verloren, weil er dieses ja nicht in der vermittelten Weise eines bewußten Selbstbesitzes hat, sondern es unmittelbar ist. Form und Inhalt, Subjekt und Objekt müssen gegeneinander selbständig sein, um sich in dieser Reinheit gegenseitig zu erhalten, und deswegen kann ihre Vereinigung nur als neben ihnen stehende, d. h. sie *voraus* setzende und *nicht* als sie setzende verstanden werden.

Der Geist dagegen ist nicht nur die Vereinigung von Form und Inhalt, sondern er ist Form + Inhalt + Form-Inhalt. Weil er Können und Sein ist, kann er in der dritten Potenz *sich* haben: „... wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, so ist das Eine, inwiefern es das Seynkönnende *und* (+) das rein Seyende (minus A + plus A) ist, Subjekt seiner selbst als des unzertrennlichen Subjekts-Objekts ..." (13, 237). Das Eine, der Geist, schiebt *sich* als reine Form *und* reinen Inhalt seiner Vermittlung als geformtem Inhalt oder beinhaltetem Form unter und erhält sich so in seiner Ganzheit als *eigene* Potenz.

Im in sich ruhenden Geist wird der Seinsbezug, der den Potenzen eigentümlich war, *abgeschnitten*. Dieser Bezug war *allen* Potenzen zuzusprechen. Die erste Potenz, das Seinkönnende, stand ganz nahe am faktischen Sein, von dem als dem Gegebenen ja die Untersuchung ausging, und wurde vor dem Übergang in dieses nur durch die zweite Potenz, das rein Seiende, abgehalten, die aber durch dieses Abhalten selbst ein Verhältnis zum faktischen Sein bekam. Die dritte Bestimmung, das als solches seiende Seinkönnen, wurde zwar als das in sich bleibende Seinkönnen bestimmt, aber weil sie nur durch die beiden ersten Bestimmungen zustande kam, bleibt auch in ihr noch die Relation zum Sein erhalten. Im vollendeten Geist dagegen ist dieser Bezug völlig abgeschnitten, weil er ja die eigene Fürsichsetzung selbst an sich selbst vollziehen kann als das

Sichselbsttragen seiner Bestimmungen. Darum erklärt Schelling: „Mit dem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein" (13, 239).

Wir haben das, was sein wird, als solches festzuhalten gesucht, wir haben, wie Schelling sagt, es gegen seine eigene Zukunft festgestellt, damit es nicht in diese blindlings sich fortbewegt. Damit haben wir es zu einem *in sich selbst Seienden* gemacht. „Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, *als solches* gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich *umkehrt*. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat, aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines *künftigen* Seyns, er muß vor allem als *selbst Seyendes* bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten" (13, 240). Indem die Potenzen ihren Seinsbezug verlieren, werden sie zu den dem Geist immanenten Bestimmungen: „Bisher allerdings galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns ... Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als *solche* betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ... sind also, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr als Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst" (13, 241). Diese Immanenz — und darin zeigt sich das Wesen der Umkehr — besagt, daß diese Begriffe dem Geist selbst unterzuordnen sind: „Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist, zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — e h e r als sie). *Er* ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das posterius, wird zum prius" (13, 241).

Es gilt nun, diese Einführung des Geistes und die durch sie bedingte Wende in ihrer Bedeutung und ihrer Tragweite zu verdeutlichen. Zunächst: im Abbrechen der Bezüge nach außen liegt das Aufgeben der transzendentalen Fragestellung. An die Stelle des transzendent*alen* Bezuges zum Sein tritt die *reine Transzendenz* als eine *Substantialisierung* des Geistes. Indem die Potenzen, die ja als solche zunächst reine transzendentale Bestimmungen waren, in einem Seienden festgemacht werden, wird ihnen ihr Wirklichkeitsbezug genommen. Daß auch dies nur eine Station auf dem Wege der Gesamtbewegung ist, das haben wir aus den Einleitungen bereits gelernt. Die Transzendenz ist nötig um willen der Transzendentalität: weil das *einfache* Zurückbiegen immer zum Verlust der Transzendentalität führte, muß dieser Umweg einer Loslösung gegangen werden, damit das Ziel: eine zwingende und einsichtige Ableitung des Seienden aus seinem Ursprung erreicht werde.

Die *Vernunft* kann diese Seinsentstehung aus dem Geist nicht herbeiführen, denn so, wie er vor ihr steht, liegt in ihm kein Verweis auf ein Außen. Und das weist uns auf den *Unterschied von Vernunft und Geist* hin. Man könnte einen Moment lang fragen: wird hier nicht die Vernunft einfach „verdoppelt", indem sie aus den Seinsbezügen, in denen sie immer schon steht, herausgelöst und für sich gesetzt wird? Wird hier nicht eine „seinslose Vernunft" vor die Vernunft gesetzt? Wenn irgendwo, dann ist es hier nötig, an dem einen und einzigen Problem, das Schelling bedrängt, an der Frage nach dem Inhalt der Vernunft, und d. h. nach der reinen Tätigkeit als der sich beinhaltenden Form der Vernunft, festzuhalten. Weil die Vernunft in sich selbst ihren Inhalt schon immer untergehen sieht durch ihre vergegenständlichende Fragestellung, muß sie ihn sich voraussetzen als sich selbst setzende reine Form. Sie muß ihn *gegen sich selbst* als gegen das einfache, d. h. vergegenständlichende Erkennen sicherstellen, indem sie ihn aus sich heraussetzt und zum in sich selbst Seienden macht: *substantialisiert*. Diese Substantialisierung ist Schelling nicht passiert, sondern von ihm gewollt, damit die Vernunft ihren Inhalt wirklich als den Unter-stand ihres ganzen Beginnens gewinne, den Unterstand, der in sich selbst als der Urstand ist, und dem gegenüber nun die Vernunft zum Zweiten und Vermittelten wird.

Man kann die Bezüge von Vernunft und Geist, die beide von Schelling streng geschieden werden, nur in ihrer echten Dialektik erfassen. Der Geist ist die Aufhebung des Widerspruches, in dem die Vernunft als wesenhafte Inkongruenz von Form und Inhalt steht, insofern er die sich beinhaltende Form ist. Die Form *i s t* der Inhalt selbst, denn der Geist *ist* als Geist *n u r* das Sichtragen seiner selbst, das ist sein *einziger* Inhalt. Seine „Bestimmungen", die Potenzen, sind ja nicht der Geist selbst, er selbst ist die *Potentialisierung*, besser: das Potentialisierende als die reine Vermittlung der Potenzen. *Geist ist Vermittlung* von Form und Inhalt seiner selbst. Zusammengezogen: die Bestimmungen sind nicht vor ihm als Inhalt, der zu vermitteln wäre, sondern, wie Schelling sagt, nach ihm, und d. h. seine Produkte. Die *Vernunft* dagegen hat ihren Inhalt (*und d. h. den Geist*) *vor* sich und denkt ihn nach, und deswegen sind die Potenzen *vor* ihr als die Bestimmungen, die sie nur hinzunehmend hypothetisch zu vermitteln hat.

Gerade die verschiedene Stellung der Vernunft und des Geistes zu den Potenzen vermag den Unterschied von Geist und Vernunft als solchen klar herauszuheben. Nicht zwei Seiende treten einander gegenüber, so daß die Potenzen zweimal vorkämen, sondern Geist und Vernunft unterscheiden sich *nur* in bezug auf die sich in und durch diese Unterscheidung selbst verändernden Potenzen. Daß die Potenzen nicht feststehende Begriffe sind, sondern sich als die Vermittlungskonstituentien der ganzen Bewegung nach dem jeweiligen Stand der Vermittlung modifizieren (cf. oben S. 190), gilt es hier zu beachten. Der Geist ist, wie wir sahen, „vor", die Vernunft „nach" den Potenzen, wenn man die sachliche Reihenfolge beachtet. Und diese sachliche Ordnung wird jetzt durch die Umkehrung hergestellt. Weil die Potenzen vor der Vernunft sind, kann die ganze Untersuchung sich nur als ein Ansetzen des Denkens bei diesen

Grundbegriffen, die sämtlich Erscheinungsweisen des Inhaltes der Vernunft sind, vollziehen bis zu dem Punkt hin, wo die Vernunft diese Potenzen als Potentialisierungen des Geistes, der sich selbst potentialisiert, erkennt. *In diesem Augenblick kehrt sich das Verhältnis von Vernunft und Potenzen um,* denn die Vernunft sieht nun, daß diese Bestimmungen, die sich zunächst als Mittel, um den Geist zu konstituieren, zeigten, in Wahrheit bereits von diesem vermittelt *sind*. Die Vermittlung ist immer schon als die reine und wesende Tätigkeit vor dem Vermittelten. Deswegen können wir nun diese Stützen und Unterlagen in dem Moment, wo sich die richtige Reihenfolge zeigt, aufgeben (13, 241; cf. oben S. 204): „Denn wenn wir uns auch hier jener *Principien* des Seyns (wie wir sie nannten) gleichsam als Stufen und Sprossen bedienten, zu ihm zu gelangen, so mußten wir doch am Ende einsehen, daß sie dieß nur *für uns* waren, und auch nur zu einem propädeutischen (didaktischen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geistes selbst betrachtet, das Verhältniß sich umkehrt und diese Principien vielmehr die *Folge*, das Posterius von ihm sind" (13, 248).

Solche Stellen vermögen deutlich zu zeigen, wie idealistisch der späte Schelling denkt. Die Umkehr ist kein Schritt aus dem Idealismus heraus zu einer irrationalen Wirklichkeitssphäre, sondern nur eine *Umorientierung der Vernunft!* Sie setzt sich *selbst* als Nachdenken an, angesichts der reinen Wirklichkeit, welche Wirklichkeit der Geist als die reine wesende Tätigkeit ist, die der Vernunft immer schon voraus ist. Um es mit einer seit den Anfängen des Idealismus zentralen Bestimmung auszusagen: *der Geist ist die intelligible Tat der Vernunft, die für sie in einer ewigen Vergangenheit liegt.* Halten wir uns das vor Augen, so werden wir nicht nur uns vor der abwegigen These einer Verdopplung der Vernunft bewahren, sondern einen Leitfaden haben, um die Philosophie der Schöpfung als das, was sie ist, zu begreifen, als einen „Erinnerungsprozeß", in dem die Vernunft sich ihres Grundes nach-denklich eingedenk wird.

Aber man muß daran festhalten, daß diese Besinnung, die die Vernunft auf sich selbst durchführt, zu einer Transzendenz des Denkens vor sich selbst führt, weil es sich selbst nicht mehr zu erfassen vermag und sich deswegen wesensmäßig voraussetzen muß als Geist, dessen einziger Inhalt die Vermittlung seiner selbst ist. *Der äußerste relationale Formalismus ist das Wesen dieses Geistes.* Schelling hat diese „Substanzlosigkeit" des Geistes durch die Paradoxie zum Ausdruck zu bringen gesucht, daß der Geist die reine Möglichkeit seiner selbst *als* seine eigene Wirklichkeit ist. Als solcher ist der Geist die reine Selbstkonstitution, die sich in und durch die Potenzen mit sich vermittelt. Diese Selbstkonstitution des Geistes durch die ihm immanenten Potenzen hat Schelling mit Hilfe der Hegelschen Begriffe des An-sich, des Für-sich, und des An-und-für-sich zu erhellen gesucht. Diese Nähe zu Hegel, über die Schelling selbst kein Wort verliert, zeigt deutlich, wie sehr wir es auch in der Spätphilosophie mit einem idealistischen Denken, d. h. mit der Methode der Vermittlung, zu tun haben. Doch ist hier zugleich auf die Kritik zurückzuweisen, die Schelling an Hegels Konstitution des Geistes, wie sie besonders die „Große Logik" zeigt, üben zu

müssen glaubte, und deren Sinn der Nachweis war, daß das Denken sich in seiner wesentlichen Einigung, in seiner reinen Tätigkeit nicht erfaßt, daß es immer nur die *Momente* dieser Vermittlung, nie aber sie selbst zu erkennen vermag.

Deswegen geht in den von Schelling nun vollzogenen Analysen immer etwas mit, was nicht in die Begriffe eingeht, etwas, das eigentlich *allein* das Gesuchte ist: die reine *formende* Form, und deswegen bleibt zwischen der Bewegung des Aufstieges und der des Abstieges ein Moment des Umschwunges, der, in sich selbst *nicht* thematisierbar, zum Ergebnis führt, daß die Vernunft ihres Voraussetzenmüssens, besser ihres Vorausgesetzt-*habens* sich bewußt wird. Konkret bleibt dann nur die erinnernde Bewegung des Nachvollzuges dieser unvordenklichen intelligiblen Tat, die „einmal" geschehen ist, „seit es ein Denken gibt", und da es immer und ewig das Denken gibt, ist diese Tat die *ewige Tat des Geistes*, in der er sich selbst als der wesende Grund des Denkens setzt.

Man muß sich das aussprechen, dann versteht man, daß in der Erinnerung an diese Tat die Bewegungsrichtung schon immer geändert ist. Diese Veränderung zeigt sich in einer Umkehrung der Potenzen an. Während in der aufsteigenden transzendentalen Fragestellung das unmittelbare Seinkönnen das dem Sein am nächsten Stehende und somit das Offensichtlichste war, ist es jetzt im Geist zum Fernsten und Verborgensten geworden. Die erste Potenz, in der sich das Wesen der Potenz, Möglichkeit zu sein, unmittelbar darstellte, ist durch die Vermittlung, die sich als Entzug des Übergehens darstellte, als reine Möglichkeit, reine Unmittelbarkeit festgehalten, weil die Vermittlung sie in den Geist „hineingewendet" hat. Sie ist die Möglichkeit im Geist als sein An-sich, und, da ja der Geist die Möglichkeit seiner selbst ist, sozusagen die Möglichkeit der Möglichkeit: das *Selbst* im Geist. „Man kann etwa sagen, das hier Gemeinte sey der vollkommene Geist als *reines* Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Seyn entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Seyn ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Seyn, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er *schweigt*, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will" (13, 251). Daß Schelling hier auf die letzten Schwierigkeiten eines philosophischen Begreifens der absoluten Subjektivität stößt, wird sehr deutlich durch die eigentümliche Hilflosigkeit, mit der er dieses An-sich zu deuten sucht. „Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken" (13, 251). Schelling wählt deswegen ein Beispiel, das gewissermaßen von der Erlebnisweise her dieses absolut Ungegenständliche verdeutlichen soll. Er weist auf den indischen Fakir hin, der mit seiner Kontemplation, die sich in der Praxis des Atem-Einziehens ausbildet, andeutet, „wie man sich jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewisser-

maßen *empfunden* wird" (13, 251 f.). Dieses Beispiel, das Schelling sogleich wieder einschränkt, da es sich nicht zieme, „viele Worte darüber zu machen", weist mit seinem Begriffsgegensatz: Expansion und Attraktion auf Ausdrücke der Naturphilosophie zurück. Es ist dasselbe Gesetz, was hier wie dort regiert, denn die Attraktionskraft der Natur ist selbst nur eine Ausgestaltung der ursprünglichen Möglichkeit, die hier auf ihrer höchsten Stufe als das An-sich des Geistes in den Blick gebracht wird. Schelling weist an einer der beiden größeren Stellen, in denen er über die Potenz redet, darauf hin: „Zu diesen Universalien in der Natur verhalten sich unsere nur noch mit dem Verstande zu fassenden und in diesem Sinne rein intelligiblen Potenzen als die Universalissima . . ." (12, 115).

Der Geist, die reine Vermittlung, ist mehr als seine Aseität: er setzt sich diese Möglichkeit als Unterstand seines Seins, denn „eh ein Wesen für sich, d. h. als Objekt von sich selbst da ist, muß es an sich da seyn" (13, 252), welches Dasein eben keine Vorhandenheit ist, sondern die reine Möglichkeit, die hier zur Möglichkeit des Für-sich-daseins, des Sich-objektiv-werdens wird. „Der *für* sich selbst seyende, d. h. der als Objekt von sich selbst seyende Geist setzt den *an* sich seyenden Geist voraus" (13, 252). Aber ebenso ist der für sich seiende Geist nur in bezug auf den an sich seienden als die Offenbarung der Möglichkeit. „Keiner ist, so zu sagen, um seiner selbst willen; der *an* sich seyende ist nur, um sich als den *für* sich seyenden zu haben, der *für* sich (also nicht an sich) seyende ist nur, *um* sich diesem (dem an sich seyenden) zu geben" (13, 252).

Auch in der Bestimmung des Geistes als eines Fürsichseienden zeigt sich das Wesen der Umkehrung der Potenzen an. Im transzendentalen Aufstieg erschien das rein Seiende als verborgener denn die erste Potenz, weil es das vom wirklichen Sein Entferntere war. Hier dagegen ist es als das Objektivwerden der Möglichkeit „das Äußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes" (13, 252). Im Geist, der objektiv ist, eröffnet sich der Geist selbst seine Denkbarkeit, während „er selbst" als die Vermittlung dieser Denkbarkeit nicht denkbar ist.

Der Geist ist auch über das Ergebnis dieser Vermittlung, den an-und-für-sich-seienden Geist, in dem das Ganze seiner Bestimmung vollendet ist, hinaus. Weil er sich selbst zum Geist macht, ist auch diese dritte Bestimmung nur eine neben den anderen: „Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den anderen setzen. Denn der Geist *kann* unmittelbar nur der *an* sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn was für sich seyn soll, muß erst *an* sich seyn), und nur indem der Geist der *an* sich und der *für* sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt, in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn" (13, 254 f.). Wenn der absolute Geist nur diese dritte Bestimmung wäre, und wenn er in ihr aufginge, dann wäre er in sich kreisende und nicht von sich wegkönnende Impotenz: „Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist *unmittelbar* zu setzen als das unzertrennliche

Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam *machtlos,* eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären" (13, 255). Die Möglichkeit des Herausgehens, die ihm doch zukommen soll, wenn sie auch jetzt noch verborgen ist, läge dann nicht in ihm: „Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem *Seyn* außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch *in* dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, *der, der seyn wird,* verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für *sich* völlig impotent" (13, 255).

Wir haben bereits Schellings Kritik an diesem Geist der dritten Bestimmung, dem Subjekt-Objekt, der reinen νόησις νοήσεως, die von sich nicht wegkann, sondern nur in sich kreist, kennengelernt, als wir in der Geschichte des Ichs auf den Punkt kamen, wo dieses Ich in der Kontemplation der Unseligkeit des Handelns, die ihm wesentlich ist, zu entkommen sucht (cf. oben S. 161). Aber nicht nur der Gott des Aristoteles ist nach Schelling so ohnmächtig, sondern auch der Geist Hegels, obwohl Hegel es doch gerade war, der die Selbstvermittlung herausstellte. Aber Hegels Fehler war, wie wir sahen, daß er nicht mit dem wahren Anfang: dem Seienden, das sich *selbst* „anzieht", begann, sondern mit dem reinen Sein, das die Wesensbestimmung des objektiv Gegebenen der sinnlichen Gewißheit ist (cf. oben S. 107). Das Denken bringt also sich nur in bezug auf ein anderes, das Sein, zu sich und muß sich daher am Ende erfahren als der „Gott am Ende", der nicht von sich wegkann.

Schelling dagegen will den Geist in sich selbst konstituieren als aus sich entspringende Möglichkeit. Deswegen muß der Geist sich selbst überschwingen. Er muß über sich hinaus sein, weil er sich selbst zu seinem Gegenstand macht. Von Schelling her ist also zu sagen: was Hegel in so großartiger Weise vollzog, das Sichselbstsetzen des Geistes, wozu er die maßgeblichen Kategorien bereitstellte, das ist bei ihm selbst doch nur im Vollzug einer *einfachen* Vermittlung, die im Blick auf das außer der Vernunft vorhandene Sein geschieht, bestimmt. Schelling aber unternimmt es, diesen Vollzug selbst in einer *zweiten* Vermittlung zu thematisieren, welche Vermittlung zeigt, daß die reine Selbstbestimmung ein aus der Transzendenz ihrer selbst auf sich zukommender Vollzug ist. Zugleich aber wird wiederum sichtbar, daß nur Hegel der eigentliche Gegner Schellings sein konnte: er allein hat die Dimension inne, in der eine Diskussion der zentralen Anliegen Schellings stattfinden kann, die Lösung der sich auf der Höhe der absoluten Reflexion einstellenden Frage nach der Selbstverwirklichung des Geistes. Das ist die zu einer Auseinandersetzung unumgänglich erforderte Gemeinsamkeit, auf Grund deren die Differenz angesetzt werden kann, welche sich selbst nur vollzieht als eine neue über Hegel hinausgreifende und ihn aufhebende Reflexion.

Wir haben uns bei dieser Abhebung ein wenig ausführlicher aufgehalten, weil nur die immer erneute Abgrenzung das eigentümlich Idealistische der Spät-

philosophie zur Anschaulichkeit zu bringen vermag. Dieses Eigentümliche aber ist die Selbstsetzung des Geistes, deren Sinn sich nun genauer als bisher bestimmen läßt: die Selbstkonstitution ist das *Sichherausstellen als Geist:* „ . . . dieses ‚als' drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich *als* dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem *als,* z. B. in dem *als* A seyn — liegt also immer nicht das bloße A *seyn,* sondern das *als* A erkannt oder erkennbar werden" (13, 255 f.). In diesem Setzen zum „als" kündet sich die Freiheit des Geistes als einer Selbstsetzung an. Während die dritte Potenz, der an und für sich seiende Geist, in sich selbst betrachtet, der Geist ist, der nur Geist ist, der nur Geist sein kann, der Geist, der notwendiger Geist ist (cf. 12, 89; 14, 355), ist der absolute Geist auch von sich als Geist frei. „Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Seyn wieder freie Geist; *ihm* ist auch das *als*-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte — 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, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, der zugleich der absolut freie ist"(13, 256). Die absolute Transzendenz bricht auf, die Transzendenz, die jetzt gesichtet ist als der reine Wesensvollzug der Vermittlung, als welcher der Geist über seine Gestalten hinaus ist: „Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als solcher seyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Gestalt wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transzendenz"(13, 256). Die absolute Transzendenz ist die Einsamkeit des Geistes: „Überall haben wir den Geist nur erkannt als den absolut in sich seyenden, völlig *hinein-*, nämlich nur gegen sich selbst gewendeten, in sich beschlossenen und vollendeten, nichts außer sich bedürfenden Geist. Er ist der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein *Außer*-ihm gibt, der von allem, was *außer* ihm gedacht werden könnte, los, ledig und frei, auch in *diesem* Sinn der *absolute* ist; denn absolut seyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung und Verbindung seyn" (13, 260 f.).

Freiheit, absolute Transzendenz und Einsamkeit: in diesen Bestimmungen, die sämtlich im *Gegenzug gegen die Vernunft* gewonnen sind, erhält die Gesamtbewegung der transzendent*alen* Frage nach der Herkunft des Seins die Möglichkeit einer Antwort, denn gerade in dieser transzendenten, einsamen Freiheit liegt die *Ständigkeit,* aus der eine Rückkehr erfolgen kann. Unmittelbar, nachdem Schelling die Einsamkeit des Geistes herausgestellt hat, fährt er fort: „Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz

in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sey das Zukünftige, das, was seyn wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu *seyn* (nicht bloß als Freiheit, *nicht* zu seyn) — nämlich als Freiheit, *außer* sich zu existiren, *sich* außer *sich* darzustellen, ein Seyn außer sich zu setzen, erscheine, dieß zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe" (13, 261).

Die Rückkehr ins Sein, auf Grund deren dieses Sein nun einsichtig erklärt werden soll, stellt eine komplizierte Reflexion dar, in der die Vernunft durch den ihr transzendenten Geist übergriffen und begründet wird. Ausgangspunkt dieser ganzen Argumentation ist die Vernunft, die auf Grund ihres transzendierenden Fragens den seinslosen Geist als ihren *Grund* erschließt, „aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, *damit* es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos *ist,* oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit"(13, 247). Schelling trägt keine Bedenken, von einer „Ursache" der Vernunft zu reden: „Der Grund, oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft"(13, 248). Man kann unter dieser Ursache nur dann so etwas wie eine ontische Setzungsmöglichkeit, ein Seiendes, welches schafft, verstehen, wenn man die Wesenszusammenhänge von Geist und Vernunft nicht beachtet, aus deren Dialektik allein die legitime Bestimmung möglich ist. Die Verwirklichung der Vernunft ist das Sich-außer-sich-setzen des Geistes. Das *Sich*-außer-sich-setzen, nämlich als die dritte Potenz, das Subjekt-Objekt; das Sich-*außer*-sich-setzen, nämlich als Umkehrung der Transzendenz in die Weltimmanenz; das Sich-außer-sich-*setzen,* nämlich als Übergang von der *In*existenz, dem Nicht-sein des Geistes, in die Existenz, in die Vernunft als dem vernünftigen Sein, wobei aber der Geist als solcher transzendent bleibt, weil er ja als die Freiheit, zu sein und nicht zu sein, die Wirklichkeit seiner Möglichkeit ist. Seine Verwirklichung ist die Verwirklichung seiner Möglichkeit, wobei er als reine Wirklichkeit zurückbleibt, oder — was dasselbe besagt — die Entwirklichung seiner Wirklichkeit, denn die Welt ist ihm gegenüber nur „Erscheinung", wobei er als Möglichkeit ständig an-wesend ist. Er geht nie unter, sondern erhält sich in seinem „Untergang" ins Sein.

Wir sehen hier das erste Mal den roten Faden, an dem man sich orientieren kann, um die *Übergänge,* das eigentlich schwierige Problem dieser „Philosophie der Wirklichkeit", zu begreifen: den *Zeitbezug.* Der Geist ist und bleibt ständige Gegenwart (das nunc stans der Ewigkeit), und als dieser ist er die Ursache des

Seins. Er trägt das Ganze der Weltzeiten (ein sehr kompliziertes Ganzes, wie wir sehen werden) in sich als zu-künftig auf die Welt, denn er ist der *lebendige* Geist. „Als Geist, der nicht mehr bloß *Freiheit* ist, nicht zu seyn, der auch Freiheit ist, zu *seyn*, als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der *lebendige* Geist, wirklich als *der, der seyn wird*" (13, 261). Es zeigt sich hier, daß Schelling griechische und christliche Metaphysik in eins zusammennimmt: die ewige Gegenwärtigkeit des Geistes, die Aristoteles im Denken, das bei sich ist, begriffen hat, ist zugleich die Möglichkeit der Zukunft, die aber — um das Ganze der Bezüge herzustellen — von der Vernunft, unserem Standpunkt, aus gesehen, die Vergangenheit ist, die sie sich als Voraussetzung *unter*-werfen, als Fundament substituieren muß.

Das Außer-sich-setzen vollzieht sich konkret als eine Verwirklichung der reinen Möglichkeitsbegriffe der Potenzen. *Im Geist gewinnen die Potenzen ihre Wirklichkeit*, da der Geist selbst die reine Wirklichkeit, d. h. das sich rein Erwirkende ist. Das Schema Wirklichkeit — Möglichkeit, in dem sich Schellings Denken durchgängig bewegt, ist auch für das Verhältnis von Geist und Potenzen maßgebend. „In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind — dieses Wirkliche kann eben nur der Geist seyn. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern *nach* sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich" (13, 243). Ja erst auf Grund ihrer Teilnahme am Geist ist man eigentlich berechtigt, von ihnen als „Potenzen", d. i. von „Mächten", zu reden: „Vor dem Proceß ist in ihnen nichts von *Potenz* und sie können daher auch nicht eigentlich Potenz genannt werden" (12, 114 Anm. 1). Jetzt dagegen ist ihnen die Möglichkeit echter Seinskonstruktion, d. h. wirklicher Selbstsetzung, durch Teilhabe am Sein des Geistes vermittelt: „Die Principe aber, deren innerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß sie zu dem Seyn erhoben, das *nicht das ihrige*, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die Fähigkeit, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein *anderes* anzunehmen, welches das ihre ist" (11, 387). Oder vielleicht noch klarer die Erläuterung zu diesem Satz aus Schellings philosophischem Tagebuch, in der er diese Teilnahme an dem Prinzip: A^0 herausstellt: „Sie erhalten Wirklichkeit (durch A^0), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A^0, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A^0 im bloßen Denken als selbstseyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß sie Wirklichkeit durch A^0 erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen die Selbstwirklichkeit vermittelt" (11, 387 Anm. 1).

Diese Verwirklichung durch die Potenzen ist der Erweis Gottes durch seine Existenz, d. i. seine Außer-sich-setzung. Wir haben hier also den in unseren Einleitungskapiteln gekennzeichneten Beweis durch die Erfahrung als einer Bestätigung Gottes (cf. oben S. 75 ff.) vor uns, nur ist auf die Komplizierung zu achten, insofern dieser Erweis, worauf schon hingewiesen wurde, die Wirklichkeit Gottes im ideellen Kosmos *und* in der Ichwelt umschließt. Wurde früher einfach gesagt, daß Gott durch die Erfahrung a posteriori erwiesen werden müsse, so ist dies nun genauer auszulegen als die doppelte Bewegung eines Erweises in beiden Bereichen, *die durch die Potenzen und deren jeweilige Verwirklichung in innerer Ordnung auseinanderfolgen.* Deswegen erscheint der Satz, daß Gott durch die Erfahrung a posteriori erwiesen werde, jetzt wieder, nur mit dem Unterschied, daß für „Erfahrung" „die Potenzen" eingesetzt werden, an Hand deren sich die für die Vernunft nur hinzunehmende Außersichsetzung geschieht: „Der absolute Geist kann also zwar *durch* diese Principien, aber er kann durch sie nicht als durch sein prius, sondern nur als durch sein posterius bewiesen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwiesen werden" (13, 248 f.).

Daß der Erweis der Wirklichkeit Gottes in der Ichwelt, der Welt der Erfahrung im engeren Sinne als der Welt der Geschichte, für Schelling besonderes Interesse hat, weil er die Durchsetzung Gottes im menschlichen Bewußtsein betrifft, wurde schon angedeutet (cf. oben S. 192). Aber man darf nicht vergessen, daß die Schöpfung, die zunächst im Thema steht, sich nur auf die ideale Welt bezieht, und man darf nicht die eine Welt gegen die andere ausspielen und etwa den Erfahrungsbeweis nur auf die Ichwelt einschränken. Auch der ideelle Kosmos gehört zur Welt der Erfahrung im weitesten Sinne, denn auch er ist bereits als erste Ekstase nur aposteriorisch in bezug auf Gott, und umgekehrt ist auch die Ichwelt die Welt einer Erfahrung, die die ideellen Strukturen zu Grunde liegen hat. Beide Welten folgen in der inneren Ordnung, in der Schelling seit dem Identitätssystem die ungeschichtliche Natur und den geschichtlichen Geist, bzw. Natur- und Geistphilosophie, aufeinanderfolgen läßt, deren Übergang in der Idee des Menschen gegeben ist, der Produkt der Natur und zugleich als Geistwesen der Anfang einer neuen Entwicklung ist. Man muß sich diese an sich sehr einfache Gliederung vor Augen halten, um der seltsamen Verwirrung der Forschung zu entgehen, mit der hier in die Schöpfung bereits die Ichwelt hineininterpretiert wird, so daß Gott, entgegen Schellings strikter Aussage, das schlechte Außereinander aufgebürdet wird (cf. oben S. 155 f. und die dort beigebrachten Zitate) und die innere Abhängigkeit der Ichwelt von der ideellen Welt übersehen wird.

Der Abstieg als Nachweis der Seinssetzung wird von Schelling als eine *Theorie über die Schöpfung* abgehandelt. Schelling reiht sich damit in die Reihe derer ein, die seit den Anfängen einer „christlichen Philosophie" das Problem einer Weltentstehung spekulativ zu durchdringen suchten. Es wäre ein geistesgeschichtlich nicht uninteressanter Versuch, Schellings Auslegung mit früheren Deutungen in Vergleich zu setzen. Angesichts der Ähnlichkeiten, die sich da herausstellen, erkennt man die Konstanz, in der immer wieder dieselben Fragen wiederkehren. So ringt Schelling — um nur zwei Beispiele zu nennen — wie der erste Interpret der Schöpfung, Origenes, um das Problem, in der Schöpfung weder einen Willkürakt zu sehen noch eine bloße Emanation ohne Freiheit, und wie Augustin müht er sich ab, die Visionen, in denen Gott die Schöpfung vorausbedenkt, als Akte freier Voraussicht zu deuten, die doch

nicht vom Willen Gottes abhängig sind, sondern ihn „überkommen". Solchen Vergleichen nachzugehen, ist aber erst dann möglich, wenn man die Vergleichsglieder aus ihrem jeweiligen inneren Zusammenhang erhellt hat. Deswegen ist die Voraussetzung solcher Unternehmungen das Herausstellen der inneren Mitte, aus der der einzelne Denker ansetzt.

Dieser letzte große Versuch einer Auslegung der Schöpfung, den wir hier vor uns haben, steht auf der Höhe der absoluten Reflexion, in der das Denken sich in seiner Macht als Vermittlung erweist und damit auch die Welt des Glaubens aufhebt. Es ist Schellings Anliegen, der Welt der Vorstellung in der Philosophie selbst ihren Platz zu geben, der Welt der Vorstellung, zu der die Welt des Glaubens gehört. Eine durch und durch zweideutige Aufgabe, denn es ist das Wesen dieses Einbauens, das Eingebaute aus seiner Ursprünglichkeit zu nehmen und es durch sein Begriffensein in seiner Eigenheit und Selbständigkeit zu entmächtigen. Wir haben ein solches Verfahren schon in der Freiheitsschrift Schellings von 1809 erkennen können, in der Schelling das Fichtesche Prinzip des absoluten Ichs in das Ganze *seines* Systems einordnet und damit als Prinzip überwindet und zum Moment herabsetzt (cf. oben S. 123 ff.). Allgemein gesagt: was Denkgegenstand wird, kann nicht mehr selbst der prinzipielle Horizont sein, in dem sich das Denken bewegt.

Diese Aufhebung begegnet uns nun in bezug auf die Welt des Glaubens im Ganzen der Spätphilosophie. Wie fern ist diese christliche Philosophie dem mittelalterlich-christlichen Denken. Ein Gegensatz besteht hier, den Schelling in seiner so eindeutigen Ablehnung des Mittelalters selbst zum Ausdruck gebracht hat. Schellings Gott ist ein durch die Vernunft hindurchgegangener Gott, und damit hat er das verloren, was dem mittelalterlichen Gott zu eigen war: die von vornherein nie ganz thematisierbare Mitte auch der philosophischen Überlegung zu sein. Wenn Augustin oder Nicolaus in ihren Analysen Gott anrufen, so ist das nicht Rankenwerk, das wegzulassen wäre, und wenn Thomas seine Gottesbeweise schließt mit der Formel: „Das nennen alle Gott", so weist sich hierin der „Hintergrund" aus, der auch noch das Denken in seiner Natürlichkeit trägt. Bei Schelling ist von solcher noch fragloser Naivität nichts zu spüren, denn er ist Idealist und darin dem Denken verpflichtet, das sich selbst zu tragen gewillt ist. Schelling ist „religiös", er hat, wie sein Sohn mitteilt, seine späten Manuskripte mit dem Wort: θεὸς σῶσον geschlossen (X, VIII), aber diese Anrufung Gottes ist doch ganz anders als die der mittelalterlichen Denker. Diese Manuskripte haben zum Inhalt die Philosophie der Offenbarung, in der eben die Philosophie diese *begreift*, und, wie Schelling sagt, sie nur begreifen kann, „weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den *wirklichen* Gott" (13, 141). Schellings „wirklicher" Gott ist ein Gegenstand der Philosophie.

Aber — und damit kommen wir erst auf den springenden Punkt — diese restlose Hineinnahme Gottes in die Philosophie, so restlos, daß Schelling neben der negativen Philosophie, die Gott nur als Vernunftidee hat, noch eine zweite Philosophie ansetzt, damit es gelänge, Gott *als wirklichen* zu erkennen, führt *nicht* zu einer beruhigenden Sicherheit, in der Gott im Denken einfach bewältigt wäre, sondern diese Bewältigung: das Können der Vernunft über Gott,

die Magie des Wissens, ist von diesem Gott selbst gebrochen: aus dem Denken erhebt sich dieser Gott als reine Transzendenz, die in ihrer Wirklichkeit nicht zu begreifen ist. Daß das Denken auf seinen undenkbaren Grund stößt, über den es nichts vermag, der sich selbst in das Sein herabsetzt, das gibt nun der Philosophie selbst ein neues Gepräge. An die Stelle einer absoluten Sicherheit tritt die Paradoxie einer erinnernden Bewegung, die ihres Grundes, den sie selbst und niemand anders erschließt, nicht mächtig ist. Deswegen aber, weil die Philosophie in sich selbst hier eine *unmächtige* Macht wird, kann sie der Welt der Vorstellung an entscheidenden Punkten nicht entraten und muß die Vorstellung *in sich* hineinnehmen, denn die Welt der Vorstellung trägt gegenüber dem Denken immer das Bewußtsein einer Angewiesenheit in sich. *Schellings Versuch, auch noch die Welt der Vorstellung ins Denken einzubeziehen, bedeutet zugleich, daß das Denken sich selbst vorstellig werden muß, weil es seiner selbst nicht denkend mächtig ist.* Man muß sich diese Verwiesenheit auf die Vorstellung aussprechen, um die weitere Entwicklung der Potenzen zu begreifen, denn diese läßt sich als ein immer stärkeres Vor-stelligwerden dieser Potenzen verstehen. Waren am Anfang unserer Untersuchung diese Begriffe reine Vernunftbegriffe, so werden sie am Ende als „Personen" erscheinen, als die Gestalt gewordenen Mächte der Mythologie: Dionysos, und der Offenbarung: Christus — und der Übergang zu dieser letzten Fassung der Potenzen liegt eben darin, daß sie durch Teilnahme an dem Geist zu selbstwirklichen, das Seiende setzenden Kräften werden.

Ein indirektes Zeichen dafür, daß Schelling die Vorstellung in die Philosophie hineinnahm und sie dort zu einem *Bestandteil des sich selbst auslegenden Denkens* machte, sie also selbst vermittelte, läßt sich aus seiner Einordnung des Glaubens entnehmen. Der Glaube gehört für ihn selbst zur Wissenschaft, und zwar deswegen, weil die Wissenschaft kein unmittelbares, sondern ein umwegiges Geschäft darstellt. Glaube steht im Gegensatz zum Schauen, wie schon der neutestamentliche Spruch: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben" anzeigt. Glauben heißt auf Vermittlungen hin annehmen: „Dem *mittelbaren*, dem nur durch Vermittlung möglichen Wissen ist also der Glaube durchaus nicht entgegen, sondern wesentlich *mit* diesem verbunden, so daß wo mittelbares Wissen ist, nothwendig auch Glauben ist, und Glauben eben vorzüglich im mittelbaren Wissen sich zeigt und berührt" (10, 183). Glaube setzt wagend vorwegnehmend eine Hypo-these, die sich bewährt: „Alle Wissenschaft, und so insbesondere die Philosophie, schließt den Glauben als ein eben in *ihr* sich Bewährendes fortdauernd, also immanenter Weise und wesentlich in sich" (10, 184).

Der Glaube weist hin auf das Wesende des Geschehens, das wir Vermittlung nennen, auf das Anfangend-Ursprüngliche. Er legt den Grund dessen, was sodann mittelbar mit dem Zu-begründenden in Einheit gebracht werden soll. Aber dieses Wagnis ist *letzthin ohne Gefahr*, denn das Hypothetische ist selbst aus dem Denken herausgesetzt, so daß es wesentlich *einholbar* ist, wobei die Einheit des Zusammenschlusses nun aber keine einfache Aufhebung ist, sondern den Grund als Undenkbares dem Denken selbst vor-stellt als *seinen* Grund. Die Einheitlichkeit ist die Einigung einer Vermittlung, in der die Vernunft sich

selbst vorstellig werden muß im Anderen ihrer selbst, dem Geist, um sich als solche wirklich erkennen zu können. Das Denken, das in der Vermittlung um seine Macht weiß, ist sich selbst hell geworden im Wissen, daß *in* dieser Macht seine Ohnmacht beschlossen ist.[1])

2. Kapitel

Die Selbstaffektion als Voraussetzung des Abstiegs

Der Anfang des Abstieges, genauer: das Anfangen-*können* als der Ur-sprung des Abstieges, stellt uns die ganze Schwierigkeit, in der die Schöpfungslehre steht, vor Augen. Auf der einen Seite muß der absolute Geist als der lebendige, als frei handelnd, bestimmt werden, und sein Handeln kann nur als grundloses Faktum *hingenommen* werden. Auf der anderen Seite wurde diese Tat als die „intelligible Tat" des Denkens selbst bestimmt, denn der absolute Geist ist ja nur die in sich ruhende Möglichkeit der reinen Selbstvermittlung, die auf Grund einer Ständigkeit in sich sich als Sein setzen kann, und die sich schon als Sein immer gesetzt hat, so daß die Erinnerung sich in *einsichtiger* Weise vollziehen kann. Das *Hinnehmen* geschieht also *nicht* blind, sondern steht im Lichte des Geschehens der reinen Selbst-vermittlung als des Vorganges der Selbstlichtung des Geistes.

Die folgenden Analysen kreisen um das Problem der reinen *Selbstaffektion*, in der sich der absolute Geist als *Freiheit* entdeckt. Sie gehören zu den dunkelsten Stücken der Spätphilosophie. Es geht um das Problem einer einsichtigen Begründung des Seienden. Da dieses *ist* (es *gibt* ja die Welt als vernünftiges Sein), aber da es zugleich *grundlos ist*, weil die Vernunft — das einzig Begründende, das wir zunächst kennen — es nicht begründen kann, ist die grundlose Freiheit *notwendig erfordert*, um aus ihr dieses Sein zu begründen. Es ist also das *Denken selbst*, das in die Dimension der Freiheit führt und diese, das Unbegreifbare, als Umgreifendes *fordert*.

Wir haben den absoluten Geist als das aus sich seiende letzte Wirkliche erreicht, dem nichts vorausgeht: „Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die *Möglichkeit* eines anderen Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich" (13, 263). Das Denken ist an das Absolutum der reinen weltlosen Selbstvermittlung gestoßen, die sich zeitlich als Ewigkeit aussagen läßt. Der absolute Geist ist von Ewigkeit, „denn er ist eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er ist nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her ist, sondern er ist *so* ewig, daß er immer, und wann er ist, nur ewig — ewiger Weise — ist" (13, 263). Die Bestimmung „ewig" ist also keine einfache Zeitangabe, sondern die vom Denken, das seinen anfänglichen Ursprung nicht ausdenken kann, gesetzte Voraussetzung. Schelling sagt deswegen zumeist nicht einfach „ewig", sondern „von Ewigkeit her", um die Un-*vor*-denklichkeit besser zum Ausdruck zu bringen, eine Bestimmung, die wir bereits, als wir das bloße Absolute zu erhellen suchten, schon kennenlernten, die aber nun auch hier, genau so wie dort, nur ein Moment in der Gesamtbewegung darstellt: „Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird, ja den die Wissenschaft nur setzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit" (14, 342). Das Unvordenkliche ist der Anfang des *vor*denklichen, des seinsbegründenden Denkens.

Wir stoßen hier also wieder auf die Idee des *reinen* unverstehbaren daßhaften Absoluten. Aber auch hier haben wir keine einfache Wiederholung des früheren Weges, auf dem die Vernunft angesichts der Undenkbarkeit ihres Inhaltes ihre Ohnmacht erfahren mußte, vor uns. War damals das Daß als reiner Gegensatz zum Denken bestimmt, der bloße Inhalt, in dem alle Form untergegangen war, so ist jetzt dieses Daß selbst *durch die Potentialisierung*, d. h. den Nachweis seiner Selbstvermittlung, als weltlose *reine Form*, als Selbstmöglichkeit, bestimmt. Deswegen brauchen wir nun nicht an es den Gedanken der Selbstbestimmung „heranzutragen", wie auf unserem früheren Wege (cf. oben S. 75 ff.), sondern wir wissen schon, daß in diesem Daß die reine Form darin steckt, so daß es nun unsere Aufgabe sein muß zu erkennen, wie dieses Absolute sich auf Grund seines Wesens *selbst durch sich selbst* vorstellig macht. Auch diese Aufgabe ist für uns eine Hypothese, denn wir als nur vernünftig Denkende sind nicht der Geist, der seinslose reine Vermittlung seiner selbst ist. Aber diese Hypothese sagt nun nicht mehr einfach, daß im reinen Daß „etwas" sein muß, was zum Denken führt, sondern sie will dieses Etwas eben auf Grund der vorgängigen Potentialisierung als das Phänomen der *Selbst*affektion sich vorstellig machen, in der sich die Transzendenz selbst in ihrem Wesen als Möglichkeit zeigt und d. h. potentialisiert. Schelling bringt beides: daß es sich um eine Hypothese handelt, und daß diese Hypothese eine schon sichere Ausrichtung hat, zum Ausdruck durch die zwanglose Wendung: „nichts verhindert": „Nichts verhindert aber, daß *nach der Hand*, post actum, d. h. so wie jener Geist da ist, ... sich die Möglichkeit eines *anderen*, also nicht ewigen Seyns *zeige* und *darstelle*" (13, 263). In der „Anderen Deduktion" kehrt diese Wendung wieder: „Aber nichts verhindert, daß eben dieses, welches a priori das Seyende ist, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu sagen) das Seynkönnende sey" (14, 338).

Diese Erhellung des Geistes geschieht im Sich-zeigen und Sich-darstellen eines *anderen Seins*. Dieses zeigt sich konkret an der ersten Potenz, denn diese ist ja das reine Seinkönnen, die seinssetzende Möglichkeit, die sich *im* Geist als sein erstes wesenskonstitutives Merkmal erwies. Sie zeigte sich als reine Möglichkeit des Geistes, der sich in ebendiesem Sich-zeigen selbst *als* Möglichkeit

[1]) Über die geistesgeschichtliche Bedeutung der Subjektivität als einer ohnmächtigen Macht cf. Teil 4.

entdeckt. *Sich* als Möglichkeit entdecken, heißt aber zugleich sich als Möglichkeit *für ein anderes* entdecken. Der Geist, der in sich selbst wesenhaft Möglichkeit ist — die erste Potenz ist seine Aseität —, entdeckt sich als diese Möglichkeit, indem er sich als sich entlassen könnend entdeckt, als *übergehen* könnend aus dem In-sich in das Außer-sich.

Die Möglichkeit, die sich dem Geist zeigt, ist keine fremde, denn sie zeigt sich, wie Schelling sagt, „an ihm, an seinem eigenen Seyn" (13, 263). Gleichwohl: „sie selbst *zeigt* sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch als das — nur *nicht Auszuschließende*, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende . . ." (13, 263 f.). „Sich-zeigen" heißt also „nicht vom Willen abhängen", sondern „sich-einstellen" im Sinne des Überkommens. Das Gezeigte ist aber selbst nicht vor seinem Sichzeigen da, weder außerhalb des Geistes — wäre dies der Fall, dann wäre der Geist ja nicht absolut —, noch als im Geist schon Vorhandenes — das wäre nur ein Ersatz für die Bedingung durch Äußeres, der Geist wäre in sich selbst bedingt. Das Sich-zeigende als ein bestimmtes Sichtbares wird erst im Sich-zeigen. Es überkommt den Geist aus seiner Natur. Schelling bringt diesen Sachverhalt durch die Wendung zum Ausdruck, in der er von einem *Ersehen* an dem An-sich-seienden des Wesens redet (cf. 13, 292). *Er*sehen ist kein Sehen von zuvor schon Sichtbarem, sondern bringt ein Unsichtbares erst zum Vorschein, aber es geschieht am eigenen Wesen. Das eigene Wesen ist die Bedingung, die doch nicht eigentlich bedingt, denn sie ist nur das vorgegebene Woraus, das An-sich des Ersehens, das durch das Ersehen erst gelichtet wird.

Das Sich-zeigen ist, wie Schelling wiederholt sagt, obwohl unerwartet, doch willkommen: „Diese Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geistes auf keine Weise da, sie tritt erst nachher hervor als das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, sage ich umsonst — eben diese Potenz wird sich uns in der Folge wiederholt darstellen als das Unversehene, Plötzliche), sie ist das nicht *Gewollte*, denn sie tritt von selbst hervor, ohne Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein *ungern* Gesehenes, sondern als ein *Willkommenes*" (13, 267 f.; cf. 14, 342). Willkommen aber ist diese Möglichkeit, weil sich der Geist durch sie *als Wille* entdeckt: „Denn indem sie dem absoluten Geist das Seyn zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie *mehr* als bloße Möglichkeit seyn würde, wenn *er* es *nicht* wollte — indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes seyn und nicht seyn Könnendes, Zufälliges (nur ein *solches* kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne . . ." (13, 268).

Die Entdeckung des Willens ist das Phänomen der Selbstlichtung, in der sich der Geist in sich selbst befreit: „ . . . diese *Erscheinung* (denn mehr ist es nicht, es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung *in* dem vollkommenen Geist), diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener *heiligen* zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem — obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte" (13, 268). Dieser vollkommen die Sprache der „Weltalter" redende Satz besagt sachlich nichts anderes, als daß diese Befreiung die durch diese Erscheinung in Gang gekommene *Aus-einandersetzung* der Potenzen ist. Diese Auseinandersetzung aber ist das genaue Komplement zu der Zusammennahme, welche als die gegenseitige Potentialisierung der Potenzen diese in eine *Einheit* brachte. Das Denken nahm die reinen Möglichkeitsbestimmungen in die Wirklichkeit des Geistes zusammen, um sie im und durch den Geist selbst vermitteln zu können. Es tat dies aber nur, um die reine Möglichkeit als Möglichkeit zur Verwirklichung zu haben, also um aus der Einheit wiederum die Möglichkeit, aber nun als wirkliche Möglichkeit hervorgehen zu lassen. Wie der Vorgang der Einigung nur vom Geist als der einigenden Einheit selbst vollzogen werden kann, so muß nun aber auch die Auseinander-setzung in ihm selbst geschehen, und d. h. der Geist muß als Wille verstanden werden, denn der Wille ist selbst nur als Aus-einander-setzung in sich selbst. In dieser Auseinandersetzung wird der Geist als über *beiden* Möglichkeiten stehend sichtbar, in ihr erscheint beides: das bloße Zusammensein der Einheit und deren mögliche Auseinandersetzung, als die Möglichkeiten seiner selbst als des sich zu sich verhaltenden Geistes.

Der Geist entdeckt sich als die Einheit, als die er immer schon ist. Schelling fährt nach dem soeben zitierten Satz fort: „Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo — in einem sein Gegentheil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in diesem *verzehrenden* Seyn ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seyende und das als Wesen Seyende. *Hier* wird also ein Eins*seyn* der drei Gestalten in ihm gesetzt, aber er ist nicht dem bloßen Seyn nach, er ist seiner Natur nach, also er ist *an sich* der all-einige, so daß er, um uns so auszudrücken, es seyn würde, wenn er es auch nicht *wirklich*, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu seyn, wenn auch jener actus purissimus seines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde" (13, 268 f.). Schelling greift hier also auf die frühere Feststellung zurück, daß das höchste Wesen, Gott, notwendig das „notwendig Seiende" sein muß, daß seine Bedingung, die Bedingung, unter der er steht, die *Selbstbedingung* ist (cf. oben S. 72 ff.). Diese Überlegung erscheint nun hier wieder aber verschärft auf Grund der den neuen Ansatz kennzeichnenden Potentialisierung. Der absolute Geist als reine Selbstvermittlung ist unveränderlich absoluter Geist, sei er im Zustand der bloßen ursprünglichen Einheit, im Zustand der Spannungslosigkeit, wie Schelling sagt, oder im Zustand der Auseinandersetzung dieser Einheit, weil er auch im zweiten Falle in seinem *Wesensbestand*,

reine Einheit seiner selbst zu sein, nicht verändert wird. Er bleibt reine Einheit, ob er sich in seiner Unmittelbarkeit, der faktischen Einheit, oder in seiner Vermittlung befindet, die die anfängliche Einheit „aussetzt".

Das Sich-erscheinen ist also die Entdeckung des Geistes als Einheit, von der her auch die unmittelbare Einheit schon als eine Möglichkeit verstehbar wird. „Indem jenes andere Seyn ihm als ein *mögliches* gezeigt wird — *dadurch* eben wird er sich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige — und indem er sich als diesen *geistig* (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst *sich* als *sich*, als den wahrhaft *absoluten* und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Seyn zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Seyn hervorzutreten"(13, 269). Bleibt der absolute Geist aber Einheit, ob er sich zertrennt oder, nun bewußt, in der Spannungslosigkeit verharrt, dann ist er *frei*, seine Zertrennung zu setzen, weil er von dieser nicht in seinem Selbstsein betroffen wird. „Er wird sich inne als der *in* der Zertrennung *selbst* nicht Zertrennbare, unüberwindliche Eine, der eben darum, und *nur darum*, frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem *Seyn* nach *Einheit* oder *Spannung* zu seyn, denn er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebensowohl, nur auf andre Weise, als in der Einheit"(13, 269). Freiheit heißt hier also zunächst: durch die Veränderungen seiner selbst als Einheit seiner selbst nicht verändert werden. „Da aber ist erst die wahre Freiheit, z. B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu seyn), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig seyn kann, so oder so zu seyn, so oder so zu handeln" (13, 269).

Der springende Punkt dieser Überlegung ist also die Einsicht, daß die Handlungsmöglichkeit des absoluten Geistes in seiner wesenhaften, d. h. nicht seienden Einheit gründet. Als selbst nicht seiender vermag der Geist sich für das Verharren im Nichtsein oder das Übergehen ins Sein, das ja „unter ihm" liegt, zu entscheiden. Verglichen mit der dritten Potenz, dem als solchem bei sich bleibenden Seinkönnen, dem unzertrennlichen Subjekt-Objekt: dieses muß notwendig bei sich bleiben, es kann nur in sich selbst sein und nicht über sich hinausgehen, weil es nicht das Absolute, sondern nur das durch die ihm vorausgehenden und es zustande bringenden beiden ersten Potenzen Vermittelte ist. „Dieses Seynkönnende der dritten Potenz, das wir also das unzertrennliche Subjekt-Objekt nennen, ist der bei sich bleiben müssende, der *nothwendige* Geist, der aber auch *als* solcher immer nur eine der Potenzen, obwohl die höchste, ist, nicht das Überschwengliche selbst, *nicht Gott*" (12, 89). Das Sich-entlassen gründet in der Seinslosigkeit des Geistes. Darin liegt der Unterschied zu Hegel, der den absoluten Geist nur als das zu sich gekommene,

das subjektiv gewordene objektive Sein kennt. Hegels Entlassen schwingt zwischen dem Bei-sich-bleiben des *vermittelten Seins*, als welches der Geist ist, und dem Zurückgehen zum *unvermittelten Sein*, bei dem der Geist anfing. Schellings Sich-entlassen vollzieht sich zwischen dem vermittelten *Nicht-Sein* und dem Zurückgehen zum *vermittelten Sein*, als welches das Gesamt des Seienden einsichtig abgeleitet, als vernünftiges deduziert wird. Das ist eine weitere Verschärfung in der Problematik der idealistischen Setzung, die erst möglich wird durch die Differenz von Sein und Nichtsein: wir haben hier den entscheidenden Umschwung erreicht: die reine Selbstbestimmung, das „notwendig notwendig Seiende", der actus purus *als Wesen*, d. h. im *Gegensatz zum Sein*, gesetzt (cf. oben S. 74).

Hier erst fällt, das erste Mal in unserem Zusammenhang, der Begriff *Gott*, denn von Gott kann man erst reden, wo die Freiheit gesichtet wird. In mehrmalig mit einem „Hier" beginnenden Sätzen hat Schelling die Wichtigkeit dieses Punktes hervorgehoben: „Hier also erst ist Seyendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott. Hier ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als Nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Seyn verschiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht. *Hier* erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde seyn, der ich seyn werde, d. h. der ich seyn *will*, es hängt bloß von meinem Willen ab, *dieser* oder ein anderer zu seyn — hier stellt sich der vollkommene Geist als *Gott* dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben" (13, 269 f.). Gott ist die Ausdrücklichkeit des Geistes als der, der sich ins Sein herabsetzen *kann:* „Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber . . . gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt: denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Nenne mich: *Ich werde seyn, der ich seyn werde*, dieses ist mein Name" (13, 270).

Das Denken wird über den Begriff des Geistes *hinausgeführt* zum Begriff Gottes, wenn es die Möglichkeit der *Rückkehr* begreifen will. Aber Gott ist nichts anderes als der absolute Geist, er ist dieser Geist voll und ganz begriffen als das, was er *eigentlich* und *wesentlich* ist, nämlich *Freiheit zur Setzung*. Im Geist setzen wir also als sein Wesen die Gottheit, d. h. die Personhaftigkeit eines Entschließen-könnens, an, um diesen Geist *als Prinzip* der Seinssetzung zu begreifen. Das Phänomen der *Selbst*-affektion, in dem die Zusammenhänge von Geist und Gott geklärt werden, ist die Aktualisierung des Geistes durch Gott. Es ist ein durch und durch dialektisches Phänomen. Man kann sagen: im absoluten Geist liegt Gott verborgen darin, aber erst in und durch Gott wird sich der Geist als sein*könnend* bewußt. In der Einführung des Begriffes Gott geschieht die äußerste und letzte Transzendierung aller Denkbarkeit, denn Gott, d. h. der, der sein wird, ist die undenkbare Wesenhaftigkeit des Geistes, und *d. h. reiner Vollzug* und sonst nichts außerdem. Gott ist die Freiheit, deren Sein eben nur *sie selbst* ist, und deswegen kann von ihr nur wiederum *a posteriori*, aus der *geschehenen* Setzung her, gesprochen werden. *Wir* müssen uns den absoluten Geist vorstellig machen, wenn wir ihn zum Sein herabsetzen

wollen, aber das ist nur möglich, wenn er sich selbst vorstellig macht in und durch sein Wesen: die reine Freiheit. Die Vor-stellung, die wir jetzt vollziehen, ist also eine Hypothese, die ihre Wahrheit erst erhält, wenn wir sehen, daß diese Freiheit wirklich sich verwirklicht hat. *Wir müssen die Freiheit fordern, um das Sein verstehen zu können, wir müssen das Rätsel des Seins durch das Rätsel, das die Freiheit ist, zu lösen versuchen, weil das Denken der absoluten Reflexion als der Wille zum absoluten Grunde sich gründet in der Grundlosigkeit, als welche der Grund einzig und allein gedacht werden kann.*

Darum, weil Gott das unverstehbarste *Grundsein* im Ganzen der Bewegung der Seinserhellung ist, liegt in ihm die *Möglichkeit*, aus der Unverstehbarkeit in das Verstehbare zurückzukommen, oder anders: *mit dem Begriff Gottes erst kehren wir wirklich aus der Transzendenz in die Transzendentalität zurück.* Wer sich an eine Formel halten will, dem kann man sagen: der Begriff des Geistes wird bei Schelling immer dort durch den Begriff Gottes „ersetzt", wo vom Setzungsbezug des Seins die Rede ist. Wir verdeutlichen uns diese Seinsbezogenheit, die im Begriff Gottes liegt, weil sie für das Ganze der Schöpfung im weitesten und für die Selbstaffektion (die ja nur im Blick auf ein anderes Sein geschieht) als der Schöpfungsmöglichkeit im engeren Sinne wesentlich ist.

Bereits in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" findet sich der Gedanke der Relation Gottes zur Welt, und zwar entwickelt ihn hier Schelling am Begriff des Herrn, denn Gott ist als der *Herr des Seins* bestimmt. Schelling sieht sofort das Problematische dieses Begriffes, demzufolge Gott zu einer relationalen Größe wird. „Der Begriff *Herr* schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, *dessen* er Herr ist; dieses, wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum. Nach dieser Ansicht wäre Gott also gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Hiermit scheint also Gott selbst bestimmt als ein bloßes Relatives und nur in einer, wenn auch ewigen Relation Denkbares, anstatt daß wir sonst gewohnt sind, ihn als einen schlechthin Selbständigen, als ein schlechthin Absolutes, d. h. von jeder Beziehung Freies zu denken" (10, 260). Aber Schelling hält, durch seine transzendentale Fragestellung veranlaßt, gleichwohl an dieser Relationalität fest. Er greift auf das „kühne Wort" Newtons zurück: „deus est vox relativa et ad servos refertur. Deitas est dominatio dei", und schließt seine Erklärung an: „Also die *Gottheit* in Gott, das, wodurch er Gott ist, kurz was wir insgeheim das *Wesen* Gottes nennen, besteht nicht in seiner Substanz, sondern in seiner dominatio, im Actus seiner Herrschaft" (10, 261). Anderenfalls wäre ja Gott nur Natur und Fatum. „Zuletzt sagt er" (Newton) „das entscheidende Wort: Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam Fatum et Natura" (10, 261). Diese „Herrlichkeit" gehört zum Wesen Gottes also notwendig dazu: „Wenn aber Gott *ohne* Herrlichkeit nur Fatum seyn würde, kann er nicht erst nach der Schöpfung, sondern *er muß, sowie er Ist, Herr seyn*, d. h. in einem Verhältnis stehen, in welchem er Herr ist. *Dieser* Satz steht auf jeden Fall fest, und wie er sich auch in der Folge weiter bestimmen möge, dieß muß festgehalten werden, daß Gott, sowie Er ist, Herr ist" (10, 262). Schelling kann sich diese Relationalität Gottes „leisten", weil er in der Unverstehbarkeit, d. h. der reinen Transzendenz

des absoluten Geistes, die Grundlage hat, daß Gott immer der dem denkbaren Sein Überlegene bleibt, der in dieser Seinsbeziehung nicht aufgeht, der, wie wir sagten, als Möglichkeit immer seine gesetzte Wirklichkeit noch überschwingt. (Die Folge, von der der letzte Satz sprach, besteht darin, daß in der weiteren Entwicklung der „Darstellung des Empirismus" Gott durch die Negation der Vernunft in die Transzendenz hineingedacht wird, aus der die Vernunft ihn nicht zurückholen kann.)

Diesen Bezug zum Außen beizubehalten *und* ihn mit dem Insichsein des Geistes zu verbinden, ist Schellings Anliegen auch in der von uns jetzt interpretierten „Philosophie der Offenbarung". „Gott ist nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit so viel, er ist nicht Gott, nicht absoluter Geist, wie man sagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geistes hindurchgegangen zu seyn" (13, 291). Das heißt: Gott braucht die Welt, indem er sich erst durch sie verwirklicht. Dieser Behauptung gegenüber, mit der natürlich Hegel gemeint ist, greift Schelling wieder auf Newton zurück: „Allerdings, wie in dem berühmten Newtonschen Scholium gesagt ist: Deus est vox relativa. Gott ist nur Gott als der Herr, und er ist nicht Herr ohne etwas, wovon er Herr ist" (13, 291). Und nun folgt in wenigen Sätzen der ganze Sachverhalt prägnant zusammengefaßt: „Aber Gott ist schon *vor* der Welt Herr der Welt, Herr nämlich, sie zu setzen oder nicht zu setzen. Der also, welcher Schöpfer seyn *kann*, ist freilich erst der wirkliche Gott, aber diese Behauptung ist himmelweit entfernt von jener anderen wohlbekannten: daß Gott nicht Gott seyn würde *ohne* die Welt; denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt setzen könnende Gott seyn, wenn auch nie eine Welt existirte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte" (13, 291). Gott ist nicht Gott durch den *wirklichen*, sondern durch den *möglichen* Weltbezug. Die Vernunft, um wieder auf die Bewegung der Reflexion zurückzulenken, kann sich im Gegensatz zu ihrem faktischen Verhaftetsein an die Welt den reinen Ursprung der Weltsetzung nur erklären, wenn sie sich die reine Vermittlung als eine mögliche und nicht wirkliche und d. h. als eine sich verwirklichen könnende voraussetzt.

Schelling setzt diesen möglichen Seinsbezug Gottes, um ihn zu verdeutlichen, in Gegensatz zur Emanationstheorie, nach der die Welt eine bloße Folge der göttlichen Natur ist. Diese Theorie, die dem Ansatz Schellings gegenüber ein unreflektierteres Schema darstellt, läßt sich aber nur überwinden, wenn „zwischen dem seiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist, etwas in der Mitte sey" (13, 292). Dieses in der Mitte Seiende ist eben die Selbstaffektion, die aus der Natur Gottes kommt, am Ansich seines Wesens ersehen wird und sich als möglicher Weltbezug darstellt, der noch vor jeder Tat steht. Erst ein solches „Mittel" gibt die Möglichkeit, daß das Denken sich den Übergang aus der Transzendenz in die Immanenz vorstellen kann. Die Theorie der freien Schöpfung, die den Willen einführt, zeigt sich also hier gerade dem philosophischen Ansatz der Selbstreflexion der Vernunft gegenüber als sachangemessener als die Emanationslehre, die naturhafter denkt. An solchen Punk-

ten sieht man, wie eng die christlichen Kategorien mit dem Schema der Reflexion in eins gehen können. —

Nachdem wir uns die Selbstaffektion als Möglichkeit der Rückkehr in ihren *allgemeinen* Strukturen und in ihrer Stellung im Ganzen der Gesamtbewegung verdeutlicht haben, heben wir uns nun den Vorgang des Ersehens selbst ins Bewußtsein. Es ist des genaueren ein Dreifaches zu unterscheiden: 1) das anfängliche Sein Gottes als reiner Zustand der Spannungslosigkeit, der Indifferenz können wir auch sagen, 2) das Sichzeigen der Möglichkeit der Seinsentstehung und 3) der auf Grund des Sichzeigens vollziehbare freie Entschluß zur Weltsetzung. Man sieht, daß der Mitte eine besondere Bedeutung zukommt, denn in ihr liegt das eigentliche Heraustreten der Möglichkeit als einer Freiheit *zur* Setzung.

Das Sich-zeigen, so sahen wir, geschieht als ein Erscheinen, ein Ersehen des anderen Seins durch die erste Potenz, in der sich diese Möglichkeit dem Geiste *bildhaft* vorstellt. „Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als *Gesichte* vorüber, denn noch ist nichts Bleibendes, ehe der entschiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu setzen" (13, 293). Das Sichzeigen geschieht als Vision, als Bildwerdung der Möglichkeit. Schelling bringt diese Bilder, die sich zeigen, in Zusammenhang mit der griechischen Idee: „Das schöne Wort der Griechen ἰδέα sagt in der That 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 Gesichte vorübergeht, bedeutet" (13, 293). Durch diese Bilder wird eine Übergangsmöglichkeit zwischen der Einheit und der Konkretion, als welche die Dinge sind, geschaffen: „Die Lehre von diesen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon schon nur noch als Überlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch diese Darstellung unstreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche *Weise* die Ideen Vermittlungen zwischen Gott und den Dingen, d. h. zwischen der höchsten Einheit und jenen besonderen oder modificirten Einheiten sind, welche wir Dinge nennen" (13, 293 f.).

Mehr noch als in den platonischen Ideen, die Schelling hier ein wenig modernisiert[1]), sieht Schelling in der alttestamentlichen Gestalt der *Weisheit* einen Beleg für das Phänomen der Bildwerdung. Um ein Beispiel der Verarbeitung mythischer Gehalte in solchen abstrakten Gedankengängen zu geben, referieren wir diese Abschnitte. Zunächst die Übersetzung Schellings, die er von der wichtigsten Textstelle aus den Proverbien gibt (Prov. 8, 22-31). „Der Herr *hatte* mich im Anfang seines Weges, vor seinen Werken, *von dort an*. Von Ewigkeit bin ich eingesetzt, von Anfang, *vor* der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die wasserquellenden Brunnen, ehe die Berge eingesenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er seinen Cirkel aufs Meer setzte und den Grund der Erde legte (bei der Entstehung des Weltsystems), war ich, sein Kind oder Zögling, bei ihm und *spielte* vor ihm immerwährend

[1]) Daß ἰδέα Anblick als Vollzug und Gesehenes bedeute, ist nicht ungriechisch. Das Moderne liegt erst darin, daß das Bild nur sich im Vollzug als solches bildet. Die neukantianische Deutung der Idee, in der ja idealistisches Gut steckt, liegt nicht allzufern.

auf dem Boden seiner Erde, meine Hauptlust aber war an den Menschenkindern (dem Höchsten und Vollkommensten)" (13, 294 f.).[1])

Schelling sperrt „hatte", „von dort an" und „vor": er will zum Ausdruck bringen, daß die Weisheit kein Geschöpf Gottes ist, sondern daß sie mit ihm „entsteht": „‚Der Herr hatte sie', oder wie man allenfalls auch übersetzen könnte, er *bekam* sie, wie man von etwas Unversehenem zu reden pflegt, er überkam sie, weil sie nämlich nicht etwas zuvor Dagewesenes ist, sondern erst nach der Hand, nachdem er *ist*, als Potenz eines anderen Seyns sich einfindet oder einstellt" (13, 301). Schelling beginnt das dialektische Hin und Her zu erörtern, daß die Weisheit, obwohl nicht geschaffen, doch nicht Gott selbst sei: „Er setzt nicht *sie*, sie setzt ihn voraus, aber so wie er Ist, ist sie da, und stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in seinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann . . . Er hatte sie ‚*vor* allen seinen Werken', der Ausdruck ist sehr entscheidend, also obwohl nicht selbst Gott, war sie doch auch nicht Geschöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichsam das Mittel zwischen Gott und dem Geschöpf, denn sie war eben die bloße Möglichkeit, der erste entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte sie als Möglichkeit nicht *seiner selbst*, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erscheinung kommen Sollenden . . . Also sie selbst ist nicht eine Hervorbringung Gottes: aber sie war bei ihm als *Kind* . . . Sie war als *Kind* bei ihm, d. h. noch *nicht herausgesetzt*, intimae admissionis, noch einheimisch bei ihm, domi quasi habita, sein Liebling, und ‚spielte vor ihm', wie ein Kind im Hause des Vaters, d. h. sie zeigte ihm oder diente ihm gleichsam als Spiegel, worin er ersah, was künftig, nämlich *wenn Er wollte*, wirklich seyn könnte, denn *sie ist* eben die wahre *All*möglichkeit" (13, 301 f.).

In der Idee des Kindes zeigt sich ein wesentlicher Gedanke der Schöpfungstheorie an: das noch einheimische Kind wird durch den Entschluß herausgesetzt, so daß es sich *selbst* nun verwirklichen kann. Das ist das eigentlich Hermeneutische an diesem Bilde, daß in der Gestalt der Weisheit, die doch nicht eher als Gott und doch auch nicht sein Geschöpf ist, der Bezug, den die *Potenz*, das Seinkönnen, zu Gott hat, dargestellt wird. Die Potenz, einmal durch Gott freigesetzt, verwirklicht *sich selbst*, indem sie das Sein in seiner ganzen Ordnung darstellt. Deswegen heißt, so meint Schelling, diese Gestalt „Weisheit", das ist per anticipationem, vom Ende her gesagt, denn am Ende wird sich diese Potenz, die zuerst sich als ungeformte Mächtigkeit zeigt, als die Bildung des vernünftigen Seins in dem letzten Produkt der Schöpfung, dem Menschen, darstellen, der damit selbst als der erscheint, der eine Macht über die Dinge hat. „Der Ausdruck dieser angeborenen Macht über die Dinge sind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Mensch wirklich alle Dinge anfaßt, wie die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung usw., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erst von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und apriorische Bedeutung sich vielmehr davon herschreibt, daß der Verstand selbst nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge ist" (13, 298).

[1]) Zur Übersetzung und Kommentierung cf. *Paul Volz* in: Die Schriften des Alten Testaments, 3. Abt. 2. Bd. 2. Aufl. S. 111 f.

Der Verstand ist selbst diese sich selbst besitzende Macht: „Hier ist also im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung überhaupt überschreitet, und die sich nur von einer unendlichen Macht herschreiben kann, die unser Verstand nicht sowohl besitzt, als vielmehr selber ist. Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verstande der höchste Gattungsbegriff angeboren ist (denn was soll man sich bei einer solchen idea innata denken?), sondern darin, daß der Verstand, d. h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieser selbst nichts anderes ist als die sich selbst besitzende, zu sich selbst zurückgekommene Macht oder Potenz alles Seyns . . ." (13, 298 f.). Der Verstand ist die geformte und bestimmte blinde Tätigkeit. Die idealistische Methode der Selbstbegrenzung des anfänglichen Unbegrenzten ist es, die das Gesetzte sich in seiner Entwicklung selbst bestimmen läßt, wobei aber zu beachten ist, daß diese Formung als wirkliche Setzung nur sein kann, weil die Potenz an der Wirklichkeit Gottes Teil hat, mythisch gesprochen, weil das Kind ursprünglich einheimisch bei Gott war.

Aber noch haben wir es nicht mit der wirklichen Heraussetzung zu tun, sondern nur mit den Visionen, mit dem Spiel der Potenz vor Gott. Doch wir müssen hier genauer sein: das Sichbegrenzen liegt nicht in der Macht der ersten Potenz, sondern ist das Werk der zweiten Bestimmung, ja eigentlich erst das Ergebnis aller drei Potenzen, wobei jedoch die erste als die reine Möglichkeit der Beginn der Visionen ist. „Daher jene erste Potenz der eigentliche Gegenstand seines Ergötzens ist, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht. Denn wenn er sie aktivirt, ist sie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieser Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann" (13, 293). In der ersten Potenz beginnt sich die Potenzierung als eine Aufhebung des spannungslosen Zustandes dem absoluten Geist darzustellen: „Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die *Ruhe*, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist . . ., wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh es zur wirklichen Erhebung jenes Princips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur *zeigte*, eine *mittelbare* Potentialisierung aller anderen entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten Geistes und = Er selbst waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d. h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen" (13, 264 f.).

Jedoch hier erhebt sich eine Frage: wie soll es denn möglich sein, daß sich die erste Potenz, das Seinkönnende, erhebt, sie ist doch durch die zweite Potenz, das rein Seiende, zur Ruhe gebracht, so daß sie sich gar nicht erheben kann? Allerdings ist die erste Potenz zur Ruhe gebracht, aber eben nicht durch sich selbst, sondern durch ein anderes, durch die zweite Potenz, und letzthin nicht

einmal durch diese, sondern durch den Geist selbst, der es ist, der das Gleichgewicht herbeiführte. Deswegen kann es auch nur der Geist sein, der diese Erhebung zuwege bringt. Diese Aufhebung der Ruhe aber — es ist ja die Ruhe als Ausgewogenheit seiner selbst — kann nicht ein Willensvollzug sein, denn der Geist wird seiner ja erst in dieser Erhebung als Wille inne, und doch kann es auch nicht so sein, daß die erste Potenz von sich aus gegen den Geist sich erhebt. Das Werk der Erhebung aber, in der der Geist nicht eigentlich handelt und auch nicht eigentlich erleidet, ist ja nichts anderes als die Einheit von Tun und Erleiden: die Selbst-affektion, in der sich der Geist sein Wesen ausdrücklich macht, seine Bestimmungen als seine Möglichkeiten in die Hand bekommt. Das Sich-erheben der ersten Potenz geschieht nicht gegen den Geist, sondern im Geist selbst, denn die Möglichkeit, die sich erhebt, ist ja die Möglichkeit des Geistes. Die Erhebung ist seine *Selbst*affektion, insofern sie das Sich-anziehen als eigene „Tat" ist; aber sie ist darin zugleich die Selbst-*affektion*, insofern sich der Geist in seinem „Tun" „erleidet". Und eben dieser Schritt der Selbstaffektion ist im Ganzen unserer Bewegung erfordert, weil ja die Vermittlung, die der Geist selbst *ist* (als Ausgewogenheit seiner Bestimmungen), selbst noch *unmittelbar* ist. Deswegen muß der Geist sich von sich selbst als seinen *unmittelbaren* Bestimmungen noch einmal befreien, sie mit sich als deren Vermittlung noch einmal vermitteln. Nur so kann er über sie *verfügen*, sie außer sich setzen und d. h. wirklich Prinzip: Anfang sein. Oder von uns, den vernünftig Denkenden, aus gesehen: die Vermittlung, die *wir* vollzogen, als wir im Aufstieg den Geist konstituierten, muß verstanden werden als Rekonstruktion der selbst-eigenen Vermittlung des Geistes, der sich *als* Vermittlung selbst *seiner* Vermittlung *bewußt* wird, welches geschieht im Blick auf seine Möglichkeit, sich außer sich darzustellen.

Die Selbstentdeckung des Geistes im Blick auf ein durch ihn zu setzendes Anderes bringt das *Ganze* seines Gefüges in Spannung. *Indem* er sich in seiner ersten Bestimmung affiziert, sich durch deren mögliche Erhebung als Möglichkeit, über sich hinauszugehen, entdeckt, hebt er sich zugleich in seiner zweiten Bestimmung, das rein Seiende zu sein, auf. Diese zweite Bestimmung hatte ja nur den Zweck, das *unmittelbare* Seinkönnen an einem *unmittelbaren* Übergehen zu verhindern. Das rein Seiende warf sich dem Seinkönnen entgegen, gab sich, wie Schelling sagte, zum Ersatz für *das* Sein, in das dieses unmittelbare Seinkönnen immer schon übergehen wollte, und hielt es so in sich als reines Können zurück (cf. oben S. 199 ff.). Indem nun der Geist, als das Ganze aller Bestimmungen, *sich* in der ersten Potenz als Möglichkeit des Hinausgehens entdeckt, sich zu *seiner* Möglichkeit selbst *vermittelt*, negiert er also seine Bestimmung: reines Insichsein zu sein. Dadurch wird die zweite Bestimmung selbst potentialisiert, selbst in Bewegung gebracht, denn durch die Möglichkeit der Erhebung der ersten Potenz bekommt auch die zweite Bestimmung einen *Bezug aufs Sein*. Diese *„mittelbare Potentialität"* (13, 266) widerspricht aber ganz und gar dem Wesen dieser zweiten Bestimmung: in sich selbst zu ruhen, und sie muß daher darauf aussein, die Erhebung der ersten Potenz wiederum zu negieren, diese wiederum in die Ruhe und das ursprüngliche Gleichgewicht zu-

rückzubringen. Das rein Seiende *muß* die Negation seiner selbst negieren durch Aufhebung der Erhebung: „Da es aber . . . doch nicht aufhört seiner Natur nach das *rein* Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisierung (dadurch daß es in statum potentiae gesetzt wird), wird es — nicht etwa nun *frei* zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es *muß* wirken, es kann gar nicht anders als *streben*, sich in das *reine* Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sei denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus sich herausgetretene An-sich, das seyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch sich selbst zu dem, was es ursprünglich war, zum *rein* Seyenden wiederherzustellen" (13, 265 f.).

Um das Entscheidende dieser Analysen noch einmal hervorzuheben: die Erhebung ist als *Rückschritt* zur Immanenz die Negation der Transzendenz des Geistes. Jedoch die Transzendenz wird durch den Gang ins Sein nicht absolut aufgehoben. Aber zugleich darf diese Feststellung nicht zu dem Mißverständnis führen, als ob Gott, wenn er sich zur Schöpfung entschließt, dieser völlig äußerlich bliebe. Die Schöpfung ist eine Aufhebung Gottes als einer reinen Transzendenz, und das kann gar nicht anders sein, weil ja alles Sein das Sein Gottes ist, seine *Existenz*. Wenn Gott das Sein schafft, dann setzt er sich *selbst* zur Existenz als eben dieses Sein, wobei er als *Inexistenz* „draußen" bleibt. Man muß beides scharf beachten: die Immanentwerdung und das Transzendentbleiben. Unterschlägt man das erste, so hat man nur einen dem Sein äußerlichen Gott und hat gerade nicht die inneren Zusammenhänge von Gott und Sein erklärt, unterschlägt man das zweite, so ist man beim einfachen Pantheismus, der Gott und Sein gleichsetzt. Schelling aber will das „Prinzip des Pantheismus"[1]) ohne den Pantheismus, d. h. er will Gott als die *potentia* existendi, die als solche bleibt, auch dann, wenn Gott sich zum Sein setzt.

Näher auf unseren Zusammenhang bezogen: daß die zweite Potenz, das rein Seiende, wieder die erste zurück überwinden will, das zeigt, daß die *Aufhebung* der Transzendenz wieder rückgängig gemacht werden soll. Darin liegt aber, daß diese Aufhebung eine solche ist, die überhaupt rückgängig gemacht werden *kann*, denn jetzt haben wir es nicht mehr mit dem einfachen Seinkönnen zu tun, das durch den Übergang ins Sein untergeht, sondern mit dem Geist, der *mehr* als einfaches, unmittelbares Seinkönnen ist. Er kann sich im Übergang ins Sein zugleich erhalten, weil er es *selbst* ist, der sich in diesem Übergang in seiner Transzendenz negiert. Er *als der sich negierende* bleibt mehr als der Vollzug dieser seiner Negation. Und eben dieses: sich negieren zu *können*, das ist es, was hier dem Geist vorstellig wird im Phänomen der Selbstaffektion, welche ist als die Entdeckung der Freiheit zur Setzung eines *Anderen* als der Aufhebung seiner selbst in der Unmittelbarkeit.

Wir müssen bei diesen Analysen das Ganze im Auge behalten, ohne den bestimmten Punkt, an dem wir stehen, zu vernachlässigen. Das heißt in unserem Fall: wir müssen die Folgen bedenken, die eine wirkliche Schöpfung nach sich zieht (die Negation der Transzendenz) *und* dürfen nicht vergessen, daß es sich jetzt *nur* um den möglichen Weltbezug, die im Blick auf ein Anderes geschehene Selbsterhellung, handelt. Gott — denn der mögliche Selbstbezug des Geistes auf das Sein ist es, der uns den Geist als freie Person erscheinen läßt — überdenkt, weil er eine „vox relativa" ist, die Schöpfung auf Grund der in ihm sich vollziehenden Lichtung, die ihm sein freies Schöpfertum aufzeigt. Im mythischen Bild gesprochen: er schaut seinem spielenden Kinde, der Weisheit, zu, er erfreut sich ihrer, indem er die künftigen Möglichkeiten er-schaut.

Bevor wir diesen wesentlichen Vorgang der Selbsterhellung in seiner Gesamtbedeutung weiterverfolgen, müssen wir noch auf die dritte Potenz, das als solches seiende Seinkönnen, einen kurzen Blick werfen. Auch sie würde durch die Erhebung der ersten Potenz mitbetroffen, denn sie ist ja nur das Ergebnis der im Geiste vollzogenen Ausgewogenheit der beiden ersten Bestimmungen, des unmittelbar Seinkönnenden und des rein Seienden. Wenn diese sich verändern, muß auch sie verändert werden. Aber während die zweite Bestimmung unmittelbar diese Erhebung zu negieren sucht, weil sie die reine Transzendenz zu wahren bestrebt ist, ist diese unmittelbare Negation für die dritte Bestimmung unmöglich. Sie muß warten, bis die beiden ersten Bestimmungen wieder im Gleichgewicht stehen: bis Immanenz und Transzendenz wieder in ein rechtes Verhältnis gekommen sind. Sie ist das Ziel, das, was eigentlich sein *soll*. Wie sie im unmittelbaren Geist bereits das Ergebnis war, die Einheit als Ausgewogenheit von Seinkönnen und reinem Sein, so soll sie im vermittelten Geist, d. h. im Geist, der sich seiner Freiheit bewußt ist, wiederum das Ergebnis sein, die Einheit als eine durch die Spannung, die *Auseinandersetzung*, bewußt vermittelte.

Noch einmal sei der ganze Vorgang dieser Selbstaffektion zusammengefaßt: Von der ersten Potenz aus betrachtet ist dieser Vorgang ein unmittelbares Untergehen ins Sein, für den absoluten Geist dagegen gerade die Befreiung von seiner Unmittelbarkeit, mit der er zunächst als die einfache Vermittlung seiner Bestimmungen behaftet ist. Er bekommt sich durch diese mögliche Potentialisierung im Blick auf seine Zukunft in die Hand. „Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erst hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die *drei* Gestalten würden sich jetzt ihm (dem absoluten Geist) als ebenso viele Potenzen eines künftigen Seyns darstellen" (13, 267). Der absolute Geist lichtet sich im Hinblick auf eine mögliche Seinsentstehung, und *indem* er sich vermittelt im Blick auf das Sein, vermittelt er die Potenzen zu seinen Möglichkeitsbestimmungen.

Schelling stellt die *Umwandlung der Potenzen zu reinen Seinskonstituentien* als so wesentlich heraus, daß er sie umbenennt nach dem in ihnen durch diese mögliche Potenzierung ausgelösten Seinsbezug. *Alle* sind seinkönnend geworden durch den Geist. Nur ist das Seinkönnen ihnen je verschieden vermittelt, sie sind auf je verschiedene Weise potenziert. Deswegen tritt hier das hochgeschriebene mathematische Zeichen der Potenzierung auf. Die erste Potenz ist das Seinkönnende erster Ordnung: A^1, das Seinkönnende schlechthin, die zweite

[1]) Cf. 12, 35 ff.; 12, 68 ff.

das Seinkönnende zweiter Ordnung: A^2, das Seinmüssende, als das, was die erste Potenz zurückbringen muß, und die dritte das Seinkönnende dritter Ordnung: A^3, das Seinsollende, als das, was als Ergebnis der ganzen Auseinandersetzung herauskommen soll.[1])

Dieser ganze Vorgang — und damit schließen wir nun unsere Darlegung der Selbstaffektion ab — ist keineswegs als ein zeitlicher zu verstehen. Der Umschwung vom Geist zu Gott, von der unmittelbaren Vermittlung des Geistes durch seine Bestimmungen zu der selbst-bewußten, der vermittelten Vermittlung, in der der Geist seine Bestimmungen als Möglichkeiten über sich hinauszugehen erkennt, dieser ganze Vorgang, den wir nur als Selbstaffektion, als Weise des Sich-vorstellig-machens zu erfassen vermögen, setzt ein Nacheinander an, das an sich nicht gültig ist, sondern nur durch unsere Bewegung, die als eine philosophierende sich in aus- und aufeinanderfolgenden Schritten bewegt, erzwungen ist. „Indeß ist jenes allem zuvorkommende Seyn, in dem Gott von selbst, d. h. ohne sein Zuthun ist, dieses Seyn, das er voraus — sogar sich selbst voraus — hat, und *ohne* das er nicht Gott seyn könnte, dieses Seyn ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird, es ist nur *eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach*" (14, 350). Die Vernunft kann sich den Ursprung alles Seins nur vermitteln in der Weise einer nachvollziehenden Vermittlung, während in Wirklichkeit dieser Umschwung schon immer geschehen ist. Gott hat sich schon immer als Herr des Seins mit sich vermittelt. Es gilt hier die ganze Dialektik zu sehen: die Vernunft *kann* diesen Umschwung sich nur schrittweise vermitteln, und sie muß zugleich fordern, daß er immer schon geschehen ist. Das ist eben das Wesen dieses Umschwunges, daß die Hinführung selbst *überholt* wird von dem, worauf sie hinführt! Die Vernunft will den Ursprung ergründen, und sie kann dies nur, indem sie erkennt, daß er sich selbst immer schon begründet hat, *wesenhaft* begründet hat, weil diese Selbstbegründung im Wesen Gottes liegt. Der Geist wird nicht zufällig zu Gott; wäre das so, dann müßten wir nach einer Ursache fragen und diese sodann auf ihre Wirkung beziehen, hätten also einen zeitlichen Vorgang vor uns. Gott gründet sich als Geist, weil er wesenhaft Geist ist. Die Wesensnotwendigkeit Gottes ist seine Freiheit. Aber deswegen kann nun von diesem Grunde als der *Freiheit* auf das *faktische* Sein nicht mehr notwendig geschlossen werden, sondern *das* Sein, das aus dieser Freiheit als seinem Grunde *entspringt*, kann selbst nur vom Geist motiviert sein. „Denn das ist die Art der sittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, sondern durch Beweggründe bestimmt zu werden" (13, 271).

Deswegen muß es Schelling nun unternehmen, Gott daraufhin abzufragen,

[1]) Bereits im transzendentalen Aufstieg zum Geist hatte Schelling diese mathematischen Potenzierungszeichen verwandt, sie dann aber, als die Potenzen als Bestimmungen des Geistes in diesem aufgehoben waren, weggelassen. Diese Zeichen haben nur dort Sinn, wo die Potenzen einen Möglichkeitscharakter tragen, einen unvermittelten, wie im Aufstieg, einen vermittelten, wie hier im Abstieg. Es liegt in diesem Punkte also keine Willkür vor, wie *E. v. Hartmann* annimmt, der übrigens der einzige ist, der mit der ihm eigenen Genauigkeit, die sein ganzes Schellingbuch auszeichnet, den verschiedenen Benennungen der Potenzen Beachtung geschenkt hat.

„wodurch er im Fall der Annahme dieses Seyns zu derselben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieser Annahme in ihm sich denken lassen" (13, 271).

Die *Diskussion dieser Gründe*, deren Schelling zwei aufzählt, ist dunkel und schwierig. Die Problematik liegt in der scheinbaren Disparatheit der Gründe, der erste ist ein „Grund für Gott", der zweite aber ein Grund, der „außerhalb seiner" liegt. Es wird sich zeigen, daß erst die Zusammennahme beider Gründe das eigentlich Gemeinte zu erschließen vermag.

Der erste Grund zur Schöpfung ist ein Grund „für Gott selbst". Das ist zunächst einfach überraschend, denn wenn Gott auch nur in der geringsten Weise die Schöpfung nötig hat, dann hätte sich Schelling widersprochen, wenn er — gegen Hegel — behauptet, Gott könne auch ohne die Welt sein. Die Darlegung dieses Grundes ist folgende. Gott seiner Natur nach ist zunächst bloßer Aktus, in dem die Potenzen nicht unterschieden sind. „In diesem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mitte und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d. h. beide sind nicht auseinanderzubringen. In dieser *reinen* Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfaßlich, oder er könnte nicht sich selbst *in* seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende *sich selbst* entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt" (13, 273). Diese rotatorische Bewegung aber wird nun doch durch die Selbstaffektion aufgehoben: so haben wir es jedenfalls bisher uns erschlossen. Das sagt Schelling selbst hier ganz unmißverständlich noch einmal, indem er auf die Erhebung der ersten Potenz, von der diese Selbsterhellung ausging, zu sprechen kommt: „*Darum* also ist ihm jene erste Möglichkeit, jene potentia prima, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten ist, so willkommen; denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden, d. h. kein Auseinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seyns in Freiheit, sondern es kommt auch durch sie zuerst *Erkenntniß* in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude . . ." (13, 274).

Und dennoch scheint es so, als ob Gott doch für sich selbst ein bestimmtes Interesse an der Verwirklichung habe, denn Schelling setzt hier, über den möglichen Weltbezug *hinausgehend*, die wirkliche Weltsetzung als auch noch für Gott wesentlich an. „Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Gott wesentlich an. „Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Urseyn nothwendig gesetzt wäre, auch wirklich zu entkommen und in die entgegengesetzte, d. h. geradlinige Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geist kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst sich wirklich ungleich zu machen (bisher waren sie nur potentia sich ungleich); denn die gerade Linie ist eben die, in welcher Anfang und Ende auseinander sind, während der Punkt dasjenige ist, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang ist. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erst in der That

sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöbe" (13, 274). Schelling läßt sich nun unter Heranziehung einer Platostelle [1]) darüber aus, daß erst das Vorwärtsgehen, in dem sich Gott über den Kreis seiner selbst erhöbe, den Umlauf zu brechen vermöchte, und er schließt mit der Feststellung, daß man das göttliche Herausgehen aus sich so erklären könne: „die Absicht sey, das *nicht* selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur *findet*, in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes actus purissimus, in dem das göttliche Urseyn besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen *Process* zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte" (13, 277). In den darauffolgenden Sätzen stellt Schelling allerdings fest, daß dieser Prozeß doch nicht als eigentliches Motiv zur Schöpfung angesetzt werden dürfe: „Indeß ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich allerdings zwar so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches *Motiv* darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus, in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von sich (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt" (13, 277).

Schelling nimmt also diesen Grund in gewisser Weise wieder zurück. Vergleichen wir, bevor wir das auszulegen versuchen, die Parallelbehandlung in der „Anderen Deduktion". Wenn Gott schafft, so heißt es dort, suspendiert er dadurch seinen Aktus: „Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte Actus des nothwendigen göttlichen Existirens, nicht das suspendirte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebliche, das durch die Aufhebung des Actus nur in sich selbst erhöht wird" (14, 353). Also auch hier scheint die Weltsetzung für Gott notwendig. Aber in der gleichen Abhandlung erklärt Schelling: „Um *seiner selbst* willen hätte er also jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu setzen. Ja, wenn wir uns bestimmter ausdrücken wollen, müssen wir sagen: wenn Gott dieß bloß um seiner selbst willen thun könnte, würde er es unstreitig nicht thun; wozu sollte ihm ein Process dienen, der für ihn selbst keinen Zweck hätte" (14, 351). Der Grund kann nur ein „äußerlicher" sein. Deswegen fährt Schelling fort: „Er kann sich also zu diesem Process nur entschließen wegen etwas *außer* sich, praeter se (‚außer' ist = praeter und extra, vom zweiten ist hier nicht die Rede)[2]); er kann sich zur Suspension seines actu ewigen Seyns nur entschließen wegen etwas außer *sich* — nicht wegen etwas, das

[1]) Plato, Gesetze IV, 715 d 7 ff.

[2]) Die Welt extra deum ist die vom Ich gesetzte, ganz und gar außergöttliche (cf. 13, 353). Die Welt praeter deum dagegen die „immanente Schöpfung", deren Problem die Erklärung bildet, „wie irgend etwas außer Gott (praeter deum) und dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin ungöttlich sein könne" (13, 283).

schon außer ihm *wäre*, sondern wegen etwas, das erst durch diesen Process wirklich würde, und dessen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar sich darstellende Potenz vermittelt sieht" (14, 351). Auf dieses Motiv weist nun auch unser Zusammenhang in der „Philosophie der Offenbarung" hin: „Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das *ohne* jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Process, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, *gar nicht seyn könnte*. Ein solches, *jetzt* noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Process Mögliches könnte nun aber nur die *Creatur* seyn" (13, 277). Erst dieser *zweite* Grund erscheint als das eigentliche Motiv.

Es ist auffällig, daß Schelling, wie beide Darstellungen zeigen, den zweiten Grund überordnet, den ersten jedoch nicht fallen läßt. Man könnte nun zwar sagen, daß das zweite nicht ohne das erste wäre: die Kreatur kann nicht sein, wenn Gott nicht wirklich aus sich herausginge, wenn er sich nicht in einem Anderen außer sich verwirklichte. Aber muß Gott sich in einem Anderen verwirklichen?

In sich selbst, im strengen Sinne, kann sich Gott gar nicht verwirklichen, weil er als Gott immer schon wirklich ist. Für ihn, so sagt Schelling, hat der Prozeß „keinen Zweck". Gott in sich selbst betrachtet ist schlechterdings zweck- und sinnlos. Seinen Zweck und seinen Sinn kann er nur in einem Anderen finden, in einem Anderen, das außer ihm ist und doch wiederum nicht aus seiner Machtsphäre fällt (nur praeter deum ist), das, indem es seinen *eigenen* Zweck erfüllt, zugleich, als aus Gott herausgesetzt, den „Zweck Gottes" verwirklicht. Ein solches Anderes ist die geschaffene Kreatur.

Gott in sich selbst ist ohne Zweck: in solcher Einsicht zeichnet sich, fast noch unbegriffen, das Vorwissen darum ab, daß die Bewegung der reinen Selbstvermittlung in sich sinnlos ist. Aber diese Erkenntnis, die erst der letzte Nachfahre des Deutschen Idealismus ganz durchdenken wird, wenn er die reine in sich selbst kreisende Vermittlung als die ewige Wiederkehr des Gleichen und damit als den sinn-losen Nihilismus mit pünktlicher Folgerichtigkeit entwickeln wird, so pünktlich, daß er den *Menschen* in ihr untergehen lassen will, weil er schon immer in dieser ewigen Gleich-gültigkeit untergegangen *ist* [1]) —, diese „Liebe zum Verhängnis" ist hier noch nicht erfordert, denn noch braucht sich der Mensch nicht aufzugeben, um in der Wahrheit zu stehen: es gibt hier in der Selbstvermittlung noch eine Spannung, die Spannung, die zwischen creator und creatura schwingt, und die der Sinngehalt der Vermittlung ist. Vergessen wir es nicht: die ganze Bewegung vollzieht sich als eine *transzendentale* Bewegung, in der der Vernunftträger: der Mensch über sich hinausfragt, um sich, vermittelt zurückkehrend, in einem neuen Verständnis seiner selbst zu begreifen.

Die Gesamtbewegung ist eine einzige Vermittlung, die sich in vielen Punkten reflektierend zusammenschließt, welcher Zusammenschluß *als* das und das (Geist, Gott, Urmensch, Ich) erscheint. Wir haben jetzt *einen* solchen Punkt auf dem Gesamtwege erreicht, der aber gleichwohl nicht einer unter anderen

[1]) Cf. die Nietzscheauslegung im 4. Teil.

ist, sondern der, in dem sich das Wesen der ganzen Bewegung: die Vermittlung an sich selbst zeigt: *Gott ist die reine Selbstvermittlung*, und das besagt: *außerhalb seiner ist schlechthin nichts*. Wir erinnern nur an die von Schelling wiederholt herausgestellte „pantheistische Behauptung", daß alles Sein nur das Sein Gottes sei, daß die Schöpfung ein *Sich*-außer-sich-setzen Gottes ist, und wir werden sehen, wie Gott selbst die Ichwelt, die Welt *extra* deum, noch umfaßt und zurückbringt. Die reine Selbstvermittlung, und das heißt Gott, muß alles umfassen, und deswegen ist die Spannung von creator und creatura eine Spannung *in Gott selbst*.

Aber zugleich gilt, daß diese ganze Überlegung, die wir eben anstellten, eine Bewegung „von unten her" ist und bleibt, von der Vernunft her als dem seinsverhafteten Denken, das sich übersteigen muß, um zum Ursprung zu gelangen. Die Vernunft kann sich diesen Ursprung nur als seinslosen vorstellen, der gleichwohl einen *möglichen* Seinsbezug in sich einschließt (deus est vox relativa). Gott hat die Welt nicht nötig, ihm genügt das erste Innewerden: *so* muß die seinsverhaftete Vernunft sich den Ursprung vorstellen, *um* das *faktische* Sein zu erklären. Aber eben weil das Sein schon immer wirklich ist, weil es als solches wirkliches der Ausgangspunkt ist, muß es als der *Zweck* der ganzen Vermittlung verstanden werden. Um an einem Beispiel Schellingscher Dialektik es aufzuweisen: der Urgrund legt sich dem Sein zum Grunde, er begründet es, indem er sich ihm als Grund *unter*wirft, welches Unterwerfen ein Unter*werfen* des Seins ist, das eben in dieser Unterwerfung seine Grundlegung erhält. Auf die letzte Paradoxie gebracht: die Vernunft kann den umfassenden Ursprung nur als ein in sich selbst Freies denken, das sich zum Sein nicht notwendig, *aber* faktisch wenden *muß*, weil es sich *unbegründbar* in dieses schon immer begeben *hat*.

Gott, so sagt Schelling aus, will von sich hinweg, weil er sich hat, denn nur das, was sich erst nicht zu suchen braucht, kann von sich weggehen: „Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von *sich* hinweg; in diesem von *sich* Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit" (14, 351). Dieses Hinwegseinkönnen vollzieht sich als die Seligkeit des Produzierens! „Johannes Müller schreibt in einem seiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Darin wird ihm jeder beistimmen, der nicht etwa selbst mit geistiger Improduktivität geschlagen ist. Im Produciren aber ist der Mensch nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer sich beschäftigt, und gerade darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seyns a priori sicher und gewiß" (14, 352).[1]) Aber auch dieses Produzieren oder (mit Nietzsche geredet) das Glück

[1]) Kierkegaard hat diesen Anthropomorphismus Schellings nicht getadelt (cf. 5, 55), immerhin bemerkenswert, da man sich gewöhnt hat, Kierkegaards Gottesbegriff als reine Transzendenz zu deuten – nicht mit Recht. Daß Kierkegaards Gott nur von der reinen Vermittlung der Existenz durch ihre drei Stadien hindurch zu verstehen ist, wird im 4. Teil zu verdeutlichen versucht.

des Schaffens nimmt das Produzierte in sich zurück. Schon im nächsten Satz kommt Schelling auf die „vermittelte Wiederherstellung" des göttlichen Seins zu sprechen. Das Von-sich-hinweg bleibt ein Bei-sich und wird darum zu einem Zu-sich-zurück. Die Schöpfung ist eine wiederholende Herstellung, weil sie ein göttliches Werk, d. h. ein in sich kreisendes Werk ist.

Schelling hat dies Geschehen der Selbstvermittlung in und durch ein Anderes hindurch als eine Grundschwierigkeit, die letzthin ohne eine glatte Lösung bleibt, bereits von der Freiheitsschrift an zu deuten gesucht durch den Rückgriff auf die *Liebe*. Dort wird die Liebe als die einigende Kraft zwischen den beiden aus dem Un- oder Urgrund aufbrechenden Prinzipien des Realen und des Idealen, der Finsternis und des Lichtes, begriffen: „Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dieß ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere" (7, 408). Dies „schon gesagte Wort" steht in den „Aphorismen zur Naturphilosophie": „Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut seyn möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu seyn, sondern es nur in und mit dem andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist die Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist und nicht seyn kann ohne das andere" (7, 174).

Hier ist die Sachlage noch relativ einfach: die Liebe vereinigt *zwei gleichgeordnete* Kräfte als das, was *über* ihnen steht. Das erinnert an den frühen Hegel, der in der Liebe die einigende Kraft der Vermittlung erfährt, und der dann sich selbst als der dieses Erfahrende in diese Versöhnung *hinein*nimmt, indem er begreift, daß diese Liebe wesenhaft das Geschehen des *Geistes* ist, der alles Getrennte verbindet. Schwierig und eigentlich problematisch wird die Sachlage erst dann, wenn diese Vermittlung selbst *thematisiert* und zu einem in sich Seienden erhoben wird, das als eine Person *über* der Welt steht. Erst in und mit dieser Fragestellung, deren Ansatz wir zur Genüge als das bestimmende Moment der Spätphilosophie erkannten, die die reine Tätigkeit, als welche die Vermittlung ist, *für sich als Prinzip* erkennen will (cf. den ersten Teil, bes. S. 64 ff.), bricht das eigentliche Problem auf, *daß dieses für sich Seiende zugleich das alles Seiende sein soll*. Erst hier kommt es zu dem eigentlichen *Problem* der Liebe, das man so formulieren könnte: liebt diese alles umfassende Person nicht letztlich in dem Anderen sich selbst, weil sie *sich* in und durch dieses Andere vermittelt? Wir haben gesehen, wie sich Schelling aus dieser Schwierigkeit zu lösen sucht: diese alles umfassende Person ist für das *endliche* Denken das zwar seinsbezogene, aber freie Prinzip, das sich erst zum Sein herabsetzt, das sich erst zur Kreatur entschließt; das Umfassen wird also in gewisser Hinsicht zu einem freien Akt, nämlich in Hinsicht der erst durch diesen

Schöpfungsakt *wirklich* gesetzten Kreatur. Das ist es, was ja Schelling immer wieder als das Eigentliche meint: Gott selbst genügte das erste Innewerden. Aber eben das wäre nur ein Spiel in sich selbst: der mögliche Weltbezug als Geschehen in Gott selbst wäre nur Selbstliebe. Wenn Gott den wirklichen Weltbezug setzt, dann tut er es wirklich aus Liebe zu der Kreatur. Jedoch diese Kreatur wird wieder in ihn hineingenommen. Schelling stellt Gott als transzendente Person heraus, um nachher, „hinter der Hand", diesen Gott die Kreatur setzen zu lassen, *damit* er sich ausdrücklich mit dieser vermittle, so daß Gott letzthin „Alles in Allem" sei, welches Wort der Idealist Schelling als eines der *wesentlichsten* des NT bezeichnet (14, 64). Ein „wirkliches Du", das als Gegenüber den Kreis der Selbstvermittlung Gottes sprengt, gibt es hier nicht und kann es hier nicht geben.[1])

Zurück in unseren Gesamtzusammenhang. Mit der Diskussion der Motive, die Gott zur Schöpfung bestimmen, ist Schelling an die Grenze des eigentlichen Überganges so nahe herangerückt, wie es dem Denken überhaupt möglich ist; insofern die Kreatur, der eigentliche Ausgangspunkt der transzendentalen Fragestellung, nur durch ein wirkliches Heraustreten Gottes möglich ist, ist diese Setzung schon immer als vollzogen angesetzt. Über den Übergang *selbst* erfolgt in den gesamten Darstellungen der Schöpfung, die Schelling gegeben hat, keine Ausführung — mit vollkommener Legitimität, denn hier gibt es nur die Erfahrung, die das Sein hinnimmt. „Denn eine freie That ist etwas mehr, als sich im bloßen *Denken* erkennen läßt" (13, 114).

[1]) Man hat in der nachidealistischen Zeit versucht, das *Miteinander* als ursprüngliches Phänomen zu deklarieren. Aber alle Versuche, *entgegen* dem Deutschen Idealismus das Miteinander zu behaupten, haben nicht nur nicht einen haltbaren Ansatz entdeckt, auf dem dieses Phänomen zu erhellen wäre, sondern sind allererst durch den Idealismus vermittelt. Daß der einfache Rückgang auf die Lebenserfahrung schon ein solches Fundament darstelle, kann nur der vermeinen, der übersieht, daß *diese* Lebenserfahrung das geschichtliche Ergebnis der im Idealismus vollendeten Aufhebung eines naiven Weltbewußtseins ist: an Stelle einer *natürlichen Gebundenheit* an Gott und Mitmensch tritt die sich selbst *programmatisch binden wollende Freiheit*, und sie muß an diese Stelle treten, weil die natürliche Welt im Geist aufgehoben *ist*. – Es ist kein Zufall, daß die Meinung, daß man sich der „allzu vernachlässigten" Problematik des Miteinander anzunehmen habe, erst nach dem Idealismus auftritt. Erst jetzt kann das Miteinander radikal verstanden werden als das Sichbegegnenlassen von „Welt": wenn einer dem anderen „zur Welt" wird. Daß dieses Begegnenlassen des anderen als der Eigentlichkeit aber gerade den durch den Idealismus vollendeten Welt*verlust* beweist, erhellt daraus, daß es, auf sein Wesen befragt, nichts anderes darstellt als ein vollkommen sinn-loses *Reflexionsverhältnis* reiner gegenseitiger Aufhebung (Diese Abhängigkeit vom idealistischen Denken indirekt aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst des Buches von *Karl Löwith:* Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928). – *Feuerbach* rettet die Wirklichkeit eines Miteinander nur vor dem völligen Untergang in reine Reflexion durch den Rückgriff auf die „Liebe", d. h. auf den reinen Sexus, denn einzig und allein die *pure Naturhaftigkeit der Zweigeschlechtlichkeit* gibt die Möglichkeit, von einer Andersheit zu reden, die zu jeder wirklichen Begegnung unerläßlich ist. Dieser Rückgriff auf die „Liebe" (die sich im zeitgenössischen Roman ebenfalls durchsetzt) ist also keineswegs mit der naiven welthaften Begegnung gleichzusetzen, in der sich der ursprüngliche Begegnungsvorgang vollzieht. – Daß in der Theologie (dem anderen Felde, auf dem man das Miteinander zu entdecken glaubte: cf. die Arbeiten von *Ferdinand Ebener* und *Friedrich Gogarten*) sich ein Parallelverhältnis aufweisen läßt, sei

Es ist auch hier wiederum nötig, anstatt Schelling zu beloben, daß er nun doch zur Wirklichkeit und Freiheit „durchgebrochen" sei — es ist ja die einzige Stelle im Spätwerk, wo von einer freien Tat die Rede ist, und nimmt man einmal alles zusammen, was zu einer Notwendigkeit, diese Freiheit zu fordern, von Schelling aufgeboten wird, d. h. vergegenwärtigt man sich den Zusammenhang, in dem diese Tat als solche in ihrer Grundlosigkeit *begründet* wird, dann erscheint die Basis für eine „Wirklichkeitsphilosophie" doch recht schmal — es ist auch hier nötig, sich eben diesen Gesamtsinn auszusprechen: das seinsgebundene Denken hat sich über sich erhoben und den Punkt gesichtet, auf dem es einen Halt findet, der es ermöglicht, zum Sein zurückzukehren. Das ganze Verfahren muß veranstaltet werden, um eben auf diesen Punkt vorzustoßen: die Freiheit Gottes zur Setzung ist der grundlose Grund, aus dem sich das seinsgebundene Denken begreift, aus dem es sich *einsichtig zufällt*.

3. Kapitel

Die Welt als „Erscheinung" und „Verstellung" Gottes in der Zeit

Die Welt ist das Sein Gottes, aber Gott ist nicht die Welt, denn Gott ist ja als inexistenter jenseits des Seins, aus welcher Inexistenz heraus er sich überhaupt erst zum Sein setzen kann. Schelling deutet den Zusammenhang von Gott und Welt durch den Begriff der *Erscheinung*, der versichtbarenden Darstellung eines an sich Unsichtbaren, der Explikation der Implikation, als welche Gott der Ursprung alles Seins, die reine potentia existendi ist. Diese Welt als Erscheinung steht aber eingeordnet in den großen *Bewegungszusammenhang* der einen und einzigen Vermittlung, mit der sich Gott als die alles umfassende Subjektivität in sich selbst zur Welt ent*zweit*, um sich durch diese Entzweiung hindurch wieder mit sich zu vereinen. Die Schöpfung, genauer die geschaffene Welt, kann nicht für sich betrachtet werden, sondern muß auf ihren „vergangenen" Ursprungsort hin, in den hinein sie vermittelt zurückkehren soll, betrachtet werden, auf den Ursprungsort, der für sie „zukünftig" ist. Deshalb verweisen die Potenzen als die durch Teilnahme an der Wirklichkeit Gottes sich verwirklichen könnenden Schöpfungsmächte über sich selbst hinaus auf die Einheit, *aus* der sie sind, und die das *Ziel* der Bewegung ist.

Schelling zeigt diesen doppelten Bezug zunächst an der ersten Potenz auf. Durch den Willen Gottes zur Schöpfung ist sie nun freigesetzt, und das besagt, daß sie außergöttlich geworden ist. Aber sie soll wieder in Gott zurückgebracht werden, worauf schon die zweite Potenz hinweist, die als das Seinmüssende der

nur angemerkt: hier wird der Untergang in pure Reflexivität durch die zwischen Gott und Mensch als zwei verschiedenen Wesen waltende Andersartigkeit abgewehrt; welche Probleme in der Fassung dieser nicht naturhaften Andersartigkeit beschlossen sind, kann hier nicht erörtert werden. — Wir haben auf diesen Fragenkomplex nur hingewiesen, um an einem Beispiel zu zeigen, wie problematisch es ist, einen *Neuansatz*, der den Idealismus positiv überwindet, zu konstatieren; der Idealismus ist ein Schicksal, das keineswegs schon bewältigt ist.

ersten nachstrebt, um sie „zurück zu überwinden" und die Einheit damit wiederherzustellen. Deswegen ist auch die erste Potenz, das rein Seinkönnende, zugleich als in der Möglichkeit zum Göttlichen stehend zu bestimmen. „Als dieses, als das aus seinem An-sich herausgesetzte Wesen ist es nun freilich nicht mehr Gott selbst, doch ist es auch nicht schlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit ist, in sein An-sich zurück überwunden, *zurück*gebracht zu werden, so ist in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottseyns, d. h. es ist wenigstens potentia Gott" (13, 272).

Da die anderen Potenzen nun aber durch die Erhebung der ersten Potenz in die Bewegung hineingezogen werden, gilt dasselbe auch für sie, so daß sich nun allgemein über die Potenzen das Folgende aussagen läßt: „In dem *wirklichen* Seyn aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbaren göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seyns sind, verhalten sie sich auch wieder als Potenzen, als *Möglichkeiten,* nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seyns, so daß sie also, *innerlich,* Potenzen des außergöttlichen, *äußerlich* geworden, Potenzen des *göttlichen* Seyns sind" (13, 272).

Die Potenzen sind als göttlich wesenhaft, als außergöttlich zur Erscheinung gehörend: „Das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloße Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugnis dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht *Wesen,* sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist" (13, 280). Die Welt als Erscheinung: das besagt, daß alles „aus" Gott sei. Das hat man zwar immer gefühlt, aber nicht wirklich ergriffen und begriffen: „Daß alles *aus* Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen, eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloße *Daß* hinausgekommen, und auch dieses (daß es so ist) hat man höchstens auf dialektische (d. h. den Verstand bloß logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende Weise zu zeigen vermocht" (13, 280 f.). Das ist erst Schelling, wie er erklärt, gelungen: „Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur tamquam in actu purissimo, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, *wie* eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am *rein* Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte" (13, 281).

Das rein Geistige entgeistet sich, materialisiert sich, indem es zum Etwas *wird.* Das Göttliche als das Reelle in den Potenzen ist also keine innewohnende Substanz, sondern die Tätigkeit, die diesen Weltentstehungsprozeß trägt. Das Erscheinungshafte an den Potenzen, „wodurch sie bloße Potenzen sind", ist dagegen das Materielle, die getätigte Tätigkeit als das Existieren der einen Einheit, die an sich selbst nicht ist. Für Gott also sind die Potenzen nun seine Möglichkeit, außer sich da zu sein, über welches Dasein er immer hinaus ist, weil

er inexistent bleibt: „Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, das Seyende selbst ist über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, nicht auseinanderläßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist" (13, 280). Gott als das Wesende ist nicht von den Potenzen getrennt, sondern in ihnen als derselbe alles durchdringende Geist. Und gleichzeitig ist Gott in jeder der drei Potenzen ein anderer, weil die Einheit in jeder von ihnen anders am Werke ist: „er ist ein anderer als der aus seinem An-sich herausgetretene, ein anderer als der dieses außer sich Gesetzte seines Wesens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher seyn soll, — er ist also in jeder der drei sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser drei Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben . . ." (13, 281).

Diese dialektischen Bezüge, die zwischen Gott und den Potenzen walten, gipfeln in der Lehre Schellings von der Verborgenheit Gottes. Gott, der sich durch seine Existenzwerdung *verstehbar* macht, verbirgt sich gerade in diesem Verstehbarwerden. Als einigende Einheit kann die reine Vermittlung nie als das Verstehbar*machende* ins Verstandene eingehen, sondern bleibt als reine Möglichkeit letzthin undenkbar. Indem die Potenzen als die materiellen Bestimmungen aus der Einheit hervortretend diese verstehbar machen, verbergen sie gerade diese Einheit *durch ihre Darstellung.* Die unausfaltbare Einheit wird verdeckt durch die auseinandergelegte Vielheit. Der Akt der Heraussetzung der Mehrheit der Potenzen ist zugleich eine „Hineinwendung der Einheit", eine uni-versio, eine Um-kehrung des Einen (wie Schelling sprachlich deutet), deren Ergebnis das universum, das umgewendete Eine ist.

Die sichtbarmachende Verbergung ist ein Akt der Freiheit: „Die Potenzen sind in dieser Stellung, worin sie das unmittelbare Äußerliche der Gottheit sind, durch eine universio gesetzt; diese universio ist das reine Werk des göttlichen Wollens und der göttlichen Freiheit" (12, 91). Diese universio ist die Suspension des *unmittelbaren* göttlichen Seins als die Vermittlung dieses Seins durch die wirkliche Setzung hindurch. Es ist ein *theogonischer* Prozeß, in dem Gott sich verwirklicht, aus Freiheit, denn für sich selbst könnte er im weltlosen Sein verharren. Indem er die Welt setzt, suspendiert er sein *unmittelbares* Sein, um es ausdrücklich zu setzen. „Das göttliche Seyn ist in jener Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, sondern nur *suspendirt,* aber die Absicht dieser Suspension ist keine andere, als es *wirklich,* actu zu setzen, was auf andere Weise nicht möglich war. Dieser ganze Process ist nur Process der Erzeugung des göttlichen *Seyns* — der *theogonische Process,* dessen *allgemeinster* und *höchster* Begriff also nun gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeller dargethan ist" (12, 91). Wenn Gott also letztlich wieder die Einheit will, sie aber nur durch den Durchgang der sich in die Mehrheit zertrennenden Potenzen, die universio, gewinnt, so ist dieser Prozeß eine umstellende Verstellung des göttlichen Seins, „wobei *Er selbst* in sich nicht ein anderer wird, wenn er gleich sich verstellt und

ein anderer scheint, und in Folge dieser göttlichen Verstellungskunst oder Ironie das Widerspiel von dem darlegt, was er eigentlich will . . ." (13, 304 f.). Gott „verstellt sich": er gibt sich als ein anderer als der, der er eigentlich (als Einheit) ist, welches Sich-anders-geben (die Mehrheit) eben als Ver-stellung sich vollzieht: „Und so ist denn nun durch dieses *Wunder* der *Umstellung* oder *Umkehrung* der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Lebens selbst erklärt" (12, 91).

Schelling schließt an diese Auslegung der Schöpfung als einer Verstellung den *allgemeinen* Gedanken an, daß der ganze Weltprozeß ein Geheimnis Gottes sei, und daß das Hinderliche des Weltlaufes für den Gottergebenen eine Prüfung bedeute. In dieser Verstellung zeige sich die Freiheit Gottes und seine Vorsehung, denn Gott ist ein wunderlicher Gott, er handele zumeist durch sein Gegenteil — man spürt Luthers Lehre vom deus absconditus und dem deus sub larva. Aber all dies sind nicht Beobachtungen, die sich bei einer Betrachtung des Geschehens aufdrängen: das Wirken Gottes in der *Geschichte* kann nur verborgen sein, weil Gott sich schon in der *Schöpfung* verbarg. „Niemand hat daran gedacht, dieß auch auf die Erklärung der Welt selbst anzuwenden. Auch das Daseyn einer von Gott verschiedenen Welt (denn die Potenzen in ihrer Spannung sind nicht mehr Gott) beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was ihre Absicht ist zu negiren, und umgekehrt zum Schein negirt, was ihre Absicht ist zu bejahen. Was die Welt überhaupt erklärt, erklärt auch den Lauf der Welt, viele große und schwere Rätsel, die das menschliche Leben im Ganzen und im Einzelnen darbietet" (12, 91 f.).

Die Verstellung verbirgt Gott radikal; die Potenzen allein sind es, die nun die Welt als solche setzen. Nachdem Gott einmal den Entschluß zur Welt faßte, *welcher Entschluß nichts anderes als die Freisetzung der Potenzen ist,* sieht *„Er selbst"* nur noch zu, wie er sich selbst durch sein äußerliches, sein hinausgekehrtes Sein außer sich selbst verwirklicht. —

Der Gang in die Äußerlichkeit bedeutet zuerst und vor allem einen Übergang in die *Zeitlichkeit*. Dieser Übergang stellt nun selbst eine Vermittlung dar; es muß also ein Mittel in diesem Übergang walten, das die zeitlose Ewigkeit als reine Transzendenz mit der Welt verbindet. Wir erkannten, daß in der Selbstaffektion das Wesen der Lichtung als einer Übergangsmöglichkeit *überhaupt* liegt, in der sich Gott auf sein Anderes hin in sich selbst befreit. In der Selbstaffektion ist auch die Freigabe für die Zeitlichkeit der Welt beschlossen. Das aber ist nur dann möglich, wenn die Selbstaffektion *selbst* in einem Zeitbezug steht, wenn sie selbst eine Art von „Zeit" darstellt, „ein Interstitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum sey" (13, 306). Dieses Interstitium zwischen Ewigkeit und Zeit als ein Mittel, das beide trennt *und* verbindet, ist also selbst dialektisch. Es steht vor der Zeit im engeren Sinne und ist insofern noch Ewigkeit, aber andererseits ist es von der reinen zeitlosen Ewigkeit durch den *möglichen* Zeitbezug, den Bezug zur wirklichen Weltzeit, schon unterschieden. „Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das seyn, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber

Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist" (13, 306). Diese Möglichkeit der Zeit wird erst zur wirklichen Zeit durch die Verwirklichung der Welt. Durch die Weltsetzung wird diese „vorweltliche Ewigkeit" aus ihrem reinen Vor entsetzt zum für uns Gewesenen und Vergangenen.

Auf die alte Frage bezogen, ob die Zeit erst mit der Welt entstanden, besagt dies also einerseits, daß tatsächlich die Zeit erst durch die Welt zustande kommt, denn erst durch die Weltsetzung wird das *ungesetzte* Vor zum Vergangenen gesetzt. Aber zugleich ist daran festzuhalten, daß diese Entstehung der Weltzeit gerade das mögliche Vor voraussetzt.

Und nun biegt Schelling diese Zeitspekulation direkt auf das Phänomen der Selbstaffektion zurück. Das Interstitium als die Zeit der Selbstaffektion ist mit dem Wesen Gottes wesentlich „zugleich": der mögliche Weltbezug ist ja das, was zu Gott notwendig gehört. Schelling greift hier auf seine Unterscheidung von Wille und Wollen zurück: der Wille zur Weltsetzung als die Möglichkeit des Wollens ist mit Gott immer da, das Wollen aber ist erst ein durch diesen Willen Gesetztes.

„Der *Wille* zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, gefaßter gedacht werden: aber das *Wollen* (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird — dieses Wollen *kann* nicht ein ewiges seyn, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein *ewig* zu Wollendes ist, und nur um eines Zweckes willen, d. h. zufällig gewollt werden kann" (13, 308). Schelling sperrt „ewig" und „kann": die Welt ist selbst nur eine Zwischenstation in dem einen großen Prozeß der Vermittlung, und sie kann als die umstellende Verstellung nicht ein ewig zu Wollendes sein, ansonsten bliebe der Gang der Vermittlung in der Mitte (dem Mittel) stecken.

Deswegen, weil die Welt nur ein Mittel ist, ist sie bloß eine Erscheinung, „hinter" der die Ewigkeit „immer steht" als die reine in sich selbst seiende Vermittlung. Wieder stoßen wir, jetzt vom Zeitlichen aus, auf die Tatsache, daß das Göttliche, Reelle in der Welt nicht als Substanz, sondern als *ständig präsente* Vermittlung anzusetzen ist. Das Wollen als die wirkliche Ausführung des Beschlossenen setzt also diese Gegenwart des Ewigen *und* deren Erhellung in der Selbstaffektion als Zukunftsbezug voraus: „Dieses Wollen setzt nicht nur die absolute (wesentliche) Ewigkeit voraus, die sie nur für die Erscheinung gleichsam *durchkreuzt,* aber nicht aufhebt, indem sich die Ewigkeit *in* der Zeit selbst behauptet und *mit* dieser coexistirt, ohne durch sie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexistirt jedem einzelnen Momente der Zeit, sie ist in jedem Moment die ganze) — die wirkliche That, also das wirkliche *Wollen* setzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf *die* Art, wie es oben gezeigt worden, die Welt nur noch als *Zukunft* in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten ist, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, selbst ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt selbst nur ein Moment oder Element

ist" (13, 308 f.). Und, um noch die Klammer, die Schelling anfügt, zu zitieren, in der das „Schöpferische" sehr klar herausgehoben ist: „Da aber durch dieses Wollen doch erst eine Zeit gesetzt ist, so ist es in diesem Sinne nicht ein zeitliches — es ist das Wollen des Anfangs. Es ist die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Urmöglichkeit das Vermittelnde, gleichsam die Materie, das Substrat — nicht die Ursache der Zeit ist" (13, 309).

Wir schließen dieses Kapitel mit einigen Hinweisen auf das Problem von Zeit und Geist. Schellings Ziel ist, die Zeit als eine Vorstellung durch *ihr Sich-vor-stellig-machen* im Ganzen des Systems wirklich zu begreifen. Deswegen muß man erst aus der Zeit, genauer dem zeitlichen Sein, heraussteigen in das, was „vor dem Sein" und damit vor der Zeit ist. Diese Bewegung als transzendentaler Aufstieg verliert negierend immer mehr den Zeitbezug, bis sie *zum reinen Jenseits der Zeit kommt*, der absoluten Ewigkeit des Geistes. Gerade aber hier kann sie im Umschwung nun eine *Möglichkeit* entdecken, wieder zur Zeit und dem Sein zurückzukehren, welches Zurück als die in Gott sich zeigende Zukünftigkeit nun *von ihm aus* begriffen werden muß.

Aber man darf sich bei diesen Gedankengängen nicht darüber täuschen, daß hier das Übergreifende *nicht* die Zeit, sondern die reine zeitlose Vermittlung ist. Sie ist es, die *sich* aus dem ungeklärten Zusammen des zeitlichen Seins herauslöst, um dieses Zusammen *von sich selbst* als reiner Vermittlung her zu deuten: das Denken geht in die Zeit nur in der Weise zurück, daß es sich *selbst* als das Vor aller Zeit versteht, aus dem es sich selbst in das zeitliche Sein hinein vorstellig werden kann.

4. Kapitel

Die Erhellung der „göttlichen Bedeutung" des Schöpfungsprozesses durch die Problematik des Monotheismus und der Trinität

Wir versuchten im vorigen Kapitel die Grundstrukturen der Schöpfung als einer Veräußerlichung der vermittelnden Einheit in die Zeit hinein darzustellen, wobei wir eine Interpretation der für diesen Zusammenhang wesentlichen Begriffe Erscheinung und Verstellung vorausschickten. Wir bemühten uns dabei immer wieder, den „idealistischen" Charakter dieser Gedankengänge herauszustellen. Damit aber haben wir den Inhalt der betreffenden Vorlesungen keineswegs erschöpft! Im Gegenteil: wer diese Abschnitte liest, der wird zunächst ein ganz anderes Bild bekommen: Schelling „verquickt" die Theorie der Schöpfung mit rein religionsgeschichtlichen und theologischen Spekulationen, vor allem mit dem Problem des Monotheismus und der Trinität, und diese Verbindung wird immer stärker: die 15. und 16. Vorlesung kreisen überhaupt nur um die Idee der Trinität; und zieht man den ersten Teil der „Philosophie der Offenbarung" heran, der den Titel: „Der Monotheismus" trägt, dann erscheint der idealistische Charakter fraglich. Sicher, auch Hegel hat über die Trinität spekuliert, aber er hat sie philosophisch in den Begriff aufgehoben; bei Schelling

scheint aber das Gegenteil der Fall: theologische Spekulation scheint zu überwuchern und noch dazu eine sehr waghalsige und phantastische. *Ferdinand Christian Baur*, der für seine Person zeigte, daß Hegelsche Spekulation und historisch-kritische Forschung zu vereinen seien, hat über Schellings theologische Spekulation gesagt, daß sie, insbesondere ihre spezielle Ausführung, ein solcher „Gallimathias" sei, „daß man sich nur wundern muß, wie es Männer gab, die so viel darauf bauen konnten".[1]) Und das ist nicht ein vereinzelter Eindruck, sondern, sieht man von den engeren Nachfolgern Schellings ab, so ist das der allgemeine und sich bis auf die Gegenwart durchhaltende Standpunkt. So stellt *Fuhrmans* fest, daß Schelling, durch die faszinierende Macht des Systemgedankens verführt, Wirklichkeitsentwürfe gegeben habe, „die nichts mit den Tatsachen zu tun haben und ohne Zweifel reich sind an Gesuchtem, ja Abstrusem" (a. a. O. S. 270). Und in einer Anmerkung bei Fuhrmans zu diesem Zitat heißt es: „Eine nähere Darstellung vor allem der Schelling'schen Philosophie der Mythologie würde das in erschreckendem Maße offenbar machen, aber auch eine Darstellung der Potenzenlehre. 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 . . ." (a. a. O. 270, Anm. 53).

Aber von einem Zurückfallen kann nicht die Rede sein, weil Schelling nie etwas intendierte, was über den Idealismus hinausging, d. h. die Abstrusität ist im Grunde genommen die Abstrusität, die man auch Hegel vorwerfen müßte, der die „Tatsachen" in die Dialektik und ihre Gesetzlichkeit hineinzwingt. Schelling selbst hat ausdrücklich in einer Reflexion über den Zusammenhang dieser Gehalte mit dem Denken erklärt, daß das Urdatum dieser Vorstellungen nicht in dem historischen Gut, etwa dem Christentum, läge, sondern im Wesen Gottes selbst. Das Christentum ist nur ein „Beispiel" für die Idee der Trinität, ja die ganze Religionsgeschichte, die ja von jeher die heilige Dreiheit kennt, ist nur möglich, weil die Dreiheit im Wesen des Geistes, d. h. der reinen Subjektivität, beschlossen ist. Natürlich ist es die Aufgabe der Philosophie, eben auf Grund der sachlichen Strukturen auch die historischen Formen zu begreifen, und Schelling stellt es immer heraus, daß erst seine Philosophie sich dieser Gegenstände adäquat anzunehmen vermöge. Doch bleibt diese Aufgabe immer die sekundäre, das Wesentliche ist die Erhellung der sachlichen Systematik dieser Ordnung.

Um in diese Spekulation nun näher hineinzukommen und doch nicht ins Uferlose zu geraten, stellen wir die grundlegenden Gedankengänge des *Monotheismusproblems* in Kürze durch die Rückgriffe auf das Buch „Der Monotheismus" heraus. Das Problem des Monotheismus ist das spekulative Problem der Einheit in der Mehrheit, und insofern diese Mehrheit keine beliebige Vielzahl, sondern die geeinte Mehrheit ist: die Allheit („denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit": 13, 238), konkret die Allheit der drei Potenzen als Bestimmungen Gottes, ist das Problem des Monotheismus nicht ohne den Gedanken der *Trinität* zu lösen.

[1]) Geschichte der christlichen Kirche, 5. Bd. Tübingen 1862. S. 384.

Der Monotheismus, der also solchermaßen sich als das Problem der Vermittlung darstellt (denn sie ist ja die Einigung der Vielheit), muß daher von der Grundbewegung aus, die hier vollzogen wird, begriffen werden. Schelling unterscheidet zunächst den „Monotheismus im Begriff" vom „Monotheismus als Dogma" oder dem „wirklichen Monotheismus". Das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen ist kein ausschließendes, etwa derart, daß die eine richtig und die andere falsch wäre, sondern beide stehen in einem inneren Entwicklungsbezug. Der „Monotheismus *im Begriff*" ist der ursprüngliche Zustand, in dem Gott noch nicht die Spannungen der Potenzen gesetzt hat. Die Mehrheit in Gott ist nur potentiell. Der „Monotheismus *als Dogma*" dagegen ist der Monotheismus, der die Einheit erst wirklich, „affirmativ", behauptet, er setzt die Mehrheit voraus und überwindet sie. „Dogmatisch" heißt hier also nichts anderes als ausdrückliche „Rücküberwindung" in die Einheit. — Der übliche Begriff des Monotheismus aber wird von Schelling als für jede wirkliche Überlegung des Gottesproblems untauglich ausgeschaltet, denn er ist ein undialektischer, d. h. ein nicht die Mehrheit zur Einheit vermittelnder Begriff. Er ist *reine* Negation: wenn er Gott als einen setzt, schließt er bloß die Mehrheit aus, mit der er gar nichts zu tun haben will. Er besagt lediglich, *„daß außer Gott kein anderer Gott ist"* (12, 13). Das ist nach Schelling eine nichtssagende Behauptung: „Nachdem ich aber einmal nicht *einen* Gott, sondern Gott schlechthin gesetzt habe, ist schlechterdings nicht einzusehen, welche Veranlassung ich haben könnte, ja wie es nur möglich wäre, Gott noch einmal oder mehrmals zu setzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, sondern eine reine Ungereimtheit ist, außer Gott, den ich einmal als Gott gesetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu setzen, so ist die entgegengesetzte Versicherung als ausdrückliche Versicherung, als Behauptung vorgetragen, selbst auch eine Ungereimtheit ... Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, so hätte ich jenen schon nicht als Gott, sondern gleich nur als *einen* Gott gesetzt. Umgekehrt also, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer sey, so habe ich ihn damit wieder als *Gott*, nicht aber als den einzigen Gott gesetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonastisch wäre" (12, 13 f.). Weil im Begriff Gottes als der höchsten Potenz die Einzigkeit wesensmäßig darin liegt, ist der übliche Begriff des Monotheismus als wirkliche Behauptung eine Tautologie, er sagt nur das, was schon im Begriff liegt. Er ist im Grunde nur „Theismus", d. h. Glaube an Gott als Gott.

Der übliche Begriff des Monotheismus gehört zur negativen Philosophie. Die absolute Einzigkeit Gottes ist eine von der Vernunft selbst erzwungene Aussage und stellt als solche den Ausgangspunkt für *jede* philosophische Erörterung des Gottesproblems dar, „denn jeder, der das Wort Gott ausspricht, fühlt, daß er *damit* schon eine Einzigkeit — nicht sowohl ausgesprochen, als vielmehr vorausgesetzt hat, eine Einzigkeit, die er schon denken muß, *damit er Gott* (nicht: einen Gott) denke, mit der er also eben damit eigentlich noch nicht Gott selbst gedacht hat" (12, 24). Daß man Gott nur als einen denken kann, entspringt also nach Schelling nicht einer bestimmten religionsgeschichtlichen These, sondern ist eine philosophisch zwingende Einsicht, denn Gott ist der Inbegriff

der Möglichkeiten, das Seiende selbst, das nicht zweimal vorkommen kann, „und dieß ist denn auch jener nothwendige Vorbegriff Gottes, den wir setzen müssen, damit wir Gott (nicht: einen Gott) setzen" (12, 25). Aber das ist nur negative Philosophie, denn jener Begriff Gottes, das Seiende zu sein, ist eben nur ein Vorbegriff: „die Materie der Gottheit, aber nicht die Gottheit selbst" (12, 25). Die negative Philosophie bringt es nur zum theistischen Begriff, in dem die Persönlichkeit nicht begriffen werden kann: „In der leeren unterschiedlosen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott setzt, ist das Selbstbewußtseyn so unbegreiflich als die Persönlichkeit" (13, 74).

Will man Gott als Prinzip, so muß man über den Theismus hinaus: „*Weil* es nicht darauf ankommt, Gott bloß *überhaupt* zu erkennen, d. h. in ihm nur das Seyende überhaupt zu sehen, sondern in ihm den auch *als* Geist *seyenden*, das bestimmte Seyende, das Seyende, *das es ist*, zu sehen, darum ist, wie schon früher bemerkt, zu dem Wort Theismus ein Zusatz nöthig. Theismus ist derjenige Begriff, in welchem nur Gott (θεός) gesetzt ist, nicht der bestimmte Gott (ὁ θεός)[1]), der Gott, der es ist. Der wahre Gott, der *als* Geist auch *seyende*, kann, wie bewiesen, nur der All-Einige seyn" (12, 70). Das aber besagt: man kann Gott selbst nur erfassen in seinem wahren Begriff, wenn man ihn *als Vermittlung seiner selbst* denkt. Gott ist selbst nur als Persönlichkeit und Selbstbewußtsein, wenn er sich zu sich selbst durch seine Bestimmungen einigt, wenn er die Einheit als vermittelnde Aufhebung der Vielheit selbst wesend ist.

Hier setzen nun der Monotheismus im Begriff und der Monotheismus im Dogma an, denn sie stellen den Zusammenhang von Mehrheit und Einheit als den Weg der Vermittlung heraus. Sie machen nicht den Fehler, die Einzigkeit als eine äußerliche Bestimmung zu denken, denn das war ja gerade das Nichtssagende des üblichen Monotheismus, „daß man dabei bloß an den Einzigen nach *außen* dachte, anstatt die Einzigkeit auf Gott selbst zurückzubeziehen" (12, 45). Dies aber geschieht nun in der Bewegung der Vermittlung! Gott als Gott ist reine Einheit, aber er ist zunächst immer nur als Mehrheit verstehbar, weil er zunächst nur in seinen Bestimmungen erscheint, um deren Einigung als die ausdrückliche, die affirmativ-dogmatische Einheit es geht. „Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sey nur Ein Gott; und dieß eben ist dann also eine affirmative Behauptung" (13, 282).

Wir verdeutlichen uns das Verhältnis von Mehrheit und Einheit näher. In unserem Aufstieg suchten wir von den Potenzen aus auf den Geist als deren Einheit zu kommen, und wir erkannten, daß diese Einheit des Geistes nur seine *Selbst*einigung sein kann, d. h. daß Gott sich selbst als Einheit setzen muß, weil er wesenhaft Einheit ist. Wir müssen diese Einigung als die Selbstvermittlung Gottes verstehen, aber eben das können wir nicht anders, als daß wir uns vorstellen, daß Gott sich selbst erst diese Einheit ausdrücklich macht, indem er die Vielheit seiner Bestimmungen, die wir ansetzen mußten, zur Einheit bringt, welches Phänomen der Selbsteinigung wir auslegten als den Vorgang der Selbstaffektion. In der Selbstaffektion, in der sich Gott als Wille entdeckt, wird er

[1]) Zum Unterschied von θεός und ὁ θεός cf. oben S. 38.

sich selbst als *einigender* sichtbar. Am Anfang dieses Vorganges ist alles noch unausdrücklich: Einheit und Mehrheit; erst in der Selbstanziehung wird die Mehrheit zum Gegenstand: Gott erscheint *sich* in seinen Möglichkeiten und *damit* als die ausdrückliche Möglichkeit der Einheit. „Weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene ... Den Gestalten seines Seyns nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). *Als* solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor in der Scheidung der Potenzen, d. h. im Process: hier zeigt sich dann aber auch die Einheit *als* solche; denn *Gott* ist der in den Potenzen seyende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) *ausgesprochen*" (13, 282 f.).

Schelling sperrt mit gutem Grunde das zweimalige „als" und „ausgesprochen": darin liegt, daß die Einheit als solche erst durch den Prozeß gesetzt, verwirklicht wird. Für Gott selbst — das sei wiederum betont — ist dieser Prozeß nicht nötig, ihm genügt das erste Ersehen. Wenn er diesen Prozeß doch setzt, dann nur, um sich in einem Anderen seiner selbst *als Einheit* wirklich zu machen, um damit in die Ausdrücklichkeit einer Begreifbarkeit zu kommen. Das geschieht erst am Ende der Schöpfung im Menschen, in welchem als dem Anderen Gottes die Verstehbarkeit aktualisiert wird. So kommen die Potenzen im Menschen wieder in die Einheit und *d. h.* die Göttlichkeit vermittelt zurück: „ ... im Ende des Processes, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie — wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen — nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem *ursprünglichen* Seyn nach nur der wiederhergestellte vollkommene Geist selbst ist" (13, 283 f.).

Wenn nun aber der Monotheismus die Bewegung von der unausgesprochenen Einheit, in der die Mehrheit nur latent ruht, über die Ausgesprochenheit der Mehrheit zur Ausgesprochenheit der Einheit ist, dann geschieht er wesenhaft immer als *Trinität*. Die Trinität ist der konkrete *Vollzug*, in dem sich der Monotheismus als solcher durchsetzt.

Die 15. und 16. Vorlesung kreisen um die Lehre von der Dreieinigkeit, die die abendländische Geistesgeschichte von ihren ersten christologischen Streitigkeiten an durchherrscht, und die von Augustin bis Hegel der Philosophie behilflich gewesen ist, die Grundstrukturen des Geistes herauszustellen. „Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, *seit* dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharfsinn vielfach beschäftigt. Schon ein Teil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden ... In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen gleichsam als nothwendiger Typus der Vernunft eingeführt worden, sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, *Mode* geworden" (13, 314). Aber Schelling will sich von dieser Mode unterschieden wissen: „Indeß muß ich wiederholt bitten, *die* Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden" (13, 314).

Während sich die bisherige Entwicklung „bloß abstrakt, im Begriff" vollzog, will Schelling eine wirkliche Entwicklung geben. Parallel zu der Behandlung der Monotheismusfrage wird also hier von Schelling versucht, „positive", d. h. wirklich affirmativ-dogmatische Setzung aufzuweisen, die durch die Ansetzung der Spannung der Potenzen über die bloße Idee, in der man ganz allgemein von einer Dreiheit redet, hinausgeht. Um diese „philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben alles, was in jener Idee das bloß an sich Seyende ist, in das objektiv, in das außer sich Seyende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen" (13, 316). Und darin liegt wiederum die Möglichkeit, zur ausdrücklichen Einigung und d. h. der Trinität zu gelangen, denn diese ist nur als die Überwindung der veräußerlichten Dreiheit, die ihrerseits bis zur höchst möglichen Zertrennung: der Lehre von drei selbständigen Personen führen muß. Schelling fährt darum nach dem soeben zitierten Satz fort: „Diese Möglichkeit aber bahnt wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, *während* sie in Gott und geistig Eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Übergang zur Dreieinigkeitslehre" (13, 316). Es ist klar, daß auch hier wiederum Schelling die sachlich-philosophische Struktur über die historische Gestalt erhebt, wie sie sich vor allem in der christlichen Trinitätslehre ausgebildet hat, „denn, nicht weil es ein Christentum gibt, darum existirt jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christentum" (13, 313). Diese Idee ist „ja älter als die Welt selbst" (13, 313): sie ist die Voraussetzung der Weltentstehung selbst als des Vorganges, in dem Gott die drei Potenzen, die er selbst ist, *er*blickend aus sich heraustreten lassen kann, damit sie die Welt aus sich erzeugen. Und damit kommen wir auf unser Thema: die *Schöpfung* zurück, denn Monotheismus und dessen Konkretion: die Trinität, das sind keine hier von Schelling zufällig eingeschalteten Lehren, sondern die Weisen, in und durch die der Vorgang der Schöpfung verstehbar gemacht werden soll als ein *sukzessiver Prozeß der Vermittlung*.

Wir interpretieren nun die *Zusammenhänge von Schöpfung und Trinität (bzw. Monotheismus)* im einzelnen — eine nicht ganz einfache Aufgabe, weil die Trinität eben nicht ein bestimmtes feststehendes Schema ist, sondern sich ständig wandelt in einer reinen Beziehungsdialektik gegenseitiger Vermittlung, in der die drei Größen sich vollziehen. Zunächst ist daran festzuhalten, daß der Anfang bei Gott als der *reinen Einheit* als solcher liegt, bei Gott als der absoluten Person: „Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Seyn zu setzen, oder nicht zu setzen, der Gott, in cujus potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieser Gott ist also der *ganze* Gott,

nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit" (13, 311). Als diese Ganzheit ist Gott der Anfangen-könnende: der Vater im Sinne des Urhebers. „Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der *alles* steht, die allein etwas *an*fangen kann..., diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche *Urheber* ist, auch philosophisch den *Vater* nennen" (13, 311). Doch ist der Vater ja ein Beziehungsbegriff, der Vater ist Vater eines Sohnes, und hier ist sogleich eine Unterscheidung zu machen zwischen dem Vaterseinkönnen als solchem und dem wirklichen Vaterwerden als dem *Zeugen* des Sohnes. Das Vatersein-können zeigt sich bereits in der Selbstaffektion, deren fundamentale Bedeutung auch hier wieder sichtbar wird. Der Vater als der Urheber überhaupt weiß im Vorgang der „Selbstanziehung", die ja eine Auseinandersetzung in sich selbst ist, sich bereits als Vater gegenüber dem Sohn. Im Ersehen sieht Gott sich bereits als möglichen Erzeuger, und ihm genügte das, seinetwegen könnte er bei dieser Möglichkeit verharren, er braucht sich seine Könnerschaft nicht erst zu beweisen. „Hier geht also der Begriff *Gott* gleich über in den Begriff des Vaters, als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem *ursprünglich* alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr alles Seyns verstanden wird. In diesem Moment, wo Gott schon als Vater (in dem angegebenen Sinn) bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn seyn wird, noch *im* Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Gestalt seines Seyns — aber von ihm schon *erkannt* als der künftige Sohn und von ihm *geliebt* als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er frei ist, ein Seyn *außer* sich zu setzen, und da die *Herrlichkeit*, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser *Freiheit* besteht, so muß man erkennen und aussprechen, daß auch *hier* schon der Sohn beiträgt oder nothwendig ist zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier schon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer sich zu setzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er schon als Sohn liebt und sieht, nicht möglich wäre" (13, 320). Die *Zeugung* als eine *Verwirklichung* des Vaterseinkönnens geschieht also zur *Verwirklichung* seiner Herrlichkeit als Ver-herr-lichung, d. h. um willen der Kreatur, die imstande ist, diese Verherrlichung darzubringen, weil sie Gott in seinem Abbild: dem Sohn *versteht*.

Um den Zeugungs*vorgang*, die *Er*-zeugung, zu verstehen, müssen wir nun eine Differenzierung im Begriff des Vaters ansetzen, die bereits oben vorbereitet ist. Es ist zu scheiden zwischen dem Vater als dem Urheber, dem Anfangenkönnenden überhaupt, und dem Erzeuger im eigentlichen Sinn. Schelling bestimmt diesen Begriff des Vaters, den Vater im engeren Sinne, als die „Potenz des Vaters", d. h. hier die Zeugungskraft des Vaters (τὸ γόνιμον τοῦ πατρός), und setzt diese, wie nicht anders zu erwarten, mit der *ersten* Potenz gleich, die ja als solche das Sein-könnende, d. h. das Hervorbringende, die Möglichkeit κατ' ἐξοχήν ist, und diese eben erscheint dem Vater als das An-sich seines Wesens in der Selbstaffektion (wir erinnern uns, daß ja die erste Potenz im Verlaufe des Vermittlungsverfahrens zu der ersten Bestimmung Gottes, eben zu seinem An-sich, vermittelt wurde; cf. oben S. 207): „Es ist schon erinnert wor-

den, daß nur der *ganze* Gott (nicht eine einzelne Gestalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könnte. Jene potentia existendi, als welche sich dem Vater das an sich Seyende seines Wesens vorstellt, diese ist nicht das Zeugende selbst, sondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, sondern nur τὸ γόνιμον τοῦ πατρός, die zeugende Potenz des Vaters" (13, 322). Dieser ersten Potenz als der potentia generandi stellt nun Schelling die zweite Potenz als den Sohn gegenüber. Daß diese Gleichsetzung der zweiten Potenz mit dem Sohn nicht nur Spielerei ist, „damit alles schön aufgehe", sondern in diesem dialektischen System einen tiefen Sinn hat, wird sich in der Folge immer mehr herausstellen, sei aber jetzt (der Klarheit wegen) schon angedeutet: die zweite Potenz als das Zurückbringende, das Zurücküberwindende der ersten Potenz stellt innerhalb des Geschehens der Trennung *und* der Einigung der drei Potenzen die *Mitte* im ganz präzisen Sinn dar, d. h. die *Ver-* mitt-lung. Sie ist es, die in concreto die Einheit wieder setzt, und Schelling wird sich in der Folge wesentlich mit ihr beschäftigen, bis sie in der Person Christi als Vermittler auf ihrem legitimen Selbstand erscheint. Das aber besagt — und hierin sieht man, daß der abstruse späte Schelling pünktlich denken konnte —, wenn diese zweite Potenz die Rolle der Vermittlung spielt, und wenn *Gott* an ihm selbst nichts anderes als die reine *Selbst-Vermittlung* ist, dann muß die zweite Potenz in einem ganz ausgezeichneten Bezug zu Gott stehen: die unsichtbare Selbstvermittlung (der unerkennbare Gott) wird versteh-bar im sichtbaren Vermittler, der sein Abbild ist, sein Sohn (cf. das Bibelwort: „wer mich sieht, der sieht den Vater": Joh. 14, 9). Um das Ganze in die logische Adäquation der Vermittlungsdialektik zu bringen: der *Sohn* ist die vermittel*te* Vermittlung, eben als Sohn, der *erzeugt* ist vom Vater, und als *vermittelte Vermittlung* ist er die Versichtbarung, die nun ihrerseits, als Sohn, der vom *Vater* er-zeugt ist, diesen vermitteln = sichtbar machen kann, indem er für ihn *zeugt*.

Die Zeugung geschieht als *sukzessiver Prozeß* der gegenseitigen Vermittlung der ersten und zweiten Potenz. Indem die erste Potenz freigesetzt wird, wird die zweite, das rein Seiende, selbst potenziert, in den Prozeß hineingezogen, und trachtet nun danach, die erste Potenz durch Rücküberwindung wieder in die Einheit zurückzuführen. Gott, so sagten wir, negiert sich als Transzendenz, um sich verstehbar zu machen, welcher Weg die Vermittlung zur verwirklichten Einheit ist (cf. oben S. 228). Diese Freisetzung der zweiten Potenz, die also nur vermittelt durch die erste Potenz geschehen kann, ist nach Schelling das Erzeugen, denn dieses besagt: ein Gleichartiges außer sich setzen, von sich unabhängig machen, „daß es in einem nothwendigen und unablässigen Actus sich selbst verwirklichen muß" (13, 312). Der Sohn muß *sich selbst* erst verwirklichen, um als Sohn wirklich zu sein. Man versteht das nur, wenn man bedenkt, daß der Begriff „Sohn" eine biologische *und geschichtliche* Kategorie [1]) ist. Ein wahrer Sohn ist man erst, wenn man aus Freiheit der Selbständigkeit sich als Sohn zeigt, indem man für den Vater zeugt; der Sohn muß sich in *diesem* Sinne erst selbst

[1]) Cf. 13, 325: „Man erfreut sich wohl im menschlichen Leben zwischen Vater und Sohn außer der physischen auch eine moralische Ähnlichkeit zu finden."

zum Sohn machen, *das* kann ihm der Vater nicht abnehmen. Der Sohn tritt als Sohn erst heraus, wenn er zu dieser Freiheit *gekommen* ist, in der er sich selbst entscheiden kann für oder gegen seinen Vater. Um das aber zu können, muß er bereits ein dem Vater ähnliches freies Wesen *geworden* sein. Die Zeit aber, die er zu dieser Selbstverwirklichung braucht, ist die Zeit der Schöpfung, welche geschieht als die Negation der ersten Potenz, der potentia generandi. Im Bilde gesprochen: indem der Sohn selbständig wird, negiert er seine physische Verursachung, die biologische Abhängigkeit, und erscheint als freies, d. h. geschichtliches Wesen, dann erst ist er „vollkommen geboren". Dieser Zeitpunkt aber ist das Ende der Schöpfung, denn erst wenn im Menschen die Freiheit des Verstehens aufbricht, die über die „Natur" hinaus ist, kann der Sohn als wirkliches Abbild des Vaters selbst ein *geschichtsmächtiges* Wesen sein, das die Vermittlung zwischen Gott und Mensch vollzieht. „Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Nothwendigkeit, *sich selbst* zu verwirklichen gesetzt, aber der Actus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung" (13, 318).

In der Schöpfung aber vollzieht sich die Selbstverwirklichung des Sohnes in der gegenseitigen Vermittlung mit der ersten Potenz, der schaffenden Kraft des Vaters. Auch in bezug auf den Vater haben wir eine Parallelentwicklung: *indem* der Sohn die schaffende Potenz des Vaters zurückbringt durch seine Selbstverwirklichung, vermittelt er die Sichtbarwerdung des Vaters selbst als der ursprünglichen Einheit. Der werdende Sohn vermittelt den Vater als Urheber, indem er die zeugende Potenz überwindet, zum Unterstand dieses Vaters macht, was sie ursprünglich in Gott selbst war. Er verwirklicht den Vater durch seine Selbstverwirklichung: „wirklicher Vater ist er erst in und mit dem verwirklichten Sohn, dieser aber ist als solcher erst verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein An-sich zurückgebrachten außer-sich-Seyenden, also am Ende des Processes. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist nur der Vater der unsichtbare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er ist erst in dem völlig unterworfenen außer-sich-Seyenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als *solchen*, wie der Vater *ihm* gegeben, sich selbst zu verwirklichen" (13, 336).

Wie der Vater ihm *gegeben:* der Vater ist auch hier im Sohn das latent Wirkende, und man kann sagen: der Vater verwirklicht sich durch den Sohn; reflektiert gesprochen: die reine Selbstvermittlung, d. h. Gott, umfaßt alles. Und man muß zugleich sagen: der Sohn ist es, der diese Vermittlung durchführt, und nur er *kann* es sein, denn der Vater selbst bleibt auch hier unsichtbar und erscheint nur indirekt *im* und *durch* den Sohn. Aber eben der Sohn ist der, in dem der Vater wirkt: „Darum ist das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger wiederholt, als daß der Sohn von sich selbst (ἀφ' ἑαυτοῦ) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt" (13, 326 f.).

Hier verdichtet sich das Gewebe, und die Fäden laufen zusammen. Was wir im vorigen Abschnitt an den Begriffen Wesen und Erscheinung herausstellten, das wird hier bruchlos weitergedacht: Wenn die Welt nur Erscheinung ist, dann muß sie außer Gott sein, ohne von ihm absolut geschieden zu sein, nur praeter, nicht extra deum. *Die Möglichkeit dieser relativen Selbständigkeit herauszustellen, das ist eben das Wesen des innertrinitarischen Prozesses als einer Vermittlung.* Wir zitierten bereits das Wort, in dem davon die Rede war, daß Gott seine Freiheit und Herrlichkeit der Außer-sich-setzung im Sohn, den er erkennt und liebt, bedenkt (13, 320; cf. oben S. 248). „Denn diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum schon als Sohn voraussieht und liebt" (13, 320). Voraussieht: verwirklicht wird Gott erst als offenbarer durch die Vermittlung des Sohnes, der sein Wesen als das *Wesen* der Erscheinung selbst zur Erscheinung bringt, und eben diese offenbarende Erscheinung eines an sich nicht Sichtbaren kann nur durch eine zweite *Person* geschehen, in der die Bildwerdung manifest wird, die Person ist als die Herrlichkeit, das wesende Wesen Gottes. „Als der wirkliche Sohn ist er aber nun auch wirklich eine zweite Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt..., es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitz alles Seyns) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohnes nur *Eine Gottheit*, nur ein und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns, und die Persönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters" (13, 318). Um es ganz scharf zu sagen: die zweite Person *ist* als die Reflexion, d. h. die *Spiegelung* des Vaters, denn Abbild ist hier nichts anderes als manifest gewordene Vermittlung: „Könnte dieses wahre Wesen des Vaters unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Abdrucks noch Widerscheins. Diese Ausdrücke wären ganz unangemessen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Persönlichkeit, eine Persönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes sich reflektiren, widerscheinen soll, muß doch etwas außer dem sich Reflektirenden seyn" (13, 326).

Die Betrachtung von den Personen aus ist eine höhere Reflexion, deren Sinn es ist, in den Bewegungen der konstituierenden Potenzen den eigentlichen Ursprung selbst zur Erscheinung zu bringen, den Ursprung, d. h. die Vermittlung, *denn die Personen sind Wesen als wesende Vermittlung.* „In den Potenzen, solange diese in Spannung sind, sehen wir nur die natürliche Seite des Processes (wir sehen ihn nur als Entstehungsprocess des Concreten). Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich eine andere Welt, die des Göttlichen als solchen, und eben damit erscheint auch erst die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Processes" (13, 326). Die Schöpfung selbst ist als versichtbarende *Verstellung* der Einheit die Auseinander-setzung zu drei Personen, die aber als solche gerade die Rückstrahler, die Reflektoren der *Einheit* sind. Sie sind nur untergeordnete

Organe, die als solche am Ende aufgehoben werden, aber diese Aufhebung trägt als vermittelnde Aufhebung das Wesen der Unterscheidbarkeit an sich, „daher nun auch jedes als ein Besonderes in die Einheit zurücktritt" (13, 333).

Wir haben uns ein wenig in dem Gebiet der Spekulationen, die der späte Schelling anstellt, orientiert, nur ein wenig, denn Schelling ist sehr viel ausführlicher; so setzt er sich sehr gründlich mit der frühchristlichen Trinitätslehre auseinander, seitenweise geht es z. B. um die Frage, ob man von einer ewigen Zeugung des Sohnes sprechen darf. Aber dies wenige zeigt bereits, daß hier eine Nähe zu den Spekulationen *Hegels* besteht, die dieser in der Religionsphilosophie anstellt: *immer geht es um die Vermittlung, sie und sie allein ist es, die eine philosophische Übernahme dieser Gedanken in die Problematik der absoluten Reflexion rechtfertigt.* Aber wir haben zugleich gesehen, daß Schelling nicht wie Hegel um eine einfache Aufhebung der Vorstellungsweisen in den Begriff sich bemüht, *im Gegenteil:* die endliche Vernunft ist gezwungen, wenn sie die reine Vermittlung sich vor-stellig machen will, zu Vorstellungen wie der der Person ihre Zuflucht zu nehmen. Schelling holt die Vorstellung wieder in die Philosophie, die ihr Höchstes, die Vermittlung, nur als Person erfassen kann. Nicht eine ihrer sichere Vernunft ist es, die in den Vorstellungen sich wiedererkennt, sondern eine Vernunft, die, sich selbst transzendierend, sich vor-stellig wird. Das ist auch hier die entscheidende Kluft, die diese Aufnahme christlicher Lehren von der Aufhebung Hegels trennt. Und darum kann man sagen, *daß diese Spekulationen wirklich einen Zweck und eine Bedeutung im Ganzen dieser Vermittlungsbewegung erfüllen, der ohne sie nicht erreichbar wäre.* Lassen wir sie weg, so haben wir, mit Schelling gesprochen, nur die natürliche Seite des Prozesses, d. h. wir haben nicht die *Re-flexion,* die Zurückbiegung, dieses Prozesses auf seinen Ursprung *selbst thematisiert,* wir haben dann nicht den inneren Wesenssinn des Begriffes *Erscheinung* als eines reinen Reflexionsbegriffes verstanden.

Und das heißt nun grundsätzlicher ausgesagt: je mehr wir uns dem Ende nähern, der Entstehung der Ichwelt als unserer Welt, in der wir jetzt und hier leben und sind, *desto radikaler wird die Reflexion, d. h. die bewußte Anstrengung, das Entfernteste vom Ursprung auf diesen selbst zurückzubeziehen.* Das ist das Anliegen des späten Schelling: nichts von Wirklichkeit im unklaren zu belassen, sondern alles in Bezug zu setzen zu dem, was der Grund selbst ist. *Dazu* dienen die Vermittlungsbegriffe, als welche die Personen sind, sie sind die verstehbaren Möglichkeiten, die Grund und Begründetes *in Bezug* bringen. Konkret: ihren letzten Sinn zeigen diese Vermittlungspersonen erst, wenn wir sie von dem aus begreifen, für den sie Vermittlungen sind, den sie selbst vermitteln: den *Menschen.* Erst in bezug auf den Menschen erweisen sie ihre wahre Bedeutung. Der Mensch, das ist nach Schelling der Punkt, an dem die äußerste Reflexion erfordert ist. „Wir selbst" müssen an uns die härteste Arbeit tun, *weil* wir uns *unmittelbar* sind. „Wir selbst" müssen uns aufheben aus der *Selbst*herrlichkeit in *die* Herrlichkeit, die das *Göttliche* ist. Im Menschen reflektieren wir die ganze Bewegung der Schöpfung, *indem wir ihn aufheben in Gott.*

Wir verlassen daher jetzt unsere Spekulationen über die Trinität, die ja nicht Selbstzweck waren, und kehren in den natürlichen Prozeß zurück, um am Ende

auf Grund der vermittelnden Personen den Menschen mit seinem Ursprung zu vermitteln und so den Zirkel, als welcher die Spätphilosophie Schellings sich vollzieht, zu schließen.

5. Kapitel

Das Sich-vorstellig-werden der Vernunft im Menschen

Die dem Erschaffenwerden des Menschen vorausgehende Entstehung des Naturseienden wird von Schelling in der „Philosophie der Offenbarung" nicht behandelt. Für den gegenwärtigen Zusammenhang: das Problem der Reflexion der Vermittlung hat sie nur untergeordnete Bedeutung, weil das Naturseiende ohne Bewußtsein ist, zudem hat sich in den konkreten Analysen, die dem Werden der Natur nachgehen, seit den Anfängen der frühen Naturphilosophie Schellings nichts Grundsätzliches gewandelt. Das zeigt die „Darstellung des Naturprozesses" aus dem Jahre 1843/44, welches Bruchstück einer Berliner Vorlesung ein klares Bild der *späten* Naturphilosophie Schellings zu geben vermag; man lege diese Vorlesung neben eine der naturphilosophischen Arbeiten der Frühzeit, und man erkennt, daß dieselben Begriffe hier wie dort die bestimmenden sind. Was jetzt aber bedeutsam heraustritt, ist die systematische Einordnung der Natur im Ganzen der spätphilosophischen Thematik. Das zeigt die Aufrollung der Potenzenproblematik am Anfang und die Diskussion ihrer möglichen Wiederholung zur Einheit im Bewußtsein des Menschen am Schluß dieser Vorlesung an (10, 303 ff. und 10, 388 ff.). Das Verhältnis der Potenzen der Natur zu unseren Grundbegriffen ist eigens ausdrücklich gemacht, wie in den Partien im Spätwerk, in denen Schelling feststellt, daß sich die Universalien in der Natur wie Schwere, Licht, Schall, Wärme usw. als abgeleitet erweisen von den nur noch mit dem Verstand zu fassenden, rein intelligibeln Potenzen als den Universalissima (cf. 12, 115). Daß Schelling die Entwicklung der Natur als eine *Selbstverwirklichung der Potenzen auf Grund ihrer Teilnahme an dem Prinzip* und dessen Wirklichkeit faßt, das zeigt, wie idealistisch diese Entwicklung gedacht wird: auch die Naturentstehung ist keine ontische Setzung, sondern eine einsichtige Aufweisung der Bewegung, die vom Prinzip über die Potenzen zu dem naturhaft Seienden führt.

Wir stellen die wesentlichen Bestimmungen dieser Schöpfung kurz heraus, um auf die Entstehung des Menschen hinzuleiten. Die Schöpfung ist ein sukzessiver Prozeß als eine allmähliche Rücküberwindung der ersten Potenz in die Einheit, ein Fortschreiten, dessen Stufen als die jeweiligen idealen Dingeinheiten erscheinen. „Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, und die *darum,* weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch selbst in sich vollendet, abgeschlossen, d. h. eigentliche Dinge (οὐσίαι) seyn werden" (13, 288). Abbildungen: das heißt hier nicht, daß fertige Ideen abbildhaft aus dem Verstande Gottes hervorgehen. Schelling redet von Abbildungen der höchsten Einheit. Das Abbildhafte ist die in einem Seienden sich darstellende Einheit selbst,

denn das Wesen eines Dinges ist seine Einheit, die nur durch den Zusammenschluß aller drei Potenzen zustande kommt. Diese wirken an dieser Einigung insgesamt mit: „die materielle Ursache ist causa quae materiam praebet — die das Substrat des ganzen Processes hergibt, wir können auch sagen, sie ist causa *ex* qua; die zweite Potenz ist die causa formalis oder die causa *per* quam, die dritte die causa finalis, *in* quam oder secundum quam — zu welcher hin als Ziel alles geschieht . . .“ (13, 290).

Diese natürliche Seite muß aber sofort wieder reflektiert werden, indem man die Einheit selbst als das letzthin Schaffende in den Potenzen bedenkt, die Einheit, die als Vater, Sohn und Geist west. Indem wir uns diesen Vorgang verdeutlichen, holen wir zugleich die dritte Potenz mit in den Prozeß als Person. Wir ließen sie vorerst beiseite, wie es Schelling selber tat. Ihre eigentliche Funktion ist die Be-endung, die Voll-endung, auf Grund deren es zu einem Seienden überhaupt kommen kann, das verstehbar ist. Der Geist bestimmt, was ein Seiendes sein soll, „wie es im Psalm heißt: er gebeut und es *steht;* nicht . . . es steht da (die gewöhnliche Übersetzung), sondern es steht, d. h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn warum ein Ding stehen bleibt, nicht über seine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entsteht“ (13, 341). Der Geist ist also die durch Vater und Sohn erst vermittelte, erst möglich gewordene *konkrete* Einigungsmöglichkeit. Der Geist als dritte Person ist nicht der schöpferische Geist, sondern in *sich selbst* betrachtet, d. h. als göttliche Person, die Reflexion zum In-sich-sein, und damit die Möglichkeit, im Seienden diese Reflexion einer Sache in sich selbst zum Wirken zu bringen.

Auf das Ganze der Gottheit bezogen, läßt sich also sagen, „daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geschöpfes gebe, den sie als Sohn in geschöpfliche Form bringe, während sie als Geist als der gemeinsame Wille beider dem Geschöpf bestimmt oder gebeut, was es seyn soll, und es dadurch vollendet . . .“ (13, 341). Schelling erinnert an das Wort des Römerbriefes (11, 36): „*Aus* ihm, durch ihn und zu ihm (εἰς αὐτόν *zu* ihm als Ziel) sind alle Dinge. Mit diesen drei Präpositionen ist in der That nichts als Anfang (also die Anfang *gebende* Ursache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendende Ursache) bezeichnet, welche *in* seiner Einheit und ohne alle Zertrennung seines Wesens zu seyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) ist“ (13, 342).

„Der Ausspruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden . . .“ (13, 343), weil in jedem die Einheit in je verschiedener Weise sichtbar hervortritt. Diese Einheit ist des näheren zu bestimmen als der Zweck eines Dinges, in dem jedes Werdende zum Stand gebracht wird. Dieses Zum-Stand-kommen ist aber immer nur selbst Stufe für das weitere Fortschreiten, weil in der Natur nie ein wirkliches Gleichgewicht erreicht wird, in dem die drei Potenzen zur Einheit kommen. In den Bildungen der Natur überwiegt das Elementare, das ungebändigte Kraftsein der ersten Potenz. Die Formung ist noch nicht völlig durchgedrungen, und die Einheit ist nur wenig erkennbar. Deswegen sind diese Dinge *bewußtlos,* denn Bewußtsein

kann erst dort auftreten, wo eine wirkliche Gleichheit von Form und Materie vorliegt. Erst hier kann die *einigende* Einheit selbst als solche erscheinen, die einigende Einheit, die diesen ganzen Prozeß durchwest und die sich im Bewußtsein darstellt.

Es ist wesentlich zu sehen, wie es zum Bewußtsein kommt. Das Bewußtsein „entsteht“ im eigentlichen Sinne überhaupt nicht. Entstehen kann immer nur die gewirkte Einheit als der Zweck, das Seinsollende eines Dinges, welche Einheit aber immer nur das Geeint*sein* der beiden ersten Ursachen ist und deswegen mit diesen zusammengehört. Das Bewußtsein dagegen ist das *Wissen* um diese gewirkte Einheit. In ihm kommt die einigende Einheit, die in diesem Prozeß die drei Ursachen zusammenfügt, zu sich selbst. Hier an diesem Einigungspunkt springt das Bewußtsein heraus als das, was über die drei Bestimmungen hinaus ist. Schelling verdeutlicht dies noch einmal im Blick auf den ganzen Prozeß. Das außer sich Seiende als vorwärts dringende Kraft wird immer *mehr* zu sich zurückgebracht durch die zweite Potenz. So kommt die Verschiedenheit des Stufenbaues zustande, indem die zweite Potenz immer *mehr* zur Herrschaft gelangt. Aber gegen diese Überlegenheit geht die erste Potenz immer erneut an und zwingt die formende Ursache zu immer radikalerer Überwindung, deren Ergebnis dann jeweilig etwas ist, was den früheren Bildungen überlegen ist. Das geht so fort, bis schließlich die zweite Potenz ganz gegen die erste aufgekommen ist, und an eben diesem Punkt entsteht ein Seiendes, das, weil die beiden Potenzen im Gleichgewicht stehen, nicht mehr einseitig abhängig ist, sondern *als* deren Gleichgewicht über ihnen stehen kann: „Denken Sie nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten aufgegangen, zum reinen An-sich wieder verzehrt sey, und daß ebenso die ganze Macht der zweiten Ursache — welche sich eben in diesem Verzehren (wieder Negiren) der ersten verwirklicht — verwirklicht sey, so ist das Gewordene . . . von keiner der beiden im Process *wirkenden* Ursachen einseitig abhängig, sondern ein Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden schwebendes und frei Bewegliches. Es ist zwischen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Ursache, die causa finalis oder vollendende, die wir insofern bis jetzt aus dem Spiel lassen konnten, weil sie, wie früher gezeigt, keine eigentlich wirkende, sondern nur die das Ganze krönende und beschließende ist — wenn wir also diese hinzunehmen, so ist jenes Gewordene des höchsten oder letzten Moments, in dem die Absicht des ganzen Processes erreicht ist, das höchst Erschaffene ist also zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder *einzelnen,* eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Gehaltenes und Gehegtes — und eben dieses höchste Geschöpf ist der Mensch . . .“ (13, 347 f.).

Schelling redet vom Menchen als dem *Vierten.* Der Mensch tritt also als eine Ursache neben die drei Potenzen. Inwiefern der Mensch eine Ursache ist, können wir uns klarmachen, wenn wir auf den Begriff *„Seele“* zurückgreifen, mit dem Schelling in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ dieses Vierte bezeichnet, und den wir bereits interpretierten, als wir die Proble-

matik des Ichs entwickelten (cf. oben S. 154). Aristoteles, so stellt Schelling fest, habe die Seele als Entelechie bestimmt, „aber nicht als Entelechie überhaupt, sondern eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings, dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des *ihm* zukommenden *Seyns* ist" (11, 402). Die Seele, im Gegensatz zum Geist, der, außer allem organischen Zusammenhang, „herantritt", bleibt an das, dessen Seele sie ist, gebunden, aber sie ist diesem die Ursache seines Daseins: sein Daß. Damit tritt sie neben die anderen Ursachen, aber bleibt von diesen „bloß materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesamt nennen können" (11, 402), unterschieden, weil sie eben das Daß, d. h. die *Wirklichkeit dieser ins Gleichgewicht gekommenen Ursachen ist*. Das Vierte verhält sich als ihr Daß, „aber auch nur als *ihr* Daß, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur *sie seyn* könnendes, *sie* begreifendes *Daß*" (11, 402). Die Seele ist das begreifende Daß, der Begriff, der das Seiende in seiner Einheit hält. Sie ist dessen τί ἦν εἶναι, das, was das Seiende ist (11, 403 f.). Die Seele hebt das Seiende ins Verstehen, aber sie selbst weiß *sich* nicht in diesem Verstehen, „sie ist intelligent, aber der Sache nach, materiell, ohne sich als intelligent zu wissen" (11, 454). Sie ist kein eigenes Sein, „ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu seyn. Nur so ist sie *Seele*; ihr ursprüngliches Verhältnis ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn" (11, 418).

Schelling redet vom Bewußtsein, nicht vom Selbstbewußtsein, und darin liegt der Unterschied von Seele und Gott. Gott ist absolutes Selbstbewußtsein, weil er für sich sein kann, während die Seele nur das Bewußtsein des Seienden ist, dessen Begriff sie ist. Sie ist zwar frei von den drei Ursachen als Übersubstantielles: „Das Letzte der Schöpfung ist das, worin sich die Differenz der Ursachen völlig verzehrt, indeß ihr Effekt besteht. Dieser Effekt kann nichts Substantielles seyn, denn alles Substantielle ist in den drei Ursachen" (13, 348 Anm. 2). Aber eben diese Übersubstantialität ist ihr vermittelt durch den Prozeß, deswegen spricht Schelling von einem Umhegen des Vierten durch die drei materiellen Ursachen (siehe oben das Zitat 13, 348). Was Gott ursprünglich ist, das ist die Seele geworden, sie ist der *„gewordene Gott"* (13, 347). Schelling bringt diese Ausgesondertheit des Menschen durch seine vermittelte Göttlichkeit zum Ausdruck, indem er in Anklang an die Genesis bei der Erschaffung des Menschen nicht die Potenzen, sondern die Personen wirken läßt: „wie es aber zur Schöpfung des Menschen kommt, da erscheinen die Potenzen nicht mehr als solche, sondern nun auch *wirklich* als göttliche Personen, was sie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Ansicht waren; der Moment ihres Gottseyns, ihrer Verherrlichung ist gekommen, und im Vorgefühl derselben bereden sich die Elohim mit einander, indem sie sagen: Machen wir den Menschen mit einander nach unserem Bilde, nach unserem Muster, daß er unsere Einheit, unsere Gleichheit in sich darstelle" (13, 344). Die höhere Ansicht, d. h. die Reflexion des *natürlich* Seienden auf seinen Ursprung, mußten *wir* bisher vollziehen, hier aber ist es nicht mehr nötig, daß wir uns durch den Rückgriff auf die Personen die Einheit als einigende vorstellen, im Menschen ist sie *selbst* an-wesend, denn er ist selbst nicht mehr naturhaft Seiendes, sondern ein göttliches Geschöpf. Wiederum durch den Bezug auf die Genesis ausgesagt: „Während also alle anderen Geschöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als *solchem*, und damit zugleich zur *Freiheit* erhoben" (13, 344 f.).

Der Mensch ist die gewordene, die verwirklichte „Reflexion" Gottes, das durch die göttlichen Personen erwirkte Spiegel-sein, als das Gott außer sich ist, genauer: zu dem er sich aus sich herausgesetzt hat. Das ist zunächst eine „rein objektive Aussage", denn der Mensch weiß *sich* nicht als gewordenen Gott, er ist seinem Sein nach der herausgesetzte Gott. Er ist es „für Gott", denn *Gott* reflektiert sich, weiß sich *im* Menschen als der wirkliche Schöpfer. Der Mensch *ist* dieses Sich-wissen Gottes. Nichts *für sich* seiend, stellt er das Zusichgekommensein Gottes in der Wirklichkeit vor.

Wir müssen also auch den Menschen in das Ganze des Bewegungsgefüges der Vermittlung aufheben und aus diesem ihm seine Stelle bestimmen, ihn begreifen als eine bestimmte Brechung, in der diese Bewegung sich zur Darstellung bringt. Der Mensch, so sagten wir, ist das Spiegelbild Gottes, er ist nicht ursprüngliche Selbstvermittlung, sondern als gewordener Gott *vermittelte Selbstvermittlung:* Vermittlung, in der sich *Gott* weiß. Gott weiß sich in ihm als der in der Wirklichkeit zu sich Gekommene, als das gesetzte Wesen des Seienden, seine Seele. Für sich selbst weiß der Mensch sich nicht; als das, was er ist, ist er *sich* noch *unmittelbar*. Insofern er aber nur das Sich-vermitteln Gottes ist, muß er, eben weil er dies ist, dies Wissen sich aneignen, vermitteln, sich auf Gott als den Ursprung selbst beziehen, weil sein Sein ja eben keine Vorhandenheit, sondern ein „Übersubstantielles", ein *Wissen*, ist. *Im Wissen liegt als solchem die Möglichkeit der Selbst-reflexion als Notwendigkeit beschlossen:* der Mensch muß als Wissen, das er *ist*, sich *als* Wissen wissen, sich wissen *als* die Reflexion Gottes. Sein Menschsein ist die Reflexion Gottes und nichts außerdem, und als solche muß er sich wissen, um *Mensch* zu sein und nichts außerdem.

Gefordert ist also, daß der Mensch sich reflektiere auf Grund der sich aus dem Ganzen seiner Bestimmung ergebenden Konstitution, weil er als eine Brechung der Vermittlung: als das *objektiv* gesetzte Selbst-bewußtsein der *reinen* Vermittlung diese Bestimmung *einholen* muß. Der Unterschied ist zu beachten: es heißt nicht, der Mensch ist, wie allgemein bekannt und aus der Selbsterfahrung vertraut, ein sich selbst reflektierendes Wesen, sondern wir wissen überhaupt erst, was der Mensch ist, auf Grund der sich in ihm brechenden Gesamtbewegung der *absoluten* Reflexion. Der Mensch ist hier genau so wenig etwas Festes wie Gott. Seine Bestimmung erhält er einzig und allein aus der *einen Bewegung des Denkens, der Vernunft, die sich umwegig mit sich vermittelt, um ein neues Verständnis von sich zu gewinnen.*

Dies zu sehen, ist erforderlich, weil wir uns jetzt dem Punkte nähern, wo

vom *Abfall* die Rede ist, denn — um den Sinn dieses Abfalles vorweg zu sagen — der Abfall ist die Durchgangsstation, die zu dem *Sich*-wissen des Menschen *als* dem verwirklichten Gott führt, die Durchgangsstation, denn um sich als Wissen Gottes zu wissen, muß der Mensch sich *selbst* reflektieren, von Gott ent-fernen, *damit* er seinen Bezug zu Gott *erkenne*. Jede Position schreitet durch die Negation, wenn sie wirklich gesetzt wird, und nicht nur unmittelbar ist. Die Kategorie des Abfalles hat also im Ganzen ihren Sinn als eine notwendige Negationsstufe, als die aufhebende Bewegung, in der die Unmittelbarkeit destruiert wird, *damit* sich die Vermittlung als das, was unüberholbar ist, durchsetze.

Aber noch ein Zweites gilt es zu bedenken: im Menschen ist der Endpunkt der ganzen Vermittlungsbewegung erreicht. Der Mensch ist in diesem idealistischen System keine feste und aus sich erklärbare Tatsache, sondern selbst erst abzuleiten. Diese Ableitung aber zeigt ihn als das Seiende, in dem die *Vernunft selbst* sich vorstellig wird. Das sei kurz verdeutlicht.

Die Vernunft, von der unsere ganze Untersuchung ja ausging, ist endliches Denken. Sie konnte ihren Inhalt, die reine Tätigkeit, nicht erfassen, weil er ihr schon immer überging ins Sein, und übergehen mußte, denn die Vernunft ist seinsgebundenes, d. h. vergegenständlichendes Denken. So mußte die Vernunft ihren Inhalt aus sich heraussetzen und als seinslosen Gott begreifen, von dem allein her sie in der rechten Weise sich verstehen kann. *Und von diesem Gott aus ordnet sie sich nun selbst in das Ganze des Vermittlungsganges ein:* die Vernunft wird sich zunächst als seinsgebundenes Denken vorstellig in der „Seele", von der Schelling sagt: „ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu seyn. Nur so ist sie *Seele;* ihr ursprüngliches Verhältnis ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn" (cf. oben S. 256). Und wenn nun diese Seele sich selbst fassen will, d. h. wenn der ichhafte Mensch entspringt, der sich aus dem Seinszusammenhang löst, so ist diese Tat des Abfalles nichts anderes als der Versuch der Vernunft, sich selbst als ursprünglich schöpferisch zu begreifen; als Herr über ihren Inhalt will sie diesen *in sich selbst* für sich haben.

Aber dieser Abfall kann nicht das letzte Wort sein: die Vernunft, die ja das Scheitern dieses Versuches erfuhr und auf Grund dieses Scheiterns ihren Inhalt als seinslosen Gott für sich setzte, weiß um ihre Endlichkeit, d. h. sie muß, um sich selbst recht vorstellig zu werden, nun zeigen, wie der ichhafte Wille aufgehoben wird in der bewußten Rückbindung an Gott als den Ursprung. Schelling redet davon, daß der ichhafte Geist wieder zur Seele wird, die sich in der Bezogenheit auf Gott nun weiß. Dies letzte Ziel: die um sich wissende Endlichkeit ist nur auf Umwegen zu erreichen, denn die Endlichkeit liegt nicht am Tage, sondern muß erst ad oculos demonstriert werden.

Man kann von diesem Punkt aus gut *das Ganze* überschauen. Am Anfang steht die Vernunft als das unmittelbare seinsbezogene Denken, und eben diese Vernunft fragt nun nach der Entstehung des Seins aus dem Denken, anders kann sie die Frage nach sich selbst nicht stellen, weil sie eben *unmittelbares Seins*denken ist. Sie muß das Denken vom Sein abtrennen, welches geschieht

im transzendierenden Aufstieg zum reinen seinslosen Denken, der reinen Selbstvermittlung, die sich vor-stellt als Gott, und indem sie aus diesem Gott das Seiende ableitet, wird sie sich selbst vorstellig im Menschen, der die vermittelte Vermittlung ist. Aber als solche ist er jetzt noch unmittelbar (nur „für Gott"), und deswegen gilt es nun, diese vermittelte Vermittlung in ihrer Unmittelbarkeit noch einmal zu vermitteln, *so daß am Ende herauskommt die vermittelte Vermittlung als Selbst-bewußtsein der Vernunft, über welchen Punkt man nicht mehr hinausgehen kann, weil er der angeeignete Ausgangspunkt ist.*

So vorbereitet wenden wir uns nun der Tat des Abfalles selbst zu.

6. Kapitel

Der Abfall als die Zerstörung und die Religions-Geschichte als die Wiederherstellung des Verhältnisses von Gott und Mensch

Schon in unserem zweiten Teil haben wir, als wir der Entwicklungsgeschichte Schellings nachfragten, das Hervortreten des Ichs aus der Seele diskutiert (cf. oben S. 129 ff.). Dort hatte dies „hermeneutische Abzweckung", es sollte die Vernunft auf den Ursprung, Gott als Prinzip, hingeführt werden. Jetzt dagegen kennen wir diesen Ursprung bereits, und deswegen handelt es sich hier nicht mehr um eine *einfache Hinführung*, sondern um die *bestätigende Aneignung* im Bewußtsein des Menschen selbst, in der er sich selbst von Gott löst, um sich bewußt Gott zuwenden zu können. Das ist der Sinn der *Mythologie* und der *Offenbarung*, die als *geschichtliche* Bewegungen Gott im Bewußtsein des Menschen wieder-holen.

Die Möglichkeit des Abfalles als einer Erhebung liegt darin, daß der Mensch von den drei Potenzen frei geworden ist, weil und insofern er als Bewußtsein über ihnen steht. Doch gilt es zu bedenken, daß er ja erst durch diese drei materiellen Ursachen, die in ihm in ihr inneres Gleichgewicht kamen, in den Stand gesetzt ist, über ihnen zu stehen. „Aber diesen Unterschied *empfindet* er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Ursachen frei ist, so empfindet er sie nicht als Bedingungen, Voraussetzungen seines Seyns . . ." (13, 349). Und eben in dieser Unempfindlichkeit, der Unreflektiertheit, liegt als einer Unentschiedenheit die Möglichkeit, daß sich der sich erhebende Mensch grundsätzlich mißverstehen kann: er kann vermeinen, Gott selbst zu sein. Ein grundlegender Irrtum, denn während Gott seiner Natur nach das Prius der Potenzen ist, ist der Mensch nur insofern ihrer Herr, „als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, *bewahrt* und *nicht* aufhebt" (13, 349). Die Freiheit ist dem Menschen nicht als ein Verfügen über die Potenzen, d. h. als ein sie in Bewegung setzendes Können, gegeben, sondern nur als ein hinnehmendes Seinlassen der sich in ihm wiederherstellenden Einheit. Der Mensch ist nichts anderes als der *Ort* der Einheit. Aber weil der Mensch sich diesen seinen Ort noch nicht selbst zu eigen gemacht hat, sondern in der Indifferenz der durch das Gleichgewicht der Potenzen hergestellten Einheit sich schöpferisch zu sein dünkt, versucht er, „nicht bloß Gott

(simpliciter, in der Einfachheit seines Seyns), sondern *als* Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung des Gottseyns) zu seyn" (13, 349 f.). Aus der Unentschiedenheit der Macht will er die Macht als *seine* Macht empfinden.

Das ist der Bestand, in dem sich der Mensch als die Krone der Schöpfung mit innerer Notwendigkeit empfindet. Man sieht auf den ersten Blick, wie traditionell hier Schelling darstellt. Aber es kommt ihm darauf an, die *Unvermeidlichkeit* der Erhebung herauszustellen: „Das letzte Erzeugnis war ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen konnte, ja gewissermaßen unvermeidlich umschlagen mußte" (13, 359). In der Zweideutigkeit der „geschaffenen Macht" liegt der Schein absoluter Freiheit. Dieser Schein muß ausdrücklich behoben werden, indem der Mensch den Unterschied zwischen Gott und sich „durch die Erfahrung" erkennt (13, 349). Die Vernunft, die sich im Menschen vorstellig geworden ist, muß sich selbst als endlich gegen Gott *ausdrücklich* setzen.

Schelling weist auf das Begreifen als den eigentlichen Grund der Erhebung selbst hin. Wenn man sagt, der Abfall sei natürlich gewesen, so ist das letzthin keine Auskunft: „Man kann wohl *sagen*, er war *natürlich*, vermöge des bloß natürlichen Willens mußte er gleichsam geschehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geschah. Aber schon der Sprachgebrauch erkennt in diesem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu diese wiederholten Hemmungen, dieses wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und *soweit* diesen zweiten Anfang, zu dem der *Mensch* sich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann sagen, und der Erfolg wird es bestätigen, dieses mußte geschehen, damit alles immer näher eingeschränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entstehe, und zuletzt alles wie auf einen Punkt vorgehe. Erklären also, wie gesagt, kann man jene Thatsache" (13, 360). Aber von dieser „Erklärung" — und das ist die andere Seite, die es zu beachten gilt — ist ein eigentlicher Beweis im strengen Sinne zu unterscheiden. „Erklären also, wie gesagt, kann man jene Thatsache. Aber *beweisen*, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht" (13, 361). Das Denken kann diesen „umwendenden Sprung", in dem es wieder zu sich selbst sich vermittelt, nur als hinzunehmende Notwendigkeit erfahren — so wie es auf dem Höhepunkt der Vermittlung, als die Vorgängigkeit der Selbstvermittlung des Geistes ihm in innerer Umwendung aufging, nur sagen konnte: der absolute Geist ist schon immer der, der sich vermittelt hat. —

Durch diese Erhebung kommt unsere Ichwelt zustande. Schelling deutet sie vom subjektiven Idealismus Fichtes her, der vom Ich als dem Setzenden ausgeht: „In diesem Sinne hat Fichte recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne), der Mensch 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" (13, 352 cf. oben S. 125 ff.). Aber Fichte hat, so sahen wir, die Vorgängigkeit der ideellen Welt vergessen, und wie *Schelling* damals auf seinen eigenen „objektiven Idealismus" hinwies, der die den Dingen vorgängig immanente Vernunft Fichte gegenüber wieder ans Licht brachte, so erscheint auch hier nun wieder ein Hinweis auf seine frühere Philosophie. Es ist bezeichnend,

unter welchem Aspekt sie nun zu stehen kommt: sie hat die Aufgabe, durch die erinnernde Aufweisung der ursprünglichen idealen Welt den Menschen an den Ursprung zurückzuweisen, jedoch kann sie das verlorene Bewußtsein nur noch vergegenwärtigen, denn eine wirkliche Veränderung der gefallenen Welt steht ihr nicht zu: „Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, daß jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; auch er strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geschehen kann, indem er sie zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseyns begreift (wie der frühere transzendentale Idealismus in der Natur nur eine Geschichte des Selbstbewußtseyns erkannte)" (13, 364). Solche Wiederholung im menschlichen Bewußtsein ist ja möglich: „das menschliche Bewußtseyn *war* eben auch nach der ursprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Bestand, d. h. zu ihrer Wahrheit erhoben werden sollte, also noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbstbewußtseyn des Menschen" (13, 364).

Die Philosophie als die erinnernde Besinnung des je einzelnen Denkers aber kann den Abfall nicht aufheben. Das vermag erst die Religion, die den Urheber unserer Welt: den ichhaften Menschen selbst „neu macht". Religion führt den Menschen auf Gott zurück, indem Gott sich mit ihm verbindet in einer Versöhnung, in der beiden ihr Recht geschieht: Gott wird anerkannt, und der Mensch kommt in dieser Anerkenntnis gerade zur Erfüllung seines eigentlichen Wesens. Was aber ist Religion? Das ist nun die Frage, die wir zu beantworten haben, um die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zu verstehen. Zunächst ein einleitender Gedanke: Religion kann erst auf einer ganz bestimmten Stufe der Geschichte der Welt entstehen. Religion als ausdrückliche Bindung des Menschen an Gott setzt die Aufhebung der Unmittelbarkeit voraus, in der sich der „Urmensch", die Seele, auf Gott bezieht. Sie kann erst auf dem Boden eines Bruches mit Gott angesetzt werden. Erst die Entfremdung gibt die Möglichkeit einer bewußten Zuwendung zu Gott.

Wir müssen also die Voraussetzung der Religion, den Bruch mit Gott, noch einmal bedenken, indem wir — ausdrücklicher als bisher — erhellen, wie sich durch die Erhebung des Menschen nun das Verhältnis zu Gott gestaltet hat. Schelling erklärt zunächst, daß der Mensch sich durch diese Erhebung Gott selbst verbirgt, weil er Gott aus dem Spiel setzt: „Der Mensch greift dabei in das Majestätsrecht Gottes, er thut, was dieser sich allein zu thun vorbehielt, er setzt sich selbst an die Stelle des Vaters. Die tiefste Veränderung des früheren Verhältnisses ist also, daß der Vater gleichsam aus dem Spiel gesetzt, aus dem Process verdrängt wird, indem der Mensch *Sich* zur Ursache macht" (13, 366). Dadurch aber zertrennt der Mensch die Einheit, in der die Personen am Ende der Schöpfung „für *Gott*" waren: „Indem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn eindrängte, indem er der den Sohn zeugenden *Potenz* (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den *Sohn*, der ihm einwohnend sich ganz in ihm ver-

wirklicht hatte, in *seine* Gewalt bekommen, und ebenso den *Geist* an sich gerissen" (13, 367). Und durch diese Zertrennung wird den Personen ihre Göttlichkeit (denn diese ist ja nichts anderes als die in ihnen sich darstellende Einheit) genommen, und sie werden außergöttlich, sie werden wieder zu bloßen Potenzen. „Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen . . ." (13, 367). Das aber besagt: eben diese Potenzen treten nun an die Stelle Gottes. Dies gilt es zu verdeutlichen und zwar zunächst in bezug auf die erste Potenz, die, wie wir sehen werden, in dem mythologischen Prozeß die führende Rolle spielt.

Im noch nicht abgefallenen Menschen sind die in der ersten Schöpfung aus Gott herausgesetzten Potenzen wieder hineingewendet, insofern der Mensch das Wesen ist, in dem sich die Potenzen, die ihr Gleichgewicht wiedererlangt haben, befinden. Der Mensch aber, der sich erhebt, vollzieht erneut eine Hinauswendung. Im Schöpferisch-sein-wollen versucht er nun, die *erste Potenz* aus sich herauszusetzen. „Er glaubte, jenes Princips, das die Ursache aller Spannung und Gegenstand der Überwindung in der Schöpfung ist, und in *ihm* (dem Menschen) völlig umgekehrt war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenso mächtig zu bleiben, als er desselben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, seiner in der Hinauswendung ebenso Meister zu bleiben, wie Gott in der universio seiner Meister bleibt, und meinte, mit Hülfe dieses Princips wirklich ein ewiges, d. h. immerwährendes und unauflösliches Leben, wie Gott, zu gewinnen" (13, 350). Aber eben darin täuscht er sich: er verliert im Akt der Erhebung im wörtlichen Sinne das Bewußtsein, denn er befreit ja das reine und in sich blindlings vorwärts stürzende Wollen, das *ihn* nun übermannt: „Aber jenes Princip ist *Grund*, Basis des *menschlichen* Bewußtseyns, d. h. dem menschlichen Bewußtseyn unterthan nur, sofern es in seinem An-sich bleibt. Tritt es aber aus diesem heraus, so ist es eine das menschliche Bewußtseyn transzendierende, überschreitende, es gleichsam zersprengende und zerstörende Gewalt, ein Princip, dem nun vielmehr das Bewußtseyn unterworfen wird. Er dachte, es in *seiner* Gewalt zu behalten. Statt dessen setzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr — soweit als es von ihm wieder erregt ist — absolut, macht es zum Selbstlebenden" (13, 350 f.).

Der Mensch, der das Seinkönnen selbst in die Hand bekommen will, wird von diesem überwältigt. Es tritt ihm als reine Macht entgegen, so daß er alle Besinnung verliert. Und damit beginnt die *Mythologie*, denn diese den Menschen überwältigende Macht stellt sich dar in der Gestalt von göttlichen Wesen, die den Menschen ganz und gar beherrschen, denen er ausgeliefert ist und vor denen von seinem eigenen Selbstsein nichts zu spüren ist. Der Mensch ist hier gleichsam reiner Ekstatiker, hingegeben einem dämonischen Anderen als er selbst. Daß er sich diesem gegenüber wiedergewinnt, steht nicht in seiner Macht, denn er ist ja besinnungslos geworden. Allein die zweite Potenz, die auch im mythologischen Zeitalter schon formend und gestaltend am Werk ist, vermag ihm sein Selbstbewußtsein zu vermitteln.

Doch bevor wir dieses Zusammenspiel der beiden Potenzen als das eigentliche

Geschehen der Religionsgeschichte uns verdeutlichen, sind einige allgemeine Bemerkungen am Platze, die von vornherein Schellings Ansatz vor modernen Mißverständnissen schützen. Wenn Schelling sagt, daß der Mensch durch die reine Macht, welche die freigesetzte erste Potenz darstellt, überwältigt werde, so ist die ganze Dialektik dieses Vorganges zu bedenken. Das Wort „freisetzen" deutet darauf hin, daß diese Macht ursprünglich im Menschen war, und insofern kann und muß man sagen, daß der Mensch der Schöpfer dieser mythologischen Religiosität ist. Aber diese Aussage ist völlig verschieden von der Vorstellung eines Feuerbach, nach der der Mensch nur seine eigenen Kräfte aus sich heraussetzt. Die Macht ist ja, wie Schelling zeigte, in den Menschen *hineingelegt* worden. Er ist ihrer ursprünglich gar nicht Herr gewesen, sondern kam als Mensch ja erst zustande durch die ihm vorausgehende Entwicklung der Potenzen, die in ihm als die Bedingungen seines Seins ins Gleichgewicht traten. Gerade darin zeigt sich der Unterschied von Gott und Mensch. Gott kann sich das Heraussetzen der Potenzen „leisten", weil er über sie Herr ist, der Mensch dagegen nicht, weil sie ihm nur als Bedingungen seiner selbst überantwortet sind. Deswegen muß seine Freisetzung notwendig zur Katastrophe führen, d. h. zur faktischen Entmächtigung seiner selbst. Weil der Mensch in seinem Sein bereits vermittelt ist, kann der Versuch, sich zu diesem Sein noch einmal aus eigener Macht zu ermächtigen, keinen anderen Sinn haben, als dem Menschen seine Ohnmacht zur Erfahrung zu bringen. — Zugleich aber ist es notwendig, Schellings Mythologie vor dem Mißverständnis zu schützen, als ob es Schelling um die „Entdekkung der Welt des Mythischen" gegangen sei. Schellings Mythologie ist nicht aus dem Gesamt der Vermittlungsbewegung, das die Spätphilosophie darstellt, herauszulösen. Nur in dieser hat sie einen Sinn. Wenn heute namhafte Religionsforscher Schellings tiefes Verständnis für das Mythische preisen, so ist dies Lob immer ein wenig zweideutig; denn auf der anderen Seite erklären diese Forscher — und von ihrem Standpunkt aus sicher mit Recht —, daß Schelling in concreto doch noch sehr künstlich verfahren sei.

In der Tat: Schellings Mythologie ist künstlich, weil sie in das Ganze einer dialektischen Vermittlungsbewegung gehört und deren Vollzugsgesetzen untersteht. Schelling hat sich nicht einer reinen Erfahrung von Gestalt gewordenen Mächten als solcher freigegeben. Aber es wäre wohl unangebracht, ihn deswegen zu tadeln. Schellings Mythologie hat, wenn man einmal so sagen darf, einen Vorteil gegenüber den modernen Versuchen, die Welt des Mythischen zu restaurieren. Diese Versuche sind zumeist dadurch gekennzeichnet, daß sie das Mythische auf die Kraft der schöpferischen Imagination zurückführen, und damit indirekt auf den Menschen. Schelling aber hat sich durch seinen Gesamtansatz vor solchen Deutungen bewahrt: nur weil der Mensch ursprünglich bereits ein endlich-gesetztes Wesen ist, kann er das Göttliche, wenn er es freisetzt, als wirkliche ihn entmächtigende Macht erfahren.

Doch nun zurück in unseren Zusammenhang. Um den Prozeß der Mythologie konkret zu verstehen, so sagten wir, ist es notwendig, das Walten der zweiten Potenz, d. h. der formend-gestaltenden Macht, in diesem Geschehen zu begreifen. Wir müssen zunächst fragen: was ist mit der *zweiten* Potenz in und durch

die Erhebung geschehen? Auch sie ist aus der göttlichen Einheit herausgesetzt und steht nun in einer eigentümlichen Doppeldeutigkeit. An sich, ihrem Wesen nach, ist sie noch göttliche Person, d. h. Reflektor der reinen Selbstvermittlung, als welche Gott ist, aber eben als solche kann sie vom Menschen nicht mehr gesehen werden, denn der sich erhebende Mensch hat ja Gott ausgeschaltet, für ihn gibt es keine göttlichen Personen, weil er nicht mehr auf Gott reflektiert. Er macht auch diese zweite Potenz wieder zu einer bloßen Potenz, indem er sie von Gott löst. D. h. sie ist nun nichts als bloße Möglichkeit gegenüber der ersten Potenz, der unbegrenzten Macht. „Die zweite Potenz kann also zwar nicht aufhören, in sich Persönlichkeit zu sein oder das Bewußtseyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das *nicht* seyn sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz" (13, 368). Als bloße Potenz aber kann sie nicht anders: sie muß wirken, indem sie die unbegrenzte Macht wieder zu begrenzen, das Ungestaltete wieder zu gestalten trachtet.

Es beginnt die Mythologie als der „Gestaltwandel der Götter", der Prozeß, in dem die bloße Macht dem Formenwandel unterzogen wird, der Prozeß, der von Schelling unter dem Namen des Polytheismus begriffen wird, und der sich auseinanderlegt in den „successiven Polytheismus", das Geschehen der stufenhaften Überwindung der reinen Macht, und den „simultanen Polytheismus", die Ausfaltung der jeweilig zu einer bestimmten Stufe gehörenden Vielheiten, in denen diese Macht erscheint (so stellen etwa die homerischen Götter die Stufe der schon ganz gestalteten dunklen Macht vor, die sich darstellt in vielen Gestalten: den „materiellen Göttern", die diese Macht in verschiedenen Inhalten zeigen: als geformte Liebesmacht oder als wissende Bewußtseinsmacht).

Diese Überwindung der bloßen Macht ist eine natürliche Bewegung, eine einfache Vermittlung, die den Vorgang der Schöpfung als einer Gestaltung im Bewußtsein des Menschen *wiederholt, eine Theogonie Gottes im Bewußtsein.* Ja Schelling steht nicht an zu sagen, daß dieser Prozeß, obwohl er als real-geschichtlicher nicht menschlicher Willkür unterworfen ist, sich nur in Vorstellungen vollzöge: „ . . . daß dieser ganze Process, obwohl an sich ein *realer,* d. h. ein von der Freiheit und dem Denken des Menschen unabhängiger — insofern objektiver — doch nur im Bewußtseyn, nicht außer demselben, also nur durch Erzeugung von *Vorstellungen* verläuft" (12, 123). Noch klarer die Anmerkung, die Schelling dazu gibt: „Die Mythologie erzeugende Bewegung ist eine subjektive, inwiefern sie im Bewußtseyn vorgeht, aber das Bewußtseyn selbst vermag nichts über sie; es sind vom Bewußtseyn selbst (wenigstens jetzt) unabhängige Mächte, welche die Bewegung erzeugen und unterhalten; also die Bewegung ist im Bewußtseyn selbst doch eine objektive" (12, 123 Anm. 1). Mythologie ist Bewußtseinsgeschichte, wobei aber zu bedenken bleibt, daß der Mensch nicht die Geschichte leitet, sondern daß sie ihm geschieht, an ihm geschieht als die Geschichte seiner selbst, deswegen ist die Geschichte ja Religions-Geschichte, weil sie getragen und bestimmt wird von Mächten, denen der Mensch seit seiner Erhebung überantwortet ist.

Diese Geschichte des Bewußtseins, deren Ziel die Rückführung des Menschen zu Gott ist, vollzieht sich als eine Überwindung der ersten Potenz durch die zweite Potenz, die also die eigentliche Rolle in diesem Prozeß spielt. Diese vermittelnde Potenz bringt das außer sich geratene Bewußtsein zu sich, welcher Vorgang, da das Bewußtsein diese Rückführung nicht selbst bewerkstelligen kann, sich als ein objektiv-religiöser Prozeß vollzieht, in dem die zweite Potenz selbst zur Herrschaft gelangt. „Durch diese Überwindung ‚befreit' sie auf der einen Seite das menschliche Bewußtseyn von der tödtlichen Gewalt des Princips, das sich in ihm (dem menschlichen Bewußtseyn) wieder erhoben, auf der anderen Seite macht sie *sich* zum Herrn eben dieses Princips und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns" (13, 370 f.).

Es gilt die Dialektik zu beachten, durch die diese Selbständigkeit der zweiten Potenz heraufgeführt wird. Die zweite Potenz kommt indirekt zur Selbständigkeit durch die erste Potenz, die als außer Gott getretene ihr erst die neue „Möglichkeit des Wirkens" verschafft. Insofern aber die erste Potenz ihrerseits durch den sich erhebenden Menschen freigesetzt wird, ist es letzten Endes der Mensch, der auch der zweiten Potenz die Möglichkeit einer außergöttlichen Existenz gibt. Die zweite Potenz ist im Ganzen des Gefüges der Potenzen immer die reine Vermittlung und deswegen an sich selbst die reine *Selbst-losigkeit,* die sich im Vermitteln als einem Dienen für die Einheitswerdung verzehrt — wir erinnern uns, daß sie am Anfang, als wir die Potenzen einführten, als der Wille, der nicht will, bestimmt wurde. Ihr selbst geschieht darum ein Schicksal: sich jeweilig nach dem Stand der ersten Potenz zu richten: ist diese in Gott, so kann sie es auch sein, ist diese in Ruhe, so erschöpft sie sich darin, ihr das bloße Gegengewicht zu sein; erhebt sich das Seinkönnen, so muß sie wirken, es wieder zu bändigen. Sie ist der eigentliche Reflektor. Der Reflektor *Gottes* ist sie als der Sohn, in dem Gott die Vermittlung, die er ist, erschaut, und wenn der *Mensch* sich erhebt, so muß sie nun erscheinen als das vom Menschen Überwältigte, das diesem dient, denn er reißt sie in den Prozeß mit hinein: „Die Potenz *kann* sich nicht versagen, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist . . . , der Mensch reißt sie mit sich fort in den nothwendigen Process, nur wenn sie ihn aufgeben könnte, würde sie sich dieser Nothwendigkeit entziehen, aber sie kann von dem Menschen nicht lassen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, selbst außergöttliche Potenz werden, um in den Process einzugehen, durch den das menschliche Bewußtseyn wieder in das Gott setzende zurückgebracht werden soll" (13, 370). Hier sieht man die *Dialektik* dieser Religion: die vermittelnde zweite Potenz kann selbst erst zur Gestalt kommen, wenn der Mensch verinnerlicht ist. Sie wächst zur Selbständigkeit mit dem Zunehmen der Wiederbringung des Menschen. Erst wenn der Mensch „reif" geworden ist, hat er den Blick für eine Wirklichkeit gewordene Vermittlung. Und doch ist diese keine Ausgeburt menschlicher Phantasie, sondern gerade *ihr* eigenes Werk ist eben diese Verinnerlichung, in der der Mensch sich selbst zurückgegeben wird. In ihr tritt dem Menschen die übermenschliche Möglichkeit der Vermittlung als eine geschichtliche Person entgegen, die das Prinzip der Vermittlung als die innere Mitte aller Geschichte zur Wirklichkeit bringt.

Schelling hat diesen Vorgang der Verselbständigung der zweiten Potenz *durch den sich erhebenden Menschen* zu verdeutlichen gesucht in einer kühnen Auslegung der Bezeichnung Jesu, der diese geschichtsmächtige Vermittlung ist: Jesus wird bezeichnet als des „Menschen Sohn". Diese Bezeichnung, ursprünglich messianischen Charakters und einem Wesen, das von Gott gesandt vom Himmel herabkommt, zugesprochen, gewinnt auf Christus übertragen die Bedeutung, daß er am Ende der Tage glanzvoll erscheinen wird. *Schelling* versteht sie ganz wörtlich und unmittelbar: „die zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, weil sie als in ihrer Selbständigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menschen gesetzt ist" (13, 371). Dieser Titel sei nicht titulus excellentiae, sondern deute auf die Ausgeliefertheit der zweiten Potenz an die Menschen. *Aber* eben dieser Menschensohn ist verborgen *Gottes* Sohn, und von *beiden* „Vätern" (sit venia verbo) herkommend, wird er nun in dem Moment, in dem die mythologische Bewegung ans Ende kommt, zur Selbständigkeit frei: er erscheint als *göttlich-menschliche* Person. Der *Mensch* vermittelt ihm die Möglichkeit einer Selbständigkeit gegen Gott, und *Gott*, genauer: das in ihm verborgene Göttliche, läßt ihn eben in dieser Freiheit erscheinen als die in die Welt hineintretende Person gewordene Vermittlung für den Menschen. Die zweite Potenz wird wieder zur Person, aber nicht mehr nur zu der Person, die sie in der Schöpfung war, zur Person *in* Gott als dem Reflektor, in dem sich Gott reflektiert, sondern zur wirklichen Person, in der der Mensch die Vermittlung als *geschichtliche Wirklichkeit* erkennt. Dem Menschen, der, durch den Prozeß der Mythologie allmählich zu sich selbst gekommen, sich besinnt, eben diesem Menschen muß *jetzt* am Ende der Mythologie die *in* dieser wirkende Kraft, die nur natürlich d. h. unreflektiert wirkte, als *zu einer Person reflektiert* erscheinen. Die Mythologie kennt nur „Gestalt gewordene Mächte", weil der Mensch *selbst* noch nicht eigentlich Person ist. Sobald aber der Mensch zu sich kommt, kann er nicht mehr von Mächten reden, sondern ihm haben nur „Personen" etwas zu bedeuten — und doch ist es wiederum nicht *er*, der die Person schafft, indem er die Macht „personifiziert", sondern die Person, d. h. die Vermittlung, ist immer schon vor ihm da, nur ist er jetzt durch ihr Wirken in den Stand gesetzt, sie selbst als Person zu *begreifen*. Erst am Ende der Mythologie, das sich im Griechentum zeigt, kann Christus als Person erscheinen, sein historisches Auftreten ist kein Zufall, sondern die Notwendigkeit, in der in der bloßen Zeitabfolge die innere Geschichte geschieht. Wir stellen die Bedeutung Christi, den eigentlichen Inhalt der Offenbarungsreligion noch einmal zusammenfassend, heraus.

Die zweite Potenz wurde anfänglich als das Objektive bestimmt, und das besagt in unserem Zusammenhang (weil ja das Objektive in einem subjektivistischen System nur als *Sich*-objektiv-werden denkbar ist): Christus ist die Objektivation Gottes *und* die Objektivation des Menschen. Wir sahen bereits: der *Vater* liebt den Sohn im voraus, weil er *in* ihm sich als die Freiheit des Setzens, und (weil dies Setzen ja nur ein *Sich*-setzen ist) die Freiheit des Sich-objektivierens erkennt. Diese Setzung ist, weil *in* Gott und *für* Gott geschehend, eine in-statische Objektivation. Eben diese instatische Objektivation wird durch den

sich erhebenden Menschen zerstört, aus dessen Willen heraus, sich selbst in sich und für sich zu vermitteln. Aber weil dies dem Menschen versagt ist, kann er diese instatische Objektivation nur ekstatisch vollziehen: indem er sich des Göttlichen bemächtigt, erfährt er dieses ekstatisch als das Geschehen, das, sich *vor* ihm vollziehend, die instatische Objektivation *wiederholt* und sich reflektierend darstellt in der Person des Christus, der die ekstatische Instase Gottes ist, d. h. die durch den Menschen vermittelte *Offenbarung* des Göttlichen.

Weil aber Christus, obwohl er von Gott durch den Menschen befreit wurde, doch von diesem durch seine Göttlichkeit unterschieden ist, ist er, die reine Selbst-losigkeit *in sich* selbst, die Gestalt des *Versöhners*, der *von sich aus* Gott und den Menschen vereint. Deswegen kann Schelling den theologisch einwandfreien Satz aussprechen: „Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er *ist*, was er gethan hat" (13, 196 f.). In Christus erscheint dem Menschen das Göttliche und damit die Möglichkeit, sich auf seinen Ursprung wieder zurückzubeziehen.

In Christus, der die geschichtlich gewordene Vermittlung ist, beginnt erst die eigentliche Geschichte. Geschichte ist nach Schelling der Erweis des existierenden Gottes im Bewußtsein des Menschengeschlechtes (cf. 11, 571). Geschichte ist als diese Durch-setzung Gottes das begreifende Erkennen Gottes, in dem das Äußerliche verinnerlicht wird, und zugleich das Innerliche als wirkende Macht äußerlich erscheint. Beide Tendenzen: die Verinnerlichung des Äußerlichen und die Veräußerlichung des Innerlichen ergeben erst das Gesamtphänomen eines Geschehens, in dem Gott und Mensch miteinander sein können: die sich im Menschen vorstellig gewordene Vernunft als das daseinsgebundene Denken *weiß* sich über die Welt erhoben, weil in dieser Welt die reine Vermittlung selbst anwesend west, sie *weiß*, daß ihr Geschäft der Rückerinnerung möglich ist, weil das Geschehen an ihm selbst die Rück-erinnerung *ist*, in der sich Gott wiederholt, um *am Ende* in sich selbst zu sich zurückzukehren.

Dies Wissen um das jetzt noch ausstehende Ende: das ist der geschichtliche Ort, auf dem sich *Schelling selbst* stehen weiß. Er bezeichnet diesen seinen Standort als die *philosophische Religion*.

Es sind eigentlich nur zwei Stellen im gesamten Spätwerk, an denen Schelling von dieser letzten geschichtlichen Möglichkeit spricht, am Ende der „Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie" (11, 250 ff.) und sodann am Anfang der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie" (11, 255) — wozu noch die Wiederaufnahme am Ende dieser Einleitung (11, 568) zu rechnen ist, an welcher Stelle Schelling erklärt, daß es bei dieser ganzen Darstellung nur um diese philosophische Religion zu tun ist.

Wir verdeutlichen uns zunächst durch Auslegung dieser beiden Stellen, was Schelling unter der philosophischen Religion überhaupt versteht. Die philosophische Religion ist nicht so etwas wie eine Vernunftreligion, genauer eine Religion innerhalb der Grenzen der bloße Wasgehalte entwickelnden Vernunft. Innerhalb dieser Vernunft kann es keine Religion geben, denn Religion hat es immer mit dem wirklichen Gott zu tun und mit einem realen Verhältnis des Menschen zu diesem Gott. Aber die philosophische Religion ist, auch wenn sie

keine Vernunftreligion ist, nicht mit der mythologischen oder der christlichen Religion in eins zu setzen. „In der mythologischen ist die blinde, weil in einem nothwendigen Process sich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeistige* Religion" (11, 255). Hier vollzieht sich ein Prozeß, über den der Mensch nicht nur keine Macht hat, sondern den er als solchen gar nicht versteht, weil er selbst noch nicht zur Personhaftigkeit herangereift ist. Das wird zwar durch die Offenbarungsreligion anders, welche „die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtseyn gegen sie in Freiheit setzt" (11, 255). Aber auch diese Religion ist noch unfrei, insofern hier die Offenbarung als Autorität auftritt und die Vernunft einem fremden Gesetz unterwirft (cf. 11, 266). Das Bewußtsein muß auch von der Offenbarung frei geworden sein, um zur philosophischen Religion zu gelangen, die sich im Gegensatz zu der Religion der beiden ersten Stufen als die Religion des Geistes und der Freiheit erweist.

Die philosophische Religion ist als die Aufhebung der früheren Religionen deren Aufbewahrung, auch sie ist also insofern noch wirkliche Religion, denn auch sie hält am realen Gott fest, wenn auch auf andere Weise: „ . . . kann wirkliche Religion von wirklicher wesentlich und dem Inhalt nach nicht verschieden seyn, so könnte die philosophische wirklich Religion nur sein, wenn sie die Factoren der wirklichen Religion, wie sie in der natürlichen und der geoffenbarten Religion sind, nicht weniger als diese in sich hätte: nur in der *Art* wie sie dieselben enthielte, könnte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied würde ferner kein anderer seyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären" (11, 250).

Diese Religion, die philosophisch heißt, „weil es ihre Natur ist, nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden" (11, 255), existiert nicht (11, 250; 255). „Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie *Zweck* des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird" (11, 255).

Wie idealistisch ist das gedacht, und wer erinnert sich hier nicht an Hegel. Und doch bleibt immer der eine grundlegende Unterschied: diese Aufhebung kann und will nicht zur Absolutsetzung des aufhebenden Begreifens führen, denn die Erhellung der beiden vorausgehenden Stufen, ohne die die philosophische Religion gar nicht möglich wäre, nimmt diesen nur das Unbegriffen-Dunkle, nicht den in ihnen waltenden Relationszusammenhang mit dem reinen Ursprung, mit Gott, und wenn Schelling die letzte Religion als die eines freien Verhältnisses zu Gott bezeichnet, so ist und bleibt dieser Gott wirklich der im Begreifen vermittelte Unbegriffene, *weil* er die reine Selbstvermittlung, das Wesende der reinen Tätigkeit ist, das Letzte, worüber man nicht mehr hinauskann.

An der Stellung der philosophischen Religion läßt sich nun das Geschichtsverständnis des späten Schelling abschließend erhellen. Es ist von vornherein

klar: Schelling teilt das moderne Geschichtsverständnis nicht: bei ihm ist nicht von einer unabgeschlossenen Zukunft, in die hinein der Mensch wagend vorstößt, die Rede. Er scheint die *absolute* Stillstellung der Geschichte vollzogen zu haben: *weil* er selbst die Geschichte in dem Ganzen seines Vermittlungssystems erst entwirft, in einem komplizierten Verfahren aus der absoluten Ewigkeit über die vorweltliche Ewigkeit zur Weltzeit fortschreitend, deswegen kann er nun am Ende diese abgeleitete Geschichte wieder aufheben.

Das geht über Hegels einfache Gleichsetzung seines Systems mit dem Abschluß der Geschichte hinaus, aber eben nicht in Richtung auf eine gegenidealistische Einstellung, sondern in konsequenter Fortführung des Idealismus selbst! Schelling hat die Zeit seines Philosophierens, die Epoche des mittleren 19. Jahrhunderts, als die letzte geschichtliche Zeit bestimmt. Es ist die Zeit eben der Religion der Freiheit, die auf den früheren Stufen aufbauend die *Zeit des Geistes* ist. Und er hat von hier aus das Ganze der Religionen den drei Potenzen zuzuordnen gesucht: die Mythologie steht unter dem Zeichen der bloßen Mächte, in denen die erste Potenz west, die Offenbarungsreligion ist in Christus: der zweiten Potenz, als welche die Vermittlung ist, Wirklichkeit geworden, und die dritte Stufe steht unter dem Zeichen des Geistes. Es ist die Zeit einer wahrhaft öffentlichen Religion, einer wahrhaft allgemeinen Kirche, in der der Gegensatz von Philosophie und Religion verschwindet und das Christentum Gegenstand einer allgemeinen Erkenntnis geworden ist. Johannes ist das Symbol dieser Zeit, Johannes, dem Schelling sich als dem versöhnenden unter den Jüngern Jesu besonders zuneigt: „Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heiligen Johannes widmen" (14, 332).

Johannes symbolisiert die letzte geschichtliche Zeit. Er ist das Ende, das zukünftig ist auf den reinen Anfang. In seiner Zeit beginnt die Vermittlung der Geschichte in die *Un*geschichte, die als das Ende aller geschichtlichen Zeit in sich selbst die end-lose Zeit ist: „Auch der Apostel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan seyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem seyn wird, also diese äußere Veranstaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm gesetzten Sohn gegeben ist, aufhören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit als das Ende, und auch dieses letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner *Theismus* im Sinne unserer Theisten und Rationalisten seyn, sondern ein solcher, der diesen ganzen Weg Gottes voraussetzt und in sich enthält" (14, 333). Der Weg ist nicht umsonst: denn das noch ausstehende Ende ist der vermittelte Anfang.

Das zukünftige Ziel ist der wieder ungeschichtlich gewordene Geist, der wieder zur *Seele* gewordene Geist: „Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele *selbst*, αὐτὴ ἡ ψυχή, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser ge-

langt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber denen Geist fehlt, der allein alles wagende) — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden μάκαρ oder μακάριος, denn in ihm ist das κέαρ, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht" (11, 475).

Schelling setzt seine Philosophie nicht als diesen wiedergebrachten Anfang, der vor der Geschichte steht, an, sondern als die letzte geschichtliche Möglichkeit. Diese Philosophie, die selbst die Geschichte erst ableitet, hebt diese Geschichte selbst auf, aber eben nicht in die Philosophie, denn diese gehört in ihrer höchsten Vollendung dem Endstadium der Geschichte an, aus der sie kommt.

Die Philosophie: das Unternehmen der Aufweisung der Relationalität, die zwischen Gott und Mensch waltet, begreift sich in eins mit ihrer Zeit als die Vorbereitung: der *Möglichkeitsentwurf* für eine Wirklichkeit, die nicht mehr geschichtlich ist. Ein letztes Mal begegnet uns hier das Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit, dessen Sinn der ist, daß die Vernunft nur ein Mögliches konstruiert, dessen Wirklichkeit sie nicht aufweisen kann. Aber dieses Schema ist hier radikalisiert, denn hier setzt jeder Rekurs auf die Erfahrung aus, die uns a posteriori von der Wirklichkeit überzeugt. Die Strukturen sind vorgezeichnet durch den ganzen Weg der Vermittlung, aber mehr ist nicht mehr zu leisten.

Warum hier die Wirklichkeitsbestätigung ausfallen muß, warum diese Wirklichkeit un-geschichtlich ist, das erkennt man, wenn man sich vergegenwärtigt, was dieser absolute Endzustand ist: der zur *Seele gewordene Geist* ist die *selbstlos gewordene Selbsthaftigkeit,* die Vermittlung, die nicht mehr sich, sondern nur Gott vermittelt. Diese selbstlose Vermittlung ist das Ziel, dem die Philosophie zustrebt, und das sie nicht herbeiführen kann, *weil sie selbst als Philosophie eine geschichtliche Möglichkeit, ein selbsthaftes Unternehmen ist.*

Die Philosophie weist hin auf eine Wirklichkeit, die keine philosophische *und* keine religiöse mehr ist, die jenseits von Philosophie und Religion, die beides geschichtliche Möglichkeiten sind, steht, und sie muß auf dieses Ende hinweisen, weil Philosophie und Religion an ihnen selbst als der *Widerspruch* sind, in denen die Subjektivität steht, die nicht in sich ruht und die doch nicht außer sich ruhen kann. Diese endliche Subjektivität ist der Widerspruch *an sich selbst* und als solcher das Moment, das die Philosophie des späten Schelling in Bewegung bringt. Es ist dieser Widerspruch, der das Denken zwingt, seinen Inhalt als reines Selbst aus sich *herauszusetzen* und sich im Blick auf dieses Selbst zur *Selbstlosigkeit* zu vermitteln.

Aber diese mögliche Überwindung der Subjektivität als eines selbstischen Seins weiß um sich als eine nicht mehr geschichtliche „Möglichkeit": in dem Jenseits der Geschichte erscheint der Subjektivität die Lösung des Rätsels, welches sie sich selbst als ohnmächtige Macht immer schon aufgibt.

4. TEIL

Die geschichtliche Entwicklung der „Philosophie der Subjektivität" im 19. Jahrhundert und die Spätphilosophie Schellings

Der späte Schelling hat keine ins Auge fallende Wirkung ausgeübt. Er hat nicht wie Marx eine geschichtlich bedeutsame Bewegung heraufgeführt, er ist nicht wie Kierkegaard in einer Renaissance wiederentdeckt worden und hat nicht wie Nietzsche das Lebensbewußtsein der aufmerksamen Geister des 19. und 20. Jahrhunderts auf seine eigentlichen Tiefen hin erschlossen. Sicher: viele der Einsichten und Gedanken des späten Schelling haben Beachtung gefunden. Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten und die Lehre des späten Scheler von einem werdenden Gott wären hier zu nennen, oder die russische Religionsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem die eines Solowjew, die ohne den Einfluß Schellings gar nicht denkbar erscheint. Seiner wird in bedeutenden neueren Mythenauslegungen ehrend gedacht, und die restaurative Theologie, insbesondere die „Erlanger Schule", wußte sich von ihm befruchtet. Und schließlich darf seine Wiederaufnahme durch die „Existenzphilosophie", durch die er überhaupt erst zum eigentlichen Gegenstand historischer Untersuchung wurde, nicht übergangen werden. Wir mußten jedoch die Andersartigkeit des Schellingschen Denkansatzes von dem einer existenzphilosophischen Wirklichkeitslehre herausstellen (cf. oben S. 146 ff.), und geht man den vorher erwähnten Bezügen nur ein wenig genauer nach, so erkennt man alsbald, daß zwar einzelne Gedanken des späten Schelling erscheinen, aber in eine ihm selbst ferner liegende Fragestellung eingeordnet. Sein eigentliches Grundanliegen, die idealistische Frage von Form und Inhalt, wurde nirgends weitergefragt.

Wie anders hat Schelling selbst seine Wirkungsmacht eingeschätzt: „. . . und so trete ich denn entschlossen und mit der Überzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan, ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist . . ." (14, 362). Das sind Worte aus Schellings Berliner Antrittsvorlesung vom 15. Nov. 1841, die Jaspers das letzte große akademische Ereignis nennt. Aber dann bedenke man das Ende dieser Tätigkeit Schellings. Die Hörer seiner Vorlesungen blieben weg, und was für Hörer waren darunter, ein Kierkegaard, ein Burckhardt, ein Bakunin. Und schließlich gab Schelling die akademische Reformation der Philosophie ganz auf, verbittert, weil ihm der Prozeß um die unerlaubte Veröffentlichung seiner Vorlesungen negativ ausgegangen war. Aufschlußreich für diese Berliner Zeit ist das sich wandelnde Urteil Kierkegaards. Als Schelling das Wort Wirklichkeit nennt und über deren Verhältnis zur Philosophie zu reden verspricht, da „hüpft die Gedankenfrucht in ihm vor Freude", aber sehr bald darauf erklärt er, daß ihm Schellings Fase-

leien unerträglich wären, denn dessen Lehre von den Potenzen verriete seine eigene Impotenz.[1])

Auch wenn uns Kierkegaards scharfe Aburteilung, insbesondere ihr ironischer Ton, als nicht ganz berechtigt und sachangemessen erscheint, ist seine Enttäuschung nicht verständlich? Ergeht es uns nicht eigentlich ebenso? Wenn wir, noch von dem unbestimmten Hörensagen bestimmt, zu Beginn unserer Lektüre die Hoffnung tragen, hier eine Philosophie zu finden, die uns Antworten bringt auf unsere Frage nach den großen Gegenständen der Wirklichkeit, der Stellung des Menschen im Ganzen des Seins, so werden wir alsbald enttäuscht. Je mehr wir hinter den Ansatz Schellings kommen und seiner Methode in der Durchführung folgen, desto mehr wird uns die „Wirklichkeit" aufgelöst und jedes natürlich-unmittelbare Verhältnis fraglich gemacht, denn die Vermittlungsbewegung, als welche sich die Philosophie des späten Schelling vollzieht, läßt keine Unmittelbarkeit bestehen. Darum: diese Philosophie hat uns offenbar nichts mehr zu bedeuten. Sie ist ein vergangenes und nur noch den Historiker der Philosophie interessierendes Gebilde, über das die Zeit hinwegschritt, die Zeit des nachidealistischen Denkens, das uns doch so ganz anders, so viel unmittelbarer anzusprechen vermag — denken wir nur an die „Erbaulichen Reden" Kierkegaards, das „Kommunistische Manifest" von Marx und den „Zarathustra" Nietzsches.

Ganz anders stellt sich jedoch die Sachlage dar, wenn wir uns selbst mit unseren Wirklichkeitsphilosophien einmal in Frage stellen und aufhören, die idealistische Philosophie des späten Schelling an unseren Weltanschauungen zu messen. Fragen wir einmal ganz schlicht nach dem Ort Schellings in der Geistesgeschichte, dann wird uns seine zentrale Bedeutung aufgehen, eine Bedeutung, die nicht in unmittelbaren Wirkungsmöglichkeiten und im Erteilen direkter Antworten liegt, sondern darin, daß dem späten Schelling in dieser Geistesgeschichte, welche die Geschichte der Subjektivität ist, die Aufgabe zufiel, diese in sich zu vollenden. *In Schelling vollzieht sich erstmalig die Bewegung, in der die sich übersteigende Subjektivität in sich selbst zu kreisen beginnt.* Diese Bewegung aber wird von nun an das Gesetz der großen philosophischen Systeme.

Der Nachweis der letzten Behauptung bedürfte freilich einer allseitig und vorsichtig geführten Untersuchung, die den Rahmen der vorliegenden Arbeit überschritte. Diese Untersuchung müßte dem Tatbestand Rechnung tragen, daß

[1]) „Ich bin so froh, Schellings zweite Vorlesung gehört zu haben – unbeschreiblich..., da er das Wort ‚Wirklichkeit' nannte, da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth...". Wenige Monate später heißt es jedoch: „Schelling faselte ganz unerträglich. Willst Du eine Vorstellung davon haben, so möchte ich Dich bitten, zu Deinem eigenen, wiewohl freiwillig aufgenommenen Strafleiden Dich folgendem Experiment zu unterwerfen. Denke Dir Pastor R's vagabundierendes Philosophieren, seine ganze Zufälligkeit im Reich der Wissenschaft, denke Dir dazu des seligen Pastor Hornsylds Unermüdlichkeit, Gelehrsamkeit zu verraten, denke Dir dies vereint mit einem Zusatz von Unverschämtheit, worin wohl kein Philosoph Schelling übertroffen hat ..., so wirst Du eine Vorstellung haben von der Schellingschen Philosophie ... Ich bin zu alt, um Vorlesungen zu hören, gleichwie Schelling zu alt ist, um sie zu halten. Seine ganze Lehre von Potenzen verrät die höchste Impotenz". Kierkegaard, Tagebücher. Hrsg. von Th. Haecker. S. 134 und 138 f.

die nach Schelling anhebenden Systeme sich von einem gegenidealistischen Ansatz aus vollziehen, der „Wirklichkeit", sei diese nun als Klassenbewußtsein, als innerliche Existenz oder als Wille zur Macht bestimmt, und daß diese Systeme in und durch ihre Gegenstellung zum Idealismus die in diesem durchgeführte Thematik der Selbstvermittlung mehr oder weniger ausdrücklich in Frage stellen. Ihr Anliegen ist offenbar, nach Absage an die alles bestimmende Notwendigkeit der Vernunft, eine Neuausrichtung des Menschen, dessen Selbstverständnis sie auf dem Grunde der neu gewonnenen Freiheit in eine bestimmte Richtung festlegen. Um das bekannte Bild der drei großen Denker dieser Zeit in einigen Sätzen in Erinnerung zu bringen: *Kierkegaard* ruft den Einzelnen, an den er sich als seinen Leser wendet, auf, alles zu verlassen, was ihn an geschichtlichen Bindungen fesselt, und im Sprung über 1850 Jahre hinweg in unmittelbare Gleichzeitigkeit mit dem eigentlichen Lehrer Christus zu kommen, der den transzendenten Gott als die einzig wahre Rettung vermittelt. *Marx* fordert die geknechtete Klasse der Proletarier auf zur revolutionären Tat, durch die eine neue Welt geschaffen werden soll, die nicht mehr wie früher ein hinzunehmendes Faktum für ein nur interpretierendes Denken ist. *Nietzsche* will die alten Weltordnungen zerschlagen und durchstoßen zu der eigentlich bewegenden Kraft des Lebens, dem Willen zur Macht, der sich selbst seine fruchtbaren Möglichkeiten erfindet, und demzufolge propagiert er den Übermenschen, der vorurteilslos, im Bewußtsein, daß allein aus den Trieben geborene Perspektiven „gültig" sind, herangezüchtet werden soll.

Das ist das Bild, durch das diese drei Denker zur Wirkungsmacht kamen. Daß ihre Philosophien sich trotzdem als Systeme der in sich vollendeten Subjektivität, und d. h. in der Gestalt eines Zirkels, vollziehen, und daß ihr Gesetz das im Idealismus des späten Schelling herausgestellte dialektische Verfahren der absoluten Reflexion ist, kann daher nur entgegen dem Anschein dieses Bildes und zum Teil auch nur gegen das *unmittelbare* Selbstverständnis dieser Philosophen des Lebens aufgezeigt werden.

Ohne uns hier der Aufgabe zu unterziehen, in erschöpfenden Analysen diesen Nachweis zu erbringen, wollen wir versuchen, durch einige Hinweise auf die Philosophie von *Kierkegaard* und *Nietzsche* [1]) die Bedeutsamkeit der in der Spätphilosophie Schellings durchgeführten Methode der reinen Selbstvermittlung für die nachidealistische Philosophie zu erhärten. Damit wollen wir uns die Möglichkeit erarbeiten, die Unterschiede, die zwischen Schelling und diesen Systemen bestehen, in ihrer Tragweite zu bedenken.

[1]) Der Verfasser, den seine Beschäftigung mit Schelling nötigte, sich auch den anderen Philosophen des 19. Jahrhunderts zuzuwenden, hatte ursprünglich die Absicht, dieser Arbeit eine Skizze von Kierkegaard und Nietzsche hinzuzufügen. Da sie während der Ausarbeitung zu umfangreich wurde, mußte er diesen Plan fallen lassen und sich damit begnügen, einige für die Bedeutung von Schellings Methode interessante Hinweise zu geben. Deswegen sind hier Belege und Zitate nach Möglichkeit vermieden; sie gedenkt der Verfasser in einer Sonderstudie, die die hier vorgebrachte Sicht zu festigen sucht, nachzuliefern.

1. Kapitel

Interpretatorische Hinweise auf die Philosophie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers

a) Kierkegaards Selbstvermittlung als Transzendenzbewegung

Kierkegaard hat im Gegensatz zum Idealismus *Hegels* den existierenden Einzelnen, den subjektiven Denker, in das Zentrum seines Nachdenkens gestellt und die Möglichkeiten, in denen sich dieser Existierende zu sich selbst verhalten kann, in einer Schematik auseinandergelegt, deren Stufen er als *Sphären* oder *Stadien* bezeichnet. Die unterste Stufe der Existenz ist das Ästhetische, die sorglose Ungebundenheit eines in sich unausgerichteten diskontinuierlichen Lebensbewußtseins, in dem die einzelnen Erlebnisse wie Pflanzen dem Boden entsprießen. In überhöhender Spannung zu dieser Sphäre steht das Ethische, auf welcher Stufe überhaupt erst von einer Person geredet werden kann. Das Kennzeichen des Ethischen ist die unbedingte Anstrengung, in der der Existierende sein Leben selbst in die Hand nimmt und es in innere Ordnung bringt. Aber diese Stufe ist nicht die höchste des Existierenden, sondern wird ihrerseits nur als ein Durchgang bestimmt zum Religiösen, dem Leben im Paradox des Glaubens, in dem der Mensch die eigentliche „Durchsichtigkeit" seiner als eines Selbst gewinnt.

Das wesentliche Anliegen der „Existenzphilosophie" Kierkegaards ist es nun, diese drei Sphären in ihrem *dialektischen Zusammenhang* zu bestimmen. Während der Ästhetiker den Schein einer freien Selbstbestimmung an sich trägt, in Wahrheit aber seine Ungebundenheit als Unmittelbarkeit die eigentliche Selbsthaftigkeit nicht erreicht, weil sein Selbst nur in der „Mannigfaltigkeit" besteht, kommt der Ethiker, der sich über das Unmittelbare erhebt, zu sich selbst, und Kierkegaard definiert das Ethische geradezu, im Gegensatz zur ästhetischen Unmittelbarkeit, als das Aufheben jeder Unmittelbarkeit in und durch die reine Selbstvermittlung.

Warum — hier unterbrechen wir nun unser Referat, um auf das uns Wesentliche zu kommen —, warum hört mit der Erarbeitung dieser Stufe Kierkegaards Entwurf der Existenz nicht auf? Warum begnügt sich Kierkegaard nicht, so etwas wie eine Lehre der sich selbst bestimmenden freien Persönlichkeit zu geben, einer Persönlichkeit, die in der Spannung von Unmittelbarkeit und Vermittlung sich vollzieht? Diese Frage ist durchaus berechtigt, denn sind nicht diese beiden Pole: Unmittelbarkeit und Vermittlung die eigentlichen und einzigen Stadien, in denen sich das Existieren vollzieht? Wir müssen uns also zunächst einmal fragen, warum Kierkegaard ein noch höheres Stadium ansetzt.

Kierkegaard behauptet, daß das Ethische scheitere. Dieses Scheitern ist radikal, so radikal und eindeutig, daß es den Menschen vom Ethischen befreit, ihn, wie Kierkegaard sagt, von diesem *„suspendiert"*. Was ist damit gemeint? Die Suspension vom Ethischen heißt nicht etwa, daß der ethische Forderungscharakter aufgehoben würde. Nichterfüllung einer Pflicht befreit nicht von der Verpflichtung. Nicht in der Mangelhaftigkeit der Erfüllung gründet die Aufhebung des Ethischen, sondern in der *Unmöglichkeit* der Erfüllung, und diese ist nicht so etwas wie eine quantitative Unvollkommenheit, die als solche stückweise zu beheben wäre, sie ist überhaupt keine Qualität an der Existenz, sondern eine *vor* jeder einzelnen Tat liegende *Grundbestimmung* der Existenz selbst.

Wir verstehen diesen Charakter der Unmöglichkeit sogleich, wenn wir auf die Definition des Ethischen zurückgreifen: das Ethische bedeutet *unbedingte* Selbstvermittlung als *Aufhebung* der ästhetischen Unmittelbarkeit. Diese Selbstvermittlung aber ist *wesenhaft* unmöglich angesichts der Struktur der Existenz selbst. Sich selbst vermitteln gegen *jede* Unmittelbarkeit kann der Existierende nicht, weil er schon immer unmittelbar *ist*. Sein unmittelbares Schon-sein geht jeder Vermittlung *voraus*. Jede Handlung läßt diese innere Widersprüchlichkeit, die die Existenz an sich selbst darstellt, sichtbar werden: sich immer erneut vermitteln zu müssen — denn die Forderung bleibt ja bestehen, sie gehört zur Bestimmung der Existenz selbst — und sich doch nie rein und unbedingt vermitteln zu können, weil das Vermitteln selbst schon in einer Unmittelbarkeit des Seins gründet. „Das Ethische ist da mit seiner unendlichen Forderung in jedem Augenblick zur Stelle, aber das Individuum vermag es nicht zu realisieren. Diese Ohnmacht des Individuums darf nicht von der Unvollkommenheit des fortgesetzten Strebens nach dem Ideal verstanden werden, denn da gibt es keine Suspension, so wenig wie der Mann, der sein Amt mittelmäßig besorgt, suspendiert wird. Die Suspension liegt darin, daß sich das Individuum gerade in dem entgegengesetzten Zustand befindet, als was das Ethische fordert, so daß es, anstatt beginnen zu können, jeden Augenblick, den es in diesem Zustand verbleibt, immer mehr verhindert wird, zu beginnen, es verhält sich nicht wie Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern wie Unmöglichkeit" (Ges. Werke Hersg. von Schrempf Bd. 6, 338 f.). Diese Suspension aber, die eine „entsetzliche Befreiung" ist, das ist die *Sünde*: „Die entsetzliche Befreiung von der Ausübung des Ethischen, die Ungleichartigkeit des Individuums mit dem Ethischen, diese Suspension vom Ethischen ist die *Sünde* als der Zustand eines Menschen" (6, 339). Als Existenz kann der Mensch also nicht gelegentlich sündigen oder auch nicht sündigen, sondern ist wesenhaft Sünder, d. h. er ist — Schuld im üblichen Sinne verstanden — schuldlos, weil ja dies, die ethische Forderung nicht zu erfüllen, nicht anzurechnende Unbestrebtheit ist, sondern die *in der Struktur der Existenz liegende wesenhafte Unfreiheit, sich als unmittelbares Wesen aufheben zu können.*

Wir müssen es uns hier versagen, auf die Analysen einzugehen, in denen Kierkegaard die Unaufhebbarkeit dieses Sündenzustandes gegen das „Sokratische" abgrenzt, das seine „zufälligen Mängel" durch Wiedererinnerung an die Eigentlichkeit seines Wesens aufhebt, und können uns nur auf das Grundsätzliche und Allgemeine beschränken. Die Erfahrung der Existenz, *unmittelbare* Selbstvermittlung und damit ein reiner Widerspruch zu sein, ist die philosophische Grunderfahrung Kierkegaards. Er hat sie in eindringlichen Analysen der zur Existenz wesenhaft gehörenden *Angst* dargelegt. Diese Angst ist die Angst vor mir selbst, vor dem Sein-müssen als dem existere einer sich selbst

setzenden Freiheit: *Und eben nun diese „Freiheit" hat man nie*, denn immer schon, wenn man handelt, und Existieren heißt Handeln-müssen, ist diese Freiheit eine verlorene und vertane Möglichkeit. Die Existenz erfährt nie wirkliche Freiheit, denn ihre Freiheit ist nur erfahrbar in der Angst, und da ist sie nicht frei in sich selbst: „Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch nicht eine solche der Freiheit: sie ist eine gebundene Freiheit; in ihr ist die Freiheit nicht frei in sich selbst, sondern gebunden, nicht aber gebunden in die Notwendigkeit, sondern gebunden in sich selbst" (5, 44).

Vor allem aber ist Kierkegaard dieser Grunderfahrung der Existenz nachgegangen in der Erkundung bisher so nicht gekannter seelischer Phänomene durch eine „Psychologie", zu der er als einer neuen Art von Reflexionsphilosophie nach der Vollendung der idealistischen Reflexionsmethode seine Zuflucht nehmen mußte. Diese Phänomene sind die sich steigernden „Stimmungen" der Ironie, des Humors, der Schwermut und schließlich der Verzweiflung, der er in seinem reifsten Werke „Die Krankheit zum Tode" nachgegangen ist. Er bestimmt sie als „die Leidenschaft, sich selbst zu verzehren, ohne die Macht, sich selbst zu verzehren" (8, 15). Existenz erfährt sich als das *Zirkelgeschehen* ihrer selbst, als der Wurm, der nicht stirbt — auch *Schelling* hatte dies Bibelwort gebraucht, um die Sinnlosigkeit des ichhaften Geistes auszusagen.

Von hier aus läßt sich nun der innere Grund für den Ansatz einer *dritten* Stufe verständlich machen. Der Sinn dieser dritten Stufe ist gar nichts anderes als der Überstieg, in dem die Existenz, auf ihr „Anderes" zugehend, auf sich zurückkommt. Durch diesen Überstieg wird inhaltlich nichts an der Wesensverfassung der Existenz verändert. Sie bleibt, was sie ist: unmittelbare Selbstvermittlung. Aber sie erscheint sich nun in einem neuen Licht. Gegen die Verzweiflung steht der Glaube, in dem der Existenz das rechte Verständnis ihrer selbst aufgeht. Dieser Glaube ist nichts, was sich die Existenz selbst geben kann (die sokratische Selbstvertiefung kann die Verzweiflung nicht beheben), sondern die Bedingung muß „von außen" kommen.

Dieser Bezug „zum Außen" stellt ein dialektisches Gefüge dar. Der Ansatzpunkt liegt in der widersprüchlichen Struktur der Existenz selbst. Als *unmittelbare* Selbstvermittlung zeigt sie auf Gott als ihren Ursprung hin. Aber dieser Gott ist nicht Schöpfer im traditionellen Sinne, denn die Existenz ist als unmittelbare *Selbst*-Vermittlung kein *einfach* gesetztes Ding. Kierkegaard ringt hier wie Schelling um den Bezug zu einem Ursprung der sich in *sich* abschließenden und doch nicht in diesem Abschließen in sich ruhen könnenden Subjektivität, freilich mit ungleich geringerer Helle als Schelling, den die Thematisierung des Form-Inhalt-Problems eindeutig zur Transzendenz vortrieb.

Im einzelnen: Kierkegaard bestimmt echt idealistisch das Selbst als ein reines Beziehungsverhältnis: „Der Mensch ist Geist. Was ist Geist? Geist ist das Selbst. Was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; also nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält" (8, 10). Er erklärt nun, daß sich dieses Verhältnis „außerdem" zu dem verhält, der das Verhältnis gesetzt hat, oder noch sachangemessener redet er

davon, daß das Selbst sich *in* seinem Selbstverhalten zu einem Anderen verhält; es ist ein „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in diesem Zusichselbstsichverhalten sich zu einem anderen verhält" (a. a. O.). Die paradoxe Struktur der Existenz, unmittelbare Selbstvermittlung zu sein, zeigt auf den hin, der diese Existenz in diese ihre Widersprüchlichkeit gesetzt hat. Die Existenz erscheint also, mit Schelling zu reden, als vermittelte Selbtvermittlung, wenn man ihre unmittelbare Selbstvermittlung auf ihren Grund zurückführt und von diesem her begreift.

Eben diesen Verweis auf ihr „Anderes" sehen, heißt bereits, sich von diesem Anderen her verstehen und *sich* gründen in dem, der die Existenz *als ganze* gründet. Dieses Sehen und Begreifen aber ist der Glaube, für den Kierkegaard die „Formel" gibt: „daß das Selbst, indem es zu sich selbst in ein Verhältnis tritt und es selbst sein will, sich selbst durchsichtig sich gründet in der Macht, die es setzte" (8, 46). Glaube ist Durchsichtigkeit der Existenz, aber diese Durchsichtigkeit als Gottesbezug versteht sich nicht von selbst. Die Existenz — um es noch einmal zu wiederholen — ist keine gemachte Sache, sondern setzt sich selbst, und deswegen kann sie nicht ohne weiteres auf Gott zurückschließen. Sie muß erst durch die Verzweiflung an sich selbst hindurch, damit ihr aufgeht, daß sie *in ihrem* Sichsetzen immer schon gesetzt *ist*, daß sie sich nur setzen kann *als* immer schon Gesetztes. Aber in diesem Begreifen erfährt sie sich nun neu, *erfährt sie die Begnadung, daß sie ihre Paradoxie immer wieder hinnehmen und als ganze immer erneut vollziehen darf.*

Wie einwandfrei und völlig sachangemessen Kierkegaard die christlichen Grundbegriffe hier in seiner „Existenzphilosophie" aufhebt, zeigt sich nun, wenn man dies „neue Leben" genauer auslegt. Im Glauben geschieht das Wunder der *Vergebung* der Sünde. Sünde wurde bestimmt als die *Suspension* des Ethischen, die Wesensunmöglichkeit des Ethischen, die durch die Ungleichartigkeit des Individuums mit der Forderung gegeben war. Die Vergebung der Sünde kann nun in nichts anderem bestehen als darin, daß diese Suspension des Ethischen wieder aufgehoben wird. Man muß hier, um das Wesentliche zu erfassen, das Dialektische, das in dieser Aufhebung der Suspension des Ethischen liegt, herausstellen: Die einfache Suspension, die Aufhebung des Ethischen, ist *faktisch* ja gar nicht möglich, denn Existenz ist und bleibt wesenhaft Selbstvermittlung, muß also immer „ethisch leben" — deswegen war ja die Verzweiflung auch absolut, weil das Individuum sah, daß es nie sich vermitteln konnte durch wirkliche Selbstaufhebung, und daß es doch immer *wesensmäßig* unter dieser Forderung stand und stehen blieb. Darum kann die Suspension der Suspension nichts inhaltlich an der Struktur der Existenz verändern, sondern sie nur in diesem ihrem paradoxen Sein neu aufrichten, indem sie es *bestätigt*. Die nicht durchgeführte und auch nicht durchführbare Suspension des Ethischen erscheint *nun* als eine „vorübergehende Prüfung und Anfechtung", die überwunden ist, indem die Existenz in das, was sie immer schon ist und war, zurückkehrt. Konkret: Existenz darf nun ethisch leben, d. h. sich vermitteln, weil sie weiß, daß die „Sünde" ihr vergeben ist. Der Mensch ist Sünder und Gerechtfertigter zugleich. Das simul justus et peccator Luthers wird durch Kierkegaard bestätigt.

In diesem neuen Verstehen des „alten Menschen" hat die Kategorie der *Wiederholung* ihren eigentlichen Sinn. Sie ist für Kierkegaard nicht primär das Problem, wie einzelne Taten der Vergangenheit noch gegenwärtig und deswegen revidierbar sind, sondern betrifft das Ganze der Existenz. *Die Existenz als unmittelbare Selbstvermittlung holt sich wieder, indem sie sich durch Gott vermittelt weiß, d. h. sie kann nun ohne Verzweiflung weiterleben.* Das paradoxe Verhältnis der Existenz, das auf der zweiten Stufe zur Verzweiflung trieb, wird auf der dritten Stufe durch Gott vermittelt zu einer *neuen* Unmittelbarkeit, in der Existenz das sein kann und sein darf, was sie schon immer ist und sein muß. Das paradoxe Dasein-müssen wird erfahren als ebenso paradoxes Daseindürfen, denn man hat, mit Hiob gesprochen, alles wiederbekommen, doppelt wiederbekommen, „als alle *denkbare* menschliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit dagegen sprach" (3, 193).

Diese Wiederholbarkeit ist gegeben durch Gott, der uns gegenwärtig ist in Christus. Christus ist nicht wie Sokrates ein Lehrer, der den Menschen nur, hilfreich zur Seite stehend, zur Selbstvertiefung heranbildet, sondern der eigentliche, der paradoxe Lehrer, der die Bedingung des Erlernens mit dem Zuerlernenden erst gibt. Aber eben diese äußerliche Bedingung steht im innigen dialektischen Zusammenhang mit der Existenz. Dem Anschein nach ist die Religion des Sokrates die „humane Religion", die es ganz mit dem Menschen zu tun hat, und die „paradoxe Religion" ist die Religion eines *ganz* Anderen — nicht eines dialektisch Anderen. In Wahrheit ist das Verhältnis gerade umgekehrt: die Religion des Sokrates ist dem Wesen des Menschen, seiner Existenz, fremd, weil sie das „Verhältnis des Individuums zu einer ewigen Seligkeit nicht auf sein Existieren begründet", sondern auf ein Ewig-Gültiges. Die Religion des Paradoxes dagegen läßt den Menschen sich nicht von einem Übermenschlich-Allgemeinen verstehen, sondern begründet, umgekehrt, das Verhältnis zum Ewigen aus der Existenz: In dem Paradox-Religiösen resultiert, umgekehrt, aus dem Wie der Existenz das Verhältnis zum Ewigen, wodurch eben die Existenz paradox betont wird (cf. 7, 254). Und wenn Kierkegaard nun herausstellt, daß der Paradox-Religiöse seine ewige Seligkeit auf ein Geschichtliches gründe, so ist damit nicht Christus als welt- oder heilsgeschichtliche Größe gemeint, sondern der Christus, der in den Raum der Existenz und ihrer Geschichte gehört, mit dem sie „gleichzeitig" werden muß, die 2000 Jahre Geschichte überspringend. Diese Geschichte der Existenz kann sich nicht zu ihrer eigenen und eigentlichen Durchsichtigkeit organisch entwickeln, sondern das neue Sein nur im *Sprung auf ihren Ursprung* erreichen, ihren Ursprung, auf den sie doch in und durch ihre Paradoxie verweist. *Wie Schellings Vernunft den seinslosen Gott erforderte, um sich als seiende Vernunft verstehen zu können, so ist Kierkegaards Gott von der Existenz erfordert, damit diese, ihr Sein hinnehmend, sich verstehe,* und so wie die Vernunft dies neue Verständnis ihrer selbst nur durch die unbegreifliche Tat, in der Gott die Welt setzte, gewann, so ist das „neue Sein" der Existenz nur als unbegreifliches Wunder zu erfahren, an dem die Existenz immer wieder den Anstoß zum „Ärgernis" nimmt, und das sie darum nur in der *„Leidenschaft des Absurden"* ergreifen kann.

Diese kurzen Hinweise mögen genügen, denn wir können hier nicht auf die näheren Einzelheiten dieser Gesamtbewegung, als welche das Denken Kierkegaards sich vollzog, eingehen. Aber man wird Kierkegaard zugestehen müssen, daß in seinem Werk, wenn man es in seiner inneren Systematik nimmt und sich nicht nur von ihm beeindrucken läßt, eine zwingende Folgerichtigkeit waltet, eine Folgerichtigkeit, die an die Bewegung, als die *Schellings* Denken sich darstellt, erinnert. Dies sei in wenigen Strichen hervorgehoben: der innere Ausgangspunkt beider Systeme ist das Problem, das die paradoxe Struktur der Subjektivität an ihr selbst aufgibt, und das alle Versuche, diesen Widerspruch *unmittelbar* durch diese Subjektivität *selbst* zu beheben, zuschanden macht. So wird hier wie dort das erste Anliegen, die *Endlichkeit* der Subjektivität herauszuarbeiten. Bei Schelling durch die kritische Reinigung der negativen Philosophie, in der die Vernunft die Möglichkeit, die reine Tätigkeit in sich selbst zu begründen, aufgibt. Bei Kierkegaard in der „Psychologie der Stimmungen", in denen sich die Existenz ihr lastendes Daseinmüssen erschließt. Aber wie die negative Philosophie zugleich die positive heraufführt, indem sie, die reine Tätigkeit für sich setzend, diese als Ursprung der Vernunft anerkennt, so treibt auch die dunkelste Stimmung Kierkegaards zum Positiven voran: die Verzweiflung schlägt um in den Glauben an den, der die Existenz zu sich selbst bringt, wobei das Positive in beiden Fällen kein neues Gebiet ist, sondern die *Umorientierung, in der man sich in seinem eigentlichen Sein begreift.* Wie die Vernunft sich als *vermittelte Selbstvermittlung* begreift, so erfährt sich die Existenz als *„gesetztes Selbst"*, wobei die Möglichkeit dieser neuen Sicht in Gott, dem eigentlichen Vermittler, liegt, der zur Vernunft und zur Existenz als ihr Anderes in *dialektischem* Bezug steht.

Freilich, wer wollte die Unterschiede übersehen. Kierkegaards Aufstieg ist verwickelter, die Sphären gehen weit diskontinuierlicher auseinander hervor als die am Problem des Begreifens der reinen Tätigkeit ausgerichteten Stufen der Bewegung Schellings. Vor allem aber: der Ansatz Kierkegaards ist gegenidealistisch, und deswegen wird die Methode der Selbstvermittlung *nicht* als solche thematisiert, die „Mediation" gilt ihm als Zeichen eines nur abstrakten Denkens. Daß diese Methode der Selbstvermittlung sich nur latent vollzieht, diesen Tatbestand Kierkegaard als Fehler anzurechnen wäre jedoch *vollkommen* abwegig. Es ist im Gegenteil zu fragen, warum er nur gegenidealistisch ansetzen *konnte*. Doch bevor wir dies näher untersuchen, wird uns noch ein Blick auf Nietzsche lehrreich sein, um die Bedeutung der in Schelling eröffneten Vermittlungsproblematik für die nachidealistische Geistesgeschichte zu erkennen, die Bedeutung der Methode, deren Wesen die Selbsttranszendenz zum Ursprung ist, aus dem her man sich in einem neuen Lichte aneignen kann.[1])

[1]) Kierkegaard hat um die formale Verwandtschaft seines Systems zu dem des späten Schelling *nicht* gewußt. Von seiner Enttäuschung, als er in Berlin Schelling hörte, wurde oben berichtet (cf. S. 272). Daß Kierkegaard selbst ein unangemessenes Bild des Idealismus entwirft, daß er Hegel und Schelling völlig von der Wirklichkeit der Existenz her abwertet (man vergleiche seine Ironisierungen Schellings, von dessen „positiver Philosophie" er nichts anderes zu sagen weiß, als daß Schelling seine eigene Philosophie

b) Nietzsches Selbstvermittlung als Immanenzbewegung

Diese Denkbewegung in der Philosophie *Nietzsches* nachzuweisen, erscheint schwierig. Kierkegaard kommt durch seinen dialektischen Bezug, in dem sich die Existenz auf Gott bezieht als den, der sie zu ihrem rechten Selbstverständnis vermittelt, der Philosophie Schellings nahe, so nahe wie wohl sonst keiner der Nachidealisten. Bei Nietzsche entfällt eine solche Bewegung des Aufstiegs, und wir müssen diesen Unterschied beachten, soll das tertium comparationis, eben die Bewegung eines sich überhöhenden Transzendierens, die doch im Kreis der sich vollendenden Subjektivität bleibt, klar an ihr selbst heraustreten.

Wir gehen auch in unserem Hinweis auf Nietzsche von Bekanntem aus. Nietzsche gilt als der Verkünder des Willens zur Macht; als Hauptstücke seines Denkens erscheinen ferner die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und vom amor fati, und das interne Problem der Nietzscheforschung ist es nun, diese drei Größen in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Wir beginnen mit einer Klärung des scheinbar am leichtesten Verständlichen, des Phänomens, das im *Willen zur Macht* liegt. Offenbar ist der Wille zur Macht eine These, besser eine Forderung, die Nietzsche als Rettungsmittel ausgab, um die alten und überlebten Werte seiner Zeit, der Zeit des Niedergangs traditioneller Bindungen, durch eine neue Bindung zu ersetzen. Jedoch der Grund, warum der Wille zur Macht dem Denker Nietzsche so zentral wurde, liegt nicht so am Tage. Nietzsche will nicht einfach einen neuen Wert an die Stelle von alten setzen. Nicht ein existentielles Bedürfnis läßt Nietzsche diesen Gedanken konzipieren, sondern er ersteht ihm als eine zwingende und unausweichliche Einsicht, die er gewann aus der „kühlen Beobachtung", der „Skepsis", mit der er seine Zeit auszulegen und zu durchleuchten sich bestrebte.

Unter dieser *Skepsis* steht der Anfang von Nietzsches Denken, ein Anfang, den er jedoch nie hinter sich ließ, sondern den er auch in den späteren Stadien seines Denkens bewahrte. Diese Skepsis ist das Zeichen des freien Geistes, der sich in einer „großen Loslösung" von allem Überkommenen befreit hat, und nun abseitig, verwegen und vorurteilslos sich dessen vergewissern will, was der eigentliche und wirkliche, allen Erscheinungen zu Grunde liegende „Urtext" des Lebens an ihm selbst ist. Es ist nicht abzustreiten, daß diese Tendenz zur vorurteilslosen und kritischen Prüfung Nietzsche als zugehörig zu den philosophischen und psychologischen Strömungen des späteren 19. Jahrhunderts und seinen „naturalistischen Tendenzen" zeigt, in denen man auf die reinen, d. h. sinnfreien Tatsachen zu rekurrieren sich bemüht, in radikalem Gegensatz zu allem Glauben an eine bruchlose Vernünftigkeit der Welt, welche sich darstellt als ein Kosmos sinnvoller Werte und Ziele.

Aber wie vorsichtig erscheinen „die Anderen" gegenüber Nietzsche! Sie alle

darunter verstanden habe; cf. 5, 15 Anm.), darf die *Auslegung* aber nicht verführen, Kierkegaard in psychologischer, theologischer oder soziologischer Antithese dem Idealismus entgegenzusetzen. Man verdeckt sich dann von vornherein den Zugang zu Kierkegaards innerer Systematik, die völlig unter der Botmäßigkeit der idealistischen Methode und das heißt der Vermittlungs-Thematik steht.

haben noch ihre Reservate: ihren Fortschrittsglauben, ihren Hang zum Optimismus und zur Aufklärung. Bei Nietzsche bleibt nichts von solchen Zufluchtswinkeln. Keiner hat eine so eindeutige Gegenstellung zur traditionellen Philosophie bezogen. Und will man sich das konkrete Vorgehen der Freigeisterei Nietzsches wirklich in den Blick bringen, dann muß man sich diesen Destruktionen aller bisher gültigen Begriffe in ihrem Vollzug zuwenden. Um nur einige der wesentlichsten zu nennen: die Auflösung der Phänomene des Ichs und des Willens, welche Begriffe Nietzsche als den Grundirrtum aller bisherigen Philosophie bezeichnet. Für ihn sind es bloße Hilfskonstruktionen, mittels deren man eine gar nicht vorhandene Einheit erfindet.

Hinter diesen Begriffen und den zu ihnen gehörigen einer Vernunft und eines intelligiblen Kosmos steht „etwas Kompliziertes", der „Leib", der seinerseits nur wiederum ein „Gesellschaftsbau von Seelen", d. h. „Unterwillen und Grundtrieben" ist, und schließlich, wenn man alle Hilfsbegriffe einmal zu eliminieren sucht, dann bleibt nichts als „der Vorgang", alles andere ist schon Auslegung.

Die Freigeisterei wird zur Psychologie, die nunmehr als „der Weg zu den Grundproblemen" bezeichnet wird. Aber diese Psychologie ist von vornherein eine philosophische, d. h. sie will sich nicht mit einzelnen Beobachtungen begnügen, sondern sie will auf das Eine und Selbe, das hinter allen diesen „Begriffen" und Auslegungen steht, und dieses Eine ist der *Wille zur Macht*. Das Leben, das hinter allem diesem west in stetiger Bewegung seiner selbst, als sich in sich selbst steigerndes und doch nicht größer werdendes, ist der Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Lebens, weil Leben immer schon *in sich selbst* Wille zur Macht ist und sich als solcher vollzieht. Wille zur Macht aber wiederum ist *an sich selbst schon* Macht, und Macht ist *an sich selbst schon* Wille, wobei man dann freilich unter Willen nicht den Ichwillen verstehen darf, den die Philosophen erfanden, um sich durch diese Fiktion der Einheit „am Leben zu halten".

Das Wesen dieses Willens zur Macht als des Grundcharakters des Lebens und der Welt wird deutlich, wenn man von ihm aus das Problem des Wertes bedenkt. Der Wille zur Macht ist nicht ein neuer Wert und als solcher eine neue Forderung. Er *kann* nicht gefordert werden, weil er selbst schon aller Forderung zu Grunde liegt, die von ihm aus zu interpretieren ist. Wenn die alten Werte sich überlebt haben, so liegt das letztlich nicht an ihrem jeweiligen Inhalt, sondern am falschen Verständnis von Wert überhaupt, das ihnen zu Grunde lag, und das unter dem Wert ein ewiges ideales Gebilde verstand. Aber nicht das Leben richtet sich nach den Werten, sondern die Werte entstehen selbst aus dem Leben als die jeweiligen Perspektiven, die es sich gibt, um sich als Wille zur Macht mächtig zu erweisen. Es „schafft" diese Werte. Seine Triebe sind die eigentlichen Wertinstanzen.

Wir haben den Willen zur Macht als den Grundcharakter des Lebens, wie er dem kühlen Beobachter sich zeigt, vorangestellt, um den Grundbegriff zu finden, von dem aus Nietzsches Denken in seinem inneren Zusammenhang verständlich werden kann, und von dem aus wir die mögliche Parallele zu der sich übersteigenden Subjektivität als auch für Nietzsche gültig in den Blick bringen

können. Aber, so ist nun zuerst und vor allem zu fragen: inwiefern läßt sich der Grundansatz Nietzsches: der Wille zur Macht als ein Wesenscharakter des Lebens überhaupt mit der Vernunft Schellings und der Existenz Kierkegaards vergleichen? Diese kommen darin überein, daß sie Strukturen der sich in sich schließenden Subjektivität darstellen. Ist aber der Wille zur Macht eine Gestalt der Subjektivität? Das ist in der Tat in ganz ausgezeichnetem Sinne der Fall, und Nietzsche selbst ist es, der uns die Einheit der beiden Größen aufweist. Indem er den Willen zur Macht in seinen systematischen Konsequenzen zu Ende denkt, geht ihm als Ergebnis [1]) dieses Zuendedenkens die Einsicht in das *absolute Zirkelgeschehen* auf, *das der Charakter des Lebens ist*, und er stößt durch auf die *Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Diese Lehre ist ebensowenig wie der Wille zur Macht ein erdachter Ausweg, um nach Abstreichung des Jenseits dem Diesseits in sich selbst ein Schwergewicht zu erfinden, sondern sie ist nichts anderes als die im Blick auf das Ganze des Seins bedachte Einsicht, daß alles in sich selbst kreisend sich nicht mindert und nicht mehrt, sondern im Ganzen immer dasselbe bleibt. Wir erinnern uns, daß Nietzsche ausdrücklich den Willen zur Macht abhebt gegen den Ichwillen, der zukunftsgerichtet Ziele und Zwecke intendiert, und ihn zurücknimmt in den *sich genügenden*, seiner schon sicheren, schon erfüllten Willen. Wogegen der Wille angeht, ist nie ein Äußeres, sondern immer nur er selbst. Er überwindet immer nur sich selbst, und deswegen ist die Steigerung seiner selbst kein „Fortschritt", sondern eine ewig bei sich selbst bleibende Bewegung. Wenn aber der Wille zur Macht immer nur in sich selbst kreist, dann ist er der Zirkel seiner eigenen Vollendung, die Sinnlosigkeit und ewige Gleich-gültigkeit ist. Er wiederholt sich selbst in seinen verschiedenen Gestalten. Die Kategorie der Wiederholung ist hier also nicht das Problem eines zukunftsbezogenen Handelns, dem seine Vergangenheit virtuelle Möglichkeit ist, wie es etwa im Phänomen der Reue hervortritt, sondern ist der Hinweis auf das ewige ziellose Einerlei. Nietzsche hat im „Zarathustra" diesen Sachverhalt in einer Zeitanalyse auseinandergelegt, die im Gegenzug zu der üblichen Zeitauffassung steht, deren Kennzeichen: die Zukunftsbezogenheit nur die andere Seite des Vergangenheitsbezuges ist, in dem das Gewesene auflastet. Das Ergebnis dieser Zeituntersuchung ist die Erlösung von dem „Es war": die Macht des Vergangenen wird gebrochen, wenn man sich aufgehoben weiß in dem sinn-losen Kreis, denn in diesem sind Vergangenes

[1]) „Ergebnis" ist hier nicht historisch, sondern systematisch gemeint. Historisch gesehen folgen die großen Entwürfe zum Willen zur Macht, wenn auch ziemlich unmittelbar, der Konzeption der Lehre von der ewigen Wiederkehr. Jedoch ist *der Sache nach* der Wille zur Macht mit dieser Lehre gleichzeitig, zumindest im „Zarathustra" (cf. WW 5, 285; 6, 84; 6, 167; 6, 209; bes. 6, 168: „Nur wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich's dich - Wille zur Macht!"). Man wird überhaupt nicht in Nietzsches „Entwicklung" eins so vor das andere setzen dürfen, als ob es Ursache wäre. Nietzsche denkt wesentlich systematischer, als es auf den ersten Blick erscheint, und „systematisch" heißt: das Vordere bedingt das Spätere nicht mehr, als es umgekehrt der Fall ist. Übrigens zeigt den systematischen Zusammenhang von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und amor fati vollkommen deutlich das Hauptwerk „Der Wille zur Macht": hier sind alle Momente in unlösbarer Einheit da.

und Zukünftiges einander gleichwertig, weil die Zukunft immer schon die Vergangenheit und die Vergangenheit immer noch die Zukunft ist.

Es ist *ein* Zusammenhang zwischen der Auflösung des Ichwillens, der Rückführung in ein vorbewußtes Leben, dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr. Dieser Zusammenhang zeigt die immer deutlicher heraustretende *Aufhebung jeder Sonderstellung des Menschen im Kosmos*. Am Ende wird der Mensch hineingenommen in den ewigen Kreis, der das Wesen des Ganzen des Seins ist. Von hier aus begreift sich nun zugleich der doppelte Aspekt, unter den Nietzsche die Lehre von der ewigen Wiederkehr stellt: der „naturwissenschaftliche" und der „griechisch-religiöse". Man kann diese beiden Aspekte nur dann als unvereinbar empfinden, wenn man die ewige Wiederkehr nicht als das versteht, was sie ist: die Auslegung des Seins, wie es an ihm selbst ist. Konkret: Nietzsche zieht zur Erhellung seiner Lehre das naturwissenschaftliche Gesetz von der gleichbleibenden Energie heran und erklärt: der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkehr des Gleichen, denn es gibt keine unendliche Kraft, sondern nur eine Kraft, die sich in immer erneuten Verwandlungen ihrer selbst bewegt und die im Ganzen unabwertbar ist. Deswegen gibt es auch nur bestimmte und begrenzte Möglichkeiten von Konstellationen, die sich immer wiederholen, und der Wille zur Macht ist eben als diese Kraft der Kreis, der sich in der Wiederholung seiner Möglichkeiten erneuert. Dieser „Kreisprozeß des Alls", der „ewige Haushalt der Natur", aber ist als das Sein selbst das, was bereits die Griechen erkannten und unter dem Symbol des Dionysos aussprachen, denn in diesem ist das ewig sich verschlingende und ewig sich gebärende Leben gefeiert worden. Nietzsche greift in seiner Zeit und mit deren Mitteln auf den „wahren Urtext" zurück und kann so zu den Griechen, die vor der verdeckend moralisch-christlichen Sicht standen, zurückgehen und sich in ihnen *bestätigt* finden.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen als der im Ganzen einer Seinsauslegung ausdrücklich gemachte Wille zur Macht ist die Gestalt *reiner sinnfreier Subjektivität*. Nietzsche stößt mit dieser Idee auf den Kern des Idealismus durch: das Sein zu verstehen als den reinen *Vollzug*, der seine eigene Setzung und *damit* zugleich seine eigene Aufhebung ist und sein muß. In der Lehre von der ewigen Wiederkehr erscheint der Gedanke der Subjektivität auf seinen innersten Sinn hin radikalisiert, idealistisch ausgesagt: als die *Identität seiner selbst*.

Haben wir so den Charakter des Grundansatzes Nietzsches als eines ausgezeichneten Systems der Subjektivität herausgestellt, so ist dies doch bisher nur in sehr allgemeinen Strukturen geschehen. Gerade das Spezifikum: die sich *übersteigende Subjektivität*, die sich zu ihrer Transzendenz erhebt und aus dieser auf sich zurückkommt, fällt bei Nietzsche offenbar fort und damit das eigentliche tertium comparationis einer wirklich förderlichen Vergleichung. Einen solchen Aufstieg *kann* es offenbar bei Nietzsche gar nicht geben. Das zeigt sich, wenn wir noch einmal die Bedingung, die zu diesem Aufstieg führt, uns vergegenwärtigen. Diese Bedingung lag sowohl bei Schelling als bei Kierkegaard in einem *Nichthinnehmen* der Tatsächlichkeit des Kreises der Subjektivität, einem Sichnichtabfinden, das bei Schelling als Frage nach der in der Vernunft wesenden

reinen Tätigkeit über die Vernunft hinausführte zum Begriff der in sich selbst seienden reinen Tätigkeit, von der aus die Vernunft sich als vermittelte Selbstvermittlung verstehen konnte. Und bei Kierkegaard wies sich dieses Sichnichtabfinden aus als der Widerspruch, in dem der Ethiker steht, reine Selbstvermittlung zu sein, die doch schon immer unmittelbar ist, ein Widerspruch, der auf den absoluten Vermittler hinwies, der der Ursprung dieses Selbst ist. Das Sichnichtabfinden gewann in beiden Fällen konkrete Gestalt und vollzog sich als ein *Begreifenwollen dieses Widerspruches aus seinem Grunde.*

Im Gegensatz dazu Nietzsche: er hat sich offenbar *von vornherein* mit diesem Kreis der reinen Subjektivität abgefunden, *denn er setzt gerade den Widerspruch als das eigentliche Sein.* Aber eben in dieser Anerkenntnis des Widerspruchs eröffnet sich ihm die Möglichkeit, die Transzendenz, als den Versuch einer Behebung dieses Widerspruches durch das Begreifen, *ausdrücklich* und von vornherein auszuschließen. In dieser *Negation* der Transzendenz aber erweist sich Nietzsches System — als die entsprechende Gegenmöglichkeit — zugehörig zu der Denkbewegung der sich übersteigenden Subjektivität, die Schelling erstmalig durchführte.

Wir müssen, um diese entsprechende Gegenmöglichkeit herauszuarbeiten, uns schärfstens die Strukturen des von Schelling vollzogenen Aufstieges vor Augen halten. Sein Sinn ist das Begreifenwollen des Widerspruches der Subjektivität. Das besagt, die *Negation* dieses Aufstiegs kann in nichts anderem bestehen als dem *Nicht*-begreifenwollen dieser Subjektivität, welches sich als ein zur Transzendenz gegenstrebiges *Immanentwerden,* d. h. ein *Hineinbegeben in den Widerspruch selbst* vollzieht. Und wenn das Begreifenwollen bei Schelling und Kierkegaard in den paradoxen Begriff einer *vermittelten Selbstvermittlung* ausläuft, so kann das Nichtbegreifenwollen, logisch gesehen, nur zum Gegenbegriff einer *vermittelnden Vermittlung* (genauer: *Vermitteltheit*) führen, wobei vermittelte Selbstvermittlung und vermittelnde Vermitteltheit so zueinander gehören wie Position und Negation.

Diese Überlegung erscheint als eine unfruchtbare logische Spielerei. Gleichwohl ist sie es, die uns erst den Blick auf das Ganze des Nietzscheschen Denkens eröffnet und dieses als ein geschlossenes System von absoluter Folgerichtigkeit erweist. Der Wille zum Nichtbegreifen, das Immanentwerden in den Widerspruch, das Nietzsche als *positives* Kennzeichen des neuen Philosophen aufstellt, läßt solche Aussagen, wie die, daß er lieber Unwahrheit als Wahrheit wolle, erst in ihrem verbindlichen Sinne erscheinen. Radikal aber gefaßt und zu einem Grundbegriff seines Systems erhoben hat Nietzsche dieses Nicht-begreifenwollen erst im *amor fati. Diese Liebe zum Verhängnis ist als die Bejahung des sinnlosen Kreises der ewigen Wiederkehr nichts anderes als die soeben herausgestellte vermittelnde Vermitteltheit.* Dieses Jasagen ist ein durch und durch paradoxer Begriff. Er besagt, daß der Mensch sich selbst seiner Freiheit begibt, *weil* er schon immer durch den sinnlosen Kreis von ihr losgesprochen *ist.* „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen — meine Formel dafür ist *amor fati*" (16, 383). Dionysisch zum Dasein stehen, heißt wissen, daß man schon in den Knoten verschlungen *ist,* daß die ewige

Gleichgültigkeit schon über einen weggegangen *ist,* und d. h. daß man schon *vermittelt ist:* amor *fati*! Und es heißt *zugleich,* zu diesem schon Gebundensein ja-sagen, sich selbst aufhebend damit vermitteln: *amor* fati! Der amor fati (vermittelnde Vermitteltheit), in welchem Begriff Nietzsche die Freigeisterei seiner ersten „Periode", die den Ichbegriff als Zeichen sinnvollen Menschseins bereits destruierte, bestätigt, ist die *dauernde Durchstreichung jedes sinnhaften Begreifens,* weil *im Ansatz* der Sinn bereits durchgestrichen *ist.* Man begegnet dem bekannten gegen Nietzsche eingewandten Reflexionsargument, daß er mit seiner absoluten Relativierung ja „auch" seine eigene Wahrheitsaussage aufhöbe, nicht dadurch, daß man es vornehm beiseite schiebt, sondern dadurch, daß man erkennt, daß Nietzsche es *mit völliger Konsequenz* auf sich selbst anwendet, *indem er sich selbst in den Widerspruch begibt:* „der Verkünder geht an seiner Verkündigung zu Grunde" — solche Worte sind mehr als schöne und geheimnisvolle Chiffren.

Im amor fati liegt der Schlüssel zu der Gestalt des Zarathustra, von dem Nietzsche das seltsame Wort sagt, als Zarathustra als „Genesender" die ewige Wiederkehr seinen Tieren verkündet: „Also *endet* Zarathustras Untergang" (6, 322). Zarathustra endet seinen Untergang, weil er anfängt, im wahren Grunde, *in dem es allerdings mit ihm als Verkünder zu Ende ist,* zu sein. Diese Selbstaufhebung des Menschen als eines sinn- und zweckverhafteten Wesens hat Nietzsche ebenfalls in strenger Pünktlichkeit ausgesagt in der Gestalt des *Übermenschen.* Auch dieser ist nicht eine ergrübelte Idealgestalt, sondern die absolute Aufhebung des Menschen und als solche *das spielende Kind:* reines selbstloses Sein. Vielleicht ist hier die *innerste* Nähe zum späten *Schelling* spürbar, der von einem zur Seele gewordenen Geist sprach. Beides sind *dem* Menschen, der „Geist", d. h. zweckverhaftetes Wesen ist, nicht mehr mögliche Möglichkeiten, die jenseits seiner geschichtlichen Bemühungen stehen.

Die Negation der Position, das Immanentwerden in den Widerspruch, welches sich als vermittelnde Vermitteltheit vollzieht, diese Negation der Position besagt, daß der *Nihilismus,* der im Systeme Schellings noch latent ist, insofern hier das Begreifenwollen noch zu einem, wenn auch paradoxen Endbegriff führt, in Nietzsches System offen wird. Man muß, um das vielberedete Wort Nihilismus im Sinne Nietzsches zu verstehen, sich aussprechen, daß dieser Begriff für ihn kein eindeutiger ist. Aber gerade an seiner Vieldeutigkeit vermag man das Ganze seines Denkens sich zu erhellen, denn diese „Vieldeutigkeit" ist die Steigerung dieses Begriffes zu einem reinen Positivum. Der Nihilismus der Schwäche, in dem man dem Überlebten nachtrauert, ist ein Produkt der décadence. Er wird aufgehoben im Nihilismus der Stärke, der, mit dem Hammer philosophierend, als Nihilismus der Tat der Wegbereiter der extremsten Form ist, des Nihilismus, der eine wahrhaft göttliche Denkungsart darstellt, des Nihilismus, in dem der Denker sich durchstreichend sich aufhebt, aufgehoben weiß in den sinnlosen Kreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In dieser Steigerung des Begriffes Nihilismus zeigt sich noch einmal, wie einheitlich Nietzsches System ist, und wo es seinen philosophischen Ort hat: in der Geschichte des 19. Jahrhunderts, in dem sich die Subjektivität zu Ende denkt.

In Nietzsches System erscheint der merkwürdige Sachverhalt, daß die „Unlogik" sich in einem formal einwandfreien Denkzusammenhang bewegt und sich in sich selbst verbindlich schließt. Aber diese Logik — es ist die Logik der Selbstvermittlung — ist bei Nietzsche wie auch schon bei Kierkegaard „hintergründig". Es gibt sich uns damit die Frage auf, warum diese Logik so „verdeckt" sich vollzieht — im Gegensatz zu Schelling, der durch seinen Ausgang vom Problem: Form-Inhalt diese Methode als solche thematisiert — was sich darin ausweist, daß die für ein Verständnis Nietzsches und Kierkegaards entscheidenden Begriffe, wie Subjekt, Setzen, Transzendenz, Widerspruch bei ihm in ihrem dialektischen Bedeutungszusammenhang entwickelt werden.

Kierkegaard und Nietzsche gehören beide dem nachidealistischen Zeitalter an. Dieses Zeitalter aber — wir deuteten es bereits an — ist bestimmt durch eine vernichtende Kritik an der idealistischen Philosophie. Entgegensetzungen in Art von vereinfachenden Antithesen beherrschen das Feld: gegen das Allgemeine der Einzelne, gegen das Abstrakte das Konkrete, gegen die Notwendigkeit die Freiheit, gegen das System das lebensnahe Denken. Die Prinzipien der großen Denker sind zwar verschieden, aber ob es sich um die verinnerlichte Existenz (Kierkegaard), den sinnlich-leibhaften Menschen (Feuerbach), die produzierende Klasse (Marx) oder den Willen zur Macht (Nietzsche) handelt: in allen diesen fast zu Parolen gewordenen Grundbegriffen der nachidealistischen Denker ist immer „etwas Wirkliches" gemeint. Jetzt erst erhält dieses Wort „Wirklichkeit" den pathoshaften Klang von Eigentlichkeit und Unableitbarkeit, die dem Denken nie in ihrer wahren Tiefe erschließbar sei. Das Denken erscheint nun als durchaus bedingt von dieser Wirklichkeit. Es setzt, so behauptet man, sie voraus, und darum muß es ihre Priorität anerkennen, nur dann ist es mehr als „bloßes", d. h. unwirkliches Denken.

Die nachidealistischen Denker vermeinten im Gegensatz zum Idealismus die wahre Wirklichkeit gefunden zu haben: diese wahre Wirklichkeit erschien ihnen als das immer und eigentlich Seiende, das die Idealisten — von spekulativer Hybris verführt — „vergessen" hatten. Die Nachidealisten waren des Glaubens, in und mit diesem Neuanfang im Grunde von der geistesgeschichtlichen Entwicklung, die zum Deutschen Idealismus geführt hatte, unabhängig zu sein. Nur selten findet man bei ihnen das Wissen darum, daß ihre Position geschichtlich allererst durch den Idealismus vermittelt ist. So erklärt etwa Marx, daß die Philosophie sich verwirklichen müsse, um aufgehoben werden zu können, und erkennt an, daß eben diese Verwirklichung der Philosophie — wie sie im Deutschen Idealismus geschah — die Voraussetzung des eigenen Ansatzes ist.

Daß auch das nachidealistische Denken kein Rückgriff auf ein immer und eigentlich Gültiges ist, sondern geschichtlich vermittelt durch die vorausgegangene Epoche, diese Einsicht gewinnt ihre innere Überzeugungskraft allein durch den konkreten Nachweis, daß und wie die nachidealistischen Denker vom Idealismus „bedingt" sind. Dieser Nachweis aber ist nur zu erbringen, wenn man erkennt, daß die Existenz oder der Wille zur Macht Grundgestalten der Subjektivität sind und als solche den Bestimmungen unterstehen, die die Subjektivität gerade in eben diesem Zeitpunkt ihrer Vollendung kennzeichnen. Diese

Gestalten der Subjektivität sind mit der denkenden Subjektivität der idealistischen Philosophie vergleichbar, weil es auch in ihnen um die Vermittlung eines subjektiven Seins geht. Die Problematik der Vermittlung ist das tertium comparationis, das es nicht nur erlaubt, sondern fordert, die Vernunft im Sinne Schellings zu der Existenz im Sinne Kierkegaards oder dem Willen zur Macht im Sinne Nietzsches in Bezug zu setzen. Die Unterschiedlichkeit des jeweilig zum Ansatz genommenen Subjektes darf gewiß nicht unbeachtet bleiben, aber wir haben uns heute allzusehr daran gewöhnt, zwischen dem Idealismus und der nachidealistischen Zeit einen Graben aufzureißen, der fast unüberbrückbar erscheint. Wir folgen darin nur den großen nachidealistischen Denkern, die selbst ihre Gegenstellung zum Idealismus so in den Vordergrund rückten. Wollen wir dem gegenüber den wirklichen Hintergrund zu Gesicht bekommen, dann müssen wir von diesem „Gegen den Idealismus" einmal absehen und uns auf das Gemeinsame besinnen, welches die idealistische und die nachidealistische Philosophie bestimmt. Zu diesem Zweck führen wir zunächst einen Vergleich der Philosophie Heideggers mit der Spätphilosophie Schellings durch, denn Heideggers Denken, das den Endpunkt der Philosophie der Subjektivität darstellt, zeigt eine erstaunliche Nähe zu Schellings Spätphilosophie. Darum vermag ein Vergleich beider Denker das Wesen der Selbstvermittlung der vollendeten Subjektivität wirklich zu erschließen.

c) Die Selbstvermittlung der Existenz bei Heidegger im Vergleich mit der Selbstvermittlung der Vernunft bei Schelling

Der Grundbegriff der Philosophie Heideggers, wie sie uns in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit" entgegentritt, ist das Dasein. Die wesentliche Bestimmung dieses Daseins ist im Gegenzug zu der Vorstellung des Menschen als eines substantiell Vorhandenen gewonnen. Dasein ist Existenz: reines Sich-zu-sich-verhalten. In der Sprache der Tradition, also widersinnig formuliert: die Substanz des Menschen ist seine Existenz. Rein formal gesehen erinnert uns diese Kennzeichnung der Existenz an die uns aus dem Idealismus Schellings bekannte Bestimmung der Subjektivität, reine Selbstbezogenheit zu sein. Aber über diese formale Parallelität hinaus sind die Existenz im Sinne Heideggers und die Vernunft im Sinne Schellings darin zu vergleichen, daß sie sich beide als Gestalten der *endlichen* Subjektivität erweisen. Dies zu zeigen, ist unsere erste Aufgabe.

Heidegger erklärt in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?", daß das Dasein im Geschehen der Angst vor das Nichts gebracht würde. In diesem Nichts kommt das Dasein vor sein reines Dasein-müssen als In-der-Welt-sein, welches ihm in seiner Befremdlichkeit aufbricht. Das Nichts bringt das Dasein allererst vor das Seiende als solches. Dieses Nichts nun entspricht dem reinen Daß, vor das die Vernunft nach *Schelling* angesichts ihres faktischen Seins gerät. In beiden Fällen handelt es sich um die Endlichkeit des Subjektes *an ihm selbst*. Für Schelling — um dies noch einmal in Erinnerung zu rufen — ist nicht das Daß der *Dinge* das beunruhigende Problem, denn es gibt nach seinem

idealistischen Ansatz keine neben der Vernunft bestehende Dingwelt. Die Vernunft erfährt ihr *eigenes* Daß als unaufhebbare Faktizität: daß sie sich selbst *als seinsbezogenes Denken* hinnehmen muß. Das Daß der Dinge also erscheint als das Daß der seins- und weltverhafteten Vernunft. Das Analoge begegnet uns bei Heidegger. Welt ist für ihn ja ein Existenzial, d. h. eine Bestimmung des Daseins selbst. Deswegen ist die vor dem Nichts aufbrechende Befremdlichkeit die dieses Daseins selbst: daß es schon immer „in der Welt ist".

Ebenso entspricht sich die Dialektik dieser Erfahrung der Endlichkeit bei beiden Denkern. Das Daß ist nicht eine Bestimmung der Vernunft und doch nichts, was als anderes Seiendes ihr gegenübertritt. Und das Nichts ist kein „Existenzial", und doch nichts, was als Seiendes begegnet. Bei beiden Denkern wird die Subjektivität vor ihr Rätsel gebracht, und das heißt, weil bei beiden Denkern eben das Subjekt nicht weltlos ist, vor das Rätsel des Seins überhaupt. Bei beiden Denkern erscheint die alte metaphysische Frage: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?" als die Frage, an der die Subjektivität vor ihr endliches Dasein gerät.

Ein Vergleich zwischen Schelling und Heidegger kann jedoch nur dann fruchtbar sein, wenn er nicht voreilig die Unterschiede übersieht. Deswegen seien sogleich die dem Ansatz nach unterschiedlichen Bestimmungen dieser Endlichkeit herausgestellt. *Schellings* ganze Fragestellung vollzieht sich im Raum des Idealismus, und d. h. sie ist das Problem, wie sich die Vernunft denkend begreifen könne. Auch die von Schelling explizierte Lösung verbleibt in diesem Raum: der transzendente seinslose Gott ist als solcher die reine Selbstvermittlung, das Wesend-Tätige in der Tätigkeit des Sich-setzens der Vernunft. Demgemäß sind alle Bestimmungen, die Schellings Spätphilosophie entwickelt, Bestimmungen der sich thematisierenden Selbstvermittlung. So wird das Daß von Schelling als „umgekehrte Idee" ausgesagt: als unverstehbare Verstehbarkeit, d. h. das Daß ist als solches auf die Verstehbarkeit bezogen — es ist ja nur eine Stufe in dem Gesamtprozeß der sich begreifen wollenden Vernunft. — Die Existenz im Sinne *Heideggers* dagegen gehört dem nachidealistischen Philosophieren zu. Ihre Problematik ist nicht mehr als die Frage nach der denkenden Begründbarkeit der Subjektivität in und durch das Denken selbst thematisiert. Die Erfahrung der Endlichkeit bricht der Existenz in einer Stimmung auf, der Grundbefindlichkeit der Angst. Diese Angst „überkommt". Das Transzendieren hat also hier keinen Anhalt mehr an der Problematik der sich an sich selbst begreifen wollenden Subjektivität. Aber dieser zwischen Schelling und Heidegger waltende Unterschied hebt die Entsprechung nicht auf: die Ekstase, in der die Vernunft ihr Daß quasi attonita erfährt, zeigt die Endlichkeit der Subjektivität ebenso auf wie die Angst, in der das Dasein vor dem Nichts von der Rätselhaftigkeit des Seins durchstimmt wird.

Der Ausgangspunkt Schellings und Heideggers ist der Aufweis der Endlichkeit der Subjektivität als solcher. Gerade diese Endlichkeit aber ist nur dann ganz erfahrbar, wenn sich das Subjekt eingesetzt weiß von einem Ursprung, aus dem die Subjektivität entsprungen ist. Dies ist ja das Anliegen des späten Schelling, die Vernunft selbst zu demütigen durch die Anerkenntnis der sie bedingenden *reinen* Selbstvermittlung. Wir vergegenwärtigen uns die Dialektik dieser Anerkenntnis in ihren Grundzügen noch einmal, um sie dann zu Heideggers Gedankenschritten in Bezug zu setzen.

Das Daß erscheint der Vernunft als sie überwältigendes Faktum, an dem ihr Begründenwollen scheitert. Aus dieser Einsicht zieht Schelling die Konsequenz: er negiert gerade diesen Willen der Vernunft, sich in und durch sich selbst begründen zu wollen. An die Stelle der unmittelbaren Direktheit, in der die Vernunft sich zu begründen sucht, tritt die Einsicht, daß immer schon allem Begreifen voraus „unvordenklich" die reine Selbstvermittlung west und, gleichsam „hinter der Vernunft stehend" (cf. oben S. 53), diese in ihrem Vollzug ermöglicht. Der Sinn dieser Einsicht ist es, eine Umwandlung des Selbstverständnisses der Vernunft herbeizuführen: indem sie den Willen, sich selbst zu ihrem Dasein durch sich selbst zu vermitteln, aufgibt, geht ihr auf, daß sie immer schon von der „hinter" ihr stehenden reinen Vermittlung in ihren Vollzug eingesetzt wird.

Wir finden nun bei Heidegger die entsprechende Umwandlung des Selbstverständnisses der Existenz in ihrer ganzen Dialektik wieder. Wie das Daß bei Schelling nur rein negativ erscheint, wenn die Vernunft sich „an ihm stößt", so erscheint das Nichts nur dann negativ, wenn man es als die pure Vernichtung des Daseins versteht. Gerade eine solche Deutung aber schließt Heidegger aus: das Nichts hat durchaus positive Bedeutung, denn es ist die Ermöglichung des Sein-lassens des Seienden, als welches das Dasein ist: „Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts halten, dann könnte es sich nicht zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst" (Was ist Metaphysik? S. 32). Heidegger erklärt, daß das Nichts durchaus nicht nur negativ oder nichtig wäre, im Gegenteil: es ist das *Sein* selbst. Diese Einsicht geht aber nur dem ein, der nicht mehr von dem Begründungswillen beherrscht ist, der das Seiende auf sich „zustellt". Wir werden diesen Zusammenhängen, d. h. dem Problem des Nichts und des Seins bei Heidegger, noch ausdrücklich nachgehen.[1]) Da es jetzt nur unser Anliegen ist, überhaupt die mögliche Parallelisierbarkeit der Philosophie Schellings und Heideggers aufzuweisen, begnügen wir uns vorerst mit der Herausarbeitung der entsprechenden Vollzugsmomente innerhalb der Vermittlungsbewegung, die beide Denker durchführen.

Indem das Subjekt sich eingesetzt weiß von einem Anderen als es selbst, wandelt sich sein Selbstverständnis: am Ende ist der Vernunft die Unruhe genommen, die sie durchherrschte, als sie sich in sich selbst begründen wollte. Sie weiß sich nun als der Ort, in dem der an sich selbst inexistente Gott zur Wirklichkeit kommt. Entsprechendes finden wir bei Heidegger: die Angst, in der die Existenz ihr Da-sein als Last auf sich nahm inmitten des Seienden, ist aufgehoben in der Freude und dem Dank für „das Wunder des Seins: daß Seiendes ist". Und der gebeugten Vernunft, die durch diese Beugung zu ihrem eigentlichen Triumph geführt wurde, entspricht die Existenz, die durch das Opfer vom Seienden Abschied nahm und gerade so die Wahrung der Würde des Seins in der Wächterschaft übernehmen kann.

[1]) Cf. unten S. 291-296.

Auch hier seien die Unterschiede zwischen beiden Denkern vermerkt. Bei Schelling handelt es sich um einen Triumph der Vernunft, d. h. des Denkens. Das Daß als die umgekehrte Idee ist nun wieder gekehrt worden und in Gott der Verstehbarkeit näher gerückt. Ist auch dieser Gott als das Wesend-Tätige allem Denken voraus, so weiß die Vernunft jetzt von ihm als ihrem Ursprung. Heidegger, dem nachidealistischen Zeitraum zugehörend, will nicht mehr „berechnen": der „wesentliche Denker" steht in der Nachbarschaft zum Dichter, denn beide achten auf die unvordenklichen Zeichen des Seins, dessen Stimme gehorsam sie ihr Wort sagen.

Wer wollte hier die Kluft nicht sehen, die zwischen der von der Logik geleiteten Philosophie, der auch der späte Schelling noch zugehört, und Heidegger aufgerissen ist? Aber dies ändert ja nichts daran, daß Heidegger — ebenso wie Nietzsche — logisch und pünktlich denkt: die Bewegung der Selbstvermittlung der Existenz ist von der gleichen Dialektik durchwaltet wie die Bewegung der Selbstvermittlung der Vernunft, die herauszuarbeiten sich der späte Schelling zur Aufgabe setzte.

Wir fassen das Ergebnis unseres Vergleichs noch einmal zusammen. Das Denken beider Philosophen stellt eine denkerisch verbindliche einheitliche Vermittlungsbewegung der Subjektivität durch ihr Anderes dar. In dieser Vermittlungsbewegung ist jeweilig ein „vermittelnder Grundbegriff" wesentlich: bei Schelling das Daß, bei Heidegger das Nichts. Dieser vermittelnde Grundbegriff ist als ausgezeichnetes dialektisches Mittel zugleich trennend und verbindend. Das Daß der Unverstehbarkeit trennt Gott, die reine Selbstvermittlung, von der Vernunft, indem es beide gegensätzlich aufeinander bezieht. Wäre dies Daß nicht dazwischengeschoben, dann fiele der Gott in die Vernunft zurück: wir ständen bei dem Pantheismus Hegels. Das Nichts trennt das Sein vom Seienden, indem es beide gegensätzlich verbindet. Nur durch das dazwischengeschobene Nichts wird das Sein vor dem Rückfall in Seiendes bewahrt und damit die traditionelle Metaphysik, die Sein und Seiendes nicht ontologisch differenziert, überwunden.

Es wird unsere nächste Aufgabe sein, dem soeben vorläufig formulierten Gesetz der Selbstvermittlung der vollendeten Subjektivität nun ausdrücklich und thematisch nachzugehen, um das Wesen der dialektischen Selbstüberwindung der Philosophie der Subjektivität abschließend in den Begriff zu heben.

2. Kapitel

Die Bedeutung der Selbstvermittlung in den Systemen der vollendeten Subjektivität

Wir fassen den bisherigen Gang unseres Schlußteiles noch einmal in wenigen Sätzen zusammen. Zunächst mußte festgestellt werden, daß der späte Schelling keine ins Auge fallende Wirkungsgeschichte aufzuweisen hat. Dagegen ließ sich zeigen, daß auch bei den großen Denkern des 19. Jahrhunderts die Bewegung

der sich transzendierenden Subjektivität, die wir als Grundgeschehen der Spätphilosophie Schellings erkannten, bestimmend ist: bei Kierkegaard, der aus dem Widerspruch der ethischen Existenz, sich unbedingt vermitteln zu wollen und dies doch nicht zu können, zu Gott aufsteigt, der dieses Selbst zu seiner Selbstsetzung gesetzt hat; und bei Nietzsche, dessen Anliegen — im Gegensatz zu Schelling und Kierkegaard — es ist, von vornherein den Widerspruch, den der Wille zur Macht und sein „Grund": die ewige Wiederkehr darstellt, anzuerkennen und den Menschen in dies Geschehen aufzuheben. Beide Denker jedoch thematisierten das Ganze dieser Bewegung der Selbstvermittlung methodisch nicht. Als Nachidealisten übten sie Kritik an der „maßlosen Überschätzung des Denkens", das die Philosophie des Deutschen Idealismus kennzeichne. Im Gegenzug zu ihrem Vergessen der eigenen geschichtlichen Bedingtheit machten wir es zu unserem Anliegen, das Idealismus und Nachidealismus Gemeinsame zu thematisieren, das Gemeinsame, das eben die Bewegung der Selbstvermittlung ist. Um deren Grundstrukturen als solche wirklich angemessen zu erfassen, zogen wir die Philosophie Heideggers in den Kreis unserer Betrachtung. Als das Ergebnis unseres Vergleiches beider Denker — Schellings und Heideggers — stellte sich uns folgender Sachverhalt heraus: ein bestimmtes Selbstsein — bei Schelling die Vernunft, bei Heidegger das Dasein — stellt den Ansatz dar, von dem die Denker ausgehen. Dieses Selbstsein bewegt sich transzendierend zu einem Anderen hin, das in seinen Strukturen in einer eigentümlichen Entsprechung zum Ausgangssubjekt steht: der Gott im Sinne Schellings ist reine Selbstvermittlung und entspricht der Vernunft, das Sein im Sinne Heideggers entspricht der Existenz, die durch ihr Seiendsein ausgezeichnet ist. Zwischen diesen beiden Endpunkten der Bewegung — dem Ausgangssubjekt und seinem Anderen — liegt jeweils ein dialektisches Relativum, das, vom Ausgangssubjekt her gesehen, zu diesem im Gegensatz steht: bei Schelling das unverstehbare Daß im Gegensatz zur denkenden Vernunft, bei Heidegger das Nichts im Gegensatz zur seienden Existenz. Dieses Gegensätzliche aber wird sodann durch das Andere aufgehoben: das Daß wird in sein Wesen: Gott, das Nichts in sein Wesen: das Sein, vermittelt.

Diese Bewegung der dialektischen Selbstvermittlung sei nun abschließend in ihren einzelnen Schritten auseinandergelegt, damit wir das Wesen dieses Anderen *innerhalb des Ganzen der Bewegung* wirklich sachgemäß begreifen. Die Selbstvermittlung des schon immer Gesetzten vollzieht sich als die Bewegung eines *Aus-sich-herausgehens* und *In-sich-zurückkehrens.*

Der *erste Schritt:* das Subjekt erkennt, daß es sich selbst nicht setzen kann zu sich selbst. Diese Erkenntnis geschieht als ekstatische Transzendenz, und zwar in der Weise, daß das Subjekt sich selbst als das, dessen es nicht mächtig ist, zu Gesicht bekommt: als bloß daseiendes angesichts des alles Denken aufhebenden reinen Daß, als ganz nichtiges angesichts des alles Existieren aufhebenden Nichts.

Der *zweite* Schritt: aber eben aus dieser ekstatischen Transzendenz ist das Subjekt *schon immer* zurückgekehrt. Die bloße und reine Nichtigkeit und Unverstehbarkeit ist *schon immer* genichtet: die Vernunft ist ja schon immer nichtiges *Denken-* und die Existenz nichtiges *Existieren-können.* Das ist dem An-

satz entsprechend: das Subjekt ist nie *nur* Ohnmacht, sondern *auch* Macht, beides in einer inneren Einheit. Und gerade die Positivität: das Denken und Existieren, ist im ersten Schritt noch nicht geklärt. Wie aber soll sie erklärt werden? Ein *anderes* Seiendes kann es nicht gewesen sein, das das Subjekt zurückbrachte, denn die Subjektivität ist ihrem Grundansatz nach vollendet und *in sich selbst* abgeschlossen, so daß sie von einem anderen Seienden gar nicht betroffen werden *kann*. Und doch kann sie selbst es *nicht* gewesen sein, die die Rückkehr ermöglichte, denn die Vernunft ist *„schon immer"* als daseiende Vernunft und die Existenz ist schon immer als nichtige Existenz „da". Es muß ein Anderes gewesen sein, kein absolut Anderes, sondern ein *dialektisch*, ein *relativ* Anderes, das von dem Ausgangssubjekt insofern unterschieden ist, als es nicht von der Nichtung betroffen werden kann, denn nur so kann es die Negation selbst negieren. Da die Vernunft aber ohnmächtig ist durch ihr Dasein, muß ihr Anderes also ohne Dasein sein: der *inexistente* Gott, der *reines* Denken ist; und da die Existenz nichtig ist und darin ihre Ohnmacht besteht, muß ihr Anderes ohne diese Nichtigkeit sein: das *reine* Sein. *Das Andere ist also das jeweilig Entsprechend-Identische und zugleich Verschiedene des Ausgangssubjektes.*

Als solches kann es die Negation, in die das Subjekt in der ekstatischen Transzendenz geriet, negieren, oder vielmehr: es *hat* sie schon immer negiert, denn das Subjekt ist ja schon immer in seiner *Ganzheit* da. Es ist sich selbst schon wiedergegeben, so daß es sein kann. Aber eben durch diese seine Voraussetzung erst und allein findet es sich mit seinem paradoxen Schicksal ab und gewinnt ein neues Selbstverständnis. Es legt *sich selbst als sein Anderes* zum Grunde, auf dem es stehen kann, und durch diese Selbstbegründung in seinem Anderen hat es dieses nun selbst in den Kreis seiner Vermittlung einbezogen. Dies Andere hat *nur* in diesem Kreis seinen Ort: *der Gott Schellings ist so wenig außerhalb dieser Bewegung, in der sich die Vernunft vermittelt, wie das Sein Heideggers außer der Gründung, die die Existenz vollzieht.* Der Gott und das Sein werden zur „ewigen Vergangenheit", die jede Gegenwart des Subjektes bis in alle Zukunft hinein trägt und garantiert.

Es sei dieser dialektische Bezug zu einem relativ Anderen, das sich als *unterschiedene Identität* herausstellt, noch einmal *konkret* in der philosophischen Vermittlungsbewegung, die *Heidegger* und *Schelling* vollziehen, aufgewiesen. Wir beginnen mit einem Hinweis auf Heidegger, dem wir einige Sätze, die Schelling betreffen, anschließen.

Die Existenz ist Selbstbezug, zu dem das In-der-Welt-sein gehört. Als solcher ist sie das Verstehen ihrer selbst: „diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist" (Sein und Zeit S. 372). Die philosophische Analytik, in der dies Dasein herausgestellt und in seinem Wesenssinn erkannt werden soll, kann daher nicht eine Aufklärung über das Dasein von einem *außerhalb* seiner liegenden Standort sein, sondern entnimmt ihre Möglichkeiten diesem sich verstehenden Dasein selbst. Sie fragt aus ihm heraus es darauf ab, wie es sich in seiner *Ganzheit* in den Blick bringt. Diese Frage nach der Ganzheit durchzieht die Analysen von „Sein und Zeit" und wird in deren zweitem Teil ausdrücklich: „So erwächst denn die Aufgabe, das

Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen" (Sein und Zeit S. 233). Dieser Erschließung dient die Todesanalyse, die, fern von jeder existentiellen Absicht, lediglich dieser Hermeneutik untersteht (cf. die Überschrift des betreffenden Kapitels: Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode S. 235). Die Todesanalyse zeigt, daß man das Dasein als Ganzes vom Ende her in den Blick bekommt, wenn man das Ende nicht als innerzeitliches Aufhören (Verenden) versteht, sondern als die Grenze, die *sich* das vollendete Dasein *selbst* ist. Im Tod kommt die Angst ins Wort, weil und insofern sie die „Endlichkeit" zeigt. Die Angst ist diese ausgezeichnete Möglichkeit infolge der Nichtung des „Seienden im Ganzen", die in ihr geschieht.

Es ist hier kaum möglich, die großartige Dialektik der Angst, die Heidegger erhellt, auszulegen. Das Dasein hat Angst, weil ihm alles entschwindet. Aber das ist nicht so zu verstehen, als ob die Angst im Ausfall des Haltes an einem *anderen* Seienden bestände, woran sich das Dasein halten kann. Das ist nach dem ganzen Ansatz nicht möglich, denn das Dasein ist ja vollendlich, und damit ist die Frage nach einem Halt außer ihm durch jene Ganzheit *von vornherein* abgewiesen. Es geht *nur* um das Seiendsein der Existenz, welches sie als *welthaft verstehende* ist, und eben dieses entschwindet ihr in der Angst. Aber auch nicht dies Entschwinden allein ist es, was ängstet, sondern auch und vor allem, daß sich „das Seiende im Ganzen" gerade wieder auf uns zukehrt und uns bedrängt. Beides aber bringt das Dasein vor sich selbst und übergibt dieses sich selbst: „wovor die Angst sich ängstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst" (Sein und Zeit S. 187).

In diesem Entschwinden und Zurückkehren aber geschieht eigentlich „nichts". Heidegger sagt: „ . . . wovor und worum wir uns ängstigten, war ‚eigentlich' — nichts. In der Tat: das Nichts selbst — als solches — war da" (Was ist Metaphysik? S. 30). „Es" — das Nichts — hat genichtet: *es* hat im Entschwinden zugekehrt: „das abweisende Verweisen ist das Wesen des Nichts" (a. a. O. S. 31).

An diesem Punkte halten wir inne und versuchen das soeben Referierte in Zusammenhang mit der Dialektik der Selbstvermittlung zu bringen. Hier ist jedoch eine „redaktionelle Bemerkung" erfordert: in unserem *ersten* Hinweis auf Heideggers Philosophie haben wir Heidegger, weil wir einen unmittelbaren Vergleich dieses Denkers mit Schelling beabsichtigten, *systematisch vereinfacht*, insofern wir *sofort* vom Nichts zum Sein fortschritten. Tatsächlich hat Heidegger Jahre gebraucht, um diesen Schritt zu vollziehen. Er hat zunächst im Nichts selbst die *ganze* Bewegung der dialektischen Selbstgründung der Existenz zu vollziehen gesucht. Wir müssen also im Nichts die *beiden* Stationen der Vermittlungsbewegung finden, d. h. im Nichts muß *nicht nur* der Umschlag in die reine Negation, in der das Subjekt als *reine* Ohnmacht, also einseitig, erscheint, *sondern auch* die Nichtung dieser Negation liegen. Das ist in der Tat der Fall, und zwar zeigt sich diese Doppelheit in der Struktur des Nichts, „abweisende Verweisung" zu sein. Das Dasein sieht in der Angst alles entgleiten: das Seiende im Ganzen. Auch und gerade es selbst entschwindet sich ganz und gar, deswegen rekurriert Heidegger auf die Redeweise: „einem wird unheimlich" (Was ist

Metaphysik? S. 30). Das ist die *reine* Negation. Aber eben in dieser Angst wird das Dasein auf sich zurückgebracht: das Nichts ist abweisende Verweisung, und als Verweisung läßt es — das ist das zweite Wegstück — das Dasein gerade da-sein. Es liegt also im Nichts bereits die ganze Bewegung der Selbstvermittlung durch ein Anderes beschlossen: Herausgehen der Existenz zur absoluten Ohnmacht und Zurückkommen zur ohnmächtigen Macht, also zu dem, was die Existenz als *ganze* immer schon ist.

Diese erste Stufe der Philosophie Heideggers aber wird nun überboten durch eine zweite, deren Wesenssinn wir kurz herauszustellen suchen. Die Gründung des Daseins ist durch das Nichts gelungen, jedoch so, daß das Dasein sich als Last erfährt. Dieser Lastcharakter aber muß behoben werden, nicht aus existentiellen Gründen, weil er „unangenehm" wäre, sondern weil er keine der Existenz adäquate Rechtfertigung darstellt. Das Nichts ist das „Andere" der Existenz. Als solches „durchstimmt" es sie. Die Existenz ist *selbst nichtig*. Diese Rechtfertigung und Gründung aber wird nicht ganz gerecht und gründet nicht legitim, weil und insofern die Existenz ja nichtige *Existenz*, nichtiges sich verstehendes Da-sein, Seiend-sein, ist. Dieser Charakter muß *auch* und *vor allem* begründet werden, und zwar so, daß die Negation genichtet, aber zugleich als notwendige Durchgangsstufe beachtet wird.

Aber wie soll diese Rechtfertigung geschehen? Soll etwa das Dasein keine Angst mehr haben, in der es das Nichts überkommt? Unmöglich! Das Dasein ist und bleibt ja *ohnmächtiges* Seiendes. Und außer dem Dasein ist ja nichts mehr da, was das Nichts nichten könnte. In der Tat: *nur* „das Nichts" ist noch da, und was allein das Nichts nichten kann, ist es selbst; wenn aber das Nichts sich selbst nichtet, dann ist es selbst das *Sein*, nur dürfen wir *dann* nicht unter dem Sein das Seiende verstehen — *dies ist ja die Existenz* —, sondern das Sein muß dann vom Seienden scharf abgehoben, *„ontologisch differenziert"* werden.

Aber dürfen wir so vom Nichts zum Sein „übergehen"? Wir *müssen* es. An die Stelle des Nichts *muß* das Sein treten, denn nur so können wir den Widerspruch, der zwischen dem Seienden, der Existenz, und dem Nichts besteht, beheben, den Widerspruch, der doch *faktisch* schon immer aufgehoben ist, insofern die Existenz zurückgekehrt *ist*. Erst das Sein entspricht dem Seienden, der Existenz, wobei aber zugleich der notwendige Gegensatz, die Unterschiedenheit bleibt, denn *durch das Nichts* wird das Sein vom Seienden *getrennt. So kann am Ende die Existenz erscheinen als das, was sie ist: nichtige Existenz, nichtiges Seiendes in seiner Ganzheit und Einheit.*

Jetzt erst verstehen wir, *warum* Heidegger die Metaphysik überfragt. Sie denkt ja immer das Sein als Seiendes und beachtet die ontologische Differenz nicht. Diese aber muß beachtet werden, sonst würde die Würde des Seins nicht gewahrt. Sie wird aber erst dann gewahrt, wenn *das Seiende* so vollendlich ist, daß es keinen Anhalt im *Seienden* außerhalb seiner mehr suchen *kann*. Erst in und durch das vollendete *Seiende* wird das *Sein* zu seinem wahren Wesen befreit, indem ihm der Anschein genommen wird, Seiendes zu sein. *Jetzt* kann es nicht mehr ins Seiende herabsinken, denn die *nichtige Seiendheit*, die Existenz, hält selbst die *absolut sichere* Wächterschaft, in der das Sein in die Ferne

entfernt ist, aus der es nicht mehr zurückkehren *kann*. Das „uferlose Seinsgerede", das sich breitmachte im „onto-theologischen Denken", ist in der Wurzel vernichtet, weil die Existenz nicht mehr anderes *Seiendes* haben kann, und das Rätsel des Seins ist so in seinen wahren Rätselcharakter gebracht, weil es nun nicht mehr seiend, d. h. *existent* werden kann.

Das Sein als das Andere der Existenz muß hier *ganz und gar* von der Vermittlungsbewegung der Existenz her verstanden werden. *Nur* dann kommt man nicht auf die Idee, in ihm ein Subjekt zu sehen, das *neben* dem Seienden, der Existenz, steht und mit ihr ein commercium pflegt. *Sein und Seiendes (Existenz) gehören zusammen: Sein ohne gegensätzlichen Bezug zum Seienden wird selbst zum Seienden und Seiendes ohne Sein steht in der Gefahr, ganz und gar dem Nichts zu verfallen.*[1]) Sein und Seiendes gehören zusammen, wie reine *Selbstvermittlung und Vernunft* — und damit sind wir bei *Schelling*, der in wenigen Sätzen unter diesem Gesichtspunkt noch einmal behandelt sei.

Schellings Vernunft fällt in die Negation: sie erkennt sich als unverstehbares reines und bloßes Dasein. Diese „daßhafte Wesenlosigkeit" ist der absolute

[1]) Noch eine Anmerkung zur „Einheitlichkeit" der Philosophie Heideggers. Heidegger hat in seinen letzten Schriften, insbesondere in der „Einleitung" und im „Nachwort" zur 5. Aufl. von „Was ist Metaphysik?" und im „Brief über den Humanismus" (Frankfurt/Main 1949), auf die Geschlossenheit seines Denkens von „Sein und Zeit" an hingewiesen. Mit Recht, insofern im Dasein bereits *durch das Nichts* die Angewiesenheit auf das Sein immer schon beschlossen ist, und dieses Dasein nie in sich selbst ruht. Doch darf dieser Hinweis Heideggers natürlich nicht als Nichtbeachtung der Bedeutung der Kehre ausgelegt werden. Die Schriften „vor der Kehre" haben ein anderes *Selbstverständnis* des Daseins: das Dasein, das sich gerade in seiner Ohnmacht zu *halten* hat. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, der Aufbruch der griechischen Philosophie – unter Anführung des Prometheus als des ersten Philosophen – als Selbstbehauptung *„inmitten* der Übermacht des Seienden" angesprochen. Hier steht der abendländische Mensch „erstmals auf gegen das *Seiende im Ganzen* und befragt und begreift es *als* das Seiende, das es ist" (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933, S. 8). Freilich ist diese endliche Bejahung in sich dialektisch, insofern in ihr immer schon das Wissen um die Ohnmacht beschlossen ist. Aber diese wird als solche erst begriffen, wenn sie gerade als ohnmächtige Macht in ihrer Einheit erscheint. Das heißt, wenn die Macht *überhaupt* nicht mehr von der Existenz zu erzwingen ist, sondern von dem dialektischen Anderen: dem Sein „geschenkt" wird; erst die Schriften nach der Kehre wissen um diese „Huld des Seins", denn erst in ihnen ist das neue Selbstverständnis, die Umstimmung zum Dank vollzogen.

Ein Zweites: *Max Müller* (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg 1949.) weist auf den Unterschied hin, daß Heidegger in der 4. Auflage von „Was ist Metaphysik?" vom Sein sage, daß es *wohl* ohne das Seiende wese, in der 5. Auflage dagegen, daß es *nie* ohne das Seiende wese, und erklärt beide Aussagen als berechtigt, insofern die Betrachtung je anders sei. Das Sein in der Betrachtung der 4. Auflage „hat kein ‚Außerhalb' seiner und insofern keine Bedürftigkeit". In der 5. Auflage dagegen, wo es als das Andere zum Seienden betrachtet werde, wäre zu sagen, daß es *nie* ohne das Seiende wese. Müller bemerkt nun dazu: „Nach einer Mitteilung Heideggers versuchte er terminologisch die zwei Weisen, wie Sein in der Betrachtung von ihm selbst und nicht vom Seienden her gefaßt werden kann, schon in der Schreibweise als ‚Seyn' und ‚Sein' auseinanderzuhalten, welchen Versuch er später wieder aufgab" (a. a. O. S. 50 Anm.). Auch wenn diese Mitteilung nur hier wiedergegeben werden kann: der Sache nach ist es genau das oben aufgezeigte Problem *Schellings: Gott* ist vox relativa und *zugleich* ohne Angewiesenheit auf . . . , die *Vernunft* dagegen ist *immer* auf Gott angewiesen (wie das Seiende nie ohne das Sein ist).

Gegensatz zu ihr, der sie als *reine* Ohnmacht herausstellt und so nur einseitig in den Blick bringt. Deswegen muß, wie bei Heidegger das Nichts genichtet wurde, dieses reine Daß noch einmal negiert werden. Diese Nichtung aber kann die *Vernunft* nicht vollziehen — sie ist ja „erstarrt, quasi attonita" —, sie kann das so wenig, wie das Dasein die Angst wegängsten kann. Vollziehen kann diese Nichtung nur der der Vernunft *entsprechende* Gegensatz: das ungegenständlich Wesende, wobei dieser „identische Gegensatz" aber eben durch die Negation vor dem Rückfall in die Vernunft bewahrt ist und, während sie seiend ist, selbst nicht seiend sein darf. Wie es bei Heidegger darauf ankam, das Sein vom Seienden ontologisch zu differenzieren, so bei Schelling, Gott als die reine Selbstvermittlung, das ungegenständlich Wesende, von der Vernunft abzuheben. Gott bleibt wesenhaft außerhalb der Vernunft, auch wenn er in ihr existent wird, und er kann dies, weil er eben an ihm selbst inexistent ist. So allein kann er die Vernunft als daseiende begründen, welche Begründung in nichts anderem besteht als im Aufheben des Umschlages in die Einseitigkeit, *ohne* die dieser Einseitigkeit zu Grunde liegende Ohnmacht der Vernunft als solche, daß die Vernunft schon immer da ist, absolut zu negieren. Die Begründung besteht in nichts anderem als in der Vermittlung des neuen Selbstverständnisses: die Vernunft weiß sich schon immer sich zugefallen aus ihrem Anderen her.

Entscheidend ist auch hier, daß die Würde Gottes nur gewahrt wird durch die Wächterschaft der Vernunft selbst, die Gott in die Ferne entfernt *und dort hält*, damit er, wenn er zurückkommt, nicht als zweite Vernunft neben „unsere" Vernunft tritt und zu dieser Beziehungen aufnimmt, sondern *in* dieser unserer Vernunft seine Existenzstätte findet.

Nur wer diese Vermittlung durch das Andere versteht, kommt von der Unsicherheit frei, die einen angesichts des Gottes der Spätphilosophie befällt. Jedem, der sich der Spätphilosophie zuwendet, wird die Frage gekommen sein: ist dieser Gott nun „tatsächlich" ein anderer: der „wirkliche Gott", oder doch nur die Vernunft selbst, also „ein Scheingott"? Eine solche Frage ist unlösbar, weil sie falsch gestellt ist. Sie tritt von außen an Schelling heran und bemißt „seinen" Gott am „wirklichen". Wer sich dagegen *denkend* dem Geschehen dieser Vermittlung einordnet, der erkennt „die Rolle, die dieser Gott spielt": nämlich das Ganze der Bewegung zu sein, in der die Vernunft sich vermittelt durch das Wesend-Tätige, dessen sie nie und nimmer Herr werden kann, weil es sie immer schon durchherrscht.

Wir sehen also: diese Denker interpretieren sich wechselseitig. Daß in dieser Untersuchung über *Schelling* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger herangezogen wurden, entspringt nicht dem Ausbreitenwollen von philosophiegeschichtlich Interessantem, sondern dient letztlich nur der Interpretation *Schellings*. Es ist kaum möglich, durch eine „Binneninterpretation" dieses Denkers die Bedeutung der Vermittlungsbewegung an ihr selbst zu begreifen. Erst der Vergleich mit den großen Denkern der nachidealistischen Zeit setzt uns in den Stand, das *Wesen* dieser Vernunftbewegung, vor allem das Gesetz der gegensätzlichen Entsprechung zum Anderen, zu erschließen.

3. Kapitel

Die dialektische Selbstüberwindung der „Philosophie der Subjektivität"

Es ist, so sagten wir bereits, das Geschick der nachidealistischen Epoche, daß sie das, worauf sie selbst sich eigentlich und konkret gründet, nicht mehr kennt und anerkennt. Zwar wird jetzt die *Geschichte* und die Geschichtlichkeit zum philosophischen Thema, bereits in der „Historischen Schule", aus der die moderne Geschichtswissenschaft hervorgeht, und vor allem im Denken *Wilhelm Diltheys*, der sich dem nun aufbrechenden Problem des „Relativismus" stellt. Aber Diltheys Versuche der Überwindung des Zerfalles in die Vielheit der Weltanschauungen bleiben dem Relativismus verhaftet. Sein Ansatz: das Lebensganze, das sich auslegt in den geschichtsmächtigen Bewegungen und ihren Typen, die er so großartig zum Sprechen bringt, zehrt von Hegels Geschichtssicht, ohne deren Metaphysik zu übernehmen. Eine „metaphysische Stimmung" allein bleibt, in der Dilthey sich abfindet angesichts der Macht des geschichtlichen Wandels. Der Verzicht auf eine letzte Antwort auf das, was das *Ganze* der Geschichte uns bedeutet, der Verzicht, den er auf Grund des „Zusammenbruches der Hegelschen Konstruktion" für notwendig erachtet, gibt die *Frage* nach dem Sinn der Geschichte selbst auf.

Wir deuteten darauf hin, daß *Marx* in Ansätzen wenigstens (gegen Feuerbach) um die geschichtliche Voraussetzung seiner eigenen metaphysischen Konzeption weiß. Im Vorausgehenden wurde Marx nicht behandelt, weil sein System nicht wie das Kierkegaards und Nietzsches so durchsichtig ist, daß ein einfacher Hinweis auf seine spezifische Stellung in der nachidealistischen Vermittlungsproblematik genügt. Es läßt sich jedoch nachweisen, daß das Denken von Marx einer Einordnung in die oben bezeichneten Zusammenhänge nicht nur nicht widerspricht, sondern diese geradezu erfordert. Marx beginnt mit dem Ansatz beim „produzierenden Menschen", und er denkt diesen Ansatz radikal zu Ende: „der Mensch produziert den Menschen". Aber eben dieser Ansatz — vergleichbar der „ethischen Stufe" Kierkegaards, dem „unbedingten Sich-vermitteln" — wird aufgehoben in ein Höheres und Anderes: Marx konzipiert den „dialektisch-historischen Materialismus". Was hier „Materialismus" heißt, das versteht sich genau so wenig von selbst, wie das, was bei Nietzsche „Macht" besagt. Materialismus: das heißt nicht nur, daß der Mensch abhängig ist von wirtschaftlich-ökonomischen Verhältnissen. Dies ist gerade ein negativ zu bewertender Zustand. Der Fetischcharakter der Ware und seine Folge: die Entmenschlichung des Menschen muß überwunden werden durch den produzierenden Menschen selbst, dem alles als Material untertan sein soll.

Von dieser Aufhebung der Entfremdung ist nun zu unterscheiden das in unserem Zusammenhang wesentliche Verhältnis des Menschen zur dialektisch sich entwickelnden Materie als dem umfassenden Absoluten, das als solches den produzierenden Menschen selbst durchwaltet als „der Grund alles Seienden", der, übermenschlich im Sinne des *Unverstehbaren, der unbedingte Gegensatz zum Denken und Denkbaren ist.*

Und nun wird es zum Grundproblem von Marx, wie sich mit dieser „Materie" der produzierende Mensch verträgt. Marx sichtet bereits so etwas wie eine grundsätzliche Differenz, eine „ontologische Differenz", die zwischen beiden Größen aufbricht. Das Problem Heideggers, „daß das Sein *wohl* ohne das Seiende wese", und zugleich, „daß das Sein *nie* ohne das Seiende wese" (cf. oben S. 295 Anm.), ist in Ansätzen auch bei Marx zu finden, insofern die „Materie" auf den Menschen verweist und doch nicht auf diesen angewiesen ist. Marxens historischer Materialismus versucht die Geschichte als ein nicht vom Menschen zu bewerkstelligendes Ganzes zu denken, das doch nie ohne den Menschen ist und geschieht. Daß Marx diesen historischen Materialismus in concreto als dialektischen bestimmt, also im Gegensatz zu Heidegger das Geschichtsmächtige (die Materie) selbst wieder „subjektiviert", dieser „Rückfall", der die Geschichte wieder einem relativ einsichtigen Notwendigkeitszusammenhang unterwirft, bezeugt, wie schwierig es ist, in der Frage nach dem geschichtlichen movens eine Lösung herauszustellen, die neben der idealistischen Sicht der Geschichte als gleichrangig bestehen kann.

Das aber ist es, was nun *Heidegger* unternimmt, die *Frage* nach der Geschichte selbst zu stellen, ohne sie sofort und eindeutig durch den Aufweis von verstehbaren Notwendigkeitsbezügen zu beantworten. Heidegger setzt sich der Geschichte selbst aus im Hörenwollen auf ihre „unabwendbaren Zeichen". Er fragt über die einfache phänomenologische Beschreibung der Geschichtlichkeit der Existenz hinaus nach der Geschichte selbst als dem, was die geschichtliche Existenz als solche durchwaltet und trägt. Und das Entscheidende ist, daß dieses Hinausgehen sich nun nicht in einer „Metaphysik *über* die Geschichte" zu verfestigen sucht, sondern als Frage im konkreten eigenen geschichtlichen Raum auszuharren gewillt ist, um diese Geschichte an sich selbst zu *erfahren*.

Die Voraussetzung aber, die unerläßliche Voraussetzung solcher Erfahrung ist die radikale „Vergeschichtlichung", in der wir die „Geschichte der Philosophie" begreifen als das uns angehende Geschehen, in dem wir selbst stehen, und das uns im Ganzen bestimmt.

Der Versuch einer geschichtlichen Selbsterhellung scheint einer doppelten Gefahr ausgesetzt zu sein: einmal, sich in der Sorge vor jeder voreiligen Konstruktion im bloßen Berichten des Vergangenen zu erschöpfen und damit das, was die Geschichte uns bedeutet, nicht zu Worte kommen zu lassen, und auf der anderen Seite, in der Furcht vor allzu großer Richtungslosigkeit eine Schematik an das Geschehen heranzutragen, die ebenso die Kraft des Anspruches der Geschichte an uns zum Schweigen bringt. Konkret: geben wir die idealistische Geschichtsmetaphysik auf, dann erscheint uns Geschichte als Sammelplatz beliebiger Weltanschauungen. Stellen wir uns auf den Standpunkt, daß „alles vernünftig zugehe", so werden wir dem Zeitalter des „Gegenidealismus", in dem wir stehen, offenbar nicht gerecht.

Das *geschichtliche Geschehen selbst* zeigt uns nun, daß die einfache Konstruktion der Geschichte als eines sich entwickelnden absoluten Geistes für uns zu Ende ist, *und* es zeigt uns zugleich, daß eben diese Vollendung, die im Deutschen Idealismus geschah, die Voraussetzung der nachidealistischen Epoche ist,

so daß auch in dieser Zeit die „Dialektik" im Verborgenen noch waltet. Allgemein gesagt: auch wir Nachidealisten haben das, was man „Subjektivismus" nennt, noch nicht hinter uns, sondern unterstehen noch, auf andere Weise zwar, seinem Gesetz. Was dies Gesetz des Subjektivismus ist, das allerdings kann nur dann offenbar werden, wenn man den Subjektivismus nicht einfach als ein moralisch zu bewertendes Vergehen ansieht, das eigentlich zu vermeiden war und das es nun mit aller Kraft zu „negieren" gilt. Gerade dieses Bemühen zeigt, daß wir noch nicht imstande sind, unsere geistesgeschichtliche Situation zu durchschauen. Ob wir zu den alten Ordnungen zurückzukehren uns entschließen oder neue Ausrichtungen proklamieren, immer schon setzen wir damit die Freiheit, uns selbst zu binden, voraus — wie sehr wir von dieser Voraussetzung beherrscht werden, bezeugt unsere Hybris, mit der wir 500 oder 2000 Jahre unserer Geschichte als Irrtum erklären. Diese Freiheit reiner Selbstbestimmung ist *Schein*, und dieser Schein zieht seine Kraft allein aus der *Naivität einer Unmittelbarkeit, in der wir uns gegen die aneignende Vermittlung unseres geschichtlichen Schicksals verschließen*.

Diese Geschichte aber lehrt uns, daß es nicht unsere Aufgabe sein kann, den Subjektivismus moralisch zu überwinden, denn jeder Versuch, uns selbst zu binden, führt uns nur tiefer in die subjektivistische „Selbstherrlichkeit" hinein. Aber ebenso unangemessen wäre es, von außergeschichtlichen Mächten eine Heilung zu erwarten: eine solche Flucht versperrt sich von vornherein dem geschichtlichen Geschick. Was den Subjektivismus als ein geschichtliches Geschick überwinden kann, ist allein er selbst: der Subjektivismus beginnt sich *selbst* aufzuheben durch die Vollendung der reinen Subjektivität. Das ist das eigentliche Wort, das uns unsere Geschichte in und durch die letzten großen Systeme der Subjektivität zu sagen hat. Der Sinn dieser Systeme, so sahen wir, liegt in der Gewinnung eines neuen Selbstverständnisses, in dem das Ausgangssubjekt als solches anerkannt und angeeignet wird. In und durch diese Aneignung erfährt sich die Subjektivität an ihr selbst. Sie entdeckt sich als das Wesen, das als solches auf sich angewiesen und verwiesen ist. Damit wird der Bezug auf ein *Prinzip*, auf das einsichtig gegründet werden soll, hinfällig. Zunächst der begründende Bezug auf ein anderes *Seiendes*, weil und insofern die Subjektivität ja in sich abgeschlossen ist, aber vor allem auch der begründende Bezug *auf sich selbst*, denn die Subjektivität konnte sich nicht in sich selbst gründen. Deswegen überstieg sie sich zu ihrem Anderen. Aber eben dieses Andere ist nicht mehr der Grund im Sinne eines *einsichtigen Prinzips*. Es kann nicht verfügbar werden, so daß das Subjekt angeben könnte, *wie* es sich in diesem Grunde gründet. Immer schon findet es sich als „gegründet" vor — die „Tat" der Gründung Gottes ist, so sagte Schelling, grundlose Freiheit.

Es ist methodisch wichtig, sich klarzumachen, daß hiermit die überhöhende Begründung durch ein neues Prinzip überhaupt aufhört. Setzt man den vom Idealismus herausgearbeiteten Unterschied zwischen Gegenstand und Prinzip einer Philosophie an, so gilt das Gesetz, daß das Prinzip einer Philosophie *in dieser selbst* nicht zum Gegenstand gemacht werden kann, eben weil es *ihr* Prinzip ist. Seine Vergegenständlichung erfolgt durch ein Neues und Höheres,

das das Vorausgehende zur Stufe macht, die zu ersteigen ist, um zu diesem neuen Prinzip zu gelangen. Dieses jeweilige Aufheben ist der *Fortschritt*, als welcher sich der Subjektivismus vollzieht. Er muß solange durchgeführt werden, wie ein Prinzip zur Stufe gemacht werden *kann*. Wo dies nicht mehr möglich ist, tritt das Ende dieser ganzen Bewegung ein. Dies Ende aber, das dort erreicht ist, wo das Prinzip prinzipiell nicht mehr herabgesetzt werden kann, ist in den vorliegenden Systemen gewonnen, denn hier kann das Subjekt das Prinzip nicht mehr aufheben, ohne sich damit selbst zu vernichten, was aber eine Unmöglichkeit ist, weil es sich in seinem Aufheben immer schon setzt. So bleibt nur die Bewegung, in der sich die Subjektivität diese Tatsache ausspricht, welche Bewegung die Transzendenz des Subjektes zu seinem Anderen und die Rückkehr zu sich selbst ist.

Wir würden also diese Vollendung unheilvoll mißverstehen, wenn wir in ihr so etwas wie Autarkie ansetzen, in der sich die Subjektivität „voller Hybris" auf sich selbst versteift. Vollendung heißt hier ans Ende kommen, noch genauer: in die reine Voll-endlich-keit eintreten. Wir müssen in dieser Vollendung die Begrenztheit sehen. Den Griechen war dieser Begriff der Vollendung vertraut. So hat Parmenides, um die Erhabenheit des Seins auszusagen, dieses mit einer Kugel verglichen, die allseitig begrenzt ist (Diels-Kranz 8, 42 ff.), und Plato hat im Menon auf die Zusammenhänge von Äußerstem, Ende und Grenze verwiesen (75 a).

Aber von dieser griechischen Vollendlichkeit hebt sich die moderne ab. Sie ist voll-geendete Voll-endlich-keit. Zwischen ihr und der griechischen liegt die Bewegung des Subjektivismus, wie wir sie gleichsam in nuce im System des späten Schelling vor Augen haben: das Aufheben des Außen ins Innen, die Vergegenständlichung des jeweiligen Prinzips vollzieht sich hier zusammengedrängt bis zum radikalen Versuch, in dem sich die Subjektivität selbst als Prinzip ermächtigen will. Und hier tritt das Ende ein: das Subjekt demonstriert sich ad oculos, daß es nicht mehr weitergeht, in welchem Auf-der-Stelle-treten der Umschlag aus dem rastlosen Aussein in die Ruhe geschieht, in die Ruhe eines *gewordenen Seins*, in der sich die Subjektivität als „Natur" begreift.

Daß der Geist am Ende selbst zur Natur wird, das besagt, daß er selbst zu einer neuen Einfachheit, zu einer vermittelten Unmittelbarkeit um-geschlagen ist. Es ist nicht mehr die einfache Unmittelbarkeit des Anfanges: wer dennoch vermeint, diese zu haben, wie es z. T. bei den Nachidealisten geschah, der wird hinterrücks vom Gesetz der Vermittlung eingeholt.

Diese vermittelte Natur, die vollgeendete Vollendlichkeit ist die Dialektik der *ohnmächtigen Macht* und als solche steht sie an ihr selbst in einer eigentümlichen Spannung. Als *vermittelter Natur* ist ihr der Weg zurück versagt und der Gang in die Zukunft abgeschnitten. Beide Versuche zur Überschreitung zwingt die innere Logik auf das bewiesene Ende zurück. Nietzsche, in dem dies Wissen um die vollgeendete Vollendlichkeit am gegenwärtigsten war, sagt es aus: „wo der Blick hinunterstürzt und hinauf". Diese Bestürzung ist das Erbe des Subjektivismus, des unersättlichen Ausseins auf die Vergegenständlichung des Prinzips. Es ist die Last, die diesen Denkern notwendig auferlegt

ist, weil sie aus dem Subjektivismus herkommen und alle noch von seinem Grundmotiv ursprünglich bewegt werden. *Aber* — und das bleibt zu bedenken — es ist die Vollendung und damit der Umbruch zu einem Neuen, einem Bezug zur Zukunft, der *nicht* mehr durch das aufhebende In-Besitz-nehmen geprägt ist, und dementsprechend einem Bezug zur Vergangenheit, der nicht mehr reaktionär ist.

Die nachvollziehende Interpretation bleibt als solche immer hinter diesen Denkern zurück. So geziemt es ihr, mit Vorsicht vorzugehen, wenn sie es unternimmt, das Ergebnis vorzustellen: Die „Seele", zu der der Geist wird, „ein nicht gerade gewöhnlicher Ausdruck" (Sch. 11, 475), und ihre beseligenden Wirkungen, vorweggenommen in der „Religion der Freiheit", die „ohne beschränkenden Zug, ohne äußere Autorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigene Überzeugung, indem sein Geist in ihr seine Heimat gefunden, zu ihr gehört" (14, 328), ist diese Johanneische Stufe reiner Versöhnung, in der alles Bestreben, in dem sich das Subjekt gründen will, zur Ruhe gekommen ist, nicht das, was *Schelling* uns sagen will? Das spielende Kind in seiner Selbstlosigkeit, dies Übermenschliche, in dem der Mensch, das rastlose Zielwesen, schon überwunden ist im Kreis der ewigen Wiederkehr: liegt hier nicht die eigentliche Bedeutung *Nietzsches* für uns? Und *Kierkegaard:* hat er nicht mit Recht behauptet, daß der Mittelpunkt seiner „Schriftstellerei" die religiösen Reden wären, in denen er von der Geduld der Erwartung spricht, wo das bange Herz Ruhe findet, weil es von den Lilien auf dem Felde gelernt hat, nicht mehr zu sorgen? Und darf man nicht sagen, daß *Heidegger* dort „radikal" ist, wo er vom „Zuspruch" zu sagen weiß, von der unerschöpflichen Kraft des Einfachen, in der das Wissen beschlossen ist, „daß der Verzicht nicht nimmt, sondern gibt"?

Die Gefahr des Mißverständnisses ist hier groß: daß man den Weg nicht vom Anfang bis zum Ende geht, sondern unterwegs steckenbleibt: am „Punkt" des Umschlages, und diesen „Punkt" als Ort versteht, an dem ein neues Prinzip in Besitz genommen werden kann. Dieser Gefahr *sind* wir bereits erlegen. Man hat Schellings Bewegung in Gott festgestellt und diesen zum Urgrund aller Wirklichkeit erhoben, ohne zu sehen, daß man damit das alte Prinzip des summum ens, nachdem es schon lange aufgehoben war, ein wenig modernisiert wieder zum Scheinleben erweckte. In bezug auf Nietzsche diskutiert man das Für und Wider der Lehre vom Übermenschen als dem Prinzip der reinen Macht; daß die Macht des Übermenschen der Untergang der Macht des *Menschen* und *seiner* Selbstbegründung ist, das kommt den meisten nicht in den Sinn, denn daß Nietzsche ein Prinzip gelehrt haben muß, auf das man sich gründet, ist selbstverständliche Voraussetzung. Man hat aus Kierkegaard die Lehre Gottes als des „ganz" Anderen herauspräpariert, und bemüht sich nun, mit Hilfe dieses Gottes, über die säkularisierte, sich gegen Gott sperrende Welt zu Gericht zu sitzen. Und man redet mit Emphase vom „Sein", denn man hat in diesem ein neues Prinzip entdeckt, mit dem man, im Schema der ontologischen Differenz, alle bisherigen Gründe der abendländischen Tradition „radikal überfragt". Das besagt: man nimmt aus diesen Systemen den Umschlagspunkt

heraus und isoliert ihn zu einem neuen Prinzip. Das ist dann das Ergebnis, was aus diesen *Bewegungs*systemen bleibt. Freilich ist dieses Verfahren nur allzu verständlich: es ist ja das Wesen des Subjektivismus, immer ein weit radikaleres Prinzip zu suchen, und das Motiv dieser Auslegung ist sozusagen die subjektivistische „Urangst", sich anzuklammern.

Auch die genannten Denker sind noch von diesem Motiv bestimmt. Sie stehen ja selbst am Ende des Subjektivismus. So sind sie an diesem „Mißverständnis" nicht unschuldig. Schelling redet von Gott als der eigentlichen Wirklichkeit, die über der Vernunft ist und damit der alles gründende Grund. Kierkegaard grenzt den Menschen aufs bestimmteste gegen Gott, „gegen den wir allezeit Unrecht haben", ab. Und Heidegger will die Logik oder die Theologie transzendieren, weil erst eine „anfänglichere Frage" eine „Begründung der Logik" oder die „Möglichkeit, einen Bezug zum Gott zu erfahren", bereitstellt. Alle solche Bemühungen um einen letzten Grund stehen als Metaphysik der Metaphysik selbst unter deren Motiv, ein Prinzip zu finden, sei dies nun Gott als höchstes Subjekt *oder* ein subjektloses Sein.

Angesichts dieser ständigen Gefahr, hinter das eigentliche Ergebnis zurückzufallen, gilt es, die *ganze* Bewegung der anerkennenden Aneignung der Subjektivität zu vollziehen und als deren Ergebnis *nur* das Ende: die Entdeckung der vollendlichen, vermittelten Natur zu begreifen. *Erst und allein* von *diesem* Ergebnis aus ist das Wesen des dialektisch Anderen in rechter Weise zu erfassen: *daß es nicht isolierbares Prinzip ist, sondern Medium, Mitte der gesamten Bewegung, ihre Ver-mittel-ung.*

In der recht verstandenen Lehre vom Medium fällt die eigentliche Entscheidung gegen den Subjektivismus. Das Wesen des Subjektivismus ist der Kampf zwischen Gegenstand und Prinzip einer Philosophie, der mit der Unterjochung des einen Prinzips nur endet, um mit der Erhebung eines anderen zu beginnen, dem schon der eigene Untergang droht. Es ist die sich überbietende Konkurrenz um den Platz des Ersten. Dieser prinzipiell sinn-lose Kampf des Subjektivismus hebt sich in der Spannung der vollendlichen Subjektivität auf. Das Prinzip der vollendlichen Subjektivität ist deren Vermittlung selbst, die ihr wesenhaft zugehört und darum unaufhebbar ist. Das ist die tiefe Einsicht, mit der Schelling zu behaupten wagt, daß die Vernunft, die sich ihren wahren Inhalt angeeignet hat, diesen nun „auf ewig" besitzt.

Weil aber in dieser Einsicht von der Vollendung die innere Unmöglichkeit einer Weiterführung des Subjektivismus sich zwingend herausstellt, deswegen ist hier die Bestürzung, daß man nicht mehr — im subjektivistischen Sinne — zurück und auch nicht mehr vorwärts kann, am stärksten. Gerade darum schlägt hier das Ergriffensein von einem *neuen* Sein am stärksten durch. Vielleicht hat diese Situation des Umschlages keiner von den genannten Denkern so erfahren wie Nietzsche. Wir deuteten im Verlauf unserer Analysen wiederholt darauf hin, daß Nietzsche unter den genannten Denkern eine gewisse Sonderstellung einnimmt: er *wollte* nicht mehr begründen. Freilich verlangte die synoptische Auslegung, dieses Nicht-begründen-wollen in Bezug zu dem Begründenwollen als der historisch ursprünglichen Position zu setzen. Aber zugleich ist anzu-

erkennen, daß dieses Nicht-begründen-wollen als Negation den subjektivistischen Urwillen der begreifen wollenden Sicherung selbst in Frage stellt. Nietzsche ist *bereit* zum Untergang. In seinem Denken wird die große Loslösung, die die Vollendung des Subjektivismus bedeutet, eigentlich vollzogen. Nietzsche weiß um die Unabwendbarkeit des heraufkommenden Nihilismus, der Leere, die sich erzeugt, wenn es offenbar wird, daß alle Wertsetzung als subjektivistisches Unternehmen der Gründung auf feste Prinzipien unmöglich wird. Und daraus zieht er die *einzig mögliche* Konsequenz: *er gibt den Menschen als dieses Zielwesen selbst auf* und nimmt ihn zurück, sieht ihn zurückgenommen als voll-endliches Wesen. Nietzsche ist es, der die Bedeutung von Kreis und Mitte ausdrücklich bedenkt, weil er begriffen hat, daß dies *jetzt* zum philosophischen Grundthema wird. Und darum ist bei ihm das Bewußtsein um dieses Glück am reinsten: im Mit-tag, wo die Welt vollkommen ist, ein „goldner, runder Reif".

Nietzsche wußte, daß es sein Schicksal war, das wahrhaft Zukünftige vorwegnehmend zu durchlaufen: „als ein Wahrsagevogel-Geist, der *zurückblickt*, wenn er erzählt, was kommen wird; als der erste vollkommene Nihilist Europas, der aber den Nihilismus in sich selbst schon zu Ende gelebt hat, — der ihn hinter sich, unter sich, außer sich hat" (Wille zur Macht. Vorrede 3). Nietzsche hat sein Vorwegnehmen mit dem Wahnsinn erkauft. Angesichts eines solchen Geschickes wäre es unangemessen, wollten wir aus Nietzsches und der anderen Denker letzten Grundergebnissen eine neue Haltung errechnen, um uns in sie hinein einzurichten — diese Erfahrungen sind nur für den, der den ganzen Weg auf sich nimmt. Es gibt auch keine Parallelen, an die man sich hier halten kann, auch nicht im Griechentum, denn dort war die Natur unmittelbar, und es stand ihr noch der legitime und notwendige Weg des Subjektivismus bevor. Ebenso dunkel ist es, wie die vollendete Subjektivität sich zum anderen Seienden verhalten kann, wenn ihre bisherige Bezugsweise: das Aufheben nicht mehr möglich ist. Wir müssen uns erst allmählich darauf vorbereiten, daß es auch andere Bezugsweisen zum Seienden geben kann. Schon dies fällt schwer, weil wir immer in der Gefahr stehen, die vollendliche Natur selbst subjektivistisch als Autarkie zu deuten, anstatt zu sehen, daß sie als Kreis in ihrer Vollendung gerade nicht mehr den Ausschluß anderer Kreise im Sinne der Unterjochung bedeutet. Erst wenn diese Einsicht uns aufgeht, wird es möglich sein, echte Kommunikation zu pflegen, die wahre Auseinandersetzung im Geist der Liebe, deren Wesen die Vermittlung ist, die nicht mehr in einem Dritten aufzuhebende Dialektik, in der das Gegensätzliche *miteinander* zusammengefügt ist, wie es Heraklit sagt — aber auch das ist nicht als Programm zu nehmen: die Welt des Heraklit ist nicht die, die uns bevorstehen wird.

Aber vielleicht darf und muß die Bereitschaft zum Aufgeben eines Grundes, die die Vollendung des Subjektivismus fordert, begleitet werden „von Bildern und Gesichtern, die vorübergehen, noch ehe der entschiedene Wille dazutritt" (Schelling), denn vielleicht gehört es zur Stunde des Umbruches, auf das hörend zu werden, was sich selbst zum Erscheinen bringen will. So lenken wir noch einmal unseren Blick auf Schelling zurück und zwar auf den *frühen* Schelling —

denn wenn anders es Schellings Aufgabe war, die Vollendung des Subjektivismus innerhalb des ihm bestimmten geistesgeschichtlichen Raumes, der Philosophie des Deutschen Idealismus, durchzuführen, so darf man vielleicht vom Ende dieses Weges auf seinen Anfang zurückschauen und in ihm diese Idee der Vollendlichkeit vorgebildet sehen. Nicht als ob dieser Anfang ein festes Leitbild vorstellte, das späterhin ausgeführt wurde, sondern nur eine „Idee", wenn wir unter „Idee" mit dem Schelling von 1805 „den durchleuchtenden Blitz" verstehen, „der sichtbar und erscheinen macht" (cf. 7, 165). Aber auch von diesem Erhellen gilt es, es nicht schon für den Tag selbst zu halten: „Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unsrige verkennen. Noch ist eine Zeit des Kampfes. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht" (cf. 8, 206).

Eine solche „Idee", die das Ganze der Vollendung der Subjektivität, wie sie innerhalb der idealistischen Philosophie geschah, sichtbar macht, meinen wir in jenem Folioblatt zu finden, das man 1913 entdeckte und das den Titel erhalten hat: „*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*".[1]) Dieses Blatt trägt keinen Verfassernamen, doch wird man heute wohl nicht mehr an der Urheberschaft des jungen Schelling zweifeln, obwohl es von Hegel geschrieben ist. Seine Abfassungszeit fällt mit großer Wahrscheinlichkeit in die ersten Monate des Jahres 1796, also in die Zeit, in der Hegel und Schelling noch einig waren. Keiner von beiden hat späterhin das hier Gesagte voll verwirklicht. Aber es bezeugt den in beiden waltenden Anfang: das Wesen der Vermittlung und Vollendung.

Das Thema dieses Blattes ist die Versöhnung jeder Wissenschaft in sich selbst und aller miteinander. Es setzt abrupt ein mit dem Problem der Ethik, die von der kantischen Idee der Freiheit her verstanden wird — daß Kant neben Fichte es war, der die Tübinger Stiftler von der dort gelehrten Moraltheologie befreite, ist ja bekannt. Das ganze Freiheitspathos des jungen Schelling schlägt durch: „die erste Idee ist natürlich die Vorstellung *von mir selbst* als einem absolut freien Wesen" (a. a. O. S. 5. Die folgenden Zitate finden sich alle auf den beiden anschließenden Seiten). Aber diese Freiheit ist nicht eine weltlose Autarkie reiner Selbstbestimmung und tritt auch nicht als bloße Forderung einer realen Welt gegenüber, denn: „Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*." Diese Versöhnung der Ethik in sich selbst — Hegel hat sie zwei Jahre später im „Geist des Christentums und sein Schicksal" als Überwindung des Gegensatzes von jüdisch-kantischer Moral und Leben behandelt und unter dem Titel „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität" in seiner Phänomenologie weiter ausgebaut — diese Versöhnung

[1]) Der Titel „Programm" ist wohl ein wenig zu dogmatisch. – *Franz Rosenzweig* hat dies Blatt vorzüglich herausgegeben und eingehend kommentiert (SB Heidelb. Ak. Phil.-Hist. Kl. 1917 5. Abh.). – R. schließt seinen Kommentar mit folgenden Worten: „Auch Schelling selbst hat am Ende seiner Laufbahn nur den Sinn dieser Aufgabe, nicht die Aufgabe selber anders gesehen, als er sie zuerst damals im Frühjahr 1796 erkannt hatte. In der Weltgeschichte des philosophierenden Geistes macht das vergilbte Blatt mit den abgeblaßten Hegelschen Zügen Epoche" (a. a. O. S. 50).

der Ethik als Überwindung des Gegensatzes von zwei Welten also ist nur möglich, wenn die Welt *selbst* mit der Moralität in Einklang steht. Schelling fragt daher sogleich: „Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?" Das heißt, die Ethik wird mit der Physik vereint — „Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen" —, welche Physik *ihrerseits* in sich selbst wieder vermittelt sein muß: sie darf weder bloßer Entwurf abstrakter Vernunft sein, noch „an Experimenten mühsam schreiten", sondern muß in der Mitte von beiden stehen: die „Physik im Großen" bekommen wir nur, „wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt".

Die mit der Physik vereinte Ethik, d. h. eine natürlich freie Welt, aber fordert eine neue Ordnung des Miteinander der Menschen: der Staat als „mechanisches Räderwerk", seine Verfassung, Regierung und Gesetzgebung ist „elendes Menschenwerk", denn er entspricht nicht dieser Idee der Freiheit. Er soll aufhören. Das ist der Geist der französischen Revolution, der die jungen Idealisten berauschte. Aber man darf in diesem Elan: „Verfolgung des Priestertums durch die Vernunft selbst" nicht die Hybris bloßer Ungebundenheit sehen. Der Sinn ist hier nicht bloße Negation, sondern Überwindung falscher Gegensätze: der Staat muß entseelt werden: „bloßes Räderwerk", weil der „Afterglaube" eine Hinterwelt aufrichtet, so daß nun Diesseits und Jenseits gegenüber stehen: Gott und Unsterblichkeit werden „außerhalb" gesucht. Aber wenn und weil Ethik: die Welt der Freiheit, und Physik: die Welt der Natur, nur *eine* Welt sind, kann der Staat nicht auf bloße Transzendenz gestützt werden, sondern muß dieser „natürlichen Freiheit" konform sein.

Die Verbindung, „die alle vereinigt", aber ist „die Idee der Schönheit", und diese Schönheit bedarf des höchsten Aktes der Vernunft, des ästhetischen. Auch in diesem Punkt gilt es, über die historische Auskunft, daß sich hier die spätere Kunstauffassung Schellings andeutet (wie er sie im „System des transzendentalen Idealismus" und in der „Philosophie der Kunst" ausgeführt hat), zum eigentlich intendierten Sinn vorzustoßen: die Idee der Schönheit, die Schelling im platonischen Sinne genommen wissen will, bedarf des ästhetischen Aktes, weil sie als Schönheit nie antreffbar im Sinne des Vorhandenen ist. Nicht also ein bloßes Diesseits ist der Sinn der „Verschwisterung von Wahrheit und Güte", sondern eine neue Dimension, die nie da ist und doch nicht so ausstehend, daß sie *geboten werden* könnte. Wir würden die hier gemeinte Einheit also sehr mißverstehen, wenn wir sie als bloße Natürlichkeit *oder* als durch Freiheit herzustellende Ordnung deuteten.

Diese Einheit braucht nämlich selbst ein Medium, in dem und durch das sie wird. Als dieses erscheint zunächst die *Poesie*, die „am Ende" das wieder wird, was sie am Anfang war, „*Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben". Aber auch die Poesie ist noch nicht das Letzte. Das eigentliche Medium der Vermittlung ist die Religion — so wenig ist hier an Autarkie gedacht. Aber es ist gleich hinzuzufügen: diese Religion ist keine der bloßen Transzendenz, sondern die *Mythologie der Vernunft*: „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn

gekommen ist — wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden", d.h. „die Mythologie muß philosophisch" und „die Philosophie muß mythologisch werden".

Hier ist das Letzte dieses frühen Entwurfes ausgesagt: es ist nichts anderes als die vollendete Subjektivität an ihr selbst. Das Subjekt erfährt sich als seiner selbst nicht mächtig: *Es wird sich selbst zur Mythologie.* Aber es bleibt, was es ist: *Vernunft.* An diesem Punkte kommt der frühe Schelling dem letzten Ergebnis seines späten Denkens am nächsten. Was hier — 1796 — „Mythologie der Vernunft" heißt, erscheint dort — 1850 — als „ohnmächtige Macht". Es ist beides dasselbe: vollendete Vollendlichkeit.

Das Ende des Weges, den Schelling ging, eines Weges, auf dem sich das Ganze des Subjektivismus darstellt, vermittelt nichts anderes, als was im Anfang schon war. Und darum ist das wissende Selbstverständnis des frühen und des späten Schelling so eigentümlich sich nah: der späte Schelling sieht den Geist der Vermittlung und Versöhnung anwesend in der Religion der Freiheit, der wahrhaft öffentlichen Religion, die, ohne Autorität, die Religion des Menschengeschlechtes als solchen ist, und der frühe Schelling schließt seinen Entwurf mit dem Bilde einer durch eine neue Religion geeinten Menschheit: „Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit seyn".

DAS VERHÄLTNIS DES SPÄTEN SCHELLING ZU HEGEL

Schellings Spekulation über den Satz

Hegel hat in der „Vorrede" zur „Phänomenologie des Geistes" die Dialektik des spekulativen Satzes entwickelt, um das Wesen seiner philosophischen Methode darzulegen. Daß auch der *späte Schelling* eine Spekulation über Bedeutung und Sinn des Subjektes, des Prädikatsnomens und der Kopula „ist" im Urteilssatz durchführte — ebenfalls im Zusammenhang seines spekulativen Systems —, ist weniger bekannt. Und doch nimmt diese Theorie des späten Schelling über den Satz im Ganzen des Deutschen Idealismus einen bedeutsamen Platz ein. Dies soll im Folgenden zu zeigen gesucht werden. Da sowohl Hegels als auch Schellings Spekulationen über den Satz nur innerhalb der Gesamtentwicklung der neuzeitlichen Metaphysik verstehbar sind, sei ein kurzer Hinweis auf den Beginn dieser Metaphysik, soweit er unseren Zusammenhang betrifft, vorausgeschickt.

Spinoza war der Erste, der den Prädikationszusammenhang (Substanz-Attribut-Modus) seiner Metaphysik zugrunde legte.

Spinoza stellt an den Anfang seines Systems den Begriff: causa sui. So vertraut uns, die wir durch den Deutschen Idealismus hindurchgegangen sind, der Gedanke einer „Selbstverursachung" ist, so wenig ist er in einem *strengen Sinn* bereits vor Spinoza konzipiert worden. Das zeigt ein Blick auf *Descartes.* Descartes umkreist diesen Gedanken, ohne ihn jedoch in seiner logisch-ontologischen Bedeutung zu bestimmen. In seinen Antworten auf die Einwände gegen die „Meditationes" setzt er sich mit dem Thomisten Carterus auseinander, bei dem die das scholastische Denken leitende Definition des „a se" klar zum Ausdruck kommt. Carterus sagt: a se ab omnibus negative accipitur. Es bedeutet: non ab alio (Desc. A.T. VIII 95). Gott — das ist die hier leitende Vorstellung — begründet als das höchste Seiende das niedere Seiende, ohne selbst — eben als höchstes Seiendes — von noch Höherem begründbar zu sein. Gott ist innerhalb alles Seienden das Größte, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann" — um mit Anselm zu reden. Dieser Superlativ ist komparativisch gedacht. Er bleibt im Vergleichszusammenhang mit kleineren Größen. Der Mensch geht von den Dingen, dem welthaft Seienden, in das er selbst eingefügt ist, aus und fragt „von unten her" nach dem Seinsgrund. Erst in Eckhart und Nicolaus von Cues einerseits und Occam andrerseits tritt uns das Bestreben entgegen, Gott als „unvergleichlich" und damit „unbegreiflich" zu „begreifen" (Nicolaus) und so dem welthaften Zusammenhang zu entnehmen. Und Descartes nun sucht im Zuge des occamistischen Denkens diese Unvergleichlichkeit in direktem Gegensatz zum Ich, von dem er ausgeht, zu erfassen. Das Ich, das im Zweifel alles Seiende in Frage zu stellen vermag, entnimmt sich allem welthaften Seinszusammenhang und hebt jede Analogie zu einem zuhöchst seiendem Gott auf. Nach Descartes trägt das Ich in sich nichts mehr, was dem Seinsgehalt nach mit Gott vergleichbar ist, sondern nur die bloße Idee, den bloßen Gedanken einer ihm gerade entgegengesetzten Allmacht. Diese Idee — ihrem Seinsgehalt nach aus dem Ich unableitbar — führt

auf eine ihr entsprechende Wirklichkeit, einen Gott, der alles kann. So vermag Gott nun positiv bestimmt zu werden, und Descartes erklärt gegen Carterus, wenn man Gottes Wesen betrachte, so erkenne man die immensa et incomprehensibilis potentia, durch die Gott sich und alles Seiende hervorbringt und erhält (A.T. VII 109 und die Antwort auf die Einwände des Arnauld VII 235). Gott wird nicht mehr in Analogie zu mir, sondern im Gegensatz zu mir und damit in gewisser Hinsicht aus sich selbst bestimmt. Freilich darin denkt Descartes noch mittelalterlich, daß er den Bezug „von unten her" beibehält: wie geringer Seiendes auf höchstes Seiendes, so verweist das ohnmächtige Ich auf den allmächtigen Gott. Descartes, so sagen wir abschließend, stellt Gott an die Spitze, indem er ihn in personellem Gegensatz zum Ich denkt.

Hier setzt *Spinoza* an. Für ihn ist dies An-die-Spitze-*stellen* Gottes ein geschichtlich abgeschlossenes Faktum. Sein Anliegen ist es, das *Ergebnis* des Descartes, das An-der-Spitze-*stehen* Gottes, systematisch zu bedenken.[1]) Spinoza wählt dazu in seinem Hauptwerk den mos geometricus. Diese Methode weist auf die analytische Methode des Descartes zurück, die dieser bekanntlich nur in den „Principia" anwendete, während er in den „Meditationes" und im „Discours" die synthetische, d. h. die das Suchen und Finden als solches vollziehende Methode durchführte. Spinoza beweist nur aus Begriffen. In ihnen wird der Zusammenhang von Gott und Welt angemessen dargelegt. Gott wird nicht mehr „personell" von dem Gedanken der Allmacht, die mich bedingt, erfaßt, sondern logisch-ontologisch gedacht. Gott ist Substanz, und dies besagt zuerst und vor allem: causa sui, denn die Substanz kann — per definitionem — nicht an und von einem anderen Seienden her sein. Folglich darf es nur *eine* Substanz geben, *ein* Seiendes, das „aus sich" ist. Deswegen muß nun alles andere Seiende von dieser Substanz als eine Bestimmung an ihr ausgesagt werden. S ist P: dies heißt: das eine Subjekt trägt alle nur möglichen Prädikationen als die von ihm umfaßten Bestimmungen. Wir übergehen die einzelnen Ausführungen, in denen Spinoza den Zusammenhang von Substanz, Attribut und Modus ausdenkt. Mögen sie in vieler Hinsicht künstlich sein, so ist doch der Gesamtansatz von großer Einfachheit. Der Gedanke eines Schöpfergottes ist hier unmöglich. Abgesehen davon, daß solche Erzählung des „einmal" vor dieser ontologischen Logik nicht bestehen kann, das Nebeneinander eines höchsten und weniger hohen Seienden, das commercielle Bezogensein zweier relativer Größen, verletzt den Gedanken der Einzigkeit Gottes. Wie klein dachte — von Spinoza aus gesehen — das Mittelalter von Gott, wenn es ihn in Bezug zu ihm äußerlichem Seienden setzte. Die wahre Größe Gottes wird ja erst dort gesehen, wo außer Gott nichts ist, wo Gott „alles" ist. Es gilt die Dialektik dieses „Alles-seins" zu erfassen. Sicher: Gott ist nicht ohne Welt — eine Substanz kommt nicht losgelöst von ihren Bestimmungen vor. Aber innerhalb dieses Zusammenhanges ist es nun Spinozas eigentliches Anliegen, den logisch-ontologischen

[1]) Gilson hat diesen Sachverhalt sehr gut formuliert: „Spinoza sait désormais que le philosophe doit prendre son point de départ où Descartes avait trouvé son point d'arrivée, et c'est en toute vérité qu'il a pu dire la parole que Tschirnhaus a rapportée: la scolastique commence par les choses; Descartes commence par la pensée; je commence par Dieu" (E. Gilson, Spinoza interprète de Descartes. Chronicon Spinozanum III 87).

Vorrang der Substanz zu wahren. „Substantia prior est naturâ suis affectionibus" (Eth. I, propos. I). Gott ist nicht „natura naturata", sondern „natura naturans", d. h. „causa libera" (Eth. I, propos. XXIX, schol.). Er bedingt alles, nicht nur der Existenz, sondern auch der Essenz nach (Eth. I, propos. XVII, schol.). Diesem logisch-ontologischen Vorrang der göttlichen Substanz gemäß bestimmt Spinoza das menschliche Verhalten. Der Mensch muß den Affekten absagen und sich vernünftigerweise von Gott her und zu Gott hin verstehen. Aber dieser Bezug auf Gott ist und kann letzthin nur sein ein Bezug Gottes zu sich selbst. Mit Hilfe der platonischen Kategorie der Teilhabe bringt Spinoza diesen Gedanken zum Ausdruck: „Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat" (Eth. V, propos. XXXVI).

Wir beschließen diesen Hinweis auf Spinoza mit einem Blick auf die Ausführungen, die Schelling in seinen „Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie" (1827) über das System Spinozas gibt (X 33 ff.). Schelling erkennt sehr klar, daß es notwendig ist, nicht bei der üblichen Etikettierung Spinozas als eines Pantheisten stehenzubleiben. Spinoza, so führt er aus, habe weder das einzelne Ding noch das All, als „Collektivum der endlichen Dinge", mit Gott geglichen. „Denn das ist seine beständige Lehre von Anfang bis zu Ende, Gott sey das, was durch sich selbst begriffen werde, was keinen andern Begriff voraussetze, die Welt aber sey das, was nur *nach* Gott sey, und nur als Folge von Gott begriffen werde (Substantia divina natura prior suis affectionibus). Diese Lehre, welche die absolute Selbständigkeit Gottes und die absolute Unselbständigkeit der Dinge behauptet, setzt zwischen beiden einen Unterschied, der wahrhaft differentia totius generis ist, und so wenig als das einzelne Ding, so wenig kann auch die Welt als bloßer Complex derselben nach Spinoza je Gott genannt werden" (X 45 f.).[2]) Aber zugleich kritisiert Schelling Spinoza. Spinoza reflektiert „über" Gott und sucht sein Verhältnis zur Welt mit den toten Bestimmungen des Aristoteles (Substanz-Accidenz) zu erfassen. Diese Reflexion ist an Gott äußerlich herangetragen. Gott steht noch nicht an der Spitze als der Anfangende selbst. Schelling erklärt: „Der Gott des Spinoza ist noch ganz in Substantialität und dadurch in Unbeweglichkeit versunken. Denn Beweglichkeit (= Möglichkeit) ist nur im Subjekt. Die Substanz des Spinoza ist bloßes Objekt" (X 40).

Schelling spricht diese Worte als *Idealist*. Die Substanz darf nicht als tote Vorhandenheit, sondern muß als sich bewegendes Subjekt verstanden werden. Dieses Sich-bewegen ist und geschieht als die denkende Vermittlung des Geistes in und durch sich selbst. Es ist Hegel gewesen, der diesen idealistischen Grundgedanken ins Zentrum stellte und in seiner ganzen Dialektik zu durchdenken suchte. Dies verdeutlichen wir uns durch eine Interpretation des „spekulativen Satzes".

Hegels Ausführungen über den spekulativen Satz stehen in einer „Vorrede". Eine philosophische Vorrede kann keine Einführung im Sinne eines allmählichen

[2]) Cf. die Ausführungen über Spinozas Pantheismus in der Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (VII 340 ff.).

Eindringens in die „Sache selbst" sein, sondern ist bereits schon von dieser geleitet, denn die hier zu behandelnde „Sache selbst" ist ja der Geist. In unserem denkenden „Hinein-kommen-wollen" ist der Geist immer schon am Werk. Was wir also tun können und tun müssen, ist dies: uns auszusprechen, daß unsere Bildung und Hinführung zu diesem Geist schon der Geist selbst *ist*. Es gibt nicht einen „absoluten Geist", der sich „an sich" und „für sich" vollzieht, und außerdem uns, die solchen Vollzug „bedenken"; und es ist auch nicht so, daß wir ein übermenschliches göttliches Denken in unser endliches herabziehen oder zu ihm uns emporheben, sondern es gibt nur ein einziges Denken — mag es, empirisch gesehen, das Denken eines Gottes oder eines Professors sein. *Indem* wir zur Wahrheit herangebildet werden, geschieht das Erscheinen dieser Wahrheit an ihr selbst. Zu dieser einen Einsicht will Hegel in dieser „Vorrede" uns hinführen.

Wir werden aufgefordert, die Anstrengung des Begriffes auf uns zu nehmen. Wir dürfen nicht, wie wir das gewohnt sind, an Vorstellungen hin und her laufen, ohne sie zu prüfen. Gerade dies Verfahren kennzeichnet unser übliches Verständnis des Urteilssatzes. Wir nehmen das Subjekt als etwas Gegenständlich-Fixes, mit dem wir ein anderes Festes als seine Bestimmung äußerlich verknüpfen. In diesem Verfahren „ist zuerst das Subjekt als das *gegenständliche* fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort" (Phän. Hoffmeister. 50). Gehen wir so vor, dann kann das Ende dieses Verfahrens seinem Anfang entsprechend nur ein sehr äußerliches sein. Wir räsonnieren, d. h. wir stellen *uns* über das Subjekt und „beurteilen", ob ihm dies oder jenes Prädikat beigelegt werden könne. „Hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt" (a. a. O.). Gerade diese Hybris will Hegel austreiben, indem er uns zeigt, wie wir uns in der rechten Weise in die Sache selbst verlieren müssen. Dies geschieht, indem wir aufmerken, was eigentlich in diesem Urteilen passiert mit dem Satzsubjekt *und* uns, die wir es zu bestimmen suchen. Dies Aufmerken ist bereits das Versenken in die Sache selbst, denn in diesem Hinhören auf den „immanenten Rhythmus der Begriffe" begreifen wir, daß „der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt" (49).

Illustrieren wir dies Vorgehen sogleich an dem Urteilssatz, den Hegel als ein Beispiel gibt: „*Gott ist das Sein*" (51 f.). „Gott" ist Satzsubjekt, „*das* Sein" das diesem Subjekt zugesprochene Prädikat. Der „Sinn" dieses Satzes ist, daß durch die Bestimmung „das Sein" Gott in seinem Wesen erfaßt wird. Um diesen Sinn zu verstehen, ist eine Bewegung erforderlich. Wir dürfen ja nicht bei dem Begriff „Gott", dem Subjekt, stehenbleiben, sondern müssen zum Prädikat übergehen. Das Prädikat „*das* Sein" hat „substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt" (51): an die Stelle „Gottes" ist uns, die wir angestrengt auf das Geschehen, das der Urteilssatz ist, merken, der Begriff „das Sein" getreten — das Subjekt ist uns „verloren gegangen". Das ist beunruhigend, denn wir wollten ja nicht über das Sein, sondern über Gott reden. Also: zurück zum Subjekt. Aber wir finden es nicht mehr als das, als was es uns zuvor galt, als für sich seiendes Fixum, denn das Subjekt steckt ja „unmittelbar auch im Prädikate" (51), in dem es seiner

Wesensbestimmung nach ausgesagt ist. Diese Beunruhigung ist aber nicht ergebnislos, denn in solchem Hin und Her zwischen Subjekt und Prädikat erfahren wir, die Aufmerkenden, die Reflektierenden, daß der Satz als Verbindung von fixen Vorstellungen sich selbst auflöst. Hegel erklärt zusammenfassend: „Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht" (52). Das Beurteilen von Gegenständlich-Fixem als ein äußerliches Räsonnieren über es hat sich aufgehoben in das Denken als den Vollzug der Wesenserhellung der Sache selbst, oder — mit Hegels eigenen Worten —: der Begriff hat sich ins Werk gesetzt als „das eigene Selbst des Gegenstandes, das sich als *sein Werden* darstellt".

Die Satzform (S ist P) als solche ist für philosophische Sätze und d. h. Wesensaussagen nicht angemessen. Reflektiert man nicht auf das Geschehen des Vollzuges, so kann die Vorstellung nicht negiert werden, daß philosophische Wesensaussagen ein festes Wissen bereitstellten. Ein Wissen vom Festen aber gibt es in der Philosophie nie, sondern nur die Bewegtheit des Denkens selbst. Das Denken ist eigentlich das „ist", die Kopula, wobei eben der rechte Sinn des Kopulierens nicht ist, zwei Fixa äußerlich aneinanderzuheften, sondern das Kopulieren selbst als diese Einheit des Verbundenen *und* ihrer Verbindung im Begriff zu vollziehen. Das verbindende Denken ist das schlichte Medium, in dem die Sache selbst — Gott — „wesentlich" wird. Selten hat ein Philosoph so radikal wie Hegel es abgelehnt, das Denken selbstherrlich von der Sache zu isolieren und so zu „verabsolutieren". Das Denken ist ganz und gar in die Sache verloren: gerade damit ist die Sache — weil sie nicht mehr getrennt vom Denken vorkommt — im und als der Vollzug des Denkens! Wenn Hegel sagt, daß der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, so heißt dies eben nicht, daß sich nun der Gegenstand — man weiß nicht, wie — an ihm selbst vollzieht, sondern indem wir ihn — *nur* ihn — denken und von uns als für sich wissenden Ichen absehen, indem wir uns in die Sache „hineindenken", geschieht es, daß die „Natur des Seienden zu Begriffe kommt". Die logische Notwendigkeit ist „allein das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebensosehr *Wissen* des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das *Spekulative*" (47).

Hegel denkt die christliche Theologie auf ihre philosophische Wesensmöglichkeit hin zu Ende, indem er sie „aufhebt". Von ihm aus gesehen ist das mittelalterliche Reden „über" Gott kein Versenken in die Sache selbst: man bleibt von ihr getrennt. Auch Spinoza hat diese Getrenntheit nicht aufgehoben, wenn er erklärt, daß der Mensch an der Liebe Gottes „Teil habe". Auch er versteift sich noch auf seine eigene Endlichkeit und begreift nicht das „wahrhafte Verhältnis", d. h. „die untrennbare Einheit des Endlichen und Unendlichen", welche auf die Weise ist, „daß das Endliche sich als wesentliches Moment des Unendlichen zeigt, indem das Unendliche als die absolute Negativität nur ist als die Vermittlung in sich selbst" (Begriff der Religion. Lasson. 146). Erst im spekulativen Denken kommt Gott selbst wesentlich zu Wort und spricht sich ganz aus. Dieses Aussprechen ist seine Vermittlung als Geist. Gott *ist* Geist. Im Geist also ist die Trennung von Gott und Mensch behoben. Was bleibt, ist weder „Gott" noch

„Mensch" — unbegriffene „Namen" —, sondern das sich wissende Wissen selbst.

Es ist hier nicht möglich, die geschichtliche Tragweite dessen, was sich in Hegels System vollzogen hat, auszumessen. Ein einziger — sehr vorläufiger — Hinweis soll die Bedeutung Hegels für die auf ihn folgende Metaphysik verdeutlichen. Am Ende des 19. Jahrhunderts hat der späte *Nietzsche* den eigentlichen Sinn des spekulativen Satzes in einer ganz eigenen Weise ausgesprochen. Auch Nietzsche vollzieht die Auflösung aller fixen Vorstellungen der Tradition und hebt sie auf in den Willen zur Macht. Wille zur Macht ist und beweist sich selbst als Macht, als die sich im Ganzen des Seins auslegende Bewegung des Lebens selbst: die ewige Wiederkehr des Gleichen. Nietzsche, der letzte, wiewohl seltsame Theologe, hat diesen Sinn des Seins, Bewegtheit im Ganzen und damit gerade in sich abgeschlossen zu sein, ausgesagt unter dem Namen des Gottes Dionysos. Er hat damit auf *seine* Weise Hegel wiederholt. „Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil [er] jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe" (Phän. 39). Noch mehr: Nietzsche hat gelehrt, daß der Mensch sich in diese Bewegung hinein aufheben müsse, *weil* er schon immer in ihr aufgehoben *ist*. Der *amor* fati ist die Bejahung dessen, was schon immer mit uns geschehen ist und geschieht: amor *fati*. Er ist die Notwendigkeit der Selbstaufgabe in das Geschehen, durch das ich schon vermittelt bin. Hegels eigentliches Anliegen war es, zu zeigen, daß der Mensch als für sich wissendes Ich sich in das eine Absolute aufheben müsse, weil dieses als der Geist das Ich im Wissen schon immer vermittelt hat.

Freilich: wer wollte den Unterschied übersehen, der zwischen beiden Denkern waltet! Für Hegel ist die Selbstaufhebung des einzelnen Ich „sinnvoll", weil sie in das Wahre hinein geschieht, das Wahre des spekulativen Denkens, das sich in seiner „logischen Notwendigkeit" vollzieht. Für Nietzsche ist die Selbstaufhebung „sinnlos", weil sein „Wahres" der Kreis ist, bei dem nichts mehr herauskommen kann. Und doch: wird — von Ferne her — nicht gerade diese Sinnlosigkeit schon in Hegel sichtbar? Der spekulative Satz — ein in sich geschlossenes Ganzes — hat im strengen Sinne kein Resultat: es kommt nichts dabei heraus, als was schon darin ist. Hegel weiß, „daß die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung sich *zu einem Kreise* macht" (Logik. Lasson. I 56). Der alternde *Schelling* hat diese Heraufkunft des „Nihilismus" in Hegels Philosophie geahnt. Vom Gotte des Systems, wie es Hegel durchführte, heißt es: er ist „im Process oder selbst Process", er ist der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern": der Gott ist nur „frei, seine Freiheit zum *Opfer* zu bringen", denn seine Freiheit „ist zugleich das Grab seiner Freiheit" (X 160).

Vergegenwärtigt man sich diese Vollendung, die Hegels System darstellt, dann kommt man in die Dimension, in der das Problem der *Spätphilosophie Schellings* gedacht werden kann. Immer noch — nun schon 100 Jahre während — geht die

Meinung um, daß der alternde Schelling sich in dem Bereich der „Wirklichkeit" angesiedelt und von ihm aus das idealistische Denken „negiert" habe. Diese Meinung ist interpretatorisch nicht haltbar. Schellings Spätphilosophie kann man in ihrem Eigenen nur sehen, wenn man von Hegel her kommt und sie als eine Auseinandersetzung mit Hegel begreift. Diese Auseinandersetzung vollzieht sich aber nicht auf dem Boden einer dem Denken verschlossenen Wirklichkeit, sondern stellt sich dar als eine über Hegel hinausgehende und seinen Ansatz negierende *Reflexion auf das Denken*.[3])

Wir suchen uns den Ansatz dieser Reflexion zu verdeutlichen, indem wir uns die Grundzüge der Kritik des späten Schelling an Hegel vergegenwärtigen. Hegels Anliegen ist es, das naiv-natürliche Wissen, das sich in festen Vorstellungen bewegt, aufzuheben in das philosophische, d. h. wissenschaftliche Wissen, das allein durch den immanenten Rhythmus der Begriffe bestimmt ist. Schelling jedoch ist der Ansicht, daß Hegel dies nicht gelang. Das absolute Wissen wird von Hegel in seiner Vollendung gerade nicht begrifflich, sondern vorstellungshaft gefaßt: als eine handelnde Person. Vom absoluten Geist sagt Hegel, daß er sich zu einer freien Schöpfung „entschlösse". Dieses Entschließen wird als ein „Entlassen" oder „Entäußern" bestimmt. Solche Redewendungen erinnerten, so sagt Schelling, an J. Boehme, nach dem sich Gott in die Natur „erbricht". Man täte, so fährt Schelling an dieser Stelle fort, diesen Erklärungen noch die größte Ehre an, wenn man sie theosophisch nennt (X 153). Das Merkmal der Theosophie aber ist nichts anderes als eine unklare Vermischung von philosophischen Begriffen mit unphilosophischen Vorstellungen. Daß Hegel diese Vermischung nicht vermied, dies beweist eben, so erklärt Schelling, daß er sein Vorhaben nicht wahrhaft „festhielt". Hegel habe als die erste Forderung an die Philosophie aufgestellt, „daß sie sich in das reine Denken zurückziehe, und daß sie zum einzigen unmittelbaren Gegenstand den reinen Begriff habe" (X 126). Hegel wußte also aufs genaueste, was von der Philosophie zu leisten war. Wenn er nun faktisch versagt hat, dann gilt es, die Aufgabe besser, als er es vermochte, zu lösen. Schelling übernimmt das Anliegen Hegels gegen Hegels Versagen. Was erfordert ist, das ist die Reinigung des Wissens von jeglicher Positivität, denn erst durch diese Reinigung kann das Wissen zu der ihm möglichen Vollendung kommen, in der es nur Wissen ist und nichts außerdem.

Wie aber kann diese Vollendung des Wissens erreicht werden? Schelling antwortet: durch eine „Ekstase" der Vernunft. Die Vernunft muß sich aus dem Anspruch, das eigentlich Seiende zu sein, „entsetzen" und sich als eigentlich nichtseiend begreifen.

Wesen und Notwendigkeit dieser Ekstase entwickelt Schelling, indem er den „absoluten Geist", den Endbegriff des Systems, das Hegel aufstellte, auf die Möglichkeit seiner Selbstkonstitution hin befragt. Der absolute Geist ist nach Hegel doch das einzige und eigentlich Seiende. Als dieses steht es ihm nach Hegel zu, sich zu entlassen und zu entäußern. *Sich* entlassen und *sich* entäußern aber

[3]) Cf. zum Folgenden die Arbeit des Verfassers „Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings" im vorliegenden Band.

kann doch, so reflektiert nun Schelling, nur das, was sich selbst gesetzt hat. Es ersteht also die Forderung, philosophisch nachzuweisen, bevor man vom Sichentlassen redet, daß und wie der absolute Geist sich selbst zu sich selbst als der Ursprung seiner selbst „setzt". Diesen Nachweis aber hat Hegel, so stellt Schelling fest, nicht erbracht, er konnte ihn — der Sache nach — gar nicht erbringen, denn der absolute Geist ist seiner nicht so mächtig, daß er sich selbst schöpferisch entspringen lassen kann.

Dies ist die erste Einsicht, die es festzuhalten gilt: das Wissen, auch und gerade als absoluter Geist oder unbedingte Vernunft, ist seines Seins nicht mächtig. Es existiert ja notwendig, ohne eben diese Notwendigkeit durch sich selbst — und dies heißt: durch das Wissen — begründen zu können. Dies aber wäre nur zu leisten, wenn das absolute Wissen es vermöchte, sich in das Jenseits seiner selbst zu übersteigen und von dort aus sich einzusetzen. Gerade aber, wenn es diesen Versuch macht, erfährt es seine unabdingbare Seinsverhaftetheit. „Entsetzt" — quasi attonita — steht es vor seinem unbegreifbaren „*Daß*".[4])

Durch diese Erfahrung seines Daß wird das Wissen zur wahren Selbsterkenntnis eingeschränkt. Indem es begreift, daß es allem Denken zuvor — „unvordenklich", sagt Schelling — an sein Sein gebunden ist, setzt es dieses sein Sein aus sich *als dem Wissen* heraus zum eigentlich Seiendem, dem gegenüber es sich als nichtseiend begreift. Das sich einschränkende Wissen versteht sich als „reine" oder „bloße Subjektivität", der gegenüber das Daß des Wissens als das „unbegreifbare" und „unendlich Objektive" steht.

Diese Selbsteinschränkung des Wissens hat nun bestimmte Folgen im Bezug auf die Möglichkeit der Vernunft, das natürlich Seiende als solches durch das Wissen begründen zu können. Verstand sich das noch nicht zu wahrer Selbsterkenntnis durchgedrungene Wissen als „Selbst-Objektivität" (X 180), und dem entsprechend als Produktion des natürlich Seienden, so erkennt die Vernunft jetzt, daß der Verzicht auf das Setzenkönnen ihrer selbst eo ipso den Verzicht auf das Produzieren des natürlich Seienden in sich einschließt.

Gleichwohl ist dieser Verzicht auf die Ableitung des natürlich Seienden aus dem Wissen und der ihm zugrundeliegende Verzicht auf die Ableitung des Seins der Vernunft selbst aus dem Wissen nicht das letzte Wort des späten Schelling. Das kann es gar nicht sein, denn das reine Daß ist ja als das Daß *der Vernunft* auf diese wesenhaft bezogen. Um diesen Bezug voll zu erfassen, verdeutlichen wir uns genauer, was denn das aus der Vernunft herausgesetzte Daß eigentlich an ihm selbst ist. Wir sagten: die Vernunft setzt ihr Daß aus sich heraus, weil sie es nicht begreifen kann. Vernunft ist Wissen und nichts außerdem. Dort, wo das Wissen auf etwas stößt, was nicht zu wissen ist, erfährt es *Transzendenz* — der Begriff „Transzendenz" hat bei Schelling immer die strenge Bedeutung: Nicht-wißbarkeit. Das Einzige aber, was der Vernunft notwendig transzendent ist und bleibt,

[4]) Diese Einsicht Schellings ist — historisch gesehen — der Ursprung der „existenzphilosophischen" Bestimmung: Geworfenheit. Wenn Sartre — um nur ihn zu erwähnen — erklärt, daß ich mich zu mir als Freiheit nicht noch einmal aus Freiheit entscheiden kann, sondern daß ich zu meiner Freiheit verurteilt bin, so weist dies auf Schellings Erkenntnis zurück, daß das Wissen sich zu sich als Wissen nicht selbst wissend einsetzen kann.

ist *ihr* Daß, weil sie in es schon immer eingesetzt ist. Dies Daß ist das unbegreifbare unendlich Objektive.

Von diesem unendlich Objektiven erklärt nun Schelling, daß es die Vernunft „*in* Gott setze" (X 180). Das „in" ist an dieser Stelle — ebenso wie an den Parallelstellen — von Schelling doppelt gesperrt. Schelling will damit anzeigen, daß Gott wesentlich mehr ist als das unendlich Objektive, mehr als unverstehbares transzendentes Sein. Gott ist der „*Herr* des Seins". Das Wort „Herr" ist zumeist ebenfalls doppelt gesperrt, denn in ihm ist das Letzte ausgesagt: die seinslose 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, diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge" (XIII 256).

Gott ist seinslose Freiheit: als der Herr des Seins hat er das unverstehbare Sein immer schon verstehbar gemacht und wird es in alle Zukunft verstehbar machen — solange es ein Wissen gibt! Das Wissen ist der Beweis für diese „freie Tat" Gottes, denn in ihm geschieht es, daß die Vernunft erfährt, daß unvordenklich das dunkle Sein ihrer selbst ins Einsichtige des Wissens eingeht. In diesem Zusammenhang schreibt Schelling den Satz, an dem alle Auslegung, die ihn als einen Nicht-Idealisten deklariert, scheitert: „Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transcendente. Darin, daß dieses übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit" (XIII 170). Auf dem Wort „gemacht" liegt der Ton: daß Wissen als Wissen ist, das liegt nicht in der Macht der Vernunft, sondern an der Macht, die ihr ständig „inwohnt" und ihr zugleich ständig transzendent ist als die Wirklichkeit, die die Vernunft in ihrem „Wissenden Sein" schon immer erwirkt. — Diese Ermächtigung der Vernunft zu ihr selbst durch Gott hat nun wiederum bestimmte Folgen im Bezug auf die Möglichkeit der Vernunft, das natürlich Seiende aus dem Wissen begründen zu können. Erkannte die Vernunft zuvor, daß sie das natürlich Seiende nicht setzen konnte, weil sie sich *selbst* nicht setzen konnte, so weiß sie nun, daß sie dies natürlich Seiende abzuleiten vermag, weil sie in *ihrem* vernünftigen Sein durch Gott ermächtigt ist. Indem Gott das unbegreifliche Sein in die Vernunft hinein begreiflich macht, vermag die Vernunft nun die Dinge einsichtig zu begründen. Es liegt Schelling völlig fern, eine Schöpfung zu lehren, die sich als ein Realvorgang unabhängig von der Vernunft vollzieht. Die Schöpfung ist nach ihm der Geschehensvollzug des einsichtigen Offenbarwerdens von vernünftiger Wirklichkeit in Einheit und Ganzheit.

Wir beschließen diesen Hinweis auf den Ansatz und das Gefüge der Philosophie des späten Schelling, indem wir die Bestimmung Gottes, die Schelling entwickelt, gegen Hegels Gottesbegriff abheben. Schelling sagte, daß der Gott Hegels nur frei sei zum Opfer der Freiheit, weil er hineingezogen ist in die eine Bewegung des Wissens, der er nicht entrinnen kann, denn als begriffener Gott ist er nichts anderes als die Kreisbewegung des Wissens an ihr selbst. Der Gott, den Schelling an die Spitze stellt, ist mehr als das Wissen. Aber daran gilt es strikt festzuhalten: dieser Gott ist und bleibt auf das Wissen bezogen. Es ist nicht der

Gott, der einer von der Vernunft unabhängigen Wirklichkeitssphäre zugehört. Schelling sieht als idealistischer Denker, daß ein solcher Gott zur Ohnmacht verurteilt wäre, weil sich gegen ihn das Denken erheben und ihn in den Begriff aufheben könnte. Um sich vor dieser Aufhebung Gottes in das Denken zu schützen, gilt es, Gott gerade in das rechte Verhältnis zum Denken zu setzen, d. h. ihn der Vernunft *voraus*-zu-setzen. Gott kommt nicht neben der Vernunft in der Realität vor, noch ist er in der Vernunft, sondern er steht hinter ihr als ihr sie ständig erwirkender Grund. Dies Erwirkende ist auf das Wissen bezogen, aber es ist an ihm selbst nicht Wissen, *weil* es das Wissen erwirkt.

Auch der Gott Schellings gibt seine Freiheit ständig dahin. Aber — und hierin denkt Schelling weiter als Hegel — eine Dahingabe aus Freiheit ist nur möglich, wo die Freiheit durch dieses Tun nicht erschöpft ist, sondern als Freiheit, d. h. als Sich-dahin-geben-*können*, die „potentia existendi" ist, die als potentia nicht an das Existieren gebunden ist, weil sie seine wirk-liche Möglichkeit ist.[5])

Wir haben nun die Voraussetzungen geklärt, die ein Verständnis der *Spekulationen Schellings über den Satz* gewährleisten. In Abhebung gegen Hegel formulieren wir den Ansatz Schellings zunächst folgendermaßen: in der Ekstase des Wissens geschieht die Ur-teilung dessen, was Hegels „Spekulativer Satz" als ein Ganzes darstellte. Das Wissen schränkt sich ein zur Subjektivität des Nichtseins, welcher das unendlich Objektive als das eigentliche Sein entgegensteht.

Wir illustrieren diesen *Ansatz* durch den Hinweis auf eine Stelle aus den „Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie" (1827). Schelling entwirft dort (X 179 ff.) in einer Auseinandersetzung mit Jacobi ein System, das seiner Ansicht nach das Ganze der Philosophie wirklich zu umfassen vermöchte. Dies System ist zweigeteilt. Auf die eine Seite kommt das Wissen, auf die andere das eigentlich Seiende zu stehen. Diese Zweiteilung aber — und das ist das Wesentliche — ist keine von außen herangetragene, sondern geschieht durch die Selbsteinschränkung der Vernunft. Das Wissen muß — so sagt Schelling mit deutlicher Kritik an dem der Identitätsphilosophie zugrundeliegenden Begriff des Absoluten als eines „Subjekt-Objekts" — „aus seiner früheren Selbst-Objektivität (Selbst-Objektseyn) in die völlige Subjektivität zurücktreten". Gerade in diesem Zurücktreten — es ist ja die Ekstase — würde es sich als Wissen vollenden, d. h. sich als der reinen Subjektivität das unendlich Objektive entgegenstellen. Dieser Weg der sich einschränkenden Vernunft, so heißt es in diesem Zusammenhang, „wäre eben der Weg des vollendeten Wissens, das Wissen würde *eben* in diesem Ziel, in dieser Vollendung *das*, *dem* es Substanz oder unterworfen ist, oder *gegen* das es sich als das bloß nicht Seyende verhält, von sich unterscheiden, und es bestimmen als das *nicht bloß* substantiell oder subjektiv Seyende, sondern als das in reiner

[5]) Gott als Freiheit ist also kein Gegenstand des Wissens als Wissen, denn Wissen hat es als Wissen nur mit Begriffen und deren notwendigem Zusammenhang zu tun. Schelling setzt deswegen über die als begriffliches Wissen gekennzeichnete „negative Philosophie" die „positive Philosophie". Diese bewegt sich aber nicht in einer von der Vernunft unabhängigen Erfahrungssphäre, sondern hat es *einzig und allein* mit der Frage nach der Möglichkeit der Vernunft als solcher zu tun. — Zum dialektischen Zusammenhang beider Philosophien, die als solche zusammengehören, ist die auf S. 313 (Anm. 3) genannte Arbeit zu vergleichen.

unendlicher Objektivität — in unendlicher Freiheit von aller Subjektivität — seyende".

Das Wissen ist „reine Subjektivität" oder „Substanz", der ein „unendlich Objektives" entgegensteht. Die beiden Begriffe „*Subjekt*" und „*Substanz*" besagen nicht mehr — wie bei Spinoza — dinglich vorhandenes Seiendes, sondern nichtseiendes reines Können. Schelling versteht beide Termini aus der dialektischen Spannung, die das Ganze darstellt. Das Wissen „sub-jiziert" sich, d. h. unterwirft sich dem Objekt. Indem aber das Wissen sich unterwirft — „sich demütigt", sagt Schelling auch —, gibt es einen „Unter-stand" für das Objektive vor: es wirft sich diesem unter, so daß das Objektive zu Stand kommt.[6]) — Dieser „doppelten" Bedeutung der Begriffe „Subjekt" und „Substanz" entspricht die „doppelte" Bedeutung des Begriffes „*Objekt*". Das Objekt wirft sich entgegen — „se objicit", sagt Schelling. Es gebietet dem Wissen Halt und setzt ihm eine unübersteigbare Grenze. Gerade durch diese Eingrenzung aber gibt das Objekt — das ist die andere Seite — dem Wissen seinen Stand und führt es in seine Wesensvollendung. Beides — das sub-jicere und das ob-jicere — gehört zusammen als die Bewegtheit, die der Spannungszustand des Ganzen *ist*.

Um die *Dialektik* der Spannung zu verdeutlichen, ziehen wir eine Stelle aus der „Darstellung des philosophischen Empirismus" (1836) heran (X 263 ff.). Schelling fragt dort dem Zusammenhang von Wissen und Gott nach und erklärt zunächst: „das Wissen ist das Subjekt Gottes". Das Subjekt als solches ist als der *Träger* des Objektes zu bestimmen. „A ist B" heißt „A ist der Träger von B". Ein solcher Träger aber ist nichts für sich Seiendes, sondern geht in der Funktion des Tragens ganz auf. Diese Funktion des Tragens kommt nun in der Kopula „ist" zum Ausdruck. Das „ist" im Urteilssatz habe, so sagt Schelling, ursprünglich transitiven Sinn. „A ist B" heißt „A — als Träger — *kann* B".[7]) Schelling sucht diese Behauptung durch etymologische und sprach-philosophische Überlegungen zu stützen. „Können" sei „Wissen": „Etwas können, sagt man auch für etwas wissen, verstehen". Ebenso hänge „Können" mit den Worten „mögen", „Macht" und „Magie" zusammen. Das „ist" bedeutet also, wenn man es in seinem ursprünglichen Sinne versteht, ein Können, welches als mögendes Vermögen eine magische Macht über das Objekt ausübt. So sei — damit schließt der erste Gedankengang des an unserer Stelle behandelten Problems — das Wissen als der könnende Träger Gottes „gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und *gefesselt* hält".

Gott ist hier zunächst bestimmt als *reine Transzendenz:* unverstehbares Sein. Als solcher ist er das Andere der Vernunft. Er ist Nicht-Vernunft, d. h. ihr reiner Gegensatz. Gerade dies Unverstehbare ist der Vernunft störend, und sie will es negieren, indem sie es sich zu unterwerfen sucht. Dies Unterwerfenwollen wird von Schelling mit Bedacht durch den Rückgriff auf den magischen Zauber er-

[6]) Cf. die Ausführungen in der 14. Vorlesung der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung". Schelling setzt dort „Unterstand", „Vorstand" und „Verstand" in Beziehung.

[7]) Bereits in der Zeit der Identitätsphilosophie hatte Schelling den pantheistischen Grundsatz folgendermaßen übersetzt: deus est res cunct a s = Gott kann alle Dinge.

läutert. Das, was schwächer ist als ich es bin, brauche ich nicht zu bezaubern, bezaubert werden muß ja das an sich Stärkere, das sich mir als eine unverstehbare und mich gefährdende Macht entgegenstellt. „Wissen ist Können und Macht": dieser Satz besagt nicht, daß das Wissen sich das Andere der Vernunft gefügig machen kann, so wie man das natürlich Seiende durch das Wissen zu beherrschen vermag. Das Andere der Vernunft ist ja ihr Daß, an dem das Wissen schon immer scheitert, weil die Vernunft unvordenklich an ihr Sein gebunden ist. Die Macht des Wissens über Gott als reine Transzendenz ist ein Bemächtigen*wollen* des eigentlich Seienden durch die als Wissen selbst nicht seiende Vernunft. Es ist die Bewegung, die vom Wissen ausgeht gegen das Objekt. Diese Bewegung ist, so sagt Schelling, noch nicht die des wissend-Wissenden: das Wissen „hat" sich noch nicht als Wissen in dieser Bewegung. Um sich zu begreifen, dazu bedarf es der rechten Selbsterfassung der Vernunft. Anstatt Gott als die reine Transzendenz erfassen zu wollen, muß die Vernunft sich erfassen als das, worin sich Gott schon immer immanent gemacht hat.

Nachdem Schelling erklärt hat, das Wissen sei „gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und *gefesselt* hält", fährt er unmittelbar, zu dem zweiten Gedankengang übergehend, fort: „so daß er nicht Gott, d.h. nicht der *Herr* des Seyns — und also der gegen das Seyn Freie — seyn würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte". Gott ist hier mehr als das bloß Objektive, mehr als die reine Transzendenz. Als der Herr des Seins ist er der frei Handelnde, der das Sein in die Vernunft setzt, damit es durch diese zu ihm zurückkomme als Erkennendes und Erkanntes in Einem. Vernunft und Sein werden durch Gott geeint. Das, was vorher „bloß objektiv war", „ist jetzt als das Wirkliche zugleich das Erkennende, *im* Seyn nicht seyend und *im* Nichtseyn seyend", und das Wissen ist „nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende". Gott bricht den Zauber des Wissens, *weil* er das Wissen „kann". Und er „kann" das Wissen, weil er *zugleich* — als Herr des Seins — das Sein „kann"! Und damit sichten wir den letzten und eigentlichen Sinn der Kopula „ist". Das „ist" ist nicht mehr, wie bei Hegel, das verbindende Denken selbst, sondern das, was Denken und Sein kopuliert, weil es beide „kann". Der „könnende" Gott ist an ihm selbst weder Subjekt noch Objekt, sondern deren Medium und als solcher die reine *Indifferenz*.[8])

Schelling — einer der seltenen Denker, die ein Leben lang unbeirrt nichts anderes betrieben, als das einmal Ergriffene zu begreifen — „kehrt" zum *Identitätssystem* „zurück", von dem er sich *im Grunde* niemals „entfernt" hatte. Aber dieser Grund ist nun zu seiner wahren Bedeutung erhoben, indem er gesichert wurde gegen den einzigen Gegner von Rang, der Schelling entgegenstand, *gegen Hegel*. Hegel hatte spottend von dem Absoluten des Identitätssystems gesagt, daß in ihm alles gleich sei: „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der

[8]) Cf. die entsprechenden Spekulationen über den Satz im ersten Druck der „Weltalter". Dort sagt Schelling, der wahre Sinn des Urteils A ist B sei: „das, was A *ist, ist* das, was auch B *ist*, wobey sich zeigt, wie das Band sowohl dem Subjekt als dem Prädikate zu Grunde liegt. Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität". (Die Weltalter. Schröter 28).

unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, — oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis" (Phän. 19). Jetzt — nach 30 Jahren — weiß Schelling Hegel eine Antwort zu geben, die aus dem Denken erwachsen ist, das sich in das Hin und Her der Bewegung geworfen hat, in der allein es zu sich selbst kommen kann. Dies Hin und Her ist nicht mehr die von Hegel mit Recht getadelte Hybris der Willkür, in der das wissende Ich über zwei Fixa befindet, sondern die Notwendigkeit, *in* die das Wissen eingesetzt ist. *In* ihr vollzieht es sich, daß das Wissen anrennt gegen seine Grenze, sich an dem Anderen seiner selbst bricht, um am Ende das Zwischen selbst zu erfahren als das, was es an ihm selber ist: weder Denken noch Sein, sondern als deren Ver-*mittel*-ung die reine *Indifferenz*.

Wir brechen hier ab. Dem Gesagten liegt nicht die Absicht zugrunde, Hegel „beiseite" zu schaffen. Schellings Spätphilosophie muß verstanden werden als eine Aus-einander-setzung des von Hegel Vereinten. In seinen Berliner Vorlesungen hat Schelling, dessen Eitelkeit bekanntlich maßlos war, selbst erklärt, daß er zu seinen späten Einsichten „nicht ohne Hegel" gekommen sei. Aber dem Interpreten des Deutschen Idealismus legt sich doch die Frage nahe, ob die bekannte Dreistufung: früher Fichte — früher Schelling — Hegel den Komplex „Deutscher Idealismus" angemessen auflöst. Es ist doch des Nachdenkens wert, daß auch der späte Fichte eine Reflexion auf das Wissen vollzogen hat, in der er, vergleichbar dem späten Schelling, sein idealistisches System vollendete. Diese Vollendung des Idealismus in den Spätphilosophien Schellings und Fichtes ist von Hegel *nicht* überholt worden.

Eine Revision des uns gewohnten Bildes vom Deutschen Idealismus ist keine bloß historische Angelegenheit. Es geht in ihr — sachlich gesehen — um die Frage nach der Möglichkeit eines philosophischen Gottesbegriffes. Die abendländische Metaphysik ist von ihren griechischen und christlichen Anfängen her theologisch. In Hegels System hat die ihm vorausgehende Tradition ihr Ende erreicht. Indem Hegel das Göttliche, zu dem der Mensch „hinauffragt", zu Begriff bringt durch eine Reflexion auf das Gott und Mensch vermittelnde eine Denken, hat er die einfache Bezogenheit auf ein Göttliches für das Denken aufgehoben. Diese Reflexion wurde denkend vollzogen, und es wäre verfehlt, die hier waltende Folgerichtigkeit nicht wahrhaben zu wollen. Die auf Hegel häufig angewandte moralische Kategorie „Hybris" hilft *philosophisch* nicht weiter. Sie bezeugt nur die — freilich uneingestandene — Angst vor dem Durchdenken der inneren Logik des geschichtlichen Weges, an dessen Ende Hegel steht.

Schelling hat um diese Logik gewußt. Er fiel nicht hinter Hegel zurück, sondern dachte weiter. Er wußte, daß Gott für das *philosophische* Denken nur gerettet werden kann, wenn dies Denken sich in den rechten Bezug zu ihm setzt. Dieser Bezug aber wird nur dort erfahren, wo das Denken bis zu seiner Grenze hin sich zu voll-enden gewillt ist. Ob das Weiterdenken *Schellings* für uns fruchtbar werden kann, das hängt davon ab, ob wir gewillt sind, das ihm zugrunde liegende Problem mit *eigenen* Mitteln weiter zu denken. Nichts wäre verfehlter, als eine Renaissance der idealistischen Spekulation Schellings zu propagieren.

Dies widerspräche auch den Intentionen, aus denen der späte Schelling *gedacht* hat. Er wußte, daß es das Gesetz der modernen Philosophie ist, mit dem Abschied von allem, was man als fest und sicher vermeint, anzufangen. In dem Erlanger Vortrag von 1821 „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft", der die eigentliche Eröffnung der Spätphilosophie darstellt, heißt es von diesem Abschied (IX 217f): „Wer wahrhaft philosophieren will, muß aller Hoffnung, alles Verlangens, aller Sehnsucht los seyn, er muß nichts wollen, nichts wissen, sich ganz bloß und arm fühlen, alles dahingeben, um alles zu gewinnen. Schwer ist dieser Schritt, schwer, gleichsam noch vom letzten Ufer zu scheiden." Und einige Sätze zuvor: „Also selbst Gott muß der lassen, der sich in den Anfangspunkt der wahrhaft freien Philosophie stellen will. Hier heißt es: Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden."

DIE VOLLENDUNG DES DEUTSCHEN IDEALISMUS IN DER SPÄTPHILOSOPHIE SCHELLINGS

Wenn das folgende Referat unter das Thema gestellt wurde „Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings", so mag dies zunächst ein wenig überraschen. Es gehört doch zu den feststehenden Einteilungsprinzipien der Philosophiegeschichte, daß sich der Deutsche Idealismus in Hegels System vollendet habe. Gerade diese Meinung wollen wir hier in Frage stellen durch eine Besinnung auf die Spätphilosophie Schellings und ihren philosophiegeschichtlichen Ort.

Verdeutlichen wir uns zunächst das uns geläufige Bild von der Entwicklung des idealistischen Denkens. *Kant* erkennt, daß das transzendentale Ich die oberste Formalbedingung aller Erkenntnis ist, aber er hält daran fest, daß unsere Erkenntnis dem Inhalt nach von einem uns in der Anschauung affizierenden an sich Unbekannten bestimmt wird. *Fichte* dagegen hebt diesen Gedanken eines Dinges an sich auf; er sucht alle Erkenntnis aus dem Ich zu begründen, das sich im Wechsel von unbegrenzter und begrenzender Tätigkeit die gegenständliche Welt der Erkenntnis aufbaut. *Schelling* folgt Fichtes Deklarierung des Ichs als des obersten Prinzips alles Wissens; aber er ergänzt und erweitert Fichtes Transzendentalphilosophie durch die Konzeption einer Naturphilosophie. Diese Ergänzung führt ihn zu der Idee eines objektiven Idealismus, der ein Absolutes lehrt, das an ihm selbst gegen die Scheidung von Natur und Ich indifferent ist. An diesem Punkt aber setzt *Hegel* an. Das Absolute darf nach ihm nicht als leere Unterschiedslosigkeit gefaßt werden, sondern muß bestimmt werden als sich begreifender Geist. Hegels Thema wird es, das Zu-sich-kommen dieses Geistes in logisch einsichtiger Weise aufzuzeigen. Er legt in der „Phänomenologie" dar, wie die Sicht des naiven Bewußtseins aufgehoben wird in die Entwicklung des sich zum Erscheinen bringenden Geistes, zeigt sodann in der „Großen Logik" die Bewegung des Zu-sich-kommens in ihrer reinen Formensystematik auf und konkretisiert schließlich auf den Gebieten der Realphilosophie diesen Weg des sich begreifenden Absoluten. In Hegels System — das ist die allgemeine Ansicht — wird solchermaßen der Deutsche Idealismus vollendet.

In diesem Bild von der Entwicklung des idealistischen Denkens wird sowohl die Philosophie des *späten Fichte* als auch die Philosophie des *späten Schelling* beiseite geschoben. *Fichte* erscheint wesentlich als der Verfasser der frühen Wissenschaftslehren und der Schriften zum Atheismusstreit; seine Entwicklung in den Jahren nach 1800 wird in den Hintergrund gedrängt. Und *Schellings* philosophischer Weg wird mit der Behandlung der Identitätsphilosophie, bezugsweise der Freiheitsschrift, im Grunde abgeschlossen; die folgenden Phasen seines Denkens werden als unwesentlich abgedrängt.

Aus dieser Sicht ergibt sich die Folgerung, daß der späte Fichte und der späte Schelling nicht mehr eigentlich dem Deutschen Idealismus angehören. Ganz trifft

diese Folgerung allerdings nur auf den späten Schelling zu, denn wenn auch der Streit, ob sich Fichtes philosophische Entwicklung als eine Einheit darstellt, noch nicht völlig abgeschlossen ist, so wird doch im allgemeinen der späte Fichte in den philosophiegeschichtlichen Werken unter der Überschrift „Deutscher Idealismus" dargestellt — Richard Kroner, der in seinem Buch „Von Kant bis Hegel" nicht nur den späten Schelling, sondern auch den späten Fichte unbehandelt läßt, bildet eine Ausnahme. Schellings Philosophie dagegen wird zumeist zweimal dargestellt. Seine Entwicklung bis zur Identitätsphilosophie findet man in dem Kapitel über den Deutschen Idealismus eingeordnet, seine Spätphilosophie aber wird in anderen Zusammenhängen und unter einem anderen sachlichen Gesichtspunkt abgehandelt.

Ich ziehe als Beispiel die in sich hervorragende Philosophiegeschichte von *Johann Eduard Erdmann* heran. Erdmann behandelt unter der Hauptüberschrift „Das Identitätssystem" Schellings Entwicklung bis zur Identitätsphilosophie. Das folgende Kapitel trägt die Überschrift: „Pantheismus, Individualismus und ihre Vermittlung auf kritischer Basis". Dort werden a) Herbart und Schopenhauer, b) von Berger, Solger und Steffens abgehandelt, also Denker, mit denen man in der systematischen Philosophiegeschichte nie sehr viel anzufangen weiß, und c) Schellings spätere Philosophie unter der Überschrift „Schellings Freiheitslehre". Bemerkenswert an dieser Einteilung ist, daß der spätere Schelling und Schopenhauer im gleichen Kapitel dargestellt werden. Diese Zusammenstellung hat sich dann in der Folgezeit weitgehend durchgesetzt, nicht zuletzt auf Grund der Untersuchungen Eduard von Hartmanns, der ja im späten Schelling die Einheit von Hegel und Schopenhauer sah. Der späte Schelling erscheint nun als sogenannter „Ausläufer" des Deutschen Idealismus, und zwar als Ausläufer in Richtung auf eine Metaphysik des Willens, wie sie Schopenhauer entwickelt hat.

Seit ungefähr drei Jahrzehnten scheint nun das Problem einer Einordnung des späten Schelling in die Philosophiegeschichte zu einem Abschluß gekommen zu sein. Man setzt heute zumeist den späten Schelling in Beziehung zu Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann Fichte und den Denkern, die an der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" mitarbeiteten, und bezeichnet alle diese Philosophen als *Spätidealisten*. Mag dieser Einordnung die Absicht zugrunde liegen, den späten Schelling dem Deutschen Idealismus wieder anzunähern, so zeigt doch eben die Schaffung eines neuen Einteilungsprinzips und die Zuordnung des späten Schelling zu Immanuel Hermann Fichte und Weisse, daß man auch jetzt noch daran festhält, daß Schellings Spätphilosophie eigentlich nicht zum Deutschen Idealismus gehöre. Das ist das Gemeinsame dieses neuen Einteilungsprinzips und der im späteren 19. Jahrhundert vorherrschenden Klassifizierung, daß man hier wie dort daran festhält, daß der Deutsche Idealismus sich als die Bewegung konstituiert habe, die von Kant und dem frühen Fichte zum frühen Schelling führt, um sich sodann in Hegel zu vollenden.

Im Gegensatz zu allen diesen Einordnungen des späten Schelling in das *nach*-idealistische Denken soll hier nun der Versuch unternommen werden, den späten Schelling in den Raum des Deutschen Idealismus zurückzuholen. Freilich wird dabei das uns geläufige Bild des Deutschen Idealismus einer Revision unterzogen

werden müssen, einer Revision, die zum Ergebnis hat, daß nicht in Hegels System, sondern in Fichtes und vor allem in Schellings Spätphilosophie das eigentliche Grundmotiv des idealistischen Denkens sich ausdeutet. In Anbetracht der Kürze der Zeit kann diese Revision hier natürlich nur in sehr vorläufiger Weise versucht werden. Folgenden Weg möchte ich wählen: ich stelle zunächst in einem Hauptteil die Grundgedanken von Schellings Spätphilosophie heraus, und zwar unter dem Gesichtspunkt, was an dieser Philosophie eigentlich idealistisch ist, setze sodann den späten Schelling in Beziehung zu Johann Gottlieb Fichte und schließe mit einem Hinweis auf die Bedeutung Hegels für das Ganze des Deutschen Idealismus und insbesondere für die philosophische Entwicklung Schellings.

Schellings Spätphilosophie, wie sie uns in den letzten vier Bänden der Sämtlichen Werke vorliegt, läßt sich von allen vorausgehenden uns bekannten Arbeiten Schellings verhältnismäßig eindeutig abgrenzen: denn die Spätphilosophie führt eine Unterscheidung ein, die den vorausgehenden Werken, etwa den „Weltaltern", noch unbekannt ist. Es ist die Unterscheidung von *negativer* und *positiver Philosophie*. Was besagt diese Unterscheidung? Die heute übliche Auslegung setzt zumeist die Unterscheidung der negativen und der positiven Philosophie gleich mit einer anderen Unterscheidung, die Schelling in seiner Spätphilosophie durchgeführt hat, der Unterscheidung von Was und Daß. Negative Philosophie, so meint man, hat es mit dem Begriff, dem Wesen, dem Was zu tun, positive Philosophie dagegen mit dem Daß, d. h. der konkreten Wirklichkeit, wie sie uns in der Erfahrung begegnet. Und Schellings Anliegen, so folgert man nun, sei die Ausarbeitung einer Erfahrungsphilosophie gewesen.

Diese Meinung ist textlich nicht haltbar. Man braucht nur einmal die spätphilosophischen Werke Schellings selbst zur Hand zu nehmen, um zu sehen, daß hier nirgends eine Erfahrungsphilosophie im Sinne des späteren 19. Jahrhunderts gelehrt wird, weder eine Erfahrungsphilosophie im Sinne der experimentell-hypothetischen Naturwissenschaft, noch eine Erfahrungsphilosophie im geisteswissenschaftlichen Sinne, wie sie sich zu derselben Zeit in der „Historischen Schule" auszubilden beginnt. Schelling wählt zum Ausgangspunkt seiner Philosophie nicht wie die Erfahrungsphilosophen die konkrete Gegebenheit des mannigfaltigen Wirklichen, sondern gerade umgekehrt die *Vernunft*. Völlig eindeutig erklärt er, daß die Wissenschaft der Vernunft „von sich aus zu allem Sein gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt" (13, 57), und er sagt weiterhin: „Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie ... wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte" (13, 128). Der späte Schelling bleibt also darin Idealist, daß er eine unbedingte Vernunft zum Ausgangspunkt nimmt, die a priori die Wesensgehalte alles Seienden zu konstituieren vermag.

Gleichwohl räumt der späte Schelling der Erfahrung eine bestimmte Aufgabe ein. Die Erfahrung hat kontrollierende und bestätigende Funktion. Sie prüft unseren Vernunftentwurf nach, indem sie in der vorhandenen Wirklichkeit nachsieht, ob der a priori abgeleitete Wasgehalt dort begegnet. Diese Bestätigung ist für uns als Forscher nötig; denn, so erklärt Schelling, wenn es auch an sich möglich ist, aus der höchsten Vernunftidee etwa die vielfach bedingte und zu-

sammengesetzte Gestalt der Pflanze abzuleiten, so sind wir als endliche Forscher von sehr vielen zufälligen Bedingungen abhängig; daher bedürfen wir der Erfahrung, die ein höherer Geist entbehren kann. Man sieht hier also deutlich, die Erfahrung wird lediglich zu Hilfe genommen; sie ist nicht Ausgangspunkt. Und ein Zweites gilt es hier zu beachten: dieser Rekurs auf die Erfahrung ist nach Schelling ein Rekurs auf die unmittelbare daßhafte Wirklichkeit, die als daßhafte *aller* Philosophie vorausliegt. Erfahrungswirklichkeit ist lediglich vorphilosophische Faktizität. Und Schelling setzt, wie alle Idealisten, diese Erfahrungswirklichkeit mit der Welt der Vorstellung gleich. Es zeigt sich hier also deutlich, daß die Erfahrungswirklichkeit als solche, d.h. insofern sie je einzeln unmittelbar daßhaft begegnet, nicht Sache der Philosophie ist, und somit auch nicht Sache der positiven Philosophie, insofern diese Philosophie ist.

Ich fasse zusammen: die Unterscheidung von Vernunft und Erfahrung, bezugsweise von Was und Daß, deckt sich nicht mit der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Die Unterscheidung von Was und Daß entspringt vielmehr der rein idealistischen Reflexion auf das Erkennen. Sie entspricht aufs genauste der Unterscheidung, die der frühe Schelling im Anschluß an Fichte zwischen Begriff und sinnlicher Anschauung gesetzt hat.

Wenn aber Was und Daß nicht das Unterscheidungsmerkmal von negativer und positiver Philosophie sind, wo, so müssen wir nun fragen, ist dann dieses Unterscheidungsmerkmal zu suchen? Wie kommt Schelling überhaupt darauf, die Philosophie solchermaßen zu differenzieren? Ich nehme die Antwort erst einmal im ganzen vorweg, um sie dann im einzelnen zu begründen; die Differenz von negativer und positiver Philosophie bricht einzig und allein an dem Problem Gottes auf.

Zunächst müssen wir uns fragen: wie kommt Schelling überhaupt auf Gott? Er gibt auf diese Frage eine eindeutige Antwort. Gott, so sagt er, ist der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft; die Vernunft vermag vermöge ihrer objektiven Methode der Konstruktion a priori bis zu diesem ihrem Endbegriff zu gelangen. Aber wenn sie nun auf die Erfahrungswirklichkeit blickt, dann muß sie erkennen, daß Gott in der Erfahrung nicht vorkommt. Es ist ein Grundsatz des späten Schelling, daß Gott nicht in der äußeren Erfahrung anzutreffen ist; die Methode des kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises, die ja von der Erfahrung ausgeht, hat Schelling abgelehnt. Aber Gott begegnet auch nicht in der inneren Erfahrung; von den Mystikern, den Theosophen und den Glaubensphilosophen sagt der späte Schelling, daß sie zuletzt an unvermeidlicher Auszehrung sterben.

Warum aber kommt Gott nicht in der Erfahrung vor? Die Antwort auf diese Frage, die Schelling gibt, ist echt idealistischem Geiste entsprungen. Erfahrbar ist immer nur dinglich vorhandenes konkretes Seiendes. Gott aber ist kein Ding. Der Fehler des Spinoza, so sagt Schelling, war es, Gott als tote Substanz, als Objekt ohne Beweglichkeit, anzusetzen. Gott aber ist reine Subjektivität, d.h. das Bewegliche und das Bewegenkönnende, denn das Sein Gottes *ist* die reine Tätigkeit des sich setzenden Hervorbringens. Schelling hat in immer neuen Wendungen den Gegensatz Gottes zu der erfahrbaren Wirklichkeit beschrieben, am plastischsten wohl in den Begriffen, daß Gott das Wesend-Urständliche im Gegensatz zum Gegenständlichen, die *potentia* existendi im Gegensatz zum Existenten ist.

Und hier, am Problem Gottes, gerät die Vernunft nun in ein echtes Dilemma. Einerseits hat sie selbst in dem immanenten Fortschritt ihrer Konstruktion der Wesensgehalte den Begriff dieses Gottes abgeleitet, andererseits findet sie diesen Gott nicht in der Erfahrungswirklichkeit, so wie man Pflanzen und Tiere oder Menschen vorfindet.

Gerade dieses Dilemma macht Schelling zum Ausgangspunkt einer grundsätzlichen Besinnung auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis überhaupt, einer Besinnung, deren Ergebnis die Scheidung von negativer und positiver Philosophie ist. Schelling vollzieht zunächst den folgenden Gedankengang: Gott begegnet nicht in der Erfahrung, weil er kein vorhandenes dinglich Seiendes, sondern reine Tätigkeit ist. Wenn aber, so schließt Schelling weiter, Gott als reine Tätigkeit nicht in der Erfahrung vorkommt, dann muß die Möglichkeit einer Erfahrbarkeit Gottes ganz ausgeschaltet werden. Es bleibt somit nur der Weg der Vernunft. Diesen Weg der Vernunft darf und muß man gehen, denn die Vernunft hat ja Gott a priori als ihren eigenen Endbegriff abgeleitet.

Schelling geht also in dieser grundsätzlichen Besinnung auf das Verhältnis von Vernunft und Gott davon aus, daß die Vernunft Gott als den Endbegriff der ganzen Entwicklung ableitete. In diesem Endbegriff sind alle vorausgehenden Stufen der Entwicklung aufgehoben, denn Gott ist es ja, der in diesen Stufen schon weste und sie bestimmte. Aber, so schließt nun Schelling weiter, wenn Gott am Ende des ganzen Prozesses als das Tätige begrifflich bestimmt wurde, so muß er doch zugleich und eigentlich der Anfangende dieses ganzen Prozesses sein. Man muß also Gott, wenn anders man ihn wirklich als Gott erkennen will, an die Spitze und für sich setzen. Es gilt hier zu beachten, daß diese Forderung des anfangenden Gottes Schelling nicht aus irgendwelchen weltanschaulichen Interessen erwachsen ist, sondern aus der Bestimmung Gottes als solcher. Wenn Gott das Wesend-Urständliche ist, muß er der anfangen könnende Gott sein.

Was ist nun das Ergebnis dieses Versuches, Gott an die Spitze zu stellen? Eine völlig negative Einsicht, die die Vernunft demütigt und beugt. Schelling erklärt: wenn die Vernunft Gott an den Anfang und für sich setzen will, so muß sie erkennen, daß das Wesend-Urständliche, ehe sie sich versieht, ins Gegenständliche umschlägt. Konkret: die reine Tätigkeit erscheint nie für sich, sondern immer nur in der Form eines als das und das Bestimmten; zuerst als Anorganisches, dann als Organisches, darauf als Mensch und schließlich als „Gott am Ende". Der Gott am Ende ist die letzte und äußerste Feststellung der wesend-urständlichen Tätigkeit. Das ist das beunruhigende Ergebnis: indem ich die reine Tätigkeit am Ende als solche begreife, verkehre ich sie in ihr Gegenteil. Das Wesend-Urständliche wird zum Gegenständlichen, das Tätigende zum Getätigten, das Feststellende, d.h. dem Seienden Stand Gebende, zum Festgestellten, das Subjektive zum Objektiven, das Bewegliche zum Unbeweglichen.

Und nun stellt Schelling das Entscheidende an diesem Ergebnis heraus. Diese Verkehrung, diese Perversion, ist das eigentliche Wesen des Denkens, denn Denken ist, idealistisch bestimmt, Vergegenständlichen und Feststellen. Das, worauf

das Denken sich richtet, das wird ihm eo ipso zum Objekt, d.h., idealistisch formuliert, zum Bedingten. Es liegt daher im *Wesen* des Denkens selbst begründet, daß es Gott, d.h. das grundsätzlich Ungegenständliche, nicht denken kann.

Dies Ergebnis zwingt die Vernunft in die Krisis ihrer selbst. Krisis ist Punkt der Entscheidung, Krisis ist Gericht und Krisis ist Ausscheidung. Die Vernunft muß die reine Tätigkeit als unerkennbar aus sich heraussetzen und das heißt: die Vernunft muß *sich negieren*.

Es ist offensichtlich: negative Philosophie ist ein Geschehen, nämlich das Geschehen der Selbstnegation der Vernunft. Man muß sich einmal ganz von der naiven Vorstellung lösen, als ob negative und positive Philosophie bestimmten Gebieten zuzuordnen seien, die negative Philosophie etwa einer Region, in der ein Gegenstand nur in Gedanken vorkommt, und die positive Philosophie etwa einer Region, in der derselbe Gegenstand ein zweites Mal, aber nur in Wirklichkeit da ist. Negative und positive Philosophie sind keine Gebietsbezeichnungen, sondern *Methoden*, d.h., mit Schelling geredet, modi progrediendi. Und eben die negative Philosophie ist die Philosophie im Modus der Selbstnegation, in dem sie die reine Tätigkeit als unverkennbar aus sich heraussetzen muß.

Schelling führt nun für diesen Akt des Heraussetzens den Terminus *Ekstase* ein. Die Vernunft wird ekstatisch, d.h. sie setzt Gott, wie Schelling erklärt, als absolutes Außer-sich, weil sie entsetzt, quasi attonita, erkennt, daß sie das Wesend-Urständliche als Tätiges in seinem Tätigsein nicht zu denken vermag. Diese Ekstase der Vernunft aber, so erklärt Schelling weiter, ist die Ent-setzung der Vernunft aus dem Platz des Ersten. Die Vernunft sieht ein, daß dem Wesend-Urständlichen der erste und ihr selbst nur der zweite Platz gebührt.

Dies ist der erste Schritt auf dem Weg, den die Spätphilosophie Schellings darstellt. In ihm geschieht die Scheidung von Immanenz und Transzendenz. Die Vernunft setzt sich als Immanenz und Gott als Transzendenz. Der Begriff Transzendenz hat bei Schelling immer den strengen Sinn von Nichtwißbarkeit.

Aber diese Scheidung von Immanenz und Transzendenz ist nicht das letzte Wort Schellings. Die Vernunft weiß, daß die *absolute* Transzendenz schon immer aufgehoben ist. Das Seiende in seiner vernünftigen Ordnung ist ja schon immer da. Die Vernunft konstruiert es a priori und findet sich darin von der Erfahrung bestätigt. Sie muß also voraussetzen, daß der transzendente Gott, die potentia existendi, sich in dem vernünftig Seienden schon immer existent gemacht hat. Das Wie und Warum dieser Tat ist unvordenklich. Aber gerade dies, daß Gott sich frei als vernünftiges Sein unvordenklich gesetzt hat, ist das eigentliche Wesen Gottes. „Gott", so sagt Schelling, „ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d.h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transcendente." Und er fügt hinzu: „Darin, daß dies übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit" (13, 170). Auf dem Wort „gemacht" liegt der Ton. Gott kann sich zur Welt machen, weil er, der Tätigende, dem Getätigten transzendent bleibt. Immanent*werdung* ist nur möglich, wenn die Transzendenz als Quelle der Immanentwerdung erhalten bleibt. Gott ist zugleich außer der Welt und in der Welt, zu der er sich aus Freiheit gesetzt hat.

Und nun erklärt Schelling sehr plastisch, das Unvordenkliche sei gerade der

Anfang des Denkens, der Grund, von dem aus es selbst Stand gewinnt; das Denken der Vernunft sei gar nichts anderes als der vergegenständlichende, d.h. der erinnernde Nachvollzug dieses unvordenklichen Geschehens. Schelling selbst erklärt, daß er hier in veränderter Form den Gedanken seiner Frühphilosophie, insbesondere des „System des tranzendentalen Idealismus", aufgenommen habe, daß die Philosophie als solche *Anamnese* sei oder, fichtisch formuliert, Bewußtmachen eines vorbewußten Geschehens, einer transzendentalen Vergangenheit. Schelling kommt daher zu der Bestimmung, daß die apriorische Konstruktion der Vernunft zugleich eine *Re*-konstruktion des ursprunghaften Geschehens sei. Daß aber die Vernunft dies Geschehen rekonstruierend konstruieren *kann*, das gründet eben darin, daß Gott selbst sich unvordenklich immanent, das heißt, wie Schelling ja selbst erläutert, zum Inhalt der Vernunft gemacht hat.

Dieser konstruierende Nachvollzug ist die *positive Philosophie*. Auch positive Philosophie ist Philosophie und als solche eben vernünftiges Denken. Aber in ihr findet ein anderer modus progrediendi statt als in der negativen Philosophie. In der negativen Philosophie, so führt Schelling aus, ging die potentia existendi aus dem Denken *heraus* — von der Immanenz zur Transzendenz —, in der positiven geht sie ihm wieder *zu* — von der Transzendenz zur Immanenz —. Das besagt aber: in und durch die positive Philosophie wird gerade die negative Philosophie wieder ermächtigt. „*In* der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht" (13, 153). Und Schelling überblickt nun noch einmal abschließend die eine Bewegung, die das eine und einzige Denken der Vernunft auf zwei verschiedenen Wegstrecken, die doch zusammengehören, zurücklegen mußte. Hier fallen die bezeichnenden Worte, daß es ein Skandal der Philosophie gewesen wäre, zwei Philosophien nebeneinander zu stellen: „Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie nur in zwei Wissenschaften sich vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philos*ophien*, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung verschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie" (13, 152).

Nachdem wir uns klargemacht haben, was Schellings Spätphilosophie ist, nämlich eine kritische *Reflexion der Vernunft auf sich selbst*, lege ich kurz den Weg der positiven Philosophie in concreto dar. Schelling zeigt zunächst die Dialektik von Immanent*werden* und Transzendent*bleiben* auf. Hier hat die Potenzenlehre ihren Ort. Gott ist *potentia* existendi. Als solche Macht ist er, der Tätigende, immer über das Getätigte erhaben. Er muß also, wenn er immanent wird, zugleich transzendent bleiben. Das heißt aber: in Gott sind zwei Kräfte anzusetzen, eine Kraft, die nach außen drängt, und eine Kraft, die die Tendenz zum Insichbleiben darstellt. Gott ist wesentlich beide Kräfte zugleich. Schelling setzt nun diese Einheit der beiden Kräfte als eine dritte Bestimmung an. Eduard von Hartmann, der sich um die philosophische Erhellung der Potenzlehre sehr

verdient gemacht hat, hat es merkwürdig gefunden, daß Schelling die Einheit als dritte Potenz *neben*ordnet. Der Grund dieser Nebenordnung ist jedoch evident. Wenn Gott die einfache Einheit der Kraft des Herausgehens und der Kraft des Insichbleibens wäre, dann wäre er ja gerade nicht schöpferischer Gott, sondern nur an sich selbst gebundenes bloßes Gleichgewicht seiner selbst. Das wäre der Gott des Aristoteles, der „untätig nach außen" ist. Gott kann nur freier Schöpfer sein, wenn er über sich als *Einheit* der Kräfte noch einmal verfügt. Nur dann, so führt Schelling aus, vermag er das Gleichgewicht in sich selbst, die dritte Bestimmung, aufzuheben, ohne daß er selbst *als Gott* davon betroffen wird, denn er selbst *als Gott* ist weder die erste, noch die zweite, noch die dritte Potenz, sondern als reine Tätigkeit das verbindende Band, das Medium, das Mittelnde in der Selbstvermittlung der drei Bestimmungen.

Als solche nicht an die eigenen Bestimmungen gebundene Macht kann Gott nun schaffen. Schaffen bedeutet konkret, daß Gott sich zur Welt entläßt, als Welt setzt. Gott setzt die erste Potenz frei, die zweite und dritte werden in diesen Prozeß hineingezogen und müssen ihr nachfolgen. Während nun die zweite Potenz als Form gebende die erste, die vorwärtsdrängende Kraft, zum Halten bringt, stellt die dritte aus beiden eine Einheit her. Dies ist das Spiel der Potenzen, in dem immer neue Bildungen zustande gebracht werden. Es geschieht ganz nach der idealistischen Dialektik, die Fichte bereits im Schema eines Wechsels von unbegrenzter und begrenzender Tätigkeit entwickelt hatte.

Zuerst konstruiert Schelling die Natur, an deren Ende der Mensch, der Urmensch, zustande kommt. In ihm ist die Entwicklung der Natur abgeschlossen, denn im Menschen sind, wie Schelling ausführt, die drei Potenzen wieder zur Einheit hineingewendet worden. Insofern ist der Mensch das Spiegelbild, der Reflektor Gottes, denn auch Gott hat ja die Potenzen *in* sich. Aber, so erklärt nun Schelling, dieser Mensch, der Urmensch, ist als Reflektor Gottes ja Gott ganz hingegeben. Er ist noch nichts für sich selbst. Diese Unmittelbarkeit des Menschen muß aufgehoben werden, damit er ausdrücklich, d.h. darum wissend, mit Gott vermittelt werde. Die Aufhebung dieser Unmittelbarkeit ist der Abfall des Menschen, in dem er sich von Gott entfernt. Der abfallende Mensch setzt die in ihn hineingewendeten Potenzen wieder aus sich heraus, weil er wie Gott schöpferisch sein will. Dieses Unterfangen aber muß scheitern, denn der Mensch steht ja nicht wie Gott *über* den Potenzen, sondern *ist* deren Einheit. Das heißt: der Mensch verfügt nicht über die Potenzen, sondern diese sind stärker als er. Sie erscheinen ihm als Mächte, die ihm, wie Schelling sagt, im wörtlichsten Sinne das Bewußtsein rauben. Im nun beginnenden mythologischen Zeitalter ist der Mensch außer sich und der Herrschaft dunkler Gewalten unterworfen. Aber der Prozeß der Formgebung, der bereits die Natur konstituierte, wiederholt sich nun auch im Bewußtsein. Schelling entwirft ein geschlossenes Bild der Religionsgeschichte. Während das mythologische Zeitalter wesentlich unter der Herrschaft der ersten Potenz, die die ungeformte Kraft darstellt, steht, kommt in der christlichen Epoche die zweite Potenz, d.h. die eigentlich Form gebende Macht, zur Geltung. Christus, in dem diese zweite Potenz geschichtlich wirksame Gestalt gewinnt, gibt den Menschen sich selbst zurück und vermittelt ihm sein Bewußtsein. So kann im

dritten Zeitalter, das Schelling in seiner eigenen Zeit angebrochen glaubt, die dritte Potenz ihr Werk der Einheitgebung aufnehmen. In dieser abschließenden Epoche werden mythologische und christliche Religion im negativen und im positiven Sinne aufgehoben in der Religion des Geistes und der Freiheit. Hier vermag der nun zu sich gekommene Mensch das Ganze des geschichtlichen Weges zu überschauen und sich solchermaßen in freier Bewußtheit an Gott anzuschließen.

Ich kann die einzelnen Stufen dieser letzten großen Geschichtskonstruktion hier nicht entwickeln. Angemerkt sei jedoch das Folgende: natürlich ist das von Schelling entworfene Bild sehr schematisierend. Aber es wäre doch wohl anachronistisch, Schelling vorzuwerfen, daß er der Erfahrung nicht genügend Raum gegeben habe. Um eine auf Erfahrung gegründete Religionsgeschichte zu schreiben, hätte Schelling ein anderer sein müssen als er war, eben kein idealistischer Dialektiker; die idealistischen Dialektiker haben alle Geschichte konstruiert — man denke nur an Hegel. Versteht man dagegen diese idealistische Geschichtsschau von ihrer eigenen Mitte her, dann zeigt sich ihre ganze Bedeutsamkeit. Schelling gibt hier z.B. eine Konstruktion der Zeit, indem er das Entstehen der Zeit aus der absoluten Ewigkeit Gottes darlegt. Diese Konstruktion geht über die „Weltalter" hinaus und gehört zu dem Besten, was zum Problem von Zeit und Geschichte im Idealismus gesagt wurde.

Ich breche hier ab und fasse das Gesagte zusammen. Schellings Spätphilosophie ist der Bewegungsvollzug der sich transzendierenden Vernunft. Den Anfang stellt die *negative Philosophie* dar: die Vernunft erkennt die Undenkbarkeit ihres Inhaltes, der absoluten Tätigkeit, und setzt diese aus sich heraus als reine Transzendenz. Dann folgt als Überleitung zur positiven Philosophie die Einsicht, daß Gott sich schon zur Welt gesetzt hat. Und dies Geschehen rekonstruiert nun die Vernunft transzendental in der *positiven Philosophie* durch die Explikation von Schöpfung und Religionsgeschichte. Es geht also im Ganzen dieser Bewegung immer um die Vernunft, aber nicht um eine selbstherrliche Vernunft, sondern der Sinn dieser Bewegung ist es, daß die Vernunft sich selbst als endliche setzt. Indem die Vernunft die reine Tätigkeit aus sich heraussetzt und erfährt, daß diese Tätigkeit sich *von sich aus* schon immer in die Vernunft gesetzt hat, begreift sie ihr wahres und eigentliches Wesen: sie erkennt sich als die Macht der Weltkonstruktion, aber sie weiß zugleich, daß sie selbst sich zu dieser Macht nicht ermächtigt hat, sondern daß die reine Selbstvermittlung Gottes ihr unergründlicher Grund ist.

Diese Selbstbegrenzung der unbedingten Vernunft aber ist das eigentlich Idealistische an Schellings Spätphilosophie. Wir müssen hier ein Doppeltes beachten. Erstens: der Vernunft werden nicht von außen Grenzen gesetzt, sie begrenzt sich selbst. Sich selbst begrenzen — und das ist das Zweite — aber kann die Vernunft nur dann, wenn sie unbedingte Vernunft ist. Nur dann ist sie in der Lage, ihr eigener Richter zu sein. Es gibt keine Grenze der Vernunft, die nicht Grenze für die Vernunft ist. Und eine Grenze für die Vernunft kann nur eine durch die Vernunft gesetzte Grenze sein.

Diese *Selbst*begrenzung der Vernunft ist das Grundgeschehen der Epoche des Deutschen Idealismus, die sich in Schellings Spätphilosophie vollendet. Daß des späten Schelling Denken so wesentlich um das Gottesproblem kreist, gründet

nicht in einer Interessenahme an christlichem Gedankengut, sondern bleibt im Rahmen der idealistischen Grundthematik, der Frage nach der Selbstbegrenzung der Vernunft.

In drei Schritten hat sich nun innerhalb des Deutschen Idealismus die Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft vollzogen.

Den ersten gleichsam vorbereitenden Schritt stellt die Philosophie *Kants* dar, und Schelling hat wiederholt auf die innere Verwandtschaft der Kritik Kants mit seiner eigenen Spätphilosophie verwiesen. Kant hat, insbesondere in der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft", gezeigt, daß die Vernunft, weil sie in sich ein System darstellt, selbst das Bauzeug überschlagen kann und zu bestimmen vermag, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit es zulange.

Zum eigentlichen Thema aber wird das Problem der Selbstbegrenzung des Denkens bei *Fichte*. Das Ich im Sinne Fichtes ist nicht mehr wie bei Kant das bloße „Ich denke", das alle meine Vorstellungen begleitet, sondern konstituierendes Wissensprinzip, d.h. im Ich Fichtes tritt erstmalig die reine Subjektivität als das absolute Prinzip heraus, das sich die gegenständliche Welt der Erkenntnis selbst aufbaut. Und hier bricht nun mit innerer Notwendigkeit das Problem auf, ob sich dies Prinzip *wissend* durch sich selbst begründen könne. Die Antwort Fichtes ist negativ. Das innerste Wesen dieses Ichs ist die reine Tathandlung, und sie ist nicht zu wissen. Wissen im Sinne des gegenständlich erkennenden Bewußtseins wird vielmehr erst seinerseits durch die Tathandlung begründet, die deswegen an ihr selbst nicht Tatsache im Bewußtsein sein kann. Fichte hat diese Einsicht bereits im ersten Satz seiner ersten Wissenschaftslehre ausgesprochen. Er erklärt dort, der absolut-erste Grundsatz alles menschlichen Wissens soll *„diejenige Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht... Selbst vermittelst dieser abstrahierenden Reflexion nicht — kann Tatsache des Bewußtseins werden, was an sich keine ist; aber es wird durch sie erkannt, daß man jene Tathandlung, als Grundlage alles Bewußtseins, notwendig *denken* müsse" (1, 91 f.). Fichte erklärt hier unmißverständlich, daß die reine Tätigkeit, weil sie der Grund des Wissens ist, an ihr selbst nicht wißbar ist; das denkend vergegenständlichende Bewußtsein muß sie vielmehr als Grund *voraus*denken. Was Fichte hier erstmalig in der Wissenschaftslehre von 1794 ausspricht, ist das Grundproblem seiner Wissenschaftslehre überhaupt, und deren Entwicklung zeigt nun die Tendenz, die reine Tätigkeit immer entschiedener über das denkende Bewußtsein als dessen Ursprung zu setzen, aber eben nicht in einer äußerlichen Weise, sondern so, daß das Wissen sich selbst diese Tätigkeit vorausdenkt. Ich kann hier natürlich nicht die einzelnen Stadien dieser Wissenschaftslehre behandeln, sondern weise nur zur beispielhaften Verdeutlichung auf die ersten Sätze einer der spätesten Wissenschaftslehren hin, der Wissenschaftslehre von 1810. Fichte erklärt dort, daß die reine Tätigkeit, die er nun als das Leben und Gott bezeichnet, der Ursprung sei. „Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit... Es kann sich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott

ist nicht der todte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben... Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber außer ihm selber; Gottes Seyn außer seinem Seyn; seine Äußerung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema" (2, 696). Gott ist Ursprung des Wissens und darum an ihm selbst nicht wißbar. Er wird erst in seiner Äußerung, seinem Bild, wißbar, und dies Bild *ist* das Wissen. In der „Anweisung zum seligen Leben" legt Fichte diesen Sachverhalt sehr plastisch dar. Es heißt dort in der vierten Vorlesung: „Bedenken Sie folgendes: Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisiren des Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des charakterisirt werdenden voraus. Also, durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Seyn... dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist... Also: das lebendige Leben ist es, *was* da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Seyn ist die *Gestalt*, welche es in dieser Verwandlung annimmt..." (5, 454). Fichte zeigt hier sehr deutlich auf, was Wissen eigentlich ist, nämlich das unterscheidende Feststellen, in dem etwas als das und das gesetzt wird, und eben dies Gestaltgeben setzt das ungestaltete reine Leben voraus.

Wir müssen es bei diesem kurzen Hinweis auf Fichte bewenden lassen. Aber bereits ein solcher Hinweis zeigt die erstaunliche Nähe der Spätphilosophien beider Denker. Das gemeinsame Grundgefüge ist dasselbe: das Wissen ist der Ausgangspunkt, es ist aber nicht das letzte und höchste Prinzip, denn über ihm steht der Ursprung, den beide Denker Gott nennen. Und beide Denker halten trotz dieser Differenzierung von Gott und vernünftigem Sein daran fest, daß Gott und vernünftiger Kosmos zusammengehören. Fichte sagt, das Wissen, das die Welt aufbaut, sei nur das zur Gestalt verfestigte Leben Gottes selbst. Und der späte Schelling hat sich zu einem durch den Monotheismus modifizierten Pantheismus bekannt. Er hat für seine Spätphilosophie die Bezeichnung Theismus verworfen, weil in diesem Begriff nur Gott überhaupt gesetzt sei, „insofern kann wahre, d.h. wissenschaftliche Philosophie nicht bei ihm bleiben" (12, 70). Am Prinzip des Pantheismus aber, so sagt Schelling, müsse man festhalten, insofern dieses mit Recht besage, daß das Sein der Welt kein anderes Sein als das Gottes sei. Der Unterschied zum gewöhnlichen Pantheismus läge dann darin, daß Gott als potentia existendi nicht blind in das welthafte Sein übergehen müsse, sondern sich frei entschließen könne, ob er sich als Welt existent machen wolle oder nicht. Dieses Können aber vermittelt der *Mono*-theismus, der zeigt, daß Gott die *Einheit* in der Dreifaltigkeit, d.h. die Einheit der drei Potenzen ist. Man sieht: für Fichte und für Schelling ist das vernünftige welthafte Sein die einzige Weise, in der Gott sichtbare Existenz annimmt.

Der späte Fichte und der späte Schelling gehören zusammen, weil sie beide die Endlichkeit des Wissens setzen, und beide Denker sind ein Leben lang diesem Problem nachgegangen. Schellings Weg ist nicht so geradlinig wie der Weg Fichtes, der seit 1794 nichts anderes tat, als immer erneut das Grundproblem der Wissenschaftslehre zu durchdenken. Schellings Weg ist zwar einheitlicher als es

die frühere Schellingforschung wahrhaben wollte. Aber die Einheit dieses Weges ist die Einheit einer *Frage*, eben der Frage nach der Grenze des Wissens, nicht die einer *Antwort*, denn die Antworten, die Schelling auf diese Frage in den 60 Jahren seines Philosophierens gab, sind nicht nur sehr verschiedenartig, sondern auch von verschiedenem Rang. Daß das Absolute nicht *gedacht*, d.h. zum Objekt gemacht werden kann, das hat Schelling immer gewußt; aber, so argumentierte er jahrelang, wenn das Absolute als absolutes Subjekt nicht gedacht werden kann, so vermag man es doch in der intellektuellen Anschauung unmittelbar zu ergreifen. In der Unmittelbarkeit dieser Anschauung wird aber das Absolute nicht *erkannt*. Schelling hat deswegen später, so im Erlanger Vortrag „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft" von 1821, ausdrücklich den Terminus intellektuelle Anschauung durch den der Ekstase ersetzt; an die Stelle einer unmittelbaren Einigung von anschauendem Ich und angeschautem Absolutem habe, so argumentiert er dort, die ausdrückliche Negation des Ichs zu treten, damit nun das Absolute von sich aus als Subjekt wesen könne.

Was, oder sagen wir gleich genauer, wer Schelling zu dieser kritischen Besinnung auf seine eigene Philosophie gezwungen hat, ist niemand anderes als *Hegel* gewesen. In seinen Berliner Vorlesungen hat Schelling dies selbst einmal zugegeben, als er sich die Worte abrang, daß seine Spätphilosophie „nicht ohne Hegel" zu der Scheidung von negativer und positiver Philosophie gekommen sei. Und ich darf zum Schluß noch ganz kurz auf die Bedeutung Hegels für den Idealismus und insbesondere für Schellings Entwicklung eingehen.

Hegel hat mit Recht gegen den frühen und den mittleren Schelling den Vorwurf erhoben, daß das Absolute im Sinne Schellings die Unterschiedslosigkeit der Nacht und die Leere an Erkenntnis sei. Und Hegel hat aus diesem Vorwurf für sich selbst die Einsicht gewonnen, die sein eigenes System mit großartiger Folgerichtigkeit zu erhärten suchte: daß das Absolute nicht am Anfang schon da sei, wie aus der Pistole geschossen, sondern daß es zu begreifen sei, und daß dieses Begreifen nichts anderes sei als das Absolute selbst, denn das Absolute *ist* der sich zu sich selbst wissend vermittelnde *Geist*. Überblicken wir Hegels Werke, so finden wir immer dasselbe Gesetz. Hegel erarbeitet das, was der Anfang ist, so daß dieser nur am Ende erscheint und erscheinen kann. Hegel endet immer mit dem Gott am Ende. Und es ist das Konsequente an Hegel, daß ihm dies genügt. Er will keinen Gott am Anfang, weil nach ihm Gott nichts anderes *ist* als die harte Arbeit der denkenden Selbstvermittlung. Schelling hat das ironisiert, wenn er erklärt, der Geist sei bei Hegel der Gott des immerwährenden Tuns, der nie Sabbath feiern könne, weil er nicht frei von der Entwicklung ist.

Gerade die Tatsache, daß Hegel aus Schellings eigenem Frühansatz eine Konsequenz zog, die Schelling selbst nicht bejahte, hat nun aber Schelling gezwungen, die Aufgabe, Gott frei zu bekommen, damit er anfangen kann, erneut zu durchdenken. Wir wissen von dieser zweiten Periode des Schellingschen Denkens verhältnismäßig wenig; aber wenn wir uns an die Hauptwerke halten, die „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" und die „Weltalter", erkennen wir, wie schwer Schelling die Lösung dieser Aufgabe gelang. Denken wir an die Freiheitsschrift. Schelling setzt hier Gott als den Ungrund über die Entwicklung, aber wenn der Mensch nicht abfiele, so erklärt er ausdrücklich, würde Gott als Geist nicht offenbar. Und die Entwürfe der „Weltalter" hat Schelling selbst immer wieder zurückgezogen, und von ihm als Denker aus gesehen mit philosophischem Recht, denn daß alle Schönheit der dichterischen Sprache nicht die Kraft des Denkens ersetzt, das wußte niemand besser als Schelling selbst. Und in den Jahren der Stille findet Schelling nun endlich die Antwort. Er setzt noch einmal an mit einer radikalen methodischen Reflexion auf das, was Philosophie ist, und er erkennt, daß die Vernunft, die das Medium *aller* Philosophie ist, nur dann Gott frei bekommt, wenn sie sich selbst negiert. Und dies ist die Lösung, denn die Selbstnegation ist und vollzieht sich als die Heraussetzung Gottes aus der Vernunft, so daß dieser Gott nun wirklich als potentia existendi, als der Anfangende sich zeigen kann.

Schelling hat von dieser Lösung der Spätphilosophie aus Hegel abgeurteilt und ihn als eine traurige Episode in der Geschichte der neueren Philosophie bezeichnet. Von Schelling selbst aus ist dieses Urteil einsichtig. Aber nichts wäre für uns, die verspäteten Interpreten, abwegiger, als dies Urteil Schellings einfach zu übernehmen. Für uns bleibt die Aufgabe, überhaupt erst in die Auseinandersetzung, die sich zwischen Hegel und Schelling vollzog, hineinzukommen, d.h. den Idealismus als den Widerstreit zu begreifen, in dem es um die Auslegung der Vernunft selbst geht und um nichts sonst. Erst wenn wir in diesen Streit uns selbst hineinstellen, werden wir in die Lage kommen, die Frage nach den Grenzen des Denkens *denkend* entscheiden zu können; denn nur *das* Denken, das sich in seiner Macht ergreift, kann diese Macht zugleich als seine Ohnmacht erfahren. Schelling führt in der 14. Vorlesung der „Philosophischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie" aus, daß das Ziel und Prinzip aller Philosophie das Seiende an ihm selbst, d.h. Gott als der absolute Inbegriff, sei. Und in diesem Zusammenhang heißt es: „Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est" (11, 330).